

Edition Moderne Postmoderne

EMMANUEL ALLOA, ALICE LAGAAY (HG.)

Nicht(s) sagen

Strategien der Sprachabwendung
im 20. Jahrhundert



[transcript]

Emmanuel Alloa, Alice Lagaay (Hg.)
Nicht(s) sagen

EMMANUEL ALLOA, ALICE LAGAAY (Hg.)

Nicht(s) sagen

Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert

[transcript]



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Gerhard Richter: Betty (1988), 102.2 x 72.4 cm, Öl auf
Leinwand, Saint Louis Art Museum, Saint Louis (Courtesy Gerhard Richter)

Lektorat: Juliane Schiffers

Satz: Johanna Rosenfeld, Juliane Schiffers, Friederike Schmitz

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-89942-828-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung	7
GRENZEN DER SAGBARKEIT	
Schwierigkeiten des Sagens, Gründe des Verstummens Jean Clam	25
»Sagen, was sich eigentlich nicht sagen lässt« – Adorno, Blumenberg und andere Leser Wittgensteins Rüdiger Zill	41
Der Rest ist Schweigen – Wittgensteins Philosophie als Sprechverweigerung Fabian Goppelsröder	61
WIE NICHT SPRECHEN: EINE DEBATTE	
Lobpreis oder Preisgabe? Eine mehrfach vertagte Diskussion zwischen Marion und Derrida Carsten Lotz	81
Wie gesprochen werden? Zur Passion der Rede bei Derrida Kathrin Busch	101
Emmanuel Lévinas: Das skeptische Sprechen Pascal Delhom	115
PHILOSOPHISCH-POETISCHE ARCHÄOLOGIEN NICHT-AFFIRMATIVER REDE	
Stilo obscuro? Zur Sprache des Dionysius Areopagita Wiebke-Marie Stock	135

Kierkegaards beredte Sigetik. Ein Beitrag zur Vorgeschichte
postmoderner Entsagungsstrategien 159
Jochen Schmidt

Paradoxologisches Sprechen als Triumph der Sprache –
Mallarmés Lyrik des »blanc« 171
Martin Urmann

ÜBER DAS VERSTUMMEN HINAUS

Über die Unmöglichkeit der Dichtung, die Stille zu
ersteigen. Zu einem Wort Paul Celans 189
Ulisse Dogà

»...ein Reden und ein Denken, das nicht wir haben«.
Zur Figur der indirekten Rede bei Maurice Merleau-Ponty 207
Emmanuel Alloa

»I say to you that I am dead.« E.A. Poe, Roland Barthes
und Michel Foucault über das Vertrocknen der Sprache 225
Mirjam Schaub

ENTHALTUNG, PASSIVITÄT, POTENTIALITÄT

»L'écriture et l'indifférence« – Der Fall *Bartleby* 247
Maurizio Di Bartolo

Enthaltung als Chance? Ein Gespräch über radikale
Passivität bei Giorgio Agamben 265
Alice Lagaay / Juliane Schiffrers

Über negative Potentialität 285
Giorgio Agamben

Autorinnen und Autoren 299

Einleitung

EMMANUEL ALLOA / ALICE LAGAAY

»Denn was lässt sich noch darstellen,
wenn es im Wesen der Sache liegt,
sich der Darstellung zu entziehen?
Darzustellen bleiben die Bedin-
gungen des Sich-Entziehens.«
Samuel Beckett¹

I. Eine Krise des Sagens? Drei Diagnosen

Hofmannsthal

Als eine zweite, gleichsam literarische Eingangsschwelle in das 20. Jahrhundert kann der 18. Oktober 1902 gelten, der Tag also, an dem Hugo von Hofmannsthal den so genannten Chandos-Brief in der Berliner Literaturzeitschrift *Der Tag* veröffentlicht. In diesem fiktiven, in das Jahr 1603 zurückdatierten Brief wendet sich der junge Lord Chandos an seinen Mentor, den Naturforscher Francis Bacon, der mit seinem *Novum Organon* Beschreibungsregeln für eine Welt im Zeitalter ihrer prinzipiellen Erweiterbarkeit aufzustellen suchte. Bacon gegenüber schildert der junge Dichter, wie er den festen Glauben, das Weltganze sei in eine einzige literarische Form zu bringen, verloren hat und ihm »die Fähigkeit abhanden gekommen [ist], über irgend etwas zusammenhängend zu denken

1 Samuel Beckett: »Peintres de l'Empêchement«, in: *Derrière le miroir*, n°11-12 (Juni 1948), jetzt in: ders., *Disjecta*, London: Calder 1983, S. 133-137, hier S. 136 (Übers. v. E. Alloa).

oder zu sprechen«.² Der berühmte Vergleich der Worte, die im Munde zerfallen »wie modrige Pilze«³ verdichtet in einem Bild, wie die solidarische Klammer zwischen Wort und Ding zerrissen ist, »alles in Teile [zerfällt], die Teile wieder in Teile, und [sich] nichts mehr [...] mit einem Begriff umspannen«⁴ lässt.

Wittgenstein

Eine andere, positive Wendung bekam der Prozess dieser atomaren Zersetzung im Positivismus des Wiener Kreises und dem von ihm favorisierten logischen Atomismus. Die Sprachkrise birgt zugleich die Möglichkeit einer Sprachkritik und mithin einer Neubestimmung der Sinnverbindungen innerhalb der Sprache. Ludwig Wittgenstein ist dieser Tradition in seinem *Tractatus logico-philosophicus* von 1918 noch verpflichtet, in dem die Welt aus einzelnen Sachverhalten besteht, die durch propositionale Sätze beschrieben werden können. Was sich nicht durch propositionale Aussagen sagen lässt, lässt sich schlichtweg nicht sagen und der *Tractatus* endet entsprechend mit dem effektvollen Schlusssatz: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen«.⁵

Die Aufzeichnungen aus den folgenden Jahren zeigen jedoch, dass Wittgenstein schon bald Zweifel darüber hegte, ob diese im *Tractatus* durchgängig praktizierte assertorische Aussageform (»Die Welt ist alles, was der Fall ist« usw.) tatsächlich die einzig gültige Sprachform sein könne. Eine Bemerkung aus dem Jahre 1931 scheint geradezu die Gewaltförmigkeit der definitorischen Rede hervorzuheben: Es gebe eine »alles gleich machende Gewalt der Sprache« und diese Gewalt zeige sich »am krassesten im

2 Hugo von Hofmannsthal: »Ein Brief«, in: Bernd Schoeller/Rudolf Hirsch (Hg.), Hugo von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden, Bd. 7: Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, Reisen, Frankfurt a. M.: Fischer 1979, S. 461-472, hier S. 465.

3 Ebd.

4 H. v. Hofmannsthal: »Ein Brief«, S. 466.

5 Ludwig Wittgenstein: »Tractatus logico-philosophicus«, in: Rush Rhees (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe in 8 Bänden (ab hier WA), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, Bd. 1, S. 85, §7.

WÖRTERBUCH«, wohl weil es der beispielhafte Ort für fest-schreibende Was-ist-Definitionen ist.⁶

Adorno

Diesem Wittgenstein ist Theodor W. Adorno erstaunlich nahe, wenn er den Zivilisationsbruch nach 1945 auch als Sprachbruch deutet. An der Gleichschaltung und an der Auslöschung des Nichtidentischen partizipierte auch der Mechanismus der identifizierenden Rede. Beschädigt ist nicht nur (wie es im Untertitel der *Minima Moralia* heißt) das Leben, sondern die Sprache selbst, die noch immer da ist, aber – wie es bei Celan heißt – »hindurchging durch die tausend Finsternisse todbringender Rede«.⁷ Adornos Spätwerk steht denn auch in diesem *double bind*, die Sprache selbst nicht verlassen zu können und doch ein Idiom finden zu müssen, das die Gewaltsamkeit der Subsumierung unter den Begriff konkretisiert. Mit einem Satz, der nur vordergründig als ein Vorzeichenwechsel des Wittgensteinschen Diktums durchgehen kann (vgl. zur Rezeption und Umdeutung dieses Diktums den Beitrag von RÜDIGER ZILL in diesem Band), fasst Adorno seine Ethik der Rede zusammen: »Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert.«⁸

Hofmannsthals, Wittgensteins, Adornos Diagnosen – sie stehen für tief greifende Zäsuren des Sagens im 20. Jahrhundert. Zugleich bereiteten sie paradoxerweise, in der Feststellung einer radikalen *Ohnmacht* in der Sprache, den Boden für eine theoretische Wende hin zur *Wirksamkeit von Sprache*. Insbesondere Wittgenstein und Adorno werden zu den Leitgestalten einer (eher angelsächsischen) Tradition der Sprachpragmatik einerseits und ei-

6 Ludwig Wittgenstein: »Vermischte Bemerkungen«, in: Rush Rhees (Hg.), WA, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, Bd. 8, S. 480.

7 Paul Celan: »Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen« (1958), in: Gesammelte Werke, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, Bd. 3, S. 185-186, hier S. 186.

8 Theodor W. Adorno: »Skoteinos oder Wie zu lesen sei« (1963), in: Gesammelte Schriften, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, Bd. 5, S. 336.

ner (eher deutschen) Tradition der Diskurstheorie andererseits, die bei aller Verschiedenheit eines verbindet: die Überzeugung, dass wir im kommunikativen Akt zu verantwortlichen Subjekten werden können. Der Rahmen unserer Sprechhandlung wird so zum Laboratorium unseres Handelns überhaupt.

II. Grenzen der propositionalen Aussagelogik

An unseren heutigen Kommunikationsräumen gemessen, müssen Hofmannsthals, Wittgensteins und Adornos Diagnosen hoffnungslos antiquiert wirken. Sind wir etwa nicht auf dem Wege zu einer idealen herrschaftsfreien Kommunikationssituation, in der jeder Kommunikationsteilnehmer überall und jederzeit seiner Stimme Gehör verschaffen kann? Ist die flächendeckende Allgegenwart von Foren, Meinungsbildern und Umfragewerten nicht ein deutliches Zeichen dafür, dass das emanzipatorische Projekt der Moderne, medial ausgerüstet, nun kurz davor steht, sein selbst gestecktes Ziel – nämlich die vollendete Repräsentativität der Stimmenvielfalt – zu erreichen?

Den beobachtenden Zeitgenossen mag an dieser Stelle der leise Zweifel beschleichen, ob es mit dem Zumwortkommen des ›Nichtidentischen‹ wirklich so weit her ist. Zeigt das Modell der Umfrage, die zum Selbstrepräsentationsmedium der Kommunikationsgesellschaft schlechthin aufgestiegen ist, nicht gerade, wie sich die repräsentative Artikulation – schon aufgrund der notwendigen Vergleichbarkeit – auf eine Bestätigung oder Ablehnung vorgegebener Möglichkeiten beschränkt? Was hier dem Imperativ des Medienformats geschuldet ist, wirft jedoch grundlegender die Frage auf, wie unsere Redestruktur allgemein geformt ist. Können wir durch die Negation den Rahmen einer Aussagelogik überhaupt verlassen? Aristoteles' Antwort darauf lautet eindeutig: Nein. Die Verneinung (*apophasis*) ist nicht etwa das Gegenteil der propositionalen Behauptung (*apophansis*), die als Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikat als einzige Redeform einen Erkenntniswert hat,⁹ sondern lediglich neben der Bejahung

9 Aristoteles: De interpretatione 5, 17a21. Zu den nichtwahrheitsfähigen Redeformen wie beispielsweise der Bitte bzw. dem Gebet (*euchēs*) vgl. den Beitrag von Carsten Lotz.

(*kataphasis*) eine ihrer beiden Spielarten. Während die bejahende Zuschreibung *etwas von etwas* behauptet, spricht die Verneinung *etwas etwas ab*.¹⁰ Die Negation erweist sich damit gleichsam als die Kehrseite der Bejahung: erst durch das Zusammenspiel beider wird die Identifikation möglich (oder in der Sprache der frühneuzeitlichen Logik-Lehrbücher: *affirmatio* und *negatio* ermöglichen die *determinatio*).

Kontextunabhängigkeit, Wiederholbarkeit, Objektivierbarkeit

Die Sprachkrise, die Literatur und Philosophie im 20. Jahrhundert erschüttert, wird man auch als eine Krise der propositionalen Struktur der Rede verstehen müssen, die – wie der Sinologe François Jullien unterstrich – den indogermanischen Sprachen zugrunde liegt und aus denen ihr Logos- und Wissensbegriff hervorging.¹¹ *Kontextunabhängigkeit* (1), *Wiederholbarkeit* (2) und *Objektivität* (3) – diese drei Anforderungen an wahrheitsfähiges Wissen sind zunächst Eigenschaften der propositionalen, apophantischen Aussage: Die Aussage ist von den Umständen ihrer Äußerung *unabhängig* (1), sie benennt nicht die Perspektive eines Aussagenden und ist an diese nicht gebunden. Dadurch ist sie prinzipiell *wiederholbar* (2), da der Aussagegehalt vom jeweiligen Aussageereignis nicht tangiert wird. Ihre Gültigkeit zeigt sich gerade in der Möglichkeit ihrer iterierten Überprüfung, die sie schließlich als *objektiv* (3) begründet und ihr einen Wahrheitswert zubilligt.¹²

Eben jener kontextunabhängige und allgemeine Standpunkt in der attributiven Logik ist es, dessen Verlust Hofmannsthals Chandos-Brief emblematisch zum Ausdruck bringt – ein Verlust, der bei seinen Zeitgenossen weiter beklagt wird. Welcher Raum bleibt übrig für Kritik, wenn sowohl die Bejahung (*S ist P*) als auch die Verneinung (*S ist nicht P*) an der Mechanik identifizierender Rede partizipieren? Die Lösung liegt scheinbar nahe: Allein durch einen systematischen Rückzug aus der Rede, allein durch ein konse-

10 Aristoteles: De interpretatione 5, 17a25f.

11 Vgl. François Jullien: Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources, Paris: Seuil 2006.

12 Vgl. zu den wahrheitsfähigen Sätzen Aristoteles: De interpretatione 4 u. 5, 16b33-17a4.

quentes Schweigen würde der Zuschreibungsmechanismus außer Betrieb gesetzt.

Die quietistische Versuchung

Zwei Tage nach der Veröffentlichung des »Briefes« schreibt der Theaterkritiker Fritz Mauthner und Autor der dreibändigen *Kritik der Sprache* Hofmannsthal eine enthusiastische Epistel, in der er den Chandos-Brief als das »erste [...] Echo« auf sein eigenes, kurz zuvor erschienenes Werk lobt. Mauthner (dessen Vorreiterrolle in der Wiener Kultur bis heute unterschätzt wird) hatte sich darin zum Ziel gesetzt, mit den Verwirrungen des Sagens aufzuhören, um in eine neue Epoche einzutreten, in der es gälte, »wieder schweigen zu lernen«.¹³ Der Essayist versucht damit die Schlüsse aus Nietzsches Philosophie zu ziehen, die er – vielleicht als erster – linguistisch wendet: Das Wanken der moralischen Ordnung sei einem grundlegenden Zweifel über die Möglichkeit, sich einen unmittelbaren Zugang zur Welt zu verschaffen, geschuldet und dieser sei wiederum Ausdruck einer radikalen Skepsis in Bezug auf die Möglichkeit von Sprache überhaupt: Die »Geistesthaten Nietzsches« gehören nämlich vorwiegend in das erkenntnistheoretische Gebiet, wenn er die »Umwertung aller Werte« vorzunehmen verspricht [...], wenn er in erster Linie die Begriffe »gut« und »böse« in ihrer alten Bedeutung nicht mehr gelten lässt, so treibt er hauptsächlich Sprachphilosophie.«¹⁴ Die *Beiträge zur Kritik der Sprache* sind als eine Fortsetzung und als eine Radikalisierung des Programms zu verstehen, das Nietzsche dem kommenden Jahrhundert aufgegeben hat: Sprachkritik, der Nachweis also, dass unter den Worten keine Wirklichkeitsschicht liegt,¹⁵ wird hier zur Metaphysikkritik. Sein Verfahren erläutert Mauthner schon zu

13 Fritz Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Bd. 1: *Wesen der Sprache*, Stuttgart: Cotta 1901-1902, S. 215.

14 So Mauthner in einer Rezension über eine Nietzsche-Studie. Vgl. Fritz Mauthner: »Ola Hanssons Schriften«, in: ders. (Hg.), *Deutschland. Wochenschrift für Kunst, Literatur, Wissenschaft und soziales Leben*, 1. Jg., Nr. 46 vom 16. 08. 1890, S. 753-755, hier S. 754f.

15 F. Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Bd. 3: *Zur Grammatik und Logik*, S. 18f.

Anfang des ersten Bandes der *Kritik der Sprache* mit einer jedem Wittgenstein-Leser vertrauten Analogie:

»Will ich emporklimmen in der Sprachkritik, die das wichtigste Geschäft der denkenden Menschheit ist, so muss ich die Sprache hinter mir und vor mir und in mir vernichten von Schritt zu Schritt, so muss ich jede Sprosse der Leiter zertrümmern, indem ich sie betrete. Wer folgen will, der zimmere die Sprossen wieder, um sie abermals zu zertrümmern.«¹⁶

Verblüffend ähnlich heißt es in dem vorletzten Satz des *Tractatus*, just vor dem berühmten Schweigediktum, der Leser müsse »sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist«.¹⁷ Obwohl sich der tractarianische Wittgenstein freilich in der Methode explizit von Mauthner absetzt – vgl. den Satz »[4.0031] Alle Philosophie ist ›Sprachkritik‹. (Allerdings nicht im Sinne Mauthners.)«¹⁸ – so geht es bei beiden (einmal positiv und einmal negativ) um eine Beschränkung des Sagens (FABIAN GOPPELS-ROEDER vertritt in seinem Beitrag für diesen Band die These, dass man gar Wittgensteins gesamtes Werk als Strategie lesen muss, dem Reden ein Ende zu setzen).

Mit dieser quietistischen Versuchung sind Mauthner und Wittgenstein indes nicht allein. Es ließe sich geradezu eine Geschichte des Verstummens als philosophische Strategie schreiben, von dem aus dem gleichnamigen Platon-Dialog bekannten Kratylos, der auf Sprache ganz verzichtet hatte und sich damit begnügte, den Finger zu rühren,¹⁹ über Augustinus' »silentium veritatis«, Eckharts »swîgen«, Kierkegaards »Katharsis der Stille«, Mallarmés Wunsch nach einer »disparition élocutoire du poète«, Heideggers »Erschweigung« bis hin zu George Steiner, der angesichts der gewaltsamen Instrumentalisierung, welche die Sprache im Zeitalter der Extreme durchlitt, Erlösung nur noch im Schweigen vermutet.²⁰

16 F. Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 1: Wesen der Sprache, S. 2.

17 L. Wittgenstein: »Tractatus«, S. 85, §6.54.

18 L. Wittgenstein: »Tractatus«, S. 26, §4.0031.

19 So zumindest das Zeugnis aus Aristoteles: Metaphysik G 5, 1010a7-15.

20 George Steiner: Reden und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979. An-

Allein: So verlockend diese Lösung zu sein scheint, durchführbar ist sie nicht. Denn belehrt nicht schon der Volksmund, dass auch das Schweigen eine Antwort ist? In Paul Watzlawicks Formel heißt dies dann, dass man *nicht nicht* kommunizieren kann, da jedes Schweigen, zumindest implizit, die Ordnung bereits anerkennt, die es konsequent beschweigt.²¹

Der Diskursverweigerer

Wenn dem so ist, kann dann der aus Kritik – oder aus Skepsis – heraus Schweigende überhaupt Sand ins Getriebe der Sprachmechanik bringen? Diese Frage beschäftigt die Philosophie bereits seit Längerem; im 20. Jahrhundert wird sie unter dem Stichwort des ›Diskursverweigerers‹ nicht zuletzt in der Diskurstheorie prominent diskutiert. Für Karl-Otto Apels Transzendentalpragmatik ist der Diskursverweigerer nicht nur nicht in der Lage, die Regeln der Diskursivität außer Kraft zu setzen, ihm weist die diskursive Ordnung sogar eine zentrale Rolle zu, nämlich ihre eigene Regelmäßigkeit *ex negativo* aufzuzeigen. Tatsächlich voraussetzungslos und somit herrschaftsfrei kann die von Apel anvisierte ideale Kommunikationssituation nur sein, wenn ihre Regeln nicht von einer ihr äußeren Instanz abgeleitet wurden. Der Diskursverweigerer kommt hier gelegen: Wer sagt, er erkenne die Regeln des Sagens nicht an, verwickelt sich nicht nur unweigerlich in einen performativen Selbstwiderspruch, er stellt auch indirekt eben diese impliziten Regeln auf, die in der Diskurspraxis bereits Gültigkeit haben.²² Noch im Ausstieg aus der gesellschaftlich geteilten Norm übt der Diskursverweigerer eine positive Funktion aus.

sätze zu einer solchen Historiographie der Sigetik findet man bei: Christiaan L. Hart Nibbrig: *Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Schatten literarischer Rede*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981. Raoul Mortley: *From Word to Silence*, Bd. 1: *Rise and Fall of the Logos*, Bd. 2: *The Way of Negation*, Christian and Greek, Bonn: Hanstein 1986.

- 21 Bernhard Waldenfels hat diese Unausweichlichkeit oder *ne-cessitudo* des responsiven Anschlusses eingängig demonstriert in: ders., *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, insbes. S. 357ff.
- 22 Vgl. dazu insbesondere Karl-Otto Apel: *Transformationen der Philosophie*, Bd. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, und, pointierter, »Das Problem der

Einen Schritt weiter ging Jürgen Habermas: Die Verweigerung des Skeptikers gilt allein der argumentativen Gesprächssituation, den impliziten Regeln des lebensweltlichen Alltags kann er sich ohnehin nicht entziehen:

»Er kann, mit einem Wort, Moralität verleugnen, aber nicht die Sittlichkeit der Lebensverhältnisse, in denen er sich sozusagen tagsüber aufhält. Sonst müsste er sich in den Selbstmord oder in eine schwere Geisteskrankheit flüchten. Er kann sich mit anderen Worten der kommunikativen Alltagspraxis, in der er kontinuierlich mit ›Ja‹ oder ›Nein‹ Stellung zu nehmen genötigt ist, nicht entwinden; sofern er *überhaupt* am Leben bleibt, ist eine Robinsonade, mit der der Skeptiker sein Aussteigen aus dem kommunikativen Handeln auf stumme und eindrucksvolle Weise demonstrieren könnte, nicht einmal als eine fiktive Versuchsanordnung vorstellbar.«²³

In Habermas' Augen kann die Diskursverweigerung des radikalen Skeptikers daher, als »leere Demonstration«²⁴ keinerlei kritische Wirkung zeitigen.

Anders Jean-François Lyotard. In seinem philosophischen Hauptwerk *Der Widerstreit* misst er der Diskursverweigerung durchaus Kritikpotential zu, nicht etwa deshalb, weil sie tatsächlich aus dem »Satzuniversum« ausbrechen könnte, sondern weil sie eine bestimmte Äußerungsform unter anderen ist und dadurch gerade von innen her die Instanzen der Kommunikationsstruktur hinterfragen kann. Für Lyotard umfasst jeder sinnvolle Satz stets vier Instanzen: Sender, Empfänger, Referent, Bedeutung. An jeden Satz muss notwendig angeknüpft werden (*enchaîner*) und insofern vermag auch der Schweigende *nicht nicht* zu antworten. Während jedoch der Schweigende notgedrungen die Ordnung des Satzes anerkennt, der voraussetzt, bleibt ihm ein kritisches Potential insofern eigen, als er mindestens eine der vier diskursregulierenden

philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: Bernulf Kanitscheider (Hg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 1976, S. 55-82.

23 Jürgen Habermas: »Diskursethik. – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, S. 53-135, hier S. 110.

24 Ebd.

Instanzen (Bedeutung, Referent, Sender oder Empfänger) negiert.²⁵ In der Unentscheidbarkeit, welche oder wie viele Instanzen negiert werden, ist das Schweigen nicht allein der negative Aufweis des Gesetzes im Apel'schen Sinne; vielmehr entsteht eine Leerstelle innerhalb des Diskurses, die diesen in neue Richtungen hin öffnen kann. Das Innehalten, die stockende Rede, die unerwartete Antwort – diese Gesten gleichen derjenigen des Schachspielers, der seinen letzten Bauern plötzlich nach hinten rückt. Im Rahmen der Spielregeln hat dieser Zug eine unmittelbare Konsequenz: Er würde der Partie ein jähes Ende setzen. Mit dieser *regelwidrigen*, nicht aber *regellosen* Geste wird der Mitspieler gezwungen, sich zu entscheiden, wie er den Zug interpretiert und nach welchem Regelsetting er nun auf diesen Zug reagiert. Was auf dem Schachbrett besonders auffällig daherkommt, prägt Lyotard zufolge jegliche Kommunikation. Unterbrechungen, Fehlleistungen oder sprachliche Diskrepanzen sind für Lyotard Anzeichen einer Unmöglichkeit, die Inadäquatheit der Verhältnisse im Rahmen der im jeweiligen Sprachspiel geltenden Regeln zu diskursivieren. Zum anderen markieren sie jedoch auch die Bruchstellen in der diskursiven Regelmäßigkeit, an der neue Sprachspiele geprägt und neue Idiome erfunden werden können.²⁶

III. Wie nicht sprechen – Gegenstrategien und Potentialitäten

In dem vorliegenden Band geht es um Spektren und Spielräume einer solchen anderen Sprachpraxis, die sich der Festlegung und der stets damit einhergehenden Gewalt am Singulären zu entziehen sucht. Die Vorlage dazu bot die im April 2006 am Berliner Centre Marc Bloch abgehaltene Tagung »Wie nicht sprechen«, die ihren Titel und Grundgedanken dem gleichnamigen Aufsatz von Jacques Derrida verdankt.²⁷ Wie *nicht sprechen?* – die Frage wird rhetorisch, sobald man zugesteht, dass auch das Schweigen beredt

25 Jean-François Lyotard: Der Widerstreit, überarb. Aufl., übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1989, S. 34.

26 Ebd., frz. S. 28f./ dt. S. 33.

27 Jacques Derrida: Wie nicht sprechen. Verneinungen (1986), 2. durchgesehene Aufl., übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 2007.

ist. *Wie nicht* sprechen? – die Frage wird zu einer abgrenzenden, wenn Derrida von einem der Rede intrinsischen Gewaltpotential ausgeht.²⁸ *Wie* also sprechen? – von der Diagnose, die Derrida von Heidegger und Lévinas aufgreift, die aber in diesem Punkt einem Benjamin oder Adorno und anderen Positionen des 20. Jahrhunderts sehr nahe ist, verschiebt sich die Frage hin zu den konkreten Möglichkeiten einer anderen Rede, die aus den Bahnen der Zuschreibungsmetaphysik ausbricht. Eine Vorbildfunktion erhalten in diesem Zusammenhang Strategien der literarischen Avantgarde, aber auch von der kanonischen Geschichtsschreibung vernachlässigte, weil zu literarische, Autoren aus der Tradition.²⁹

In dem Jerusalemer Vortrag »Wie nicht sprechen«, bei dem, wie CARSTEN LOTZ argumentiert, die Frage nach der attributiven Rede im Mittelpunkt steht, setzt sich Derrida explizit mit der Tradition der so genannten negativen Theologie und in erster Linie mit Pseudo-Dionysius Areopagita auseinander. Angesichts dieser auch bei zeitgenössischen Denkern wie Jean-Luc Marion gängigen Aktualisierung³⁰ bietet WIEBKE-MARIE STOCKS Studie eine werkimmanente Rekonstruktion des eigentümlichen Schreibstils von Dionysius. Diese archäologischen Recherchen zu Vorformen der nicht-affirmativen Rede finden in der frühen Moderne ihre Fortsetzung, wenn, wie JOCHEN SCHMIDT nachzeichnet, Kierkegaards Verwenden von Pseudonymen auf eine radikale »Enteignung« der Rede hindeutet. Andere Wegbereiter der (nicht nur literarischen) Moderne wie Stéphane Mallarmé, dessen Verzichtsgestus, wie MARTIN URMANN darlegt, in einer konsequenten »Poetik des Blanc« mündet, rücken möglicherweise wieder in die Ferne: Mallarmés Utopie eines endgültigen Verstum-

28 Vgl. Steffen K. Herrmann/Sybille Krämer/Hannes Kuch (Hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: transcript 2007 und zur Einbettung des Problems insbesondere die Einleitung.

29 Eine solche Rehabilitierung betreiben auf ihre Weise auch Gottfried Gabriel und Christiane Schildknecht (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart: Metzler 1990 und Christiane Schildknecht: *Aspekte des Nichtpropositionalen*, Bonn: Bouvier 1999.

30 Zur Geschichte der »negativen Theologie« und ihrem Nachleben im 20. Jahrhundert siehe Dirk Westerkamps fundierte Studie: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München: Fink 2006.

mens müsse man, so ULISSE DOGÀ, als Höhepunkt einer frühmodernen Ästhetik lesen, die in Paul Celans stammelnder, rastloser Sprache nur noch als gebrochene Reminiszenz überlebt. Welch sprachphilosophische Implikationen wiederum in der lallenden Zunge des toten Valdemar aus E.A. Poes Erzählung liegen, führt MIRJAM SCHAUB mit Rekurs auf Barthes und Foucault vor, bei denen die Rede zu ihrer eigenen, anonymen Prolepse wird.

Ähnlich wie JEAN CLAM, der im Eröffnungsaufsatz das Feld einer Phänomenologie der Sprachhemmungen umreißt, begründet PASCAL DELHOM in seinem Aufsatz Lévinas' grundlegende Skepsis gegenüber der Möglichkeit eines rechten bzw. ge-rechten Sagens. Demgegenüber heben andere Beiträge wiederum an diesen konstitutiven Beschränkungen des Sagens die Möglichkeit neuer Spielräume hervor: Unter Rückgriff auf einen späten Text lässt KATHRIN BUSCH einen anderen Jacques Derrida zu Wort kommen, der – jenseits der »Geschlossenheit der Repräsentation«, auf den man ihn zu Unrecht reduzierte – von einem konstitutiven Pathos des Sprechens ausgeht. Ähnlich liest EMMANUEL ALLOA Merleau-Pontys Figur der indirekten Rede als eine Strategie, um innerhalb der zumeist aktivisch konnotierten phänomenologischen Deskription der Präsenz einer passiv wirkenden Fremdheit Rechnung zu tragen. Schließlich werfen ALICE LAGAAY und JULIANE SCHIFFERS in ihrem dia- und polylogischen Gespräch zu Giorgio Agambens Idee einer radikalen Passivität die Frage nach der (Un-)Möglichkeit des Sprechens erneut auf und verhandeln ethische Konsequenzen der Enthaltung.

Die verschiedenen Redeformen, die in diesen drei Beiträgen explizit oder implizit im Mittelpunkt stehen (die passive, die indirekte und die dialogische Rede) umkreisen jeweils Leerstellen im Sagen, die in Sprechakttheorien zumeist verdeckt werden. Dabei geht es nicht allein um das sinnstiftende Intervall zwischen zwei kommunikativen Semantemen (oder mit Kafka gesagt, »wann und wie oft man, wenn acht Leute im Gespräch sind, das Wort ergreifen muss, um nicht als schweigsam durchzugehen«).³¹ Vielmehr um ein Moment des Stockens und des Zauderns, in dem die Selbstverständlichkeit des kommunikativen Anschlusses zu schlingern beginnt. Das Entsagen ist dann weniger ein Ausstieg

31 Zit. nach dem hier auch noch in vielerlei anderer Hinsicht einschlägigen Maurice Blanchot: *L'entretien infini*, Paris: Gallimard 1969, S. 107.

aus der Sprachgemeinschaft als ein Ent-Sagen, das als Durchkreuzung des Gesagten die konstitutive Virtualität und Unbestimmtheit in der Sprach- wie auch in allen anderen Handlungen offen legt.³²

Den Abschluss des Bandes bildet GIORGIO AGAMBENS Meditation über das (Sagen)Können. Dieser Text, der hier zum ersten Mal auf Deutsch erscheint (in der Übersetzung von Emmanuel Alloa), fragt danach, inwiefern der Mensch als sprachbegabtes Tier auch das einzige ist, das zu schweigen in der Lage ist: Etwas können, heißt zugleich auch stets, über die Möglichkeit zu verfügen, diese Fähigkeit nicht zu aktualisieren. Agambens (wie schon Aristoteles') Beispiel ist das des Musikers als derjenige, der sowohl spielen als auch nicht spielen kann. Der virtuose Pianist stellt sein Können unter Beweis, er zeigt, dass und wie er spielen kann, er lässt seine *virtus*, seine Kraft spielen. Glenn Gould hingegen, so Agamben, verfähre umgekehrt: Er lasse nicht seine gesamte Möglichkeit in Wirklichkeit übergehen, ebenso wenig aber lasse er im Akt seine Potenz erahnen (das wäre das Vorgehen des Ironikers, der die Potentialität über den Akt stellt und diese Überlegenheit spüren lässt). Glenn Gould macht also weniger von seiner Fähigkeit Gebrauch, spielen zu *können*, als bei ihm vielmehr im Akt des Spielens die Virtualität, das Nichtspielen, gewahrt bleibt.³³

Mit dieser Artikulation von der Diagnose der Sprachkrise bis hin zu einer Theorie der negativen Potentialität der Sprache entwirft der Band somit eine andere Archäologie des »linguistic turn« im 20. Jahrhundert, die weniger das Hin- als das Abwenden vom Sagen zum Leitfaden hat. Zur Galionsfigur dieser kritischen Durchkreuzung jeder propositionalen Affirmation wird Bartleby, aus Melvilles gleichnamiger Novelle bekannt. Bartlebys konsequente Antwort (»I would prefer not to«) ist keine Verneinung, mit der er noch im Rahmen einer Ja-Nein-Logik verbliebe, sondern eine *negative Präferenz* (vgl. dazu MAURIZIO DI BARTOLOS Bartleby-Interpretation). John Langshaw Austins Sprechakt, der neue Verbindlichkeiten *schafft* und Wirklichkeiten festschreibt,

32 Diese Unbestimmtheit als Vorhof des Handelns umkreist auch Joseph Vogl in: Über das Zaudern, Berlin/Zürich: diaphanes 2007.

33 Den Bezug zwischen Aristoteles' Pianisten und Glenn Gould stellt Agamben her in: ders., Die kommende Gemeinschaft, übers. v. A. Hiepko, Berlin: Merve 2003, S. 38.

wird hier als paradigmatische Leitinstanz abgelöst von Bartlebys Entzugsgeste, die geltende sprachliche Verbindlichkeiten *löst* und hinterfragt.

Gedankt sei an dieser Stelle dem Centre Marc Bloch, allen voran Jean Clam und Jan Krimphove, für die Offenheit, mit der unsere Tagung aufgenommen und unterstützt wurde. Ferner gebührt der Studienstiftung des Deutschen Volkes und dem Teilprojekt B9 des Sonderforschungsprojektes »Kulturen des Performativen« unter der Leitung von Prof. Dr. Sybille Krämer unser Dank für die ideelle und finanzielle Unterstützung des Vorhabens. Ein besonderer Dank geht auch an Prof. Gerhard Richter, der uns großzügig erlaubte, sein Werk für das Buchcover zu verwenden. Schließlich möchten wir uns an dieser Stelle ganz herzlich bei den Schattenarbeitern bedanken, die nicht unerheblich dazu beigetragen haben, dass es dieses Buch heute gibt: Bei Juliane Schiffers für das Lektorat und die redaktionelle Betreuung, bei Friederike Schmitz und Johanna Rosenfeld für die Hilfe bei der Fertigstellung der Druckvorlage.

Gegen Ende einer Einleitung bleibt den Autoren, ihre eigenen Worte zurückzunehmen und ihrer Einleitung selbst zu entsagen (»dédire«), um das »unvermeidliche Zeremoniell, in dem sich das Gesagte gefällt«³⁴ durchzustreichen und zu vermeiden, dass das Zu-Sagende von vornherein zu einem bereits Gesagten wird.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: »Skoteinos oder Wie zu lesen sei« (1963), in: Gesammelte Schriften, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, Bd. 3, S. 326-375.
- Agamben, Giorgio: Die kommende Gemeinschaft, übers. v. Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2003.
- Apel, Karl-Otto: »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: Bernulf Kanitscheider (Hg.): Sprache und Erkenntnis, Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 1976, S. 55-82.

34 Emmanuel Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, übers. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1987, S. 34.

- Apel, Karl-Otto: Transformationen der Philosophie. Bd. 2.: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.
- Beckett, Samuel: »Peintres de l'Empêchement«, in: Derrière le miroir, n°11-12 (Juni 1948), jetzt in: ders., Disjecta, London: Calder 1983, S. 133-137.
- Blanchot, Maurice: L'entretien infini, Paris: Gallimard 1969.
- Celan, Paul: »Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen« (1958), in: Gesammelte Werke, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, Bd. 3, S. 185-186.
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen. Verneinungen (1986), 2. durchgesehene Aufl., übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 2007.
- Gabriel, Gottfried/Schildknecht, Christiane (Hg.): Literarische Formen der Philosophie, Stuttgart: Metzler 1990.
- Habermas, Jürgen: »Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, S. 53-135.
- Hart Nibbrig, Christiaan L.: Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Schatten literarischer Rede, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.
- Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung, Bielefeld: transcript 2007.
- Hugo von Hofmannsthal: »Ein Brief«, in: Bernd Schoeller/Rudolf Hirsch (Hg.), Hugo von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden, Bd. 7: Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, Reisen. Frankfurt a. M.: Fischer 1979, S. 461-472.
- Jullien, François: Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources, Paris: Seuil 2006.
- Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit, übers. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg-München: Alber 1987.
- Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl, überarb. Aufl., München: Fink 1989.
- Mauthner, Fritz: »Ola Hanssons Schriften«, in: ders. (Hg.), Deutschland. Wochenschrift für Kunst, Literatur, Wissenschaft und sociales Leben, 1. Jg., Nr. 46 vom 16. 08. 1890, S. 753-755.
- Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bde., Stuttgart: Cotta 1901-1902.

- Mortley, Raoul: *From Word to Silence*, Bd. 1: *Rise and Fall of the Logos*, Bd. 2: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn: Hanstein 1986.
- Schildknecht, Christiane: *Aspekte des Nichtpropositionalen*, Bonn: Bouvier 1999.
- Steiner, George: *Reden und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- Vogl, Joseph: *Über das Zaudern*, Berlin/Zürich: diaphanes 2007.
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Westerkamp, Dirk: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München: Fink 2006.
- Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe in 8 Bänden*, hrsg. v. Rush Rhees, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.

Grenzen der Sagbarkeit

Schwierigkeiten des Sagens, Gründe des Verstummens

JEAN CLAM

Wie wird ein Sagen perplex?

Die Frage: Wie nicht sprechen? ist verhänglich. Das Sprechen hat in unserer Kultur durch alle ihre Epochen hindurch eine Rolle gespielt, die zu allerlei Mythisierungen und Mystifizierungen seiner Tugenden und Untugenden geführt hat. Die Spannungen, die aus dieser *Zentralität des Sprechens* erwachsen, sind Motive für eine lange Reihe von zurücknehmenden Modi im Gebrauch sprachlicher Anzeigen oder allgemeiner des Operierens mit Sprache überhaupt. So entstehen Strategien und Methoden des Verzichts, der Drosselung, der *Verknappung des Sagens*, die dazu bestimmt sind, ein anderes Sagen zu ermöglichen oder die überbeanspruchten Ressourcen des Sagens zu regenerieren. An solchen Gesten der Rücknahme haften Paradoxien, deren Kreisläufe und Knotenpunkte ziemlich schnell erkundet und durchexerziert werden können. Die leicht erreichte Vertrautheit mit ihnen führt zu einer erquicklichen Virtuosität bei ihrem Fortspielen ins Ungewisse. Damit meint man oft, sehr dicht am Kern letzter Rätsel zu liegen. In der Regel bleiben solche Spielereien mit den Paradoxien des Sprechens und Nicht-Sprechens sowohl theoretisch als auch praktisch jedoch wenig aufschlussreich. Mein Vorschlag wäre also, als Hinführung zum Thema ein Stück analytischer Arbeit zur schlichten Klärung von Zusammenhängen zu leisten, die im Durchspielen der Paradoxien des Sagens oft mitgemeint, selten aber verantwortet

werden. Sie könnte so etwas wie einen Beitrag zur *Propädeutik einer Theorie des perplexen Sagens* darstellen.

Sagen und Welt

Versetzen wir uns in die Situation, in der wir uns jeglicher Ansprache, *Sage der Welt enthalten*; und dies ganz strikt und im Gedankenexperiment definitiv. Wir werden nicht nur äußerlich stumm, sondern auch – wie wir annehmen wollen – innerlich. Das heißt: Wir führen keine Selbstgespräche mehr, die sich auf vor-explizierte Zusammenhänge und die eigene Lage in ihnen stützen. Nicht mehr sprechen heißt hier nicht nur für einen Nachmittag oder eine Woche sich der Konversation mit anderen enthalten. Es heißt: die Welt nicht mehr ›besprechen‹, sie nicht mehr mit Worten und Sagen bewerfen und belegen. Die Welt hört dann auf, sich für alle möglichen Interessen und Zugriffe zu erschließen, mit denen wir an sie heranrücken. Es soll eben nicht darum gehen, dass wir von außen als äußerst wortkarge Akteure beobachtet werden und wir uns dem anpassen. Nicht (mehr) sprechen soll heißen: die *Welt mit unserem Sagen nicht mehr erreichen*.

Das erste, was in einem solchen Zustand des Nicht-Sprechens auffällt, ist die Unheimlichkeit, mit der sich augenblicklich eine Zäsur einrichtet und uns vom Kontinuum des sprechenden Lebens trennt. Es ist, als wäre zwischen uns und die Welt eine Glas-scheibe geschoben worden und wir sähen alles, was hinter ihr geschieht, ohne es berühren zu können. Kein Schall, von uns erzeugt, reicht hinüber, kein Wort benennt mit der geringsten Wirksamkeit das, was hinter der Scheibe liegt. Die Enthaltung des Sagens *transformiert die Welt in einen reinen Weltlauf*, in eine Art Raum von puren Tatsachen. Mit Beginn dieses Aufhörens bekommt die Welt einen reinen Lauf.

Die beschriebene Lage ist nur scheinbar an besonders stringente Bedingungen geknüpft. Gerade das *Kino* arbeitet oft seine Verfremdungseffekte mittels einer solchen »Verstummung« heraus. Denn es ist selbst »Film«; ein kontinuierliches Band von Bildern, das einfach stumm abläuft. Es eignet sich besonders für die Inszenierung eines solchen Entzugs von Welt, die uns plötzlich hinter sich, genauer vor sich lässt und uns stumm macht. Sie setzt sich in ihrem bloßen Ablaufen jenseits dessen, was unser Sagen von ihr an ihr

erreichen kann. Es wird *nur noch skopisch beobachtet*. Die Szene der Welt ist hell beleuchtet und gut sichtbar; nur ihr Sagen bleibt aus, was eine Filmmusik demonstriert, die zum Symbol der Unerreichbarkeit und *Unsagbarkeit des reinen Ablaufs* dahinter wird.

Der Weltlauf wird brutal, obgleich nicht mehr hörbar – denn die Nicht-Sagbarkeit der Welt hat das Nicht-hörbar-Werden der Welt selbst zur Folge (warum dem so ist, braucht, um expliziert zu werden, längere phänomenologische Analysen). Er gewinnt die Brutalität von Brücken, die langsam, unhörbar, rein skopisch stürzen.¹ Die Welt verwandelt sich in reinen Weltlauf für denjenigen, der noch da ist, der sie aber nicht mehr sagt. Er wird von ihr durch eine durchsichtige Membran getrennt. An dieser hat die Welt ihre Grenze und Reichweite. Der Vollzug des Nicht-Sprechens ist der Akt der Entstehung dieser Grenze und Trennung, der *Spaltung von Welt in Welt und Weltlauf*, der Vergrößerung der Augen und Überdimensionierung ihrer Schau, während der Mund leer-offen starrt.

Dies verstehe ich als die *fundamentale Struktur alles Nicht-Sprechens*, wie es auch immer zustande kommen mag. Diese Struktur bleibt verdeckt, gerade weil konsequentes Nicht-Sprechen so selten vorkommt. Meistens dringt man nicht bis zu dessen vollständigem Vollzug vor, sondern legt auf den Wegen der Suche nach dem Wie (des Nicht-Sprechens) noch eine lange Sprechkarriere zurück. Man muss jedoch im Laufe der Klärung, die wir anstreben, dieser Struktur stets eingedenk sein, damit die Zusammenhänge schärfer hervortreten.

Die Festigung der Deixis und ihre Neuaushöhlung

Was aber kann einem Sprechen begegnen, das es perplex macht? Auf einer ersten Ebene unseres Ansatzes wollen wir zunächst noch

- 1 Dabei denke ich an eine berühmte Passage bei Spinoza, in der er die verschiedenen Arten von Determination und Freiheit beschreibt. Wenn ein Mensch auf einer einstürzenden Brücke läuft, so verhält er sich vollkommen unfrei, genauso wie die unter ihm stürzenden Steine. Dies ist die Nullstufe der Freiheit oder die absolute Stufe der Determination.

eine Reihe *ontologischer Annahmen* gelten lassen und untersuchen, wie trotz aller Sicherheiten des ontologischen Entwurfs die sprachliche Anzeige sich von sich aus behindert und gleichsam aushöhlt.

Anonymie

Es können zunächst einfach die Wörter für die Anzeige von noch nie Benanntem fehlen. Das ist es, was *Aristoteles* als *anonymos* bezeichnet – und übergeht, indem er dafür eine umweghafte Anzeige entwickelt. Am leichtesten lässt sich der Gedanke durch Beispiele erklären. So lassen Sprachen in ihren Chronymien (ihrem Ensemble von Namen und Bezeichnungen für Farben) Leerstellen erkennen, die gerade im zwischensprachlichen Vergleich zum Vorschein kommen. In bestimmten Sprachen fehlen eindeutige Bezeichnungen für eine oder zwei der Grundfarben selbst. Diese wären in ihnen in aller Eindeutigkeit anonym. Ein anderes Beispiel sind die vier Himmelsrichtungen, die in fast allen Sprachen belegt sind. Von einer Sprache zur anderen machen sich jedoch Unterschiede in der Benennung von Zwischenrichtungen oder besonderen Qualitäten der Gerichtetheit merkbar. Allenfalls kommt es hier nicht auf reale Beispiele an.

Die Anonymie ist ein universelles sprachliches Phänomen, denn keine Sprache hat Moneme entwickelt zur Bezeichnung nicht nur aller Sachkerne, sondern aller erdenklichen Teilbarkeiten der Dinge, aller erdenklichen Qualitäten an ihnen, aller erdenklichen Mischungen solcher Qualitäten etc. Interessant bleibt hingegen die Beobachtung prägnanter Anonymien, so z.B. solcher, die das Benennungsensemble einer phänomenalen Einheit betreffen. Hier wird die Perplexität eines Sagenwollens deutlich, das nach Wörtern sucht und sie einfach nicht findet. Würfe man einen Blick auf menschliche Körper – etwa auf die Fotos, die Kretschmers psychosomatische Typen illustrieren (asthenisch, athletisch, pyknisch) – so würde einem auffallen, dass beim athletischen Typ das Herausragen einer kleinen runden Knochenspitze am Ansatz der Schulter diesen sehr stark hervorhebt. Obgleich ein prägnant wahrgenommener und doch unbenannter Bestandteil der Schönheit des athletischen Oberkörpers, findet sich der Name dieses Knochens nur in

der Fachsprache der Anatomie, nämlich *akromion*.² Man kann sich noch viele andere Körperstellen denken, die ebenso empfindsam wahrgenommen werden und dennoch sprachlich anonym bleiben. Dies scheint auch eine spezifische Perplexität des erotischen Sagens auszumachen in einer Zeit, in der der Körper sich der erotischen Erschließung öffnet wie nie zuvor.³

Emotion

Eine zweite strukturelle Perplexität der sprachlichen Anzeige – soweit man ihre Festigkeit annimmt – läge hier nicht mehr im Fehlen der Wörter, sondern der Worte. So wird das Sagen gehemmt, wenn der Sagende von einer Emotion überwältigt wird. Emotion wäre somit einer der grundlegenden Faktoren der Behinderung des freien Sagen-Könnens. Warum hemmt Emotion das Sprechen? Die Frage ist genau betrachtet selten richtig gestellt worden. Kognitivistisch beobachtet, wäre es ein Leichtes, das Phänomen zu zerebralisieren und es in der Hemmung der Aktivierung bestimmter Hirnteile durch die überstarke Beanspruchung anderer Areale begründet zu sehen.

Doch man könnte das Phänomen feiner entwerfen und nachsehen, ob sich eine Unterscheidung einführen ließe, welche die emotionale Hemmung gerade als Sprachlosigkeit oder *als funktionale Ausschaltung* des Sagens zu verstehen gibt. Emotion wird erzeugt, um Sagen zu verhindern, um eine artikulierende Sequentialisierung einer Gegebenheit des Meinens abzublocken. Die Funktion von Emotion wäre die Erhaltung von Resonanzweisen des Sinnes, die den Grund für Artikulationen durch Behinderung dieser in hoch resonantem Zustand wahren.

- 2 Siehe Eduard Pernkopf: Anatomie-Atlas der topographischen und angewandten Anatomie des Menschen, Bd. 1: Brust und obere Extremität, hrsg. v. Werner Platzer, München u.a.: Urban und Schwarzenberg ³1991, S. 20.
- 3 Die Beispiele anonymer Objekte können natürlich um nicht-nukleare, nicht-dingliche, nicht-semantische Momente erweitert werden. Diese Frage, die jene nach der Parallelität von Dingstruktur des Mannigfaltigen der Welt und monemischer Struktur der Sprache mit einschließt, kann hier nicht abgehandelt werden.

So gesehen behält Emotion, darin der Intuition verwandt, die ebenfalls den Objektstil des Geballten aufweist und Zeit zu ihrer sprachlichen Sequentialisierung erfordert, einen besonderen Bezug zur Perplexität des Sagens und lässt sich nicht mehr als quasi mechanische Behinderung des Sagens auffassen. Sie entspricht weder einem Stau des Sagbaren, das die Wege des Heraussagens überfordert, noch einer einfachen Überlastung der Verarbeitungskapazität des Gehirns. Sie muss auch funktional gedacht werden als etwas, das Sinnklumpen erzeugt oder wahrt und die sprachlich artikulatorische Ausgliederung ihres Gemenges unterbindet, um ihre Resonanzstärke zu erhalten.

Disproportionierte Gegenstände

Des Weiteren wird eine sprachliche Anzeige selbst bei Annahme einer Festigkeit ihrer Adäquation ausgehöhlt, wenn sich ihr Gegenstand als etwas sie strukturell Überschreitendes darstellt. Die Disproportion des Gegenstandes kann an seiner Unklarheit, Unzugänglichkeit, Unheimlichkeit, Gewaltigkeit (*adêlon*, *adyton*, *deinotaton*) liegen. Die sprachliche Anzeige wird hier nicht an sich als *legein* in ihrer Entsprechung zu einem *einai* außer Kraft gesetzt, sondern als zu schwach angesehen, um angemessen das anzuzeigende Seiende zu sagen. Was übertroffen wird, sind die Steigerungsmöglichkeiten ihrer Prägnanz sowie der Nähe zu ihrem Objekt. Das Äußerste, was die sprachlichen Mittel an Sagen ermöglichen, bleibt unterhalb dessen, was diese Objekte zu ihrer Anzeige erfordern.

Die Frage, die sich aus dieser Perplexierung des Sagens ergibt, ist die nach der Möglichkeit solcher Objekte, die von sich aus dem Sagen disproportioniert sind. Gibt es sie zunächst so, an sich, »da draußen«, und begegnen sie dann mehr oder minder zufällig einem Sagenwollen?

Es ist klar, dass das Sagen nichts an sich ist, demgegenüber ein Zu-Sagendes auftritt. Das Sagen selbst ist ein *Verhältnis von Sagen und Zu-Sagendem*, und die Spannung, die das Sagen bewegt, ist die dieses Verhältnisses. Das *einai* ist nicht außerhalb, jenseits des *legein*, sondern es ist die verdichtete Spannung, die das *legein* im Verhältnis zu sich selbst ist. Das Seiende ist ein anderer Name für diese interne Spannung seiner Anzeige durch ein Sagen. Es gilt also, dieser internen Spannung selbst nachzugehen und sie auf

eine mögliche Struktur hin zu überprüfen. Die *intrinsische* Disproportion zum Sagen geht eben weit über die Tatsache hinaus, dass ein Großteil alles Sagens perplex in dem Sinne ist, dass es Zeit braucht, seine Wörter zu suchen, das Zu-Sagende zu umkreisen und gleichsam mit Sagen zu bewerfen. Bei den disproportionierten Objekten, die intrinsisch das Sagen perplexieren, scheint es vielmehr um Weltaspekte zu gehen, welche die Epiphanie oder die Präsentation dieser Aspekte selbst an sich mit appräsentieren. Sie spalten den Spannungsraum des Sagens in zwei Ebenen, von denen die eine die andere trägt und erschließt. Sie sind also selbst keine Erscheinung, *sondern die Weltaspekte, unter denen Erscheinendes sich kund tut*. Als solche kommen sie selbst nur »schräg« zum Vorschein: So, wie ein Medium (z.B. Luft) der Gabe eines Objekts (z.B. Schall) in dieser Gabe vollkommen aufgeht und besonderer Thematisierungen bedarf, um selbst wahrnehmbar zu werden.

Hier wird auch eine weitere Funktion des Sagens deutlich, nämlich jene, die vom frühen Freud und von Lacan als *Inversfunktion der Symbolisierungsfunktion* beschrieben wird, wobei Letztere von den gängigen Semiotiken als die Grundfunktion der Sprache gesehen wird: Typischerweise wird Sprache als ein Zeichensystem verstanden, das die Funktion hat, Abwesendes zu vergegenwärtigen. Das Wort »Hund« wird gebraucht, um mit der Vorstellung Hund etwas anzufangen, während der Hund selbst nicht gegenwärtig ist, d.h. nicht *in actu* wahrgenommen wird.⁴ Somit erlaubt es die Sprache, durch Symbolisierung mit Abwesendem umzugehen. Sie bricht die perzeptiven Einschränkungen der tierischen elementaren Präsenzwelt und schafft symbolische Gegenwarten, wo es reale Abwesenheiten gibt. Die Inversfunktion dazu, die von der Psychoanalyse gesehen wurde, besteht gerade darin, *Gegenwärtiges zu ent-gegenwärtigen* und zu virtualisieren, so dass es das Subjekt weniger belastet. Hierin gründet auch die therapeutische Funktion des Sprechens: Wenn etwas ausgesprochen, sprachlich artikuliert wird, verliert es einen Teil der Verheerungsmacht, die es von seiner traumatischen Natur her hat. Sprechen ist für Freud zum Teil im Register dessen anzusiedeln, was er in seinem *Entwurf* Denken und Urteilen nennt, die beide eine Virtualisierungswirkung auf die Erregungsquanten haben, die im psychischen

4 Dies führt zum beliebten Leitsatz: »Das Wort ›Hund‹ beißt nicht«, an dem aber die Inversfunktion ebenfalls zu Tage tritt.

System zirkulieren und ansonsten ihre volle Erregungsintensität behalten und den ganzen Apparat durchdringen würden.⁵ Bei Lacan hat das Sprechen eine Metaphorisierungsfunktion, die der Symptomatisierung am Realen des Körpers entgegen wirkt.⁶

Sprache scheint somit strukturell auf den Verzicht auf gewisse Anzeigen eingestellt zu sein. Dies kann in unserer Interpretation heißen, dass sie es tut, um bestimmte disproportionierte Objekte zu ent-gegenwärtigen, indem sie sie symbolisch gegenwärtig hält. Im Übrigen verfügen alle Sprachen über ins Ungewisse zeigende Steigerungsmittel wie Superlative, Pünktchen, Zeichen des Emotions-einbruchs, welche *die sprachliche Anzeige mit anzeigen lassen*. Diese scheint dann von sich zu sagen: es geht mit mir nicht weiter – das Übrige ist am Ding. Sie zeigt über sich hinaus und wahrt und pflegt damit ihre Trennung von dieser Art von Objekten.

Sagenwollen

Das Subjekt des Sagens und seine Dekonstruktion

Die oben diskutierten Irritationen des Sagens lassen es ratsam erscheinen, sich *prinzipiell* von jedweder ontologischen Vorannahme zu verabschieden.

Zu allererst wurde – immanent zur Schematik der Idee einer (sprachlichen) *deixis* überhaupt – angenommen, dass, wenn die Anzeige von Welt durch Sprache vorliegt, sie immer ein Anliegen des Sagens voraussetzt, nämlich einen Willen, etwas anzuzeigen, der sowohl sich selbst (als Mitteilung(swillen)) als auch das Angezeigte zum Ausdruck bringen will. Ein solcher Wille wird im Falle

5 Vgl. die letzten Kapitel, die sich mit Denken und Urteilen beschäftigen, von Sigmund Freud: »Entwurf einer Psychologie« (1895), in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Gesammelte Werke, Nachtragsband, London/Frankfurt a. M.: Fischer 1962 – op. 1950a (1950c nach der Nummerierung der *Gesammelten Werke*), S. 375–486.

6 Dieses Interesse an der Metaphorisierung scheint in der Folge der Lacanschen Seminare von anderen theoretischen Interessen überwuchert zu werden, siehe Jacques Lacan: Séminaire III, Les psychoses, Paris: Seuil 1981 und Joel Dor: Introduction à la lecture de Lacan, Paris: Denoel 2002, insb. S. 52ff.

einer Perplexierung der Anzeige in irgendeiner Weise in seiner Ausführung gehemmt oder verhindert.

Verfänglich an einem solchen Ansatz ist gerade diese Voraussetzung eines Sagenwollens. Es wird unterstellt, dass, wenn man spricht, man etwas sagen will. Damit wird ein Subjekt des Sagens angenommen, das sich vom Objekt eines solchen Sagens unterscheidet. Das Sagenwollen unterscheidet sich von einem Zu-Sagenden in der Spannung des Treffens/Verfehlens des Letzteren. Das Sagenwollen wird als ganz beim Sagenwollendem angenommen, der als tätiger Produzent von Sinn mit intentionaler Subjektstruktur verstanden wird. Ein intentionalitätsfundiertes Bewusstsein richtet sich auf Sinn als Sinninhalte in seinem ureigenen Akt des Meinens und erlangt diese in einer mehr oder minder anschaulich erfüllten Habe, die seine aktuelle, gespannte Ausgerichtetheit auf sie stillt.

So könnte man sprachliche Mitteilung über die in der Husserlschen Phänomenologie am präzisesten gefassten subjekttheoretischen Grundlagen artikulieren. Auf jeden Fall sind die Strukturmomente: sagenwollende Subjektivität, zu sagender Sinninhalt, Spannung des Sagens und Meinens in allen Ansätzen vorzufinden, die auf nicht de-ontologisierender Basis arbeiten.⁷ Jene Ansätze gelten von Aristoteles bis zur angelsächsischen Sprachtheorie. Sie ignorieren die Dekonstruktion des Subjekts als stets sich verkennendes ego-zentriertes Bewusstsein sowie die Dekonstruktion des Sinnes als illusorische Inhaltsidentität, die aus dem Gleiten und den Zwischenspielen der Signifikanten heraus erwirkt wird.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich eine Art des Beobachtens plausibilisiert und sich letztlich breite Bahn gebrochen, die sich nicht mehr an ontologischer Identität, sondern an post-ontologischen Differenzentwürfen orientiert. Ein Sagenwollender braucht nicht mehr ein Subjekt mit einem substanzhaft akteinigen Bewusstsein zu sein. Im angenommenen Subjekt kann ein »Es«, ein »man«, ein Signifikant oder eine Folge von Signifikanten aus

7 Zur Anlage einer intentionalen Subjektivität und der von Husserl zu ihrer theoretischen Explikation eingeführten Unterscheidung von *noesis* und *noema* siehe: Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie [Ideen I], Tübingen: Niemeyer 1922.

dem Schatz der »Sprache« wollen und sprechen. Tatsächlich erweist sich das Subjekt, wenn man jene Beobachtungsweise zugrunde legt, als die Instanz, die sich ihre Fremdbestimmung durch ein »Begehren«, ein »Es«, ein »man«... selbst verstellt.⁸ Von einer anderen – psychosoziologischen – Warte aus ergibt sich das Subjekt als eine variable Summe von Anmutungen und Zuschreibungen, die von sich aus nichts wollen noch sagen wollen kann, sondern nur aus Skripten ihrer jeweiligen Situation in kontingenten Kommunikationskontexten heraus will und sagt.

Entmutigung des Sagens

Es gibt aber noch eine andere Dimension des Nicht-Sagens, die von all dem Bisherigen mitbedingt sein kann, aber eine an sich selbstständige Problematik der Perplexität des Sagens darstellt, die sich als Nicht-mehr-sagen-Wollen oder -Mögen gibt und zu Formen des Verstummens führt. Trotz potentiell divergierender Motivgrundlage haben diese Formen an ihrem Horizont die Herkunft von einem *Fakt* des Verstummens gemeinsam. Hier kommt es dann zu einer so gründlichen Entmutigung des Sagens, dass dieses sich tatsächlich entsagt. Tut es dies nicht, dann macht sich ein solches Sagen seine Perplexität und seine Entmutigung mittelbar oder unmittelbar zum *Thema und Einsatz seines eigenen Vollzugs*.

Wir wollen uns diese Figur der Sagensentmutigung durch einen Rückgriff auf einige ihrer geschichtlichen Figuren verdeutlichen. Klassisch werden Entmutigungen des Sagens als Ermüdungen desselben mit einer Semantik der Vergeblichkeit (der *vanitas*) – des Sagens – reflektiert. Formen solcher Reflexion finden sich in der Literatur der Alten Welt – von der Bibel bis zur hellenistischen Dichtung. Die Problematik mutiert in der Moderne und nimmt überreizte Formen an. Erst mit Rimbaud oder Saussure stellt sie sich jenseits einer solchen Semantik, weil ihr Verstummen so radikal ist, dass es selbst keinen Ausdruck mehr findet, sich an keine

8 Es hat überhaupt *keine Möglichkeit, sich nicht misszuverstehen*, wie Lacan mit seinem Begriff der »méconnaissance« klar macht. Siehe Jacques Lacan: Séminaire II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris: Seuil 1978.

Semantik anlehnen kann und sich nur noch als Fakt – des Verstummens – ausweist.

Das Motiv der *vanitas* taucht insbesondere in Literaturen auf, die sich historisieren und sich wie Palimpseste in zurückschlagenden Windungen um ihre eigene Fläche entfalten. Eine Literatur, ein literarisches Werk ist nicht nur im Gespräch mit anderen, früheren Werken derselben Literatur; es ist, ab einer bestimmten Stufe der Historisierung und Reflexivierung,⁹ nichts anderes als ein solches Gespräch, d.h. es schöpft seine Sinnvielfalt aus einem Spiel mit den Differenzen (zu allen anderen Werken), in deren *Medium* es sich vollzieht. Das Motiv findet seinen schlichten Ausdruck in einem ›Es ist alles gesagt worden‹. Bei aller Anstrengung und Weitläufigkeit der Suche lassen sich keine neuen Differenzen finden, die gesetzt, markiert werden können.

In einer Moderne, in der sehr Viele schreiben und an der Schrift das Heil ihrer überkomplexen Individualität suchen, schrumpfen die Räume der Schrift als solcher. Dies heißt, dass das *Medium der Schrift* als Differenzschöpfung – durch eine strukturelle Überbeanspruchung¹⁰ – ermüdet wird und die Gattungen, welche den Redundanzboden für die Absetzung der Schriftresonanz abgaben, sich verschliffen haben.¹¹ Die Perplexierung des Sagens erreicht Höhepunkte mit der Bewegung, die diesen Schwund der Schrift Räume zum Gegenstand einer gegenstandslosen Schrift macht. Das führt zu einer extremen Beanspruchung der Schrift, die zu einer Reproduktion von Schrift innerhalb der Marge eines prinzipiellen Nicht-mehr-schreiben-Könnens und manchmal -Wollens wird. Es entsteht der Krampf der »page blanche«, vor der man sitzt, nach-

- 9 Ich gehe auf die Problematik der Selbstreferentialisierung und ihrer Unterscheidung von anderen, niederen, in ihrer Kreishaftigkeit sich nicht strukturell zu einer echten selbstreferentiellen Schließung kristallisierenden Formen der Reflexivität hier nicht ein.
- 10 Schrift wird als Individuierungsmedium über Differenzschöpfung sehr knapp, wenn alle Individuen sich in ihrer Individualität über Schrift definieren, denn letztlich kann eine Differenz nur über die Verungültigung aller anderen Differenzen geschöpft werden. In einem Meer von Differenzen kann sich keine solche mehr markieren.
- 11 Über die Problematik einer Ermüdung des Mediums und Abschleifung der Differenz schöpfenden Prozesse siehe Jean Clam: *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg 2006.

dem man »alle Bücher gelesen« hat, und vor deren lähmender Leere man am eigenen Fleisch (»La chair est triste...«) der Melancholie verfällt.¹² Dies markiert eine elementare Zäsur im Prozess der Selbstreferentialisierung der Literatur.¹³ Literatur kann keinen anderen Gegenstand als sich selbst haben ab dem Moment, wo sie nicht mehr einen Weg in sich hinein, noch einen Weg aus sich hinaus weiß.

Das Verstummen

Ich habe versucht, die Problematik der Perplexierung des Sagens aus verschiedenen Perspektiven auf Schrift und Literatur anzureißen. Am Ende der geschilderten Entwicklung liegen heftige Erschütterungen des Literaturmediums und der literarischen Existenz. Von der Schrift wird auf bloßes Leben und auf seine eigene Brutalität »da draußen« umgestellt. Die *poètes maudits* höhnen die geschlossene Konsistenz, ja Autopoiesis¹⁴ der Schrift als Differenzschrift aus: Sie nehmen Lebens-Stücke in sie hinein, die nicht skriptural aufbereitet sind, sondern so roh bleiben, ja unbedingt bleiben sollen, wie sie sind. Es ist ähnlich dem, was bei modernen Kunstwerken geschieht, in denen die Gattungskonsistenz des Werks gebrochen und jedwede Geschlossenheit verhindert wird – mit der Implantierung, z.B. in ein Bild, von Enklaven und Introjekten anderer roher Dinge, wie Glasscherben, Schokolade, Rost etc. Die Ermüdung der auf reine Differenz umgestellten Kunstmedien führt zur *Setzung totaler Inkongruenzen zur Differenz und ihrem Medium*. Es führt zur Position von Fakten, die der Autopoiesis von

12 Zitate und Andeutungen beziehen sich selbstverständlich auf Stéphane Mallarmés Gedicht »Brise marine«, in: *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard (Pléiade) 1945.

13 Über den historischen Prozess der Selbstreferentialisierung der Kunst in der Fin-de-siècle Epoche und seine philosophischen Implikationen, siehe Martin Urmann: *Das romantische Problem und die Entdeckung der Selbstreferenz in der Fin-de-siècle Kunst* (Magisterarbeit Humboldt Universität Berlin 2005).

14 Zum Begriff der Autopoiesis sei hier aus Platzgründen nur erwähnt, dass im gegebenen Kontext damit nichts anderes bezeichnet wird als die Abschließung der oben erwähnten Selbstreferentialisierung der Literatur und der bildenden Kunst.

Literatur und Kunst Abbruch tun wollen. Die zeitgenössische Kunst zeigt, dass die Autopoiesis als solche nicht durchbrochen werden kann und dass ihr Medium die Einschleusung aller möglichen Inkongruenzen verträgt, bis hin zur materialen Vergänglichmachung oder gar der materiellen Destruktion der Kunstwerke selbst. Denn diese Verneinung der Kunst an ihrem Material selbst und die Löschung dessen, was ihr reale Existenz in der physischen Welt gibt, wird *in die Autopoiesis* der Kunst selbst wieder – in der Form einer Performierung ihrer Negation an sich selbst – *enzykliert*.

Es gibt jedoch einen Fakttypus, der diese unentrinnbare Wiedereinführung in die laufende Poiesis abbricht. Solche Fakten setzen der schlichtesten Poiesis eines Sagens, das sich selbst anzeigt, was geschieht, ein Ende. Es sind *Fakten des Verstummens*, die *nicht einmal Gesten der Entsagung des Sagens* sein wollen noch sich als solche beobachten lassen. Sie setzen sich als nicht interpretierbar. Das Verstummen an ihnen ist nicht besprechbar.

Die Potenzierungen der Dynamik der Postmodernität haben die Grundlagen der Gespanntheit der Medien von Literatur und Kunst verändert. Die Poiesis von Sinn liegt heute jenseits der Problematik der Verknappung des Sagens und seiner Perplexierung durch das Verschichtete alles bisherigen, Raum besetzenden Sagens. Die Zersetzung der Unterscheidungen zwischen »High« und »Low« in der Literatur, zwischen Sinn und Unsinn in der Kunst, zwischen Evidenz und Stimulanz in der Wissenschaft lässt die Frage: ›Wie nicht Sprechen‹ als eine selbst lokale Performanz einer denkenden und sagenden Bemühung erscheinen. Sie hat keine prinzipielle oder unitäre Bedeutung – weder für die Literatur noch die bildende Kunst, die Philosophie und die Wissenschaft. Sie gibt sich selbst ihre eigene Spannung und versucht, diese zu erhalten durch Adäquation ihrer Schritte zu einer Linie des Denkens, die Spannung gleichzeitig aufbaut und aufhebt. Sie bleibt aber lokal, weil heute nur lokale Gespanntheiten beobachtet werden können. Es hat sich durch die Schrift sozusagen eine Indifferenz über die Arenen und Agönen des Sagens (als Schrift) gelegt, die das Nachbeleben ihres verschollenen Getümmels erschwert.

Mit dem Verlust der Literatur und ihrer besonderen Sageform beschließt sich aber die Problematik des Sagens als solche nicht. Wenn der Literatur entsagt wird, selbst in der Form des Verstummens als eines brutalen Kappens ihrer eigenen Materialität in der Schrift, so erhält sich in irgendeiner Weise eine Welt-Sage, die sich

im einzelnen (verstummt) Sprechwesen laufend vollzieht. Die Kosten einer radikalen Entsagung des Sprechens, nämlich die Spaltung von Welt und Weltlauf, wie wir sie beschrieben haben, sind zu hoch, um längere Zeit ausgehalten werden zu können.¹⁵ Diesseits dieser Grenzlage hilft nichts: *Das Artikulieren der Welt in uns läuft sprachlich weiter* und sucht sich Kanäle und Gattungen, in die es sich gießt und ergießt. Die Art und der Grad seiner Perplexität finden unmittelbar Ausdruck in den Stilen seines Gusses. Die folgenden Beiträge explorieren diese Stile und bringen Kunde von den Margen, in denen sich die Sage von Welt, wie beengt auch immer, heute vollzieht.

Literatur

- Clam, Jean: *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg 2006.
- Dor, Joel: *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris: Denoel 2002.
- Freud, Sigmund: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, London/Frankfurt a. M.: Fischer 1962 – op. 1950a (1950c nach der Nummerierung der *Gesammelten Werke*) enthält: »Entwurf einer Psychologie« (1895), S.375-486.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie [Ideen I]*, Tübingen: Niemeyer 1922.
- Lacan, Jacques: *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris: Seuil 1978.
- Lacan, Jacques: *Séminaire III, Les psychoses*, Paris: Seuil 1981.
- Mallarmé, Stéphane: *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard 1945.
- Pernkopf, Eduard: *Anatomie-Atlas der topographischen und angewandten Anatomie des Menschen, I. Brust und obere Extre-*

15 Eine solche Spaltung kann nur jenem Stoiker (Epiktet) zugemutet werden, der dem Ausreißen seines Beins durch seine Quäler unerschrocken und sozusagen unbeteiligt zusieht.

mität, hrsg. v. Werner Platzer, München u.a.: Urban und Schwarzenberg 1991.

Urmann, Martin: Das romantische Problem und die Entdeckung der Selbstreferenz in der Fin-de-siècle Kunst (Magisterarbeit Humboldt Universität Berlin 2005).

»Sagen, was sich eigentlich nicht sagen lässt« – Adorno, Blumenberg und andere Leser Wittgensteins

RÜDIGER ZILL

Entflogene Worte

Manche Sätze verlieren ihre Fassung. Ursprünglich geboren im Rahmen einer bestimmten Argumentation, als Teil eines konkreten Textes, fallen Sie aus diesem Kontext oder werden dort heraus gebrochen. So vereinzelt, machen sie sich selbstständig und gehen ihrer eigenen Wege, laufen davon, entschwinden – wie der fliegende Robert – in die Lüfte, und so werden sie dann zu Geflügelten Worten. Descartes »Cogito ergo sum« oder Adornos »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« kennt und zitiert auch der, der nicht einmal weiß, wo genau es steht. So werden diese Sätze zu Sprichwörtern, Lebensweisheiten, eine besondere Art von Aha-Sätzen. Der Berliner Oberlehrer Georg Büchmann hatte 1864 die geniale Idee, solche »Geflügelten Worte« zu sammeln.

Entflogene Worte können aber auch an anderen Orten wieder landen, können sich neu vernetzen. So hat zum Beispiel Derek Jarman eine Reihe von Sentenzen aus den Werken Ludwig Wittgensteins – schauspielerisch verkörpert – hintereinander geschnitten und auf diese Weise ein filmisches Porträt des Philosophen versucht.¹ In der Tat scheint sich gerade Wittgenstein für

1 Vgl. Wittgenstein, GB 1992 (BFI/Uplink/Channel Four), Regie: Derek Jarman, Buch: Derek Jarman, Terry Eagleton, Ken Butler.

solch ein Verfahren anzubieten, stammen doch viele wirkmächtige Sätze der Philosophiegeschichte aus den Schriften dieses heimlichen Aphoristikers, am prominentesten vielleicht jenes »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« Ursprünglich der Schlusssatz aus dem *Tractatus logico-philosophicus*, der eine fast identische Formulierung aus dem Vorwort wieder aufnimmt,² hat er bei aller Flughöhe eine merkwürdig große Reichweite erhalten, hat sich auch in den Reflexionen anderer bedeutender Theoretiker niedergelassen und ist so zu einer Art Inkunabel neuerer Philosophie geworden.

Dabei hat der Satz eine seltsame, sich fast selbst dementierende Form. Müsste er nicht heißen: »Worüber man nicht sprechen kann, davon muss man schweigen«? Sicher sind beide Formen, »wovon« und »worüber«, für beide Tätigkeiten, Sprechen und Schweigen, umgangssprachlich möglich, aber ist das »Wovon« nicht eher eine Mauer, etwas von außen, das gerade die Abwehr des Schweigens besser thematisieren würde, und das »Worüber« das eher Diskursive, das eine Sache durcharbeitet?³ Irritierend scheint die Formulierung des Satzes für manchen zu sein, weswegen er dann auch oft ungenau zitiert wird.

Aber selbst Aphorismensammlungen wie der *Büchmann* entziehen ihre Sätze nicht nur ihrem Kontext, sondern relokalisieren sie gleichzeitig durch die Art ihrer Zusammenstellung. In einer neuen Version des *Büchmann* – in dem inzwischen auch Wittgensteins Satz seinen Platz gefunden hat⁴ – wird er genealogisch mit

2 Vgl. Ludwig Wittgenstein: »Tractatus logico-philosophicus« [1921], in: Rush Rhees (Hg.), Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, Bd. 1, S. 9 und S. 85, §7.

3 Caroline Neubaur verteidigt allerdings die Wortwahl in ihrem Aufsatz »Schweigen, Stille, Reverie. Erscheinungsformen einer sakralen und psychoanalytischen Kategorie«, in: Ursula Engel/Lilli Gast/Josef Bernd Gutmann (Hg.): Bion. Aspekte der Rezeption in Deutschland, Tübingen: Edition Diskord 2000 (= Perspektiven kleinianischer Psychoanalyse Bd. 8), S. 111–156, insbes. S. 120–122. Boëthius' Sentenz, zu der ich weiter unten noch komme, wird dort S. 119 diskutiert, allerdings ohne direkten Bezug auf Wittgenstein. Dasselbe auch in gekürzter Form mit verändertem Anfang unter www.boell-bremen.de.

4 Georg Büchmann (Hg.): Der Neue Büchmann. Geflügelte Worte. Der klassische Zitatenschatz, Aufl. bearb. v. Winfried Hoffmann,

einem anderen berühmten, historisch allerdings weit entfernten Zitat verkoppelt, mit dem Satz »Si tacuisses, philosophus mansisses« – Und hättest du geschwiegen, wärest du Philosoph geblieben – aus Boëthius' *Trost der Philosophie*.⁵ Sieht man davon ab, dass beide Sätze Aufforderungen zum Schweigen sind, so spricht doch auf den ersten Blick wenig für das verwandtschaftliche Verhältnis, denn der eine ist ein ethischer Satz, der andere erscheint als epistemologischer. Bei Boëthius ist die Philosophie in erster Linie jene Kunst, die für die Seele das leistet, was die Medizin für den Körper verspricht: die Schmerzen zu lindern und die Krankheiten zu heilen. Sie ist das Einstudieren einer geistigen Haltung, die sich von falschen Gütern wie Reichtum und weltlichen Ehren fernhält und sich daher auch zu falschen Anwürfen anderer nicht äußert. Bei Wittgenstein geht es um die klassisch-neuzeitliche Anstrengung, die Grenzen der Erkenntnis zu bestimmen.

Dennoch zieht auch ein Autor, der dies alles sehr gut weiß, die Verbindung. Allerdings verknüpft er beide Sätze auf subtilere und elegantere Weise. In Hans Blumenbergs Nachlassband *Die Verführbarkeit des Philosophen* findet sich eine Reflexion über diesen Satz unter den Titel »Das Schweigen, um Philosoph zu bleiben«. Sie steht am Ende von insgesamt fünf Passagen zu Wittgenstein. Vielleicht ist es kein Zufall, dass die erste mit einer Erinnerung an ein anderes berühmtes Bonmot von Wittgenstein beginnt, nämlich an den Satz, dass die Philosophie eine Frage behandle wie eine Krankheit – und hier sind nun durchaus epistemologische Fragen gemeint, die aber durch die Metaphorik einen ethischen Subtext erhalten.⁶ In der Tat neigen die neueren Interpretationen Wittgen-

Berlin: Ullstein ⁴¹2003. Hier entscheidet man sich übrigens für die weniger berühmte Formulierung aus dem Vorwort: »Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen«. In einer anderen Zitatsammlung wird der Satz angeglichen: »Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.« Marco Fechner: Die besten Zitate der Welt, Wiesbaden: Marix 2006, S. 276.

- 5 Vgl. Boëthius: *De consolatione philosophiae* II/ dt. *Trost der Philosophie* [524], übertr. v. H. M. Endres, München: Goldmann 1961, S. 58f.
- 6 Vgl. Hans Blumenberg: »Das Postulat des Haltmachenkönnens«, in: ders., *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 184.

steins dazu, ihn stärker als Ethiker zu lesen.⁷ In einer weiteren Passage diskutiert Blumenberg ausgiebig die Metaphern, die Wittgenstein in seinen Kriegstagebüchern für den Prozess der Wahrheitssuche verwendet: Er mischt Licht- und Arbeitsmetaphern, zwei Bildfelder, die in der Tradition keinesfalls zusammengingen. Insgesamt aber wird hier ein sehr mühseliger, fast schmerzhafter Prozess, ein Ringen um Worte beschrieben. Wittgenstein vertraut seinem Tagebuch in den chiffrierten Passagen sogar Selbstmordgedanken an. Immer wieder erscheinen dabei auch Formulierungen wie »Aber noch immer kann ich das eine erlösende Wort nicht aussprechen«, »Das erlösende Wort nicht ausgesprochen. Gestern lag es mir einmal ganz auf der Zunge.« Die Arbeit am Text des *Tractatus* erweist sich als existentielles Ringen. Blumenberg kommentiert diese Passagen nun:

»Welcher Art mochte sie [die große Entdeckung] gewesen sein? Wohl nicht von der des ›Tractatus‹, denn der enthält nichts vom Typus des erlösenden Wortes. Man muß annehmen, daß er das, was ihm schon *auf der Zunge* gelegen hatte, mit dem siebten und letzten Satz des ›Tractatus‹ sich selber ein für allemal verbieten wollte.«⁸

Dieser Schluss ist nun gewissermaßen die Überleitung zur eigentlichen Auseinandersetzung mit dem Satz vom Schweigenmüssen.

In »Das Schweigen, um Philosoph zu bleiben« verweist Blumenberg auf die paradox anmutende Tatsache, dass dieser so un-

7 Vgl. Matthias Kroß: Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit, Berlin: Akademie 1993, eine neuere Bestandsaufnahme in Ulrich Arnsward/Anja Weiberg (Hg.): Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik, Berlin: Parerga 2001.

8 Hans Blumenberg: »Die imaginäre Annäherung an eine endgültige Wahrheit – Wittgensteins Kriegstagebücher 1914–1916«, in: ders., Die Verführbarkeit des Philosophen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 189–196, hier S. 196. Diese Reflexion findet sich als einzige der fünf auch in: Hans Blumenberg, *Lebens Themen*. Aus dem Nachlaß, Stuttgart: Reclam 1998; dort unter dem Titel »Doppelte Buchführung – Wittgensteins Kriegstagebücher 1914–1916« (S. 120–128); unter diesem Titel ursprünglich als Glosse in der Neuen Zürcher Zeitung.

gemein erfolgreiche Satz inhaltlich extrem erfolglos war.⁹ Kaum einer habe sich an diesen, wie Blumenberg ihn nennt, »Ratschlag« gehalten, nur Wittgenstein selbst habe es zunächst getan. »Aber nicht für immer. Als er wieder zu sprechen begann, erfand er wie zur Wiedergutmachung am Verschwiegenen die ›Sprachspiele‹.«¹⁰ Etwas mokant stellt Blumenberg uns dann aber die Frage: »Mußte nun auch auf ihn der alte Spruch angewendet werden, wenn er doch geschwiegen hätte, wäre er Philosoph geblieben?«¹¹ Er beantwortet sich die Frage aber gleich selbst im Namen Wittgensteins: Es sei dem Autor der *Philosophischen Untersuchungen* nicht darum gegangen, Philosoph zu bleiben, also philosophisch zu reden, sondern darum, über Philosophie zu sprechen. Ob dies nun wiederum wirklich Wittgensteins Antwort gewesen wäre – oder ob er nicht gesagt hätte, bei seinem Versuch, den Verhexungen der Sprache auf die Spur zu kommen, gehe es gerade nicht darum, über Philosophie zu sprechen, sondern über den Alltag – bleibe dahingestellt. Interessant aber ist die Wendung, die Blumenberg noch anfügt:

»Im übrigen hätten es die Philosophen Wittgenstein nie verziehen, wenn er es mit dem Schweigen bis aufs Letzte getrieben hätte – nicht einmal die, die ihm als Widerspruch nachtragen, daß er sich nicht ans eigene Verbot gehalten habe. Er hat weitergemacht; wir alle dürfen weitermachen.«¹²

Die große argumentative Last dieser Passage hängt genau genommen am Semikolon des letzten Satzes. Es trennt eigentlich die beiden Teile des Satzes eher, muss sie aber de facto verbinden, um uns allen eine Lizenz zum Weiterphilosophieren auszustellen. Wittgensteins eigene performative Selbstkorrektur ermächtigt uns

9 Vgl. Hans Blumenberg: »Das Schweigen, um Philosoph zu bleiben«, in: ders., *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 197f.

10 Ebd.

11 Ebd. Blumenbergs Fragment hat insgesamt einen eher ironisierenden Tonfall, der an ein Gedicht von Robert Gernhardt erinnert, vgl. »Kleine Erlebnisse großer Männer. Kant«, in: Robert Gernhardt/ F. W. Bernstein, *Bestennte Ernte*, Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 1976, S. 56.

12 H. Blumenberg: »Das Schweigen, um Philosoph zu bleiben«, S. 197f.

Nachkommen, auch nach ihm noch über die Fragen unseres Faches zu sprechen.

Erst nach diesem Schluss, »diesem guten Ausgang für alle«, kommt Blumenberg ausführlicher auf die eigentliche Boëthius-Anekdote zu sprechen; er referiert sie kurz und analysiert sie mit dem Ergebnis, der zum Schweigen Genötigte habe vom Reden nicht aus Tugendzwecken, sondern des Ruhmes wegen, also um als Philosoph zu gelten, Abstand genommen. Er konnte die Probe gar nicht bestehen. In seinem Fazit nun betont Blumenberg selbst den Unterschied zwischen dem falschen Philosophen und Wittgenstein: »Für Wittgenstein gilt eher das Umgekehrte: Er mußte genötigt werden, ein Philosoph zu *bleiben*.«¹³

Diese Nötigungen sind wie der Satz selbst aber ein Faszinosum für viele andere Philosophen geblieben. Der Punkt 7 aus dem *Tractatus* ist für viele nach wie vor ein Affektsatz, ein Satz, auf den sie heftig reagieren, nicht nur anekdotisch psychologisierend wie Blumenberg in seinem Nachlassband, sondern auch mit inhaltlichen Antworten.

Konstellationen vs. Begriffe: Theodor W. Adorno

Theodor W. Adorno zitiert den Satz an mehreren Stellen. Am 5. Juni 1962 kommt er in seinen Vorlesungen zur *Philosophischen Terminologie* auf ihn zu sprechen. Diese Vorlesung, die siebte, beginnt mit dem Grundgedanken, dass die Philosophie ihren Gegenstand anders als die Einzelwissenschaften noch nicht habe, sondern erst suche.

»Das hängt mit dem Ausdrucksmoment zusammen; sie will mit dem Begriff eigentlich das Nichtbegriffliche ausdrücken. Wenn der berühmte Wittgenstein'sche Satz sagt, daß man nur das sagen soll, was man klar aussprechen kann, über das andere aber schweigen, dann würde ich dem den Begriff der Philosophie geradezu entgegensetzen und sagen, die Philosophie sei die permanente und wie immer auch verzweifelte Anstrengung, das zu sagen, was sich eigentlich nicht sagen läßt.«¹⁴

13 Ebd.

14 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie*. Zur Einleitung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, Bd. 1, S. 82.

Adorno zitiert den Satz dann ausdrücklich in seinem dritten Aufsatz der *Drei Studien zu Hegel*, an dem er etwa zu dieser Zeit gearbeitet haben muss, und auch hier schließt er daran eine eigene, ganz entgegen gesetzte Definition der Philosophie an:

»Der Spruch Wittgensteins: ›Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen«, in dem das positivistische Extrem in den Habitus ehrfürchtig-autoritärer Eigentlichkeit hinüberspielt, und der deshalb eine Art intellektueller Massensuggestion ausübt, ist antiphilosophisch schlechthin. Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert.«¹⁵

Die Abwehr Wittgensteins, in den Vorlesungen noch höflich formuliert, wird hier zu einem scharfen Angriff; die Definition der Philosophie ist fast gleich lautend, insgesamt etwas ausführlicher. Dafür ist sie in den Vorlesungen etwas pathetischer, die Anstrengung nicht nur einfach eine Anstrengung, sondern eine »permanente und wie immer auch verzweifelte«. Hätte er Wittgensteins Kriegstagebücher gekannt und hätte er vor allem Blumenbergs Interpretation der entsprechenden Passagen kennen können, er hätte in dem dort beschriebenen Gestus wohl die Verzweiflung und stetige Anstrengung wieder finden können. Aber es geht ja nicht um psychologische Haltungen. Es geht hier um einen grundsätzlichen Unterschied in der Auffassung, wie mit Sprache umzugehen sei. In der *Negativen Dialektik* schreibt er dazu bündig, es sei an der Philosophie, sich anzustrengen, »über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen«.¹⁶

In »Skoteinos« zitiert Adorno den Satz vom ausgeschlossenen Sprechen in einer längeren Auseinandersetzung mit dem Postulat der Klarheit, gegen das Hegels Philosophie verstoßen habe. Von Descartes über Kant bis zu Husserl war Klarheit ein hoher Wert in

15 Theodor W. Adorno: »Skoteinos oder Wie zu lesen sei«, in: Rolf Tiedemann (Hg.), *Gesammelte Schriften* in 20 Bänden, Bd. 5: *Drei Studien zu Hegel* [1963], Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 247-386, hier S. 336.

16 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* [1966], in: Rolf Tiedemann (Hg.), *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften* in 20 Bänden, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, Bd. 6, S. 27.

der Philosophie. Und natürlich für den Positivismus. Das Klarheitsgebot, am wirkmächtigsten formuliert bei Descartes¹⁷, verlange, die Darstellung habe klar und deutlich zu sein, unterstelle dabei aber, dass die Sache und die Erkenntnis von ihr selbst klar seien. Ihr Ideal sei das Bild eines ruhenden Gegenstands, aufgenommen von einer auf einem Stativ fixierten Kamera. In Wirklichkeit sei aber nicht nur die Sache selbst an sich und in sich bewegt, sondern auch der Beobachter.

»Wohl darf man die Forderung von Klarheit nicht grob vernachlässigen, soll nicht Philosophie der Verwirrung verfallen und ihre eigene Möglichkeit zerstören. Was daran zu retten ist, wäre die Nötigung, daß der Ausdruck die ausgedrückte Sache genau trifft, auch wo diese ihrerseits der üblichen Ansicht eines klar Anzugebenden widerstreitet.«¹⁸

An die Stelle eines photographischen müsste ein filmisches Verfahren treten, denn es gelte zu verflüssigen, was die alte Abbildidee der Erkenntnis verdingliche. Interessant ist natürlich, dass Adorno, auch wenn er kritisiert, dass in »der Norm der Klarheit [...] sich der alte Abbildrealismus in der Erkenntniskritik« verschanze¹⁹, er ihm selbst noch verhaftet bleibt, auch wenn dieses Abbild nun filmisch in Bewegung gerät.²⁰

Bei der begrifflichen Erkenntnis, die hier in Analogie zur sinnlichen beschrieben wird, tritt an die Stelle des photographischen Bildes die Sprache. Sprache ist aber für Adorno mit dem Problem behaftet, dass sie als Werkzeug der Erkenntnis dazu neigt zu verfestigen, fixieren, verdinglichen, oder wie er es etwas vorsichtiger formuliert: Die Sprache »verklammert« sich mit dem Prozess der Verdinglichung. Er erläutert das mit dem Hinweis auf die Kopula »ist«, deren Form schon »jene Intention des Aufspießens« verfolge.

Begriffe müssen, wenn man mit ihnen etwas ergreifen will, feste Griffe sein. Sie benötigen klare Abgrenzungen. Im Begriff der Definition ist schon die Grenze, finis, enthalten, ebenso wie sich

17 Vgl. René Descartes: Die Prinzipien der Philosophie [1644], Hamburg: Meiner 1922, S. 15 (1,45).

18 Th. W. Adorno, »Skoteinos«, S. 335.

19 Ebd., S. 336.

20 Dass Wittgensteins Klarheitspostulat gerade nicht im Dienste eines abbildtheoretischen Wahrheitsbegriffs steht, betont M. Kroß in: Klarheit als Selbstzweck.

der Begriff »Terminus« von »Grenzstein« herleitet.²¹ Sie sind daher konstitutionell fixierend.²² Noch deutlicher hat das Roland Barthes in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France ausgesprochen. Denn dort geht es Barthes um den Kampf der Intellektuellen gegen die Macht. Dieser Kampf ist unaufhörlich, muss permanent geführt werden, weil der Gegner allgegenwärtig ist, vor allem versteckt er sich im Diskurs.

»Der Grund für diese Widerstandsfähigkeit und Allgegenwart liegt darin, daß Macht der Parasit eines transsozialen Organismus ist, der mit der Gesamtgeschichte des Menschen, und nicht nur mit seiner politischen, historischen Geschichte verbunden ist. Das Objekt, das von aller menschlichen Ewigkeit her Macht enthält, ist die Rede oder genauer, ihr bindender Ausdruck: die Sprache.«²³

Die Sprache ist daher nach Barthes »weder reaktionär noch progressiv; sie ist ganz einfach faschistisch; denn Faschismus heißt nicht am Sagen hindern, er heißt zum Sagen zwingen.«²⁴ Um etwas auszudrücken muss ich mich der Zeichen bedienen, Zeichen, die aber stereotyp sind; ich unterwerfe mich ihren holzschnittartigen Vorgaben. Permanent muss ich mich entscheiden: ob ich als Maskulinum oder als Femininum auftreten will, ein Neutrum gibt es – im Französischen – nicht, für das Sie oder das Du; immer kommt zuerst das Subjekt, dann eine Handlung. »Wir sehen die in der Sprache liegende Macht deshalb nicht, weil wir vergessen, daß jede Sprache eine Klassifikation darstellt und daß jede Klassifikation oppressiv ist: *ordo* bedeutet zugleich Aufteilung und Strafandrohung.«²⁵ Nicht ganz so scharf, aber ebenso deutlich formuliert es Adorno, wenn er darauf hinweist, dass Begriffe not-

21 Vgl. dazu Rüdiger Zill, Stichwort »Grenze« in: Ralf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S. 141.

22 Zu Adornos Verdinglichungskritik und seinen Parallelen mit Wittgenstein vgl. Christoph Demmerling: Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 117ff.

23 Roland Barthes: Leçon/Lektion, Antrittsvorlesung im Collège de France [1978], frz. u. dt., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 17.

24 Ebd., S. 19.

25 Ebd., S. 17.

wendig allgemein sind und damit stets das, was sie beschreiben wollen, das Einzelne, verfehlen. »Das Moment der Allgemeinheit in der Sprache, ohne das keine wäre, verletzt unabdingbar die volle sachliche Bestimmtheit des Besonderen, das sie bestimmen will.«²⁶ Und auch der Aspekt von Herrschaft, den Barthes mit *ordo* als Strafandrohung anspricht, ist bei Adorno enthalten, wenn er in der gemeinsam mit Max Horkheimer verfassten *Dialektik der Aufklärung* schreibt, dass Sprache ganz wie das Werkzeug den Menschen von der Natur distanziert und das »Chaotische, Vielseitige, Disparate vom Bekannten, Einem, Identischen scheidet«; mit dem Begriff »packt« man die Dinge. Denken insgesamt hat eine »trennende Funktion«, ist »Distanzierung und Vergegenständlichung«.²⁷

Für Barthes lässt sich Freiheit nur außerhalb der Sprache verwirklichen, aber dieses Außerhalb existiert nicht. Aus der Sprache heraus kann man sich nur »um den Preis des Unmöglichen« versetzen. Barthes nennt dafür zwei Vorbilder: Kierkegaards mystische Einzigartigkeit und Nietzsches Amen. Als dritten Garanten des Außerhalb erwartet man hier eigentlich Wittgensteins Schweigegebot. Darüber aber schweigt Barthes. Vielmehr bietet er eine eigene dritte Möglichkeit an: Wir müssen die Sprache überlisten, und zwar, indem wir ein Lockmittel benutzen, »das es möglich macht, die außerhalb der Macht stehende Sprache in dem Glanz einer permanenten Revolution der Rede zu hören«: die Literatur.²⁸

Auch für Adorno heißt das Remedium Literatur, oder allgemeiner noch: Kunst. In der Tat erscheint der Verweis auf Wittgensteins Satz zum dritten Mal in der *Ästhetischen Theorie*. Dort vergleicht er ihn mit der Passage aus einem Brief Walter Benjamins, in der Adornos früher Weggefährte davon spricht, sein Verständnis von einem sachlichen und zugleich hochpolitischen Schreiben sei,

»hinzuführen auf das dem Wort Versagte; nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Macht sich erschließt, kann der magische Funken zwischen Wort und bewegender Tat überspringen, wo die Einheit

26 Th. W. Adorno: »Skoteinos«, S. 340.

27 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: »Dialektik der Aufklärung« [1947], in: Alfred Schmidt (Hg.), Max Horkheimer: Gesammelte Schriften in 19 Bänden, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1987, Bd. 5, S. 63.

28 R. Barthes: *Leçon/Lektion*, S. 21f.

dieser beiden gleich wirksam ist. Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur Wirkung.«²⁹

Die Kunst ist für Adorno in dieser Hinsicht sprachähnlich, am ähnlichsten dort, wo sie das Jetzt und Hier übersteige, da, wo sie ihre Tendenz zur radikalen Besonderung entfalte.³⁰

Diese Anstrengung muss aber nicht nur die Kunst, sondern auch die Philosophie unternehmen, »insofern ist alle philosophische Sprache eine gegen die Sprache, gezeichnet vom Mal ihrer eigenen Unmöglichkeit.«³¹ Dies kann man aber nicht leisten, indem man sich der Sprache des *common sense* bedient. Adorno verteidigt Hegel gegen den Positivismus im weitesten Sinn – und verteidigt damit auch sich selbst, denn genau solchen Anwürfen, seine Darstellung sei verworren, dunkel oder präventiös, war er selbst oft ausgesetzt. Sogar ein Theoretiker wie Günther Anders – des Positivismus nicht gerade verdächtig – schrieb einmal, Adornos Texte seien dunkel und künstlich verrätselt und würden den Leser drängen und bedrängen. Er ersetze durch seinen aktionsähnlichen Stil nur die eigentliche politische Aktion. Schlimmer noch: In seinem eigentlichen Verhalten, indem er sich von den Statthaltern der Macht, gegen die er anschreibe, bezahlen lasse, habe er sich korrumpieren lassen.³² Einen sehr ähnlichen Vorwurf hat Arthur Schopenhauer schon gegen Hegel erhoben. Er habe sich in der Bequemlichkeit des Staatsdienstes eingerichtet. Sein dunkler Stil sei Ausdruck einer Gedankenlosigkeit, die sich tarnt und den Leser glauben mache, er selbst sei Schuld, wenn er das Geschriebene nicht verstehe. Gute Schriftsteller seien hingegen eifrig darum bemüht, »ihren Leser zu nötigen, genau eben das zu denken,

29 Walter Benjamin: Briefe, hrsg. v. Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966, Bd. 1, S. 127.

30 Vgl. Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, hrsg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 304f.

31 Vgl. Th. W. Adorno, »Skoteinos«, S. 335.

32 Vgl. Günther Anders, Brief vom 27.8.1963, in: Adorno. Eine Bildmonographie, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 277; vgl. zum Briefwechsel Anders – Adorno ausführlicher Konrad Paul Liessmann: »In der Schusslinie. Günther Anders und die Sprache der Philosophie«, in: Rüdiger Zill (Hg.), Ganz Anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache, Berlin: Parerga 2007, S. 123–143.

was sie selbst gedacht haben: denn wer etwas Rechtes mitzuteilen hat, wird sehr darauf bedacht sein, daß es nicht verlorengehe.«³³

Es versteht sich nach allem von selbst, dass Adorno hier Hegel – und sich selbst – verteidigt hätte, genau darum gehe es, nur sei das, was man selbst denke, nicht so simpel, wie Schopenhauer sich das vorstelle.

Die Sache selbst ist es, die, weil sie vor einem bewegten Beobachter in Bewegung bleibt, nicht mit fixierendem Blick zu erfassen ist. Die Sprache, die ja an sich zu eben jenen Fixierungen und Verdinglichungen neige, braucht ein Verfahren, das sich dem entzieht. Adorno findet es in einer Beschreibung der Sache in Konfigurationen oder – wie er es auch nennt – Konstellationen.³⁴ Um den Begriff vor der Erstarrung zu bewahren, muss man ihn in ein Netz von Bezügen setzen. Verbaldefinitionen sind überhaupt zu vermeiden. (Man möchte fast sagen: Die volle Bedeutung der Begriffe liegt in ihrem Gebrauch.) Adorno erläutert das mit einem Vergleich. Ein philosophischer Gebrauch der Sprache ähnelt dem, »wie ein Emigrant eine fremde Sprache lernt«. Dabei kann er sich nicht auf das Wörterbuch verlassen, denn mit den dort aufgefundenen Wortentsprechungen trifft er nur auf das Grundproblem jeder Übersetzung: dass nie zwei Wendungen oder Wortfelder in verschiedenen Sprachen deckungsgleich sind. Ein Wort bedeutet in einer anderen Sprache immer gleichzeitig mehr und weniger als das entsprechende Ausgangswort. Die volle Bedeutung der Worte kann man nur erlernen durch »die Fülle der Kombinationen, in denen sie erscheinen«. So erst werden sie »sich ganz enträtseln.«³⁵ In den Konstellationen werden die Sachen also von der Sprache umstellt:

»Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich

33 Arthur Schopenhauer: »Über die Universitätsphilosophie«, in: ders., *Parerga und Paralipomena*. Kleine philosophische Schriften [1851], 1. Teil, Sämtliche Werke, textkritisch bearb. u. hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. 4, Stuttgart, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 201.

34 Vgl. Th. W. Adorno: »Skoteinos«, S. 341ff.

35 Ebd., S. 341.

versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte.«³⁶

Was sprachliche Konstellationen so am Einzelnen enthüllen, ist das, worin dieses Einzelne über sich hinausgeht und auch auf das Allgemeine zielt, das in es eingegangen ist. Diese »immanente Allgemeinheit des Einzelnen« ist aber auch immer ein Sediment der Geschichte: »Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht, heißt soviel wie diejenige entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt.«³⁷ Insgesamt mag der Graben zwischen Adornos Konstellationsbegriff und der Konzeption des Sprachspiels beim späten Wittgenstein nicht gar so groß sein und eine genauere Untersuchung wünschenswert machen. Hier soll aber stattdessen noch einmal der Bogen zu Blumenberg geschlagen werden.

Metaphern vs. Begriffe: Hans Blumenberg

Hatte es in der *Dialektik der Aufklärung* geheißsen, dass sich die Menschen denkend von der Natur distanzieren, und wurde dieses Denken dort mit materiellen Werkzeugen verglichen, so heißt es bei Hans Blumenberg ganz ähnlich, der Mensch bestehe im Verzicht auf Unmittelbarkeit. Was den Menschen ausmache, sei die *actio per distans*, das Verfahren, mit dem

»die Wirklichkeit im wörtlichen Sinne vom Leibe gehalten wird. Sich dies wie jenes vom Leibe halten zu können, das ist die elementare Fähigkeit des Menschen. Sie führt vom ersten Abwehrakt durch Steinwurf bis hin zum Begriff, der die Welt in der Schreibstube versammelt, ohne daß ein Sandkorn von ihr gegenwärtig sein müßte.«³⁸

36 Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 164 f.

37 Ebd., S. 165. Diese Kritik muss auch eingebettet werden in Adornos generellen Kampf gegen das Identische, in seine allgemeinen rationalitätstheoretischen und subjektphilosophischen Thesen. Vgl. dazu Albrecht Wellmer: »Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung«, in: ders., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 135–166.

38 Hans Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 578.

Die Vernunft ist dabei die *actio per distans* in Reinkultur.³⁹ Allerdings sieht Blumenberg diese Distanzierung zunächst nicht kritisch. Den starken Affekt gegen das, was Adorno das identifizierende Denken nennt, teilt er nicht bedingungslos. Den positiven Blick der Einzelwissenschaften auf die Welt, auf all das, was der Fall ist, lässt er gelten, relativiert ihn aber. Einst seien die Wissenschaften das Gebiet gewesen, von denen man die Wahrheit erwartet habe, schreibt er in dem theoretischen Anhang zu seiner metaphorologischen Untersuchung *Schiffbruch mit Zuschauer*. Von dieser Illusion habe man sich aber inzwischen verabschiedet. Interessant bleibe dennoch die Frage, warum man es von der Wissenschaft erwartet habe. Und diese Frage zielt auf den lebensweltlichen Hintergrund, aus dem sich die Sinnkonstruktionen speisen. Dieser lebensweltliche Hintergrund zeigt sich aber in den absoluten Metaphern oder allgemeiner noch in der Sphäre des Unbegreiflichen generell.

Blumenberg teilt im Grunde Wittgensteins Unterscheidung zwischen einem Bereich positiver Wissenschaft, über den sich Aussagen mit klaren Begriffen treffen lassen, und einem Bereich, der darüber hinausgeht. Er zitiert dann auch in diesem theoretischen Nachspann, der den Titel »Ausblick auf eine Theorie der Unbegreiflichkeit« trägt, den Wittgenstein'schen Satz vom ausgeschlossenen Sprechen.

»Wittgensteins ›Tractatus‹, der mit dem Satz beginnt: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*, endet zwar mit einem Verbot hinsichtlich dessen, was nicht der Fall ist oder wovon nicht eindeutig gesagt werden kann, daß es der Fall ist: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*. Es ist jedoch das Verbot einer Verwechslung: der zwischen dem Unsagbaren und dem Sagbaren. Denn alles, was der Fall ist, hat einen eindeutigen Grad der sprachlichen Verfügbarkeit, deren Umfang sich allerdings nicht mit dem deckt, was erfahren werden kann. Sonst stände nicht unmittelbar vor dem abschließenden Verbot: *Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*.«⁴⁰

39 Vgl. ebd. S. 601.

40 Hans Blumenberg: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, S. 83.

Wichtig ist beiden, Wittgenstein wie Blumenberg, die Feststellung, »daß auch die Klasse des Unsagbaren nicht leer ist.«⁴¹ Worin Blumenberg nun aber mit Wittgenstein nicht übereinstimmt, ist, dass man auf das, was sich in dieser Klasse befinde, nur mit Schweigen antworten könne. Für Wittgenstein gebe es zwischen Lebenswelt und Welt theoretischer Sachverhalte keinen Begründungszusammenhang. Genau diesen Zusammenhang sieht Blumenberg aber als konstitutiv für unser Weltverhältnis an, daher beginnt er den Konsens mit Wittgenstein zu relativieren, wenn er schreibt: »Nicht die Existenz von Korrelaten behaupteter Sprachlosigkeit steht deskriptiv zur Diskussion...«⁴² Es ist also nicht mehr die Rede davon, dass die Klasse des Unsagbaren nicht leer sei, sondern die des behaupteten Unsagbaren. Daher führt er seinen Satz dann auch mit einer Wendung fort, die bis in die Wortwahl hinein an Adornos Plädoyer für die »Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann« erinnert: »Nicht die Existenz von Korrelaten behaupteter Sprachlosigkeit steht deskriptiv zur Diskussion, sondern die der Geschichte unseres Bewußtseins zugehörige Anstrengung, die Unsagbarkeit selbst sprachlich darzustellen.«⁴³ Und diese Anstrengungen bedienen sich eben nicht einer außersprachlichen Technik, sondern lediglich einer nicht-begrifflichen. Daher bemüht er sich um eine »Theorie der Unbegrifflichkeit«, an deren prominenter Stelle die Metaphorik steht. Denn anders als das begrifflich verfahrenende Urteil, das etwas *als* etwas versteht, das Konkrete also unter ein Allgemeines subsumiert und damit in diesen Urteilen verschwinden lässt, begreift die Metapher etwas *durch* etwas.⁴⁴ Als Beispiel erinnert er in *Schiffbruch mit Zuschauer* an eine Untersuchung, die er schon ein Jahrzehnt früher in seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* angestellt hat. Dort hatte er ein Verfahren der negativen Theologie im Blick gehabt.

41 Ebd.

42 Ebd., S. 84.

43 Ebd.

44 Vgl. Hans Blumenberg: »Anthropologische Annäherung an die Rhetorik« [1971], in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 104-136, hier S. 115f. In diesem Aufsatz wird die Metapher sogar zum Paradebeispiel der *actio per distans*. Der menschliche Wirklichkeitsbezug generell – nicht nur in der Sprache – ist »metaphorisch«.

Das Beispiel kommt hier nicht von Ungefähr. Auch Jacques Derrida hat ja Wittgensteins Satz vom ausgeschlossenen Sprechen in die Tradition negativer Theologie gestellt (vor allem, um die Arbeit der Dekonstruktion davon abzusetzen).⁴⁵ Diese Traditionslinie wird heute von einigen Interpreten gezogen.⁴⁶ Blumenberg erinnert aber daran, dass jene »Selbstdarstellungen der elementaren Verlegenheit jeder Theologie, über Gott unentwegt sprechen zu sollen, ohne über ihn etwas zu sagen sich zutrauen zu dürfen«⁴⁷, auch andere Methoden als das mystische Schweigen gefunden haben. Eine ist die von ihm so genannte Sprengmetaphorik. Sprengmetaphorik heißt hier, die Bildlichkeit einer Metapher so weit ausreizen, dass sie über sich hinausgeht. Sie »zieht die Anschauung in einen *Prozeß* hinein, in dem sie zunächst zu folgen vermag [...], um aber an einem bestimmten Punkt [...] aufgeben – und das wird verstanden als ›sich aufgeben‹ – zu müssen.«⁴⁸ Als Beispiel nennt Blumenberg eine Figur von Cusanus: den Kreis mit dem größtmöglichen Radius. Solang man den Radius eines Kreises immer mehr vergrößert, kann die Vorstellung das nachvollziehen. Sie wird allerdings gesprengt, wenn man in einer letzten Überbietung dieser Vergrößerung den Radius als unendlich setzt und die Kreislinie selbst damit als eine Gerade. Dieses Bild wählt Cusanus nicht nur um Gott zu veranschaulichen, sondern auch die Totalität der Welt.⁴⁹

Aber nicht nur Gott selbst widersetzt sich dem »Urteil mit seinem Identitätsanspruch«. Der metaphorische Zugang ist überall dort gefragt, wo das begriffliche Verfahren von seinem Gegenstand überfordert wäre, d.h. dort, wo dieser Gegenstand zu groß und zu unspezifisch ist, wie bei »Welt«, »Leben«, »Geschichte« oder »Bewußtsein«, oder wo der Spielraum für das Verfahren nicht ausreicht, »wie in Situationen des Handlungszwanges, in

45 Vgl. Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen. Verneinungen* [1987], Wien: Parerga 1989, S. 10 u. 23f.

46 Vgl. z.B. Thomas Rentsch: *Gott*, Berlin: Walter de Gruyter 2005, S. 156ff.

47 H. Blumenberg: *Schiffbruch mit Zuschauer*, S. 84.

48 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960], Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 179f.

49 Vgl. Nicolai de Cusa: *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit* [1440], lib. 2, Hamburg: Meiner 1977, S. 31ff. (II, 4, 5, 11, 12).

denen rasche Orientierung und drastische Plausibilität vonnöten sind.«⁵⁰ Am deutlichsten ist aber das unbegriffliche Verfahren dort erforderlich, wo es um das Wesen geht, das Gott nach seinem Bilde geschaffen hat: beim menschlichen Individuum und seinem Selbstbezug. Denn der Mensch hat zu sich selbst nur ein umwegiges Verhältnis, eines der »Selbstäußerlichkeit«: »Der Mensch begreift sich nur über das, was er nicht ist hinweg. Nicht erst seine Situation, sondern schon seine Konstitution ist potentiell metaphorisch.«⁵¹ Die kühnste Metapher aber, mit der er sich selbst zu begreifen versucht hat, war vielleicht auch die einflussreichste: »indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen.«⁵²

Reine Laute vs. Begriffe: M. A. Numminen vertont Wittgenstein

Manche Sätze verlieren ihre Fassung. Sie werden aus ihrem ursprünglichen Kontext heraus gebrochen, machen sich selbstständig und gehen – so vereinzelt – ihrer eigenen Wege. Sie wandern ein in fremde Texte; sie wechseln aber auch schon mal das Medium. So ist die Wittgenstein'sche Sentenz vom Schweigenmüssen auch in die Musik geraten. Der finnische Komponist M. A. Numminen hat 1966 Teile des *Tractatus*' vertont. Damit hat er zunächst auf diesen Text angewandt, was Adorno von der Musik selbst sagte, dass man ihr nicht durch Kontemplation beikomme, sondern nur durch Interpretation, also indem man sie selbst spielt. Das hat Numminen versucht – in doppelter Verfremdung: indem er Wittgensteins Text in Musik transponierte und indem er dazu im Wesentlichen die englische Fassung verwandte. Erst im vorletzten Lied geht er langsam zum deutschen Original über. Und lediglich das Finale ist dann rein auf Deutsch.

50 H. Blumenberg: »Anthropologische Annäherung an die Rhetorik«, S. 116, vgl. a. S. 126.

51 H. Blumenberg: »Anthropologische Annäherung an die Rhetorik«, S. 134f.

52 Ebd., S. 135.

Sofern Musik der Sprache ähnele, gehe sie, so hat Adorno geschrieben, »auf den reinen Namen, die absolute Einheit von Sache und Zeichen, die in ihrer Unmittelbarkeit allem menschlichen Wissen verloren ist.«⁵³ Sie gehe aber als Name nur auf den reinen Laut, sei das Gegenteil jeglichen Bedeutens. Sie wolle die Sache nicht abbilden, sondern anrufen. Und auch hier geschieht das nur wieder in Konstellationen: »sie zieht den Namen durch die entfaltete Totalität, durch die Konstellation all ihrer Momente herbei.«⁵⁴ Lesen wir also, was Numminen mit Wittgenstein macht, durch Adorno: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man singen.«⁵⁵

Literatur

Adorno. Eine Bildmonographie, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften in 20 Bänden, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, daraus:

Bd. 5: Drei Studien zu Hegel [1963], daraus: »Skoteinos oder Wie zu lesen sei«, S. 247-386.

Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit [1966].

Bd. 18: Musikalische Schriften 5, Theorie der neuen Musik (S. 55-176), daraus: »Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik« [1953], S. 149-176.

Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung, hrsg. v. zur Rudolf Lippe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.

53 Theodor W. Adorno: »Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik« [1953], in: Rolf Tiedemann (Hg.), Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Bd. 18: Musikalische Schriften 5, dort in: Theorie der neuen Musik (S. 55-176), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 149-176, hier S. 154.

54 Ebd., S. 155.

55 Begleitheft zu M. A. Numminen sings Wittgenstein (»The Tractatus Suite«), Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 2003, S. 3. Auf Numminen hat mich Peter Bexte aufmerksam gemacht. Ich danke ihm und Matthias Kroß für zahlreiche Hinweise zur Resonanz des Wittgenstein-Satzes, von denen leider nicht alle hier eingehen konnten. Für kritische Lektüre und Kommentare danke ich außerdem Helmut Fallschessel und Angela Spahr.

- Arnswald, Ulrich/Weiberg, Anja (Hg.): Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik, Berlin: Parerga 2001.
- Barthes, Roland: Leçon/Lektion, Antrittsvorlesung im Collège de France [1978], frz. u. dt., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- Benjamin, Walter: Briefe, hrsg. v. Gershom Scholem/Theodor W. Adorno, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966.
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart: Reclam 1981.
- Blumenberg, Hans: Beschreibung des Menschen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Blumenberg, Hans: Lebensthemen. Aus dem Nachlaß, Stuttgart: Reclam 1998.
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie [1960], Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.
- Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- Blumenberg, Hans: Die Verführbarkeit des Philosophen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Boëthius: De consolatione philosophiae II/ dt. Trost der Philosophie [524], übertr. v. H. M. Endres, München: Goldmann 1961.
- Büchmann, Georg (Hg.): Der Neue Büchmann. Geflügelte Worte. Der klassische Zitatenschatz, Aufl. bearb. v. Winfried Hoffmann, Berlin: Ullstein ⁴¹2003.
- Cusa, Nicolai de: De docta ignorantia/ Die belehrte Unwissenheit [1440], lib. 2, Hamburg: Meiner 1977.
- Demmerling, Christoph: Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen. Verneinungen [1987], Wien: Parerga 1989.
- Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie [1644], Hamburg: Meiner 1922.
- Fechner, Marco: Die besten Zitate der Welt, Wiesbaden: Marix 2006.
- Gernhardt, Robert/Bernstein, F.W.: Besternte Ernte, Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 1976.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: »Dialektik der Aufklärung« [1947], in: Alfred Schmidt (Hg.), Max Horkheimer: Gesammelte Schriften in 19 Bänden, Bd. 5., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1987.

- Kroß, Matthias: Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit, Berlin: Akademie 1993.
- Liessmann, Konrad Paul: »In der Schusslinie. Günther Anders und die Sprache der Philosophie«, in: Rüdiger Zill (Hg.), Ganz Anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache, Berlin: Parerga 2007, S. 123-143.
- Neubaur, Caroline: »Schweigen, Stille, Reverie. Erscheinungsformen einer sakralen und psychoanalytischen Kategorie«, in: Ursula Engel/Lilli Gast/Josef B. Gutmann (Hg.), Bion. Aspekte der Rezeption in Deutschland, Tübingen: Edition Diskord 2000 (= Perspektiven kleinianischer Psychoanalyse Bd. 8), S. 111-156.
- Numminen, M. A.: Begleitheft zu M. A. Numminen sings Wittgenstein (»The Tractatus Suite«), Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 2003.
- Rentsch, Thomas: Gott, Berlin: Walter de Gruyter 2005.
- Schopenhauer, Arthur: »Über die Universitätsphilosophie«, in: ders., Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften [1851], I. Teil, Sämtliche Werke, textkritisch bearbeitet und hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. 4, Stuttgart, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.
- Wellmer, Albrecht: »Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung«, in: ders., Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- Wittgenstein, Ludwig: »Tractatus logico-philosophicus« [1921], in: Rush Rhees (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 7-85.
- Zill, Rüdiger: Stichwort »Grenze« in: Konersmann, Ralf (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S. 135-146.

Der Rest ist Schweigen – Wittgensteins Philosophie als Sprechverweigerung

FABIAN GOPPELSRÖDER

Wittgensteins gesamtes Philosophieren ist der große Versuch, nicht zu sprechen. Es muss nicht erst die Anekdote bemüht werden, dass der kleine Ludwig angeblich bis in sein viertes Lebensjahr hinein überhaupt stumm geblieben sein soll,¹ um die tiefe, geradezu existentielle Verankerung dieses Bemühens deutlich werden zu lassen. Auch andere biographische Details zeugen von der Bedeutung immer wieder notwendiger Schweigeperioden. Der wiederholte Rückzug in das norwegische Hüttenexil, als Volksschullehrer in die österreichische Provinz, die Aufgabe des Cambridge Lehrstuhls und die Übersiedlung ins irische Galway – selbst die Auswanderungspläne nach Russland in den 1930er Jahren mit ihrer durch Tolstoi- und Dostojewski-Lektüre idealisierten Vorstellung des naturnahen Menschen im Hintergrund können als Zeichen für die Sehnsucht nach Ruhe und Kontemplation verstanden werden. Dass dieser Ausstieg nie endgültig gelang, mit Zeiten höchstem, insbesondere akademischem Engagement alternierte, weist zugleich auf die unaufhebbare Verbindung von Sprechen und Schweigen, von Sagen und stummem Sehen bei Wittgenstein hin. Die berühmt-berüchtigten endlosen und unendlich erschöpfenden Diskussionen waren notwendig für sein Philosophieren und doch nie dessen Ziel. Nicht um das Sagbare ging es

1 Vgl. Ray Monk: Wittgenstein. Das Handwerk des Genies, Stuttgart: Klett-Cotta 2000, S. 29.

ihm letzten Endes. Philosophie als »Arbeit an Einem selbst«² war für Wittgenstein von Beginn an ein Kampf gegen die eigene Tendenz, alles in Propositionen auflösen zu wollen.

1.

Wittgensteins philosophischer Erstling – und überhaupt das einzige philosophische Buch, das er zu Lebzeiten veröffentlicht hat – scheint schon im Titel deutlich zu machen, was der Leser zu erwarten hat: ein logisch-philosophischer Traktat will er sein. Und tatsächlich sind es die mathematischen Fragen im Rahmen seines Maschinenbau- und Flugingenieurstudiums in Berlin und Manchester, die Wittgenstein zur Logik und mit der Logik zur Philosophie bringen. In Cambridge wird ihm schließlich das so genannte Russellsche Paradox, das Problem, inwiefern eine Menge sich selbst als Argument enthalten kann, die »eigentliche philosophische Initialzündung«³ und der *Tractatus* seine ganz eigene Antwort auf diese Frage. Ist der Kern von Russells *Theory of types* die Idee, dass, um die Antinomie zu verhindern, es einer Hierarchie legitimer Weise in Mengen zusammenfassbarer Elemente bedarf, dass diese gleichartig zu sein hätten, um Mengen, die Elemente ihrer selbst sind, zu verhindern, so lehnt Wittgenstein diese Lösung des Problems jedoch schon 1913 ab: »Ich glaube nicht, dass es verschiedene Typen von Dingen geben kann. [...] Jegliche Typentheorie muß durch eine geeignete Theorie des Symbolismus überflüssig gemacht werden.«⁴ Folglich ist die Entwicklung eines solchen Symbolismus Hauptbestandteil des *Tractatus* und führt in Satz 3.333 zur trockenen »Erledigung« des Problems:

-
- 2 Ludwig Wittgenstein: »Vermischte Bemerkungen«, in: Rush Rhees (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe in 8 Bänden (ab hier WA), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, Bd. 8, S. 445-573, hier S. 472.
 - 3 Heinrich Watzka: Sagen und Zeigen: die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein, Stuttgart: Kohlhammer 2000, S. 19.
 - 4 Brief an Russell vom Januar 1913, in: Brian F. McGuinness/Georg H. von Wright (Hg.), Ludwig Wittgenstein: *Briefwechsel* mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 25.

»Eine Funktion kann darum nicht ihr eigenes Argument sein, weil das Funktionszeichen bereits das Urbild seines Arguments enthält und es sich nicht selbst enthalten kann.

Nehmen wir nämlich an, die Funktion $F(fx)$ könnte ihr eigenes Argument sein; dann gäbe es also einen Satz: $\neg F(F(fx))$ und in diesem müssen die äußere und die innere Funktion F verschiedene Bedeutungen haben, denn die innere hat die Form $\phi(fx)$, die äußere die Form $\psi(\phi(fx))$. Gemeinsam ist den beiden Funktionen nur der Buchstabe $\neg F$, der aber allein nichts bezeichnet.

Dies wird sofort klar, wenn wir statt $\neg F(Fu)$ schreiben $\neg(\exists\phi) : F(\phi u) \cdot \phi u = Fu$.

Hiermit erledigt sich Russells Paradox.«⁵

Zugleich aber erkennt Wittgenstein hinter Russells Schwierigkeiten, die Antinomie zu lösen, ein Problem, das sehr viel tiefer greift, als die zunächst rein logische Frage vermuten lässt. Der Versuch, noch durch eine Funktion zu beschreiben, was auf diese Weise prinzipiell nicht mehr darstellbar ist, ist nur Symptom einer ganzen Tradition abendländischer Philosophie. Das hoffnungslose Unterfangen, sagen zu wollen, was sich nur zeigt,⁶ diagnostiziert Wittgenstein als das Kernproblem der letzten 2000 Jahre Metaphysikgeschichte. Wie der Versuch, die logische Form logisch zu begründen, in einem scheinbaren Paradox enden musste, so seien auch die meisten philosophischen Großprobleme Scheinprobleme, die sich mit einer neuen *Sicht* auf die Welt in durchaus ähnlicher Weise erledigten, wie Russells Paradox. Ethische, ästhetische Fragen gehören schlicht einer anderen Dimension menschlichen Weltverhältnisses an als derjenigen, in welcher sich wahre bzw. falsche Argumente gegeneinander abwägen lassen. Es ist die un-

5 Ludwig Wittgenstein: »Tractatus logico-philosophicus«, in: WA, Bd. 1, S. 7-85, hier S. 23, §3.333.

6 Die Idee des »Zeigens« ist bei Wittgenstein (mindestens) dreifach differenziert: Es gibt das deskriptive Zeigen des Satzes, das transzendente Zeigen der logischen Form und das sich-Zeigen des Unausprechlichen, des Mystischen. Insbesondere um Letzteres geht es, wenn von der neuen Sicht auf die Dinge, dem eigentlichen Ziel der Philosophie, dem schweigend-kontemplativen Sehen gesprochen wird. Zur ausführlicheren Diskussion des Problems vgl. u.a. Felix Gmür: Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen, Freiburg/München: Alber 2000, S. 32f.

lautere Vermischung dieser Bereiche des Sagbaren und des sich-nur-Zeigenden, welche die scheinbar so großen Rätsel abendländischer Geistesgeschichte produziert. Das »Hauptproblem der Philosophie«⁷ sei daher zunächst die sorgfältige, prinzipielle Trennung des ›Sagens‹ vom ›Zeigen‹ und genau das ist es, was Wittgenstein mit seinem *Tractatus* zu leisten meint. Dabei liegt die Schwierigkeit des Projekts darin, dass, soll das Sagbare definiert, der »Ausdruck der Gedanken« umgrenzt werden, diese Grenze nur von Innen heraus, »nur in der Sprache gezogen werden« kann.⁸ Das Unsagbare kann und darf nicht direkter Bestandteil eines geschriebenen Traktats sein, weil es sonst – wie in der traditionellen Philosophie – zwangsläufig negativ, als zu beseitigender Unsinn in Erscheinung tritt. Wittgensteins Strategie ist daher die Ausarbeitung einer logischen Idealsprache, sein neuer logischer Symbolismus, der ein für allemal festlegt, was prinzipiell gesagt werden kann. Alles andere muss notwendig ungesagt bleiben, weil es unsagbar ist, sich nur zeigt.

Linguistische Einheit, um die es Wittgenstein dabei geht, ist der Satz,⁹ Kerngedanke seiner Sprachtheorie die so genannte Abbildtheorie. Beobachtungen in einem Pariser Gerichtssaal führten angeblich zur wichtigsten Idee seiner frühen Sprachphilosophie: Wie hier mit Hilfe von Puppen die zu beurteilende Unfallsituation, so werde auch im »Satz [...] gleichsam eine Sachlage probe-weise zusammengestellt.«¹⁰ Der Satz funktioniert als Satz, weil er die von ihm beschriebene Tatsache symmetrisch und reflexiv abbildet, mit ihr strukturidentisch ist.¹¹ Ist die Struktur der Tatsache als Anordnung im geometrischen Raum notwendig eindeutig, da jeder Ort hier immer nur einfach besetzt sein kann, so muss die Satzstruktur Eindeutigkeit aufweisen, mithin Anordnung im logi-

7 Brief an Russell vom 19.8.1919, in: L. Wittgenstein: Briefwechsel, S. 88.

8 L. Wittgenstein: »Tractatus«, Vorwort, S. 9.

9 Der ursprünglich für den *Tractatus* vorgesehene Titel war schlicht: Der Satz.

10 L. Wittgenstein: »Tractatus«, S. 29, §4.031.

11 Vgl. hierzu besonders Stefan Majetschak: Ludwig Wittgensteins Denkweg, Freiburg/München: Alber 2000, S. 47, sowie Ludwig Wittgenstein: »Tagebücher 1914-1916«, in: WA, Bd. 1, S. 87-187, hier S. 97 (Eintrag vom 6.10.14).

schen Raum sein. Alle möglichen Konfigurationen im logischen Raum zusammen ergäben so *das überhaupt Sagbare*.

So unzureichend diese Darstellung der im *Tractatus* sehr viel komplexeren Zusammenhänge an dieser Stelle auch ist, die zentrale Idee des Wittgensteinschen Begrenzungsunternehmens müsste deutlich geworden sein: »Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen«, weil alles überhaupt Sagbare letztlich den eindeutigen logischen Strukturgesetzen gehorchen muss. Und alles, was sich scheinbar nur unsinnig sagen lässt, lässt sich prinzipiell nicht sagen, »darüber muß man schweigen.«¹²

Dieser aus der logischen Problemstellung heraus entwickelte Gedanke aber macht den *Tractatus* zu einem über die Logiker-Familie hinaus wichtigen, eminent philosophischen Buch. Die Unterscheidung von ›Sagen‹ und ›Zeigen‹ ist das Hauptproblem der Philosophie, weil nur auf dieser Basis auch das logisch nicht greifbare sich-Zeigende zur Geltung gelangt. Erst nach getaner Trennungsarbeit kann im Verstummen das gesehen werden, was die Obsession des alles Sagen-Wollens bis dahin verdeckt hat.

Der Überschätzung des Sagbaren stellt Wittgenstein somit eine gegenüber den Möglichkeiten der Sprache zutiefst skeptische Philosophie entgegen. Eine Philosophie, die sich wohl nicht in erster Linie der Cambridger Tradition verdankt. Die Skepsis in Bezug auf die Möglichkeiten theoretischen, sprechenden, sagenden Zugriffs auf Welt und Wirklichkeit zeugt von einem anderen intellektuellen Einfluss, dessen Spuren der *Tractatus* aufweist: Das Wien um 1900. Erst die Zusammenstellung der Cambridger und der Wiener Einflüsse macht die Eigenart dieses Werkes deutlich. Das logische Unternehmen ist gepaart mit der grundsätzlichen Frage nach den Möglichkeiten des Menschen, in der Welt auf die Welt sprachlich zuzugreifen. Eine Frage, die im von den Entdeckungen der Psychoanalyse gebeutelten und begeisterten, von den Entwicklungen der Moderne abgestoßenen und angezogenen Wien des österreichischen Fin-de-siècle schon Jahre vor der Ausarbeitung des *Tractatus* virulent war. Bereits 1902 hat Hugo von Hofmannsthal in seinem fiktiven Brief des Lord Chandos diesem weit verbreiteten und tief sitzenden Zweifel an den Möglichkeiten

12 L. Wittgenstein: »Tractatus«, Vorwort, S. 9.

der Sprache seinen prägnantesten Ausdruck gegeben.¹³ An den Vertreter des aufkommenden Rationalismus, Francis Bacon, gerichtet, beschreibt die fiktive Figur des Lord Chandos, eines bereits literarisch erfolgreichen, wissenschaftlich-philosophisch interessierten englischen Adligen, den Grund seines Verstummens seit zwei Jahren: Es ist ihm schlicht nicht mehr möglich, zu sprechen, die Dinge um ihn herum sprachlich zu organisieren. Nichts lässt sich noch »mit einem Begriff umspannen.«¹⁴ Die »abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muss, um irgendwelches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze.«¹⁵ Die abstrakte Sprache bekommt die konkrete Erfahrung nicht zu greifen. Lord Chandos findet sich in einem, so könnte man sagen, Zustand der Reizüberflutung, der er nicht Herr zu werden vermag: »Es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgendetwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen.«¹⁶

Und doch ist dieses Verstummen nicht einfach negativ. Es gibt kurze, aber überwältigende Augenblicke, Epiphanien, welche beim schlichten Anblick einer Gießkanne, einer Egge, eines Feldwegs die verloren geglaubte Einheit unmittelbar wiedererstehen lassen. Während die einzelnen Worte Lord Chandos nur noch umschwimmen, zu ängstigend starrenden Augen gerinnen,¹⁷ beginnen gerade zum zerfallenden, seine Souveränität verlierenden Ich die Dinge selbst zu sprechen.¹⁸ Die Repräsentation zerfällt und weicht einer Präsentation, einer unaussprechlichen Erfahrung von Realität.

13 Hansgeorg Schmidt-Bergmann spricht von einem »Schlüsseltext für das Verständnis der Krise der Kunst um 1900« überhaupt (Hansgeorg Schmidt-Bergmann: »Der Gestus des Verstummens. Hugo von Hofmannsthals ›Chandos-Brief‹ und seine kritische Prosa«, in: Hugo von Hofmannsthal, Brief des Lord Chandos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Insel 2000, S. 285-299, hier S. 288).

14 Hugo von Hofmannsthal: »Ein Brief«, in: Bernd Schoeller (Hg.), Hugo von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1979, Bd. 7, S. 461-472, hier S. 466.

15 H. v. Hofmannsthal: »Ein Brief«, S. 465.

16 Ebd.

17 Vgl. ebd., S. 466.

18 Vgl. ebd., S. 472.

Inwiefern Wittgenstein Hofmannsthals Text kannte, ist nicht klar. Doch ist es mindestens überraschend, wie genau die Chandos-Problematik der Wittgensteinschen Schwierigkeit entspricht. Hofmannsthals literarische (Selbst-)Reflexion arbeitet dem Wittgensteinschen Unternehmen nicht nur vor.¹⁹ Der *Tractatus* kann regelrecht als eine systematische, philosophische Anweisung zur Reaktion auf diese existentielle Grunderfahrung des Scheiterns der Sprache am Realen gesehen werden.²⁰ Anstatt dem Unsagbaren unglücklich hinterher zu rennen, sich in der Verzweiflung über dessen Unsagbarkeit zu verlieren, will Wittgenstein das Defizit sprachlichen Ausdrucks philosophisch positiv wenden. Das am Ende des *Tractatus* geforderte Schweigen ist nicht schlicht das Ende der Philosophie, es ist ihr Ziel, in welchem sie sich erfüllt. Erst hier, im Jenseits aller Repräsentation und sprachlicher Bedeutungsbeziehung, ist die Erfahrung des sich nur Zeigenden, sind Momente Chandosscher Epiphanien und Präsentationen möglich.²¹

Die Idee der Idealsprache in Wittgensteins Frühphilosophie erhält so eine etwas modifizierte Bedeutung: Idealsprache ist hier kein Wort für eine tatsächlich existierende ideale, bessere Sprache.²² Ideal ist der tractarianische Symbolismus sehr viel mehr im Sinne eines Idealtypus, einer rationalen Konstruktion, die nicht selber bereits die Erkenntnis ist, sondern Hilfsmittel, das gerade von ihr Abweichende, rational nicht Greifbare, in den Blick zu bekom-

19 H. Schmidt-Bergmann: »Der Gestus des Verstumms«, S. 291.

20 Die begriffliche Trennung von ›Welt‹/›Wirklichkeit‹ und ›Realität‹ soll hier und im Folgenden deutlich machen, dass sich Letztere eben nicht im Sagbaren erschöpft; *es gibt* Unaussprechliches und gleichwohl Reales jenseits des Tatsachenraumes. Der Rede vom Unaussprechlichen liegt die Erfahrung zugrunde, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht getan ist (vgl. S. Majetschak: Ludwig Wittgensteins Denkweg, S. 117).

21 »Was sich zeigt fällt durch die Maschen des sprachlichen Code und ist doch irgendwie ›da‹«, meint Manfred Frank in: »Wittgensteins Gang in die Dichtung«, in: Manfred Frank/Gianfranco Soldati, Wittgenstein. Literat und Philosoph, Pfullingen: Neske 1989, S. 8-72, hier S. 31.

22 Dafür spricht auch, dass Wittgenstein im *Tractatus* die Sätze der Alltagssprache explizit als »so wie sie sind, logisch vollkommen geordnet« bezeichnet (L. Wittgenstein, »Tractatus«, S. 66, §5.5563).

men.²³ Die gesamte Wittgensteinsche Logik wird somit als methodisches Konstrukt deutlich, als Mittel, nicht als Zweck. Der ›logische Raum‹ des *Tractatus* ist nicht so sehr der ontologische Raum alles Wirklichen, als vielmehr eine der Ratio geschuldete Prämisse unserer auf diese bezogenen Wirklichkeitsorganisation. »Die Welt ist alles, was der Fall ist« beschreibt keine Erkenntnis – sondern das notwendige Postulat, welches aller Erkenntnis vorausgeht. In dieser Hinsicht kann man den Beginn des *Tractatus* tatsächlich mit einer »Art Schöpfungsmythos«²⁴ vergleichen: Die Welt wird als das, was sich sagen lässt, proklamiert. Mehr lässt sich mit der Vernunft als letzter Instanz nicht erfassen. In der Philosophischen Grammatik macht Wittgenstein das später ganz explizit: »Wenn einer sagte: Ja, woher weißt du, dass die ganze Wirklichkeit durch Sätze darstellbar ist?, so ist die Antwort: Ich weiß nur, dass sie durch Sätze darstellbar ist, soweit sie durch Sätze darstellbar ist, und eine Grenze zwischen einem Teil, der und einem Teil, der nicht so darstellbar ist, kann ich in der Sprache nicht ziehen.«²⁵ Das aber heißt nichts anderes, als dass das Sagbare der Wirklichkeit eben das Sagbare, gemäss der Frühphilosophie also jede Konfiguration im logischen Raum, ist. Setzt Wittgenstein dies am Beginn des *Tractatus* mit der Welt gleich, so leistet er hierin gerade nicht deren ontologische Bestimmung, sondern eine Begriffsdefinition, die helfen soll, philosophische Fragen als Folge der Verwir-

-
- 23 Ganz explizit auf die Frage, wie historische Erkenntnis möglich ist, entwickelt Max Weber sein Konzept des Idealtypus als einen »Grenzbegriff«, an welchem Welt »zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehaltes *gemessen*, mit dem sie *verglichen*« werden kann. Gerade in den Abweichungen der Konkreta zu dieser idealen Konstruktion realisiert sich mithin historische Erkenntnis (Max Weber: »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis« (1904), in: Johannes Winckelmann (Hg.), Max Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, Stuttgart: Kröner 1973, S. 200-262, hier S. 238f.)
- 24 Brian F. McGuinness: Wittgensteins frühe Jahre, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 461. Wie die Schöpfungsmythen dort einen Anfang *setzen*, wo Herleitung und Begründung versagen, so könnte man McGuinness verstehen, *setzt* auch der *Tractatus* seinen Beginn unbegründet, ohne Herleitung.
- 25 Ludwig Wittgenstein: »Philosophische Bemerkungen«, in: WA, Bd. 2, hier S. 113.

rung über die Logik der eigenen Sprache aufzulösen. Er schafft eine Wirklichkeit innerhalb der Realität. Die *denkbare* Welt ist alles, was der Fall ist! Sie ist berechenbar, als solche aber kontingent. In ihr ist auf Vernunft bezogene Erkenntnis möglich. Sie ist sagbar, von den Naturwissenschaften beschreibbar. Und gerade mit diesen hat Wittgensteins Philosophie nichts zu tun. »Das Resultat der Philosophie sind nicht ›philosophische Sätze‹, sondern das Klarwerden von Sätzen«²⁶: die notwendige Voraussetzung für das Sehen jenseits der Sprache.

Es ist so kein Wunder, dass Wittgenstein selbst in einer Bemerkung gegenüber Ludwig von Ficker die Struktur seines Textes als vielleicht nicht auf den ersten Blick deutlich erläutert. Dem geschriebenen entspreche ein ungeschriebener Teil. Dem Gesagten korrespondiere all das, was notwendig ungesagt bleiben müsse, weil es ein Unsagbares ist. In der Entsprechung aber ist Letzteres auch Bestandteil des Werkes. Ja, es sei der eigentlich wichtigere Teil dieses Zwitterwesens.²⁷

Der *Tractatus* wird so zu Wittgensteins erstem großen Versuch, nicht zu sprechen und Satz Sieben weit mehr als ein zu vielen Situationen passendes Zitat: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.« Dieses hier geforderte Schweigen ist kein leeres Schweigen. Wittgenstein ist auch in seiner frühen Phase kein Positivist.²⁸ Dieses hier geforderte Schweigen ist das Verstummen vor dem, was durch ständiges Sprechen verdeckt wird und doch das philosophisch Entscheidende ist. Was sich zeigt, kann erst mit dem Ende des Sagens vor Augen treten.

2.

Mit der theoretischen Differenzierung von ›Sagen‹ und ›Zeigen‹ meint Wittgenstein 1918 »*die Probleme im Wesentlichen endgültig*

26 L. Wittgenstein: »Tractatus«, S. 32, §4.112.

27 Vgl. Brief an Ficker von Oktober oder November 1919, in: L. Wittgenstein: Briefwechsel, S. 97.

28 Vgl. Gottfried Gabriel: »Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein«, in: Merkur 32 (1978) 359, S. 353-362, hier S. 356.

gelöst zu haben.«²⁹ Es ist nur konsequent, dass sich der Philosoph nun, nach getaner Arbeit, aus der Philosophie zurückzieht, Anfang der 1920er Jahre Volksschullehrer in Trattenbach, dann Hassbach, Puchberg und Otterthal wird. Doch mit dem Scheitern des pädagogischen Projekts 1925 kommt es in der Folge auch zu einer schrittweisen Wiederannäherung an die Philosophie. Die Arbeit als Architekt des schwesterlichen Hauses in der Kundmannngasse 19 in Wien zwischen 1926 und 1928 weist indirekt auf wohl schon untergründig gärende Unmutsgefühle mit der im *Tractatus* gegebenen »endgültigen« Lösung der philosophischen Probleme hin;³⁰ der tatsächliche Bruch mit der zentralen Idee des frühen Denkens vollzieht sich dann kurz nach der Rückkehr nach Cambridge. Anekdotisch überliefert ist ein Gespräch von 1929 zwischen Wittgenstein und dem zu dieser Zeit in Cambridge lehrenden italienischen Ökonomen Piero Sraffa. Wittgenstein hielt an der *Tractatus*-These fest, dass der sinnvolle Satz mit dem von ihm Beschriebenen die logische Form gemein haben müsse: die Kernidee der Abbildungstheorie, welche den Gedanken der Idealsprache fundiert. Sraffa hebelte diese Behauptung aus, indem er sich mit Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand über das Kinn fuhr und fragte: »Und was ist die logische Form hiervon?« Das Beispiel überzeugte und tatsächlich verabschiedet Wittgenstein in der Folge die Grundannahme seiner Frühphilosophie.³¹ An die Stelle des tractarianischen Modells, das Sagbare abstrakt, als Summe der Konfigurationen im logischen Raum ein für allemal zu bestimmen, tritt im Laufe der 1930er Jahre die so genannte Sprachspieltheorie bzw., weil sie zum Ausgangspunkt nicht mehr den konstruierten, logischen Symbolismus hat, sondern mit Sätzen und Satzstücken aus der Alltagssprache arbeitet, die »ordinary language philosophy«.

In der Spielvorstellung von Sprache verabschiedet Wittgenstein den Gedanken, das Sagbare könne ein für allemal eindeutig

29 L. Wittgenstein: »Tractatus«, Vorwort, S. 10.

30 Vgl. Fabian Goppelsröder: »Das Palais Stonborough. Wittgenstein als Architekt seiner Spätphilosophie«, mit Abbildungen von Maja Weyermann, in: ders. (Hg.), WittgensteinKunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares, Berlin/Zürich: Diaphanes 2006, S. 27-46.

31 Vgl. R. Monk: Wittgenstein, S. 280-281.

bestimmt werden. Sagbarkeit ist nun keine situationsunabhängige Kategorie mehr. Die frühe Orientierung an der formalen Logik scheint ihm jetzt den Blick auf den vielfältigen Gebrauch der Wörter im Alltag zu verstellen. Gerade dieser vielfältige Gebrauch aber zeigt sich als dem abstrakten System ›Sprache‹ vorgängige Praxis. Die menschliche Sprache geht über die Kohärenz und die Vollständigkeit eines Kalküls hinaus. Ihre Grammatik ergibt sich über den Gebrauch der Wörter, ist fragmentarisch und variabel, wie deren Bedeutung von Kontext zu Kontext changiert.³²

Dieser Erkenntnis meint Wittgenstein mit seinem neuen ›ethnologischen Blick‹ auf die Probleme der Philosophie³³ gerecht zu werden. Die genaue Beobachtung alltäglicher Sprechakte zeigt, dass Sprache nur konkret, situativ gebunden funktioniert bzw. scheitert. Die historisch-kontingenten Umstände und Momente eines Sprechaktes sind keine Verkleidungen der für das Sagen eigentlich interessanten logischen Struktur des Satzes. Stimme, Mimik, Gestik sind nicht lediglich Trägermedien, die es letztlich zu ignorieren gilt, um das Gesagte auszufiltern. Sie rücken nun als gleichwertige Bestandteile des Sprachspiels, in welchem Welt nicht mehr abgebildet, sondern von innen heraus organisiert wird, ins Zentrum der Betrachtung. Was in diesem Konglomerat aus Innehalten und Tätigkeiten³⁴ ›funktioniert‹, was den Teilnehmern einer Sprechsituation die Möglichkeit einer Anschlusshandlung, zum Weiterprechen gibt, ist innerhalb des jeweiligen Sprachspiels *sagbar*. Der Zuruf eines Arbeiters: ›Platte!‹ lässt, eingelassen in den situativen Rahmen der Baustelle, andere Reaktionen zu als innerhalb der Familie am Abendessenstisch. Das Wort, der Satz ›Platte!‹ wird jeweils verschieden gebraucht und hat hierin unterschiedliche Bedeutung. Diese Bedeutungen aber sind als Gebräuche nicht ein-

32 Die Beschreibung des Gebrauchs von Sprache »könnte man die descriptive Wissenschaft vom Sprechen nennen« (Michael Nedo (Hg.): Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe, Wien: Springer 1944f., Bd. 6, S. 276).

33 Wittgenstein soll gegenüber Rush Rhees einmal explizit vom ›ethnologischen Blick‹ gesprochen haben, mit welchem er Dank Saffa nun philosophische Probleme betrachten könne (vgl. R. Monk: Wittgenstein, S. 281).

34 Ludwig Wittgenstein: »Philosophische Untersuchungen I«, in: WA, Bd. 1, S. 235-485, § 23.

fach lexikalisierbar. Sie können nicht schlicht dem Wort als Liste zugeordnet werden, sind nicht theoretisch, sondern nur praktisch, durch ›Abrichtung‹³⁵ erlernbar. In der Sozialisation des Individuums einübend inkorporiertes, mithin operatives und nichtreflexives Wissen bestimmt somit die Grenzen der Sprache. ›Sagbar‹ ist das Gerahmte, das durch den Kontext ausreichend Bestimmte, welches eine Situation organisiert, durch Regelmäßigkeiten vorhersehbar macht, kurz: Sagbar sind die situationsabhängigen Handlungen des Sprachspiels, die von den Mitkommunikanten wahrgenommen und in der einen oder anderen Weise, nie aber vollkommen willkürlich fortgesetzt werden können. Im Rahmen der Spielvorstellung bestimmt Wittgenstein Sprache neu: als Bewegungsbild, welches wahrgenommen werden muss, und als pragmatischen Handlungszusammenhang, insofern dieses Bild eben kein abbildendes Bild mehr ist, sondern eine gerahmte Wahrnehmung.³⁶

Die Unterscheidung von ›Sagen‹ und ›Zeigen‹, und somit die Bedeutung des Verstummens, des Schweigens und Nicht-Sprechens, scheint damit aber in der Spätphilosophie ihre Wichtigkeit zu verlieren. Hatte sich das Zeigen des *Tractatus* noch insofern vom Sagen unterschieden, als es nichtreflexiv, nichtabbildend konzipiert war, so wird in der Sprachspielkonzeption das Sagen selbst nichtreflexiv, nichtabbildend gedacht. Als gerahmte Wahrnehmung in einem bestimmten Kontext ist es mit dem Konzept einer dekontextualisiert gedachten, logischen Idealsprache des *Tractatus* nicht mehr zu vergleichen. Sprache wird gerade jenseits einer theoretisch rekonstruierbaren systemischen Gestalt als situationsgebundenes, praktisches Handeln aufgefasst. Sie funktioniert in den unterschiedlichsten Formen. Mit dieser Ausrichtung auf das Funktionieren, und also das Sagen der Sprache, verliert Wittgenstein aber, so könnte man meinen, das Unsagbare und damit das Nicht-Sprechen aus den Augen. In einem Sprachspielkonzept, das grundlegend in der Wahrnehmung verankert ist,

35 Vgl. L. Wittgenstein: »Philosophische Untersuchungen I«, § 5.

36 Auf die pragmatische Dimension von Wittgensteins turn hat insbesondere Gunter Gebauer seit: Wortgebrauch, Sprachbedeutung. Beiträge zu einer Theorie der Bedeutung im Anschluß an die spätere Philosophie Ludwig Wittgensteins, München: Fink 1971, immer wieder hingewiesen.

scheint das, was sich im Sinne der Frühphilosophie ausschließlich zeigt, keine Rolle mehr spielen zu können.

Entgegen diesem ersten Eindruck aber bleibt die Unterscheidung von ›Sagen‹ und ›Zeigen‹ auch in der Spätphilosophie das Hauptproblem für Wittgenstein und bildet mithin die Klammer seines philosophischen Entwicklungsgangs. Die Rahmung einer Wahrnehmung gelingt nur durch die Absetzung des Gerahmten vom ungerahmten Hintergrund. Der Hintergrund ist Bedingung jeglicher Rahmung und also jeglichen funktionierenden Sprachspiels. Erst dadurch, dass in einem gegebenen Kontext bestimmte Momente von Realität ausgeblendet werden, Komplexität reduziert wird, gibt es überhaupt die Möglichkeit, an gerahmte Wahrnehmungen in einer regelmäßigen Weise anzuschließen. In einem Fußballspiel ist es nicht üblich, dass ein Stürmer den Ball in den Händen haltend auf das Tor des Gegners zu rennt, um ihn hinter der Linie auf den Boden zu schleudern. Ein solches Verhalten setzt das Spiel außer Kraft. Wie aber erst mit einer solchen Störung, einer solchen Irritation des gewohnten Verhaltens dieses selbst als eines unter verschiedensten Möglichen – denn tatsächlich ist es ja möglich, den Fußball in der Hand über das Spielfeld und ins Tor des Gegners zu tragen – vor Augen tritt, so bringt auch erst die Störung, die Irritation des Sprachspiels dessen zwar inkorporierte, aber eben kontingente Struktur ins Bewusstsein.

In der Irritation des Gewohnten gelingt so der momentgebundene Blick auf die eigene Bedingtheit. Die Gewissheit, welche das funktionierende, ungestörte Sprachspiel überhaupt ermöglicht, wird in ihrer Gemachtheit erkannt; nur weil in der das funktionierende Sprachspiel charakterisierenden Regelmäßigkeit bestimmte gerahmte Handlungen exponiert, von einem Hintergrund abgesetzt werden und dieser Hintergrund als Hintergrund ›unterhalb‹ der im Spiel aktuellen Wahrnehmungsgrenze verbleibt, ermöglicht er Handlungen. Wenn der Hintergrund aber mit in die Wahrnehmung drängt, die Rahmung sich auflöst, der regelmäßige Ablauf gestört wird, zeigt sich die Abhängigkeit unserer Gewissheit von unserem Weltbild, die Kulturabhängigkeit dessen, was jeweils die unhinterfragte Basis des funktionierenden Sprachspiels bildet.

In diesem sich-Zeigen, in diesem Blick auf die eigene Bedingtheit des scheinbar Unbedingten aber öffnet sich für einen Moment der Raum, die Dimension der Möglichkeit, der Variation, der Alternative. Man kann diese Erfahrung des Raums, aus dem heraus

erst entsteht, was uns als gerahmte Wahrnehmung vertraut ist, mit dem Blick auf die Welt ›sub specie aeternitatis‹ des *Tractatus* vergleichen. In beiden Fällen verliert die alltägliche Perspektive auf Welt an Kraft, weicht das Raster der dem Menschen vertrauten Wirklichkeitswahrnehmung auf. Diesen neuen Blick auf die Dinge, diese in der Entgrenzung aller Sinne wahrhaft ästhetische Erfahrung gilt es zu evozieren. Das Schweigen, Verstummen, Nicht-Sprechen bleibt mithin Zentrum Wittgensteinschen Philosophierens. Die Theorie über das Funktionieren der Sprache ist auch in den *Philosophischen Untersuchungen* nicht das Ziel. Es geht weniger um die Erklärung gelingenden Sprechens als vielmehr um die Frage, wie es möglich ist, die Unzulänglichkeit der Sprache nicht als Defizit, sondern als Chance zu begreifen, das sich-Zeigende in den Blick zu bekommen. Die Strategie, zu diesem sich-Zeigenden durchzubrechen aber hat sich mit dem neuen Verständnis von Sprache verändert. Das Schweigen ist nun nicht mehr Option nach dem Sprechen, nicht mehr so sehr selbstgewollte Kontemplation als vielmehr Scheitern. Das noch im Bewusstsein der *einen, endgültigen* Definition dessen, was sagbar ist, geforderte tractarianische Ausschöpfen des Sagbaren weicht nun dem aktiven Anrennen gegen die Grenzen der Sprache.³⁷

»Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*« notiert Wittgenstein zwischen 1933 und 1934³⁸ und scheint damit bereits den grundlegenden Wandel des sein Denken leitenden Paradigmas auf den Punkt gebracht zu haben. Poesie steht für die semantische Unbezwinglichkeit des Rätsels ›Leben‹.³⁹ Dichtend zu philosophieren heißt, sich sprachlich aktiv um diesen nichtsemiotisierbaren Überschuss zu bemühen. In der Forderung einer nicht mehr am Wissenschaftler, sondern am Künstler orientierten Sprachpraxis wird die veränderte Vorstellung des Charakters eines auf das sich-Zeigende zielenden Philosophierens deutlich. Denn wenn sich das Unsagbare erst im Scheitern des Sprechens zeigt, so dient die philosophische Methode nur mehr dazu, den Freiraum zu schaffen, in welchem das der Sprachtheorie entgehende einzigartige Einzelne, die Widerständigkeit des Konkreten gegenüber dem

37 Vgl. Ludwig Wittgenstein: »Wittgenstein und der Wiener Kreis«, in: WA, Bd. 3, S. 68.

38 L. Wittgenstein: »Vermischte Bemerkungen«, S. 483.

39 M. Frank: Wittgensteins Gang in die Dichtung, S. 11.

Allgemeinen zur Geltung gelangen kann. Aus dem sich verweigernden sich-Zeigenden wird ein sich nicht ganz in der Negativität haltendes Wiedergebendes.⁴⁰ Das Sprechen des Philosophen führt nicht aus der Situation in eine Theorie, es führt vielmehr aus der Theorie in eine konkrete, historische, abstraktes Sagen übersteigende Erfahrung. Anstelle des Schließens eines Arguments wird das Öffnen der Sprache die eigentlich philosophische Kompetenz. Es soll nicht wissenschaftlich entdeckt werden, was im Alltag versteckt bleibt, sondern das ins Blickfeld rücken, was der schematisierte Blick übersieht, was dem fest-stellenden Zugriff entgeht und doch als dessen Hintergrund an ihn gebunden bleibt.

In diesem Sinne ist das Paradigma des von Wittgenstein angestrebten neuen Philosophierens Poesie in einer ganz bestimmten Weise. Es ist die an die Frühromantik anschließende moderne Lyrik, die den Bruch mit der Ausrichtung an der Vermittlung von Inhalten wirklich vollzieht.⁴¹ Auch Wittgensteins im Wortsinne unglaublichen Gedankenexperimente, seine »ethnographie imaginaire«⁴², die Flut an unbeantworteten Fragen, an ungelösten Problemen im Spätwerk⁴³ können in dieser Richtung verstanden werden.⁴⁴ Wittgenstein radikalisiert die negative Methode. »Alles,

40 Vgl. Dieter Mersch: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München: Fink 2002, S. 71.

41 Vgl. Hugo Friedrich: Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, Reinbek bei Hamburg: Rohwolt-Taschenbuch 1985, S. 28.

42 Pierre Bourdieu: »Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale«, in: Jacques Bouveresse/Sandra Laugier/Jean-Jacques Rosat (Hg.), Wittgenstein, dernières pensées, Marseille: Agone 2002, S. 345-353, hier S. 349.

43 Anthony Kenny zufolge gibt es in den *Philosophischen Untersuchungen* 784 Fragen, von denen Wittgenstein 110 beantwortet. Von diesen 110 beantworteten Fragen beantwortet er 70 absichtlich falsch (Anthony Kenny zitiert in Kuang T. Fann: Wittgenstein's Conception of Philosophy, Berkeley: University of California Press 1971, S. 109).

44 So meint u.a. Manfred Frank, dass der paradox angelegte Diskurs der Spätphilosophie Wittgensteins ihn fast mit strategischer Konsequenz in die Lage bringt, »seine höchsten Belange nur mit poetischen Mitteln *an-deuten* zu können.« (M. Frank: Wittgensteins Gang in die Dichtung, S. 27).

was die Philosophie tun kann ist, Götzen zu zerstören. Und das heißt, keinen neuen – etwa in der ›Abwesenheit eines Götzen‹ – zu schaffen.«⁴⁵ Diese frisch geschaffene Leerstelle wieder zu füllen, hieße etwas positiv setzen zu wollen, wo nichts mehr zu setzen ist, zu sprechen, wo man sehend zu schweigen hat.

Die Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen* sind nicht zuletzt eine praktische Übung solchen Götzenzerstörens ohne Setzung neuer philosophischer Dogmen.⁴⁶ Das Bemühen um immer wieder neue Perspektiven auf lange Gewohntes ist das Bemühen um die Irritation uns selbstverständlich erscheinender ›Wahrheiten‹, um das Scheitern des uns absolute Verfügung vorgaukelnden Sagens. Was dieses Vorgehen zur Folge haben soll, ist die Einsicht in das ›leere Jenseits‹, welches gerade nicht als Raum der Anwesenheit eines übernatürlichen Wesens, eines Gottes aufgefasst werden kann. Die *Struktur der modernen Lyrik* ist seit Baudelaire, Rimbaud und Mallarmé darauf angelegt, diese ›leere Transzendenz‹⁴⁷ zu evozieren. Sie will in einem radikalen Gegensatz zur Inhalte vermittelnden Sprache »die Geheimniszonen der Begriffe in Schwingung versetzen.«⁴⁸ Sie will das Denken umgehen, um das Gedacht-Werden erfahren zu können. In ihr hat man jene Sprache paradigmatisch, die auf das Unsagbare zielt, auf das, was sich nur zeigt.

Wittgenstein stellt mit der Dichtung der aus der Situation hinausweisenden, auf das Allgemeine zielenden wissenschaftlichen Sprachverwendung eine in die Situation hineinführende entgegen. So aber meint Poesie nicht mehr die Produkte einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, der Dichter; sie stellt vielmehr das Paradigma eines Gebrauchs von Sprache, wie er eben auch für die Philosophie der eigentlich angemessene ist.

45 L. Wittgenstein: Wiener Ausgabe Bd. 6, S. 279.

46 Vgl. Friedrich Kambartel: »Wittgensteins späte Philosophie. Zur Vollendung von Kants Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung«, in: ders., Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 146-159, hier S. 158.

47 Vgl. zum Begriff ›leere Transzendenz‹ H. Friedrich: Die Struktur der modernen Lyrik, S. 61 u. S. 124. Genauere Ausführungen hierzu, sowie allgemein zur Frage der Ent-Sagungsstrategie bei Mallarmé finden sich in Martin Urmanns Artikel in diesem Band.

48 H. Friedrich: Die Struktur der modernen Lyrik, S. 16.

Auch in seiner Spätphilosophie vollenden sich Wittgensteins Texte erst jenseits des Paraphrasierbaren. Wie das, was sich zeigt, schon im *Tractatus* nur nichtformuliert, als ungeschriebener, aber eigentlich wichtigerer Teil – negativ – enthalten ist, so ist auch die Störung und Irritation des Gewohnten, das Zentrum seines späten Philosophierens, der von Wittgenstein anvisierte Moment einer produktiven Verunsicherung, der nicht mehr Teil einer formulierbaren Theorie ist, sondern ein Effekt, der sich im Akt des Lesens einstellt. So führt er das tractarianische Projekt weiter und ändert es zugleich radikal ab: Sein zweiter großer Versuch, nicht zu sprechen, führt zu keinem endgültigen Schweigen; er ist die unausgesetzte Provokation kurzer Momente der Sprachlosigkeit.

Literatur

- Bourdieu, Pierre: »Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale«, in: Jacques Bouveresse/Sandra Laugier/Jean-Jacques Rosat (Hg.), Wittgenstein, dernières pensées, Marseille: Agone 2002, S. 345-353.
- Fann, Kuang T.: Wittgenstein's Conception of Philosophy, Berkeley: University of California Press 1971.
- Frank, Manfred: »Wittgensteins Gang in die Dichtung«, in: Manfred Frank/Gianfranco Soldati, Wittgenstein. Literat und Philosoph, Pfullingen: Neske 1989, S. 8–72.
- Friedrich, Hugo: Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, Reinbek bei Hamburg: Rohwolt-Taschenbuch 1985.
- Gebauer, Gunter: Wortgebrauch, Sprachbedeutung. Beiträge zu einer Theorie der Bedeutung im Anschluß an die spätere Philosophie Ludwig Wittgensteins, München: Fink 1971.
- Gmür, Felix: Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen, Freiburg/München: Alber 2000.
- Goppelsröder, Fabian: »Das Palais Stonborough. Wittgenstein als Architekt seiner Spätphilosophie«, in: ders. (Hg.), WittgensteinKunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares, Berlin/Zürich: Diaphanes 2006, S. 27–46.
- Hofmannsthal, Hugo von: »Ein Brief«, in: Bernd Schoeller (Hg.), Hugo von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in zehn Einzel-

- bänden, Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch 1979, Bd. 7, S. 461–472.
- Kambartel, Friedrich: »Wittgensteins späte Philosophie. Zur Vollendung von Kants Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung«, in: ders., Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 146–159.
- Majetschak, Stefan: Ludwig Wittgensteins Denkweg, Freiburg/München: Alber 2000.
- McGuinness, Brian F./ Georg H. von Wright, (Hg.): Ludwig Wittgenstein: Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- McGuinness, Brian F.: Wittgensteins frühe Jahre, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Gabriel, Gottfried: »Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein«, in: Merkur 32 (1978) 359, S. 353–62.
- Mersch, Dieter: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München: Fink 2002.
- Monk, Ray: Wittgenstein. Das Handwerk des Genies, Stuttgart: Klett-Cotta 2000.
- Nedo, Michael (Hg.): Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe, Wien: Springer 1944f.
- Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: »Der Gestus des Verstummens. Hugo von Hofmannsthal's ›Chandos-Brief‹ und seine kritische Prosa«, in: Hugo von Hofmannsthal, Brief des Lord Chandos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Insel 2000, S. 285–288.
- Watzka, Heinrich: Sagen und Zeigen: die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein, Stuttgart: Kohlhammer 2000.
- Weber, Max: »›Die Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis« (1904), in: Johannes Winckelmann (Hg.), Max Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, Stuttgart: Kröner 1973, S. 200–262.
- Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe in 8 Bänden, hrsg. v. Rhees, Rush, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, daraus:
- Bd. 1: Tractatus, S. 7–85.
 - Tagebücher, S. 87–187.
 - Philosophische Untersuchungen I, S. 235–485.
 - Bd. 2: Philosophische Bemerkungen.
 - Bd. 8: Vermischte Bemerkungen, S. 445–573.

Wie nicht sprechen: eine Debatte

Lobpreis oder Preisgabe?

Eine mehrfach vertagte Diskussion zwischen Marion und Derrida

CARSTEN LOTZ

In einem Vortrag aus dem Jahre 1986 in Jerusalem über das, »was man, mitunter missbräuchlich, die »negative Theologie« nennt«¹, setzt sich Derrida in einer langen Fußnote mit Jean-Luc Marion auseinander. Augenscheinlich geht es um die Frage, ob der Lobpreis eine Rede ist, die der Unterscheidung von wahr und falsch entzogen ist, oder ob »die Lobpreisung, obgleich sie kein bloßes attributives Sagen ist, nichtsdestoweniger zur Attribution einen irreduziblen Bezug«² unterhält. Nach Derrida schließt Marion in seinem Buch *L'idole et la distance* vorschnell, »daß der Übergang zur Lobpreisung der gleiche Übergang wie der zum Gebet ist«³.

Was als Detailfrage in einem Diskurs über die sogenannten »Negativen Theologien« daherkommt, birgt eine radikale Anfrage an die Tragweite und den Status der Philosophie in sich, die in den verschiedensten Wendungen das 20. Jahrhundert prägen, wovon dieser Band in Auszügen Zeugnis zu geben versucht. Kann die Philosophie zu einer Dimension von Sprache vorstoßen, die

-
- 1 Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989, S. 9.
 - 2 Ebd., S. 77.
 - 3 Ebd., S. 124. Vgl. Jean-Luc Marion: *L'idole et la distance*, Paris: Livre de Poche 1977, S. 224. Derrida verweist auf S. 232, in der Ausgabe von *Livre de Poche* findet sich die Stelle auf S. 224.

nicht mehr der propositionalen Rede verhaftet ist? Gibt es eine Möglichkeit, jenseits von Wahr und Falsch zu reden, und dennoch jenen universalen Anspruch der Philosophie nicht aufzugeben? Ist »Wie nicht sprechen« – so der Titel des Derrida'schen Vortrags – ein Teil der Philosophie?

In meinem Beitrag will ich versuchen, diesen Fragen in der Diskussion zwischen Jean-Luc Marion und Jacques Derrida nachzugehen. Die Grundschwierigkeit dabei ist, dass diese Auseinandersetzung – um einen anderen Diskussionspartner von Jacques Derrida zu zitieren – »never quite takes place«.⁴ Schon 1977 hatte Marion in seinem Buch *L'idole et la distance* die Diskussion mit Derrida und dessen Überlegungen zur *différance* gesucht. Derrida jedoch schwieg. Auch neun Jahre später in seinem Jerusalemer Vortrag *Wie nicht sprechen* spielen Marions Untersuchungen von *L'idole et la distance* keine Rolle. Erst in die veröffentlichte schriftliche Nachschrift fügt Derrida einige Zeilen zur Unterscheidung von Lobpreis und Gebet sowie jene oben erwähnte Fußnote ein, in der er Marions Buch wohlwollend zur Kenntnis nimmt, wenn auch nicht jene Passage, die an ihn gerichtet war. Von dieser Passage spricht Derrida nunmehr nur noch als einem »stark sekundären Aspekt«⁵ in Marions Buch, der ihn damals entmutigt habe, die Lektüre fortzusetzen, da er »gewisse Zeichen eines reduktiven Unverständnisses [...] darin zu entdecken glaubte.«⁶ Er reagiert auf einen anderen Teil, auf jenen Abschnitt, in dem sich Marion mit der Frage des Lobpreises bei Dionysios Areopagita auseinandersetzt. Den von ihm als sekundär benannten Aspekt klammert er aus. »Was immer noch nicht bedeutet, dass ich ihm von meiner Seite aus rückhaltlos zustimme. Da die Grenzen dieser Publikation es mir nicht gestatten, mich dazu zu erklären, verschiebe ich die Sache auf später.«⁷

Auch mir gestatten es die Grenzen dieser Publikation nicht, darauf näher einzugehen. Daher folge ich den Fragen um Lobpreis, Gebet und attributive Rede, beginnend in Marions Buch *L'idole et la distance*, wo er in der Tat nicht zwischen Lobpreis und

4 John R. Searle: »Reiterating the Differences. A Reply to Derrida«, in: *Glyph* 1 (1977), S. 198-209, hier S. 198.

5 J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 124.

6 Ebd.

7 Ebd.

Gebet unterscheidet. Im Hinblick auf Dionysios Areopagita spricht er davon, dass jener dazu neige, das Verb *sagen* durch das Verb ὑμνεῖν zu ersetzen: »Que signifie cette substitution? Elle indique sans doute le passage du discours à la prière, car »la prière est un λόγος, mais ni vrai ni faux« (Aristote).«⁸ Durch die bei Aristoteles gefundene Bestimmung des Gebets als einer Rede, die nicht prädikativ ist, bietet sich für Marion eine Möglichkeit an, von Gott zu sprechen, ohne ihn in die Fänge der wahrheitsdifferierenden Rede der Onto-Theologie oder der Metaphysik zurückzuholen: »Le discours de louange maintient la distance, puisque »les théologiens louent le Réquisit comme anonyme, et à partir ἐκ de tous noms«.«⁹ Man dürfe von dem, was man nicht sagen könne, nicht schweigen. Die Verneinungen seien hier trügerisch, sie blieben in der Metaphysik verhaftet. Der Lobpreis, wie Dionysios ihn benutzt, bietet sich für Marion als ein dritter Weg an, der dennoch eine strenge Sprache zulasse.¹⁰

Marion analysiert den Lobpreis auf zwei Ebenen: Die erste Ebene (*Objektsprache*) besteht aus der Aussage: »Ich lobe dich als Gutheit, Weisheit, etc.« Die zweite Ebene (*Metasprache*) setzt die Begriffe der ersten miteinander in eine Beziehung, die der ersten einen Sinn verleiht. Erst in der Metasprache wird die Aussage als Lob erkennbar und damit der Aussagende als Lobender. Auch die Tatsache, dass αἰτία nicht mit dem Inhalt des Lobs identifiziert wird, sondern *als* y gelobt wird, lässt sich erst hier erkennen. Das Lob zielt auf etwas Drittes ab, das außerhalb von Lobenden und

8 J.-L. Marion: *L'idole et la distance*, S. 224. Vgl. Aristoteles: *Peri hermeneias*, 17a. Dt.: Aristoteles: *Die Lehre vom Satz*, Hamburg: Meiner 1974, S. 98. In der deutschen Übersetzung steht »Bitte« statt »Gebet«.

9 J.-L. Marion: *L'idole et la distance*, S. 224. Marion übersetzt die dionysische αἰτία mit *Réquisit*, um den Zusammenhang dieser Instanz mit der Bitte/Forderung des Bittenden deutlich zu machen und sie zugleich dem aristotelischen Begriffsfeld der Ursache (*cause*) zu entziehen. Vgl. ebd.: S. 199f. Die Auseinandersetzung mit dieser Deutung muss ich auf ein späteres Mal verschieben. - Im Deutschen ist dieses Wortspiel nur schwer nachzuahmen. *Réquisit* ließe sich mit Erfordernis oder Notwendigkeit wiedergeben. Ich lasse das griechische αἰτία stehen.

10 Ebd., S. 224. Hier klingt wohl Husserls Forderung nach einer strengen Wissenschaft an.

Lob liegt, wodurch die Distanz zwischen Lobendem und αἰτία verdeutlicht wird.

Nun ließe sich dagegen einwenden, wir hätten es hier mit der etwas verklausulierten Beschreibung eines Performativs zu tun. Dem widerspricht Marion aus zwei Gründen. Zum einen verlange der Performativ eine minimale Qualifikation des Aussagenden, die diesen zur Ausübung ermächtigt. Ein Performativ der Form »Ich erkläre euch für verheiratet« gelingt nur, wenn der Aussagende Priester oder Standesbeamter ist. Eine solche minimale Qualifikation sei jedoch im Falle des Lobpreises nicht notwendig. Dadurch, dass y zwar auf die αἰτία ziele, aber x beschreibe, weil es aus dem Vorstellungsrahmen von x genommen ist, wird x ausschließlich durch y bestimmt. Die αἰτία lässt sich als Gutheit, Schönheit, Weisheit, etc. loben, so dass x unter der Vielfalt der Lobpreisungen entgleitet. Es tritt völlig hinter den Inhalt seines Lobs zurück. Damit klingt bereits der zweite Einspruch an: Nach Marion ist der Performativ dadurch gekennzeichnet, dass er keinen Inhalt hat. Im Performativ tut die Sprache etwas, sie sagt nichts aus: »se taire pour faire«¹¹. Dagegen bleibe die propositionale Aussage des Lobs, auch wenn es sich an die αἰτία richte, bestehen. Der Überschuss der Aussage über den Lobenden und die Metasprache hinweg besteht allein in der Verwirklichung des Lobes. Aber je mehr das Lob ausgesprochen werde, desto mehr sei es unlösbar mit seinem Inhalt verbunden.¹²

Marion plädiert dafür, das Lob als eigene Sprache zu analysieren und es nicht den Erfordernissen der wahrheitsdifferenten Rede zu unterwerfen. Der Gebrauch des Lobpreises gründe nicht in einer absurden empirischen Verifikation der αἰτία, sondern in der quasi liturgischen Lebensform.¹³ »La louange n'est ni vraie ni fausse, ni même contradictoire: elle répond à d'autres utilisations.«¹⁴

Mit Bezug auf Wittgenstein erklärt Marion, dass es nichts gebe, was es erlaube, für alle Phänomene, die wir Sprache nennen, ein gemeinsames Wort zu benutzen. Daher kann er sagen, dass die Sprache des Lobpreises ihr eigenes Spiel spiele, das nur von sich her verstanden werden könne. Marion geht sogar noch wei-

11 Ebd., S. 230.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd., S. 232.

14 Ebd.

ter: Wenn es keine Metasprache gibt, wenn wir also vor einer in sich vielfältigen Grammatik stehen, so zeigt sich darin das Wesen der Sprache selbst, nämlich, dass sie uns vorangeht, uns überschreitet und auf uns aus der Distanz wie ein Faktum zukommt. Dadurch, dass uns die vielen Sprachen in Distanz zur Sprache selbst halten, kommt Marion zu dem Schluss, dass alle Sprachen von der Sprache des Lobpreises abhängen, die ja unablässig auf eine Distanz verweise, die nie einzuholen sei.¹⁵ Nicht die attributive Sprache der Metaphysik, sondern der Lobpreis wird zum Modellfall. In ihm ist eine Sprache möglich, die nicht mehr spricht, wie wir zu sprechen gewohnt sind.

Derrida bezweifelt in *Wie nicht sprechen* nicht Marions Untersuchungen zur Sprache des Lobpreises. Tatsächlich scheint sogar ein Satz aus Derridas Vortrag, der nur auf Grund einer nachträglich angefügten Fußnote als eine gewisse Antwort auf Marion gelesen werden kann, mit dessen Anliegen auf merkwürdige Art und Weise überein zu stimmen: »Die Sprache hat begonnen ohne uns, in uns vor uns. Das ist dies, was die Theologie Gott nennt[.]«¹⁶ Er geht auch nicht auf Marions verwinkelt erscheinende Differenzierung zwischen Objektsprache und Metasprache ein. Warum spielt der Lobpreis zwischen Objekt- und Metasprache, und warum ist diese Unterscheidung nicht zwischen den einzelnen Sprachspielen und jener Sprache möglich, die sie als Sprachspiele benennt und ihre Distanz zu dem, was wir Sprache als solche nennen, erst verdeutlicht? Jene Metasprache, die die Sprachspiele als solche benennt, wäre die Metaphysik oder die Philosophie.¹⁷ Doch damit greife ich bereits vor.

¹⁵ Vgl. S. 234.

¹⁶ J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 55.

¹⁷ Das hat Derrida zum Beispiel in *Die weiße Mythologie* gezeigt. Es gibt keine Möglichkeit, die Philosophie als ein Sprachspiel unter anderen zu betrachten und sie damit in eine Metaphorologie oder Hermeneutik einzuordnen. Der Begriff der Hermeneutik oder der Metapher ist ein philosophischer Begriff und dient als solcher zur metasprachlichen Bestimmung der einzelnen Diskurse. Umgekehrt kann die Philosophie jedoch nie in ihren eigenen Begriffen sprechen, sie bleibt immer den Einzeldiskursen verhaftet und kann deren Sprachspiele prinzipiell nicht verlassen. An ihrem Ausgangspunkt steht immer eine Übertragung oder eine Metapher. Vgl.: Jacques Derrida:

Derrida führt in *Wie nicht sprechen* eine Unterscheidung zwischen dem Akt des Betens und dem Lobpreis ein, die sich bei Marion nicht findet. Er unterscheidet zwei Dimensionen dessen, was man Gebet nennt: 1. Eine Adresse an den anderen, die um nichts anderes bittet, als angehört zu werden. »Dieser erste Zug kennzeichnet also eine Rede (einen Akt von Sprache, selbst wenn das Gebet schweigend erfolgt), die als solche nicht prädikativ, theoretisch (*theologisch*) oder konstativ ist.«¹⁸ 2. Die Dimension des Lobpreises, die zwar bei Dionysios mit dem Gebet verknüpft sei, ohne dass beide jedoch notwendig zusammengehörten oder nicht getrennt werden könnten. Beide sind keine Akte konstativer Prädikation, dennoch »bewahrt die Lobpreisung, obgleich sie kein bloßes attributives Sagen ist, nichtsdestoweniger zur Attribution einen irreduziblen Bezug.«¹⁹

Dieser Diagnose widersprechen Marions Ausführungen nicht. Es ist ja gerade die Bindung an einen Inhalt, die den Lobpreis nach Marion vom reinen Performativ unterscheidet. Er bestimmt den Adressaten *als* etwas, und sei es als Quelle oder Ursprung des Gebets. Und dadurch bestimmt der Lobpreis auch das Gebet näher, er richtet es aus, im Fall von Dionysios auf den trinitarischen und überwesentlichen Gott. Derrida merkt an, dass die Verweigerung dieser Unterscheidung zwischen Gebet und Lobpreis, die vielleicht für Christen unannehmbar sein könnte, hieße »jeder Anrufung, die keine christliche wäre, die wesentliche Qualität, Gebet zu sein, verweigern.«²⁰

In der Fußnote geht Derrida näher auf Marion ein, vor allem auf dessen Zitat aus Aristoteles' *Peri hermeneias*. Derrida schaut auf den Zusammenhang:

»Doch in Wirklichkeit sagt Aristoteles im *Peri hermeneias* (17a), daß, wenn jeder *logos* bedeutend (*semantikos*) ist, allein der, in dem man das Wahre und das Falsche voneinander unterscheiden kann, *apophantisch* ist und eine affirmative Proposition bildet. Und er fügt hinzu: dies

»Die weiße Mythologie«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, S. 133-157.

18 J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 76. Die deutsche Ausgabe setzt hier nur das *-logisch* von *theologisch* kursiv. Im französischen Original hingegen ist das ganze Wort kursiviert.

19 Ebd., S. 77.

20 Ebd.

kommt nicht jedem *logos* zu, »so ist das Gebet (*eukhè*) eine Rede (*logos*), aber weder wahr noch falsch (*all'outè alethès oute pseudes*)« [...] Doch hätte Aristoteles von der Lobpreisung (*hymnein*) gesagt, sie sei nicht apophantisch? Sie sei weder wahr noch falsch? Sie habe keinerlei Bezug zu der Unterscheidung des Wahren und des Falschen? Man kann daran zweifeln.«²¹

Die Tatsache, dass die Lobpreisung etwas von jemandem sagt, wahrt nach Derrida die Struktur der prädikativen Affirmation, auch wenn dieser Inhalt an jemanden gerichtet ist. Das Gebet hingegen sei nur dieses Richten-an, reine Bewegung, »absolut antepredikativ«²² So gesehen ist der Lobpreis kein Gebet, sondern vertritt es. Das Gebet strebt nach Dionysios die Vereinigung mit Gott an, daher fügt sich nach Derrida der Lobpreis daran an, wenn die Vereinigung ausfällt. Wenn die Vereinigung im Gebet gelingt, so scheint es, wäre kein Lobpreis mehr nötig, da die Bestimmung des Adressaten überflüssig wäre.

Ob freilich das Gebet frei von jedem Bezug zu einer attributiven Rede ist, zieht Derrida selbst am Ende seines Vortrags erneut ins Unklare. Derrida denkt über die Frage der Rhetorik der Heidegger'schen Texte nach: »Im Unterschied zu Dionysios sagt er niemals ›dir‹: weder zu Gott noch zum Schüler noch zum Leser.«²³ Aus diesem Fehlen der Apostrophe leitet Derrida zwei sich widersprechende Deutungen ab: »1. Dieses Fehlen bedeutet, dass in Wirklichkeit die Theologie [...] streng ausgeschlossen ist aus seinem Text.«²⁴ Das Fehlen des Gebets oder der Apostrophe bekräftige die Dominanz des Theoretischen.

»2. Aber man kann daran zugleich ein Zeichen von Achtung für das Gebet ablesen. Für die fürchterlichen, vom Wesen des Gebetes aufgerufenen Fragen: ein Gebet, kann es, muss es sich erwähnen, zitieren, in eine sich selbst mitreisende, *agogische* Beweisführung mitreißen lassen?«²⁵

21 Ebd., S. 125.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 108.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 109.

Wird das Wesen des Gebetes als reiner Apostrophe nicht durch sein Zitat, das wie der Lobpreis einen Bezug zur Attribution und zur konstativen Rede unterhält, verunreinigt? Muss es nicht *als* Gebet jedem Code und jedem Ritus fremdbleiben, weil es nichts ist als reine Ausgesetztheit an den anderen? »Aber vielleicht ist auch das Gegenteil richtig.«²⁶ Vielleicht gäbe es gar kein Gebet ohne die Möglichkeit der Wiederholung, ohne die Möglichkeit der Initiation, ohne die Möglichkeit des Lobpreises. Das Zitat ist gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit und die Bedingung der Unmöglichkeit des Gebets. Der Lobpreis wäre vielleicht eine Form, in der das Gebet zitierbar erscheint. Derridas Forderung, Lobpreis und Gebet müssten trennbar sein, bekommt hier eine zusätzliche Komplikation. Vielleicht müsste das Gebet vom christlichen Lobpreis getrennt werden können, aber vielleicht gäbe es danach kein Gebet mehr, nicht außerhalb der Gebetstraditionen welcher Art auch immer. Was aber würde es erlauben, dasjenige hinter dem Lobpreis, die von Derrida so genannte reine Adresse an den anderen, als einen universalen Zug des Gebets zu bezeichnen? Gibt es jenen einen universalen Zugang zu jenem anderen?

Nach Derridas Veröffentlichung seines Vortrages im Jahr 1987 ruht die virtuelle Diskussion über Fragen des Gebets, des Lobpreises und das, was man »Negative Theologie« nennt, zunächst. 1989 sucht Marion in *Réduction et donation* die Auseinandersetzung mit Derridas Husserl-Interpretationen.²⁷ In einer Fußnote zu *Réponse à quelques questions* in der Marions phänomenologischer Arbeit gewidmeten Ausgabe der *Revue de Métaphysique et de Morale* geht Marion auf eine andere Fußnote in *Wie nicht sprechen* ein, in welcher Derrida die Frage des »es gibt« bei Heidegger behandelt. Er sieht eine Nähe von Derridas Aussage, seine Texte seit 1972 beschäftigten sich mit der Frage der Gabe, zu seiner Phänomenologie der *donation*.²⁸ Auf die von Derrida vorgebrachte Kritik

26 Ebd.

27 Vgl. Jean-Luc Marion: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989, S. 33-63.

28 Jean-Luc Marion: »Réponse à quelques questions.«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), S. 65-76, hier S. 69f. In derselben Ausgabe finden sich zwei lesenswerte Artikel von Michel Henry und Jean Greisch, die die Grundzüge der Marion'schen Phänomenologie kritisch beleuchten. Zu Fragen der Gabe bei Derrida

gegen seine undifferenzierte Verwendung von Lobpreis und Gebet geht er nicht ein. Derrida antwortet 1991 im Rahmen einer Fußnote zu *Donner le temps*, in der er Marions Arbeit grundsätzlich anerkennt. Auch er ignoriert Marions Kritik an ihm und greift stattdessen die Frage des Rufs und seiner möglichen Reinheit auf.²⁹ Der Ruf wird von Marion als Ruf ohne Inhalt verstanden, reiner Anspruch, jedoch nicht mehr des Seins – wie bei Heidegger –, sondern Ruf des Vaters jenseits der Ontologie.³⁰

An dieser Stelle der Diskussion über die Reinheit des Rufs und die Möglichkeit einer reinen Gabe, werden die unterschiedlichen Auffassungen von Philosophie und von Phänomenologie bei Derrida und Marion deutlich, die letztlich auch schon die Frage nach der Möglichkeit eines reinen Gebets oder eines attributiven Gehalts des Lobpreises mitbestimmen. Marion versucht die von Husserl und Heidegger geprägte Phänomenologie weiterzuentwickeln und über sich hinauszutreiben. Nach seiner Analyse sind beiden eine gewisse Art von Phänomenen nicht zugänglich, weil sie weder im Horizont der Gegenständlichkeit noch im Horizont des Seins erscheinen. Die Reduktion auf diese Horizonte reiche daher nicht aus. Gemäß dem Husserl'schen Prinzip der Voraussetzungslosigkeit fordert Marion eine weitere Reduktion:

»Après la réduction transcendantale et la réduction existentielle, intervient la réduction à et de l'appel. Ce qui se donne ne se donne qu'à celui qui s'adonne à l'appel et que sous la forme pure d'une confirmation de l'appel, répété parce que reçu.«³¹

Derrida zeigt sich in *Donner le temps* durchaus angetan von Marions Analyse, jedoch meldet er nicht nur Bedenken gegen Marions Rückführung des reinen Rufs auf den Ruf des Vaters an, sondern er fragt darüber hinaus oder dahinter zurück: »Est-il possible d'entendre une ›forme pure de l'appel‹ (et d'abord doit-on pré-

ist die Literatur inzwischen unüberschaubar. Ein erster Anhaltspunkt wäre z.B.: Katrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München: Fink 2004.

29 Vgl. Jacques Derrida: *Donner le temps*. 1. La fausse monnaie, Paris: Gallilé 1991, S. 72-74.

30 Vgl. J.-L. Marion: *Réduction et donation*, S. 289-297.

31 Ebd., S. 296.

sumer une telle pureté? Et si on le fait, depuis où?) [...] ?³² Oder anders gefragt: Was hören wir, wenn wir den reinen Ruf hören? Ordnet die Frage »Was ist das, was wir hören?« diesen reinen Ruf nicht schon wieder in die Metaphysik und die Ontologie ein? Unterhält nicht auch der reine Ruf – sofern und sobald er hörbar wird – einen irreduziblen Bezug zur Attribution?

Sechs Jahre später, im September 1997, kommt es im Rahmen der Tagung »Religion and Postmodernism« in Villanova bei Philadelphia zu einer direkten Begegnung zwischen Jean-Luc Marion und Jacques Derrida, die in dem Band *God, the Gift, and Postmodernism* ihren Niederschlag gefunden hat.³³ Marion geht in seinem Eröffnungsbeitrag erneut auf die Frage der »Negativen Theologie« ein. Er setzt sich vor allem mit Derridas Texten *Wie nicht sprechen* und *Sauf le nom* auseinander. Marion hält fest, Derrida äußere entgegen dem landläufigen Vorwurf, der der »Negativen Theologie« entgegengebracht werde, sie führe zum radikalen Atheismus, den Verdacht, sie könne sich nicht von der »Metaphysik der Präsenz« freimachen und es gelinge ihr daher nicht, Gott außerhalb der Präsenz zu denken.³⁴ Dieses Grundargument sieht Marion in vier Einwänden ausgedrückt, die er unterscheiden möchte: 1. Die »Negative Theologie« gleiche einer »christlichen Philosophie«, einer Onto-Theologie. 2. Sie schreibe sich immer dem Horizont des Seins ein. 3. Sie führe immer zu einer Quasi-Affirmation. 4. Der Lobpreis sei eine versteckte Attribution, so dass der »dritte Weg« nicht über den Gegensatz von Affirmation und Negation hinausführe.³⁵

32 J. Derrida: *Donner le temps*, S. 74.

33 Vgl. John D. Caputo/Michael J. Scanlon (Hg.): *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press 1999. Darin findet sich ein Beitrag von Jean-Luc Marion: *In the Name. How to Avoid Speaking of »Negative Theology«*, gefolgt von einer kurzen Antwort von Jacques Derrida (S. 20-53), sowie die Diskussion *On the gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney* (S. 54-78). Marions Beitrag bildet auch das Kapitel VI *Au nom ou comment le taire* von Jean-Luc Marion: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF 2001, S. 155-195. Ich beziehe mich im Folgenden auf die französische Version.

34 Vgl. J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 160.

35 Ebd., S. 160f.

Aus ökonomischen Gründen – es ist schwierig die Einwände 1 bis 3 in der von Marion benannten Form bei Derrida auszumachen, und es bedürfte einer genaueren Lektüre der Texte, als ich sie hier leisten kann – will ich mich auf den vierten Einwand konzentrieren. In der Tat trifft Derrida eine solche Feststellung. Jedoch scheint es mir nicht eindeutig zu sein, ob diese Aussage den Charakter einer »*objection*« der »Negativen Theologie« gegenüber hat oder ob sie einer anderen Lektüre zugänglich sein müsste. Nach Marion unterstellt Derrida, dass Loben notwendigerweise impliziere, jemanden in seinem Wesen oder mit seinem Wesen zu identifizieren und ihn dadurch der »Metaphysik der Präsenz« zu unterwerfen. Marion widerspricht:

»Or le propre du nom propre consiste justement en ceci qu'il n'appartient jamais en propre – par et comme son essence – à celui qui le reçoit. *Jamais* le nom propre n'est nom de l'essence.«³⁶

Der Name, den man als *Eigen*namen unterstelle, habe die Eigenart, schon immer für und von jemand anderem gebraucht worden zu sein. Er markiere, dass das Wesen seines Trägers nie mit ihm übereinstimmen könne, daher verweise er auf die Abwesenheit des wahren Wesens und signalisiere eine unüberbrückbare Differenz. Freilich setzt diese Argumentation voraus, dass Derrida mit seiner Vermutung, der Lobpreis hänge mit der Attribution zusammen, die Attribution auf die sogenannte »Metaphysik der Präsenz« beschränkt. Doch Marion geht noch einen Schritt weiter. Er bezweifelt die Möglichkeit, Gebet und Lobpreis derart zu unterscheiden, dass das reine Gebet ohne Benennung auskäme: »[A]ucune prière ne peut prier sans donner un nom, sans reconnaître une identité, même et surtout impropre.«³⁷

Gebet und Lobpreis vollzögen vielmehr dieselbe Operation eines indirekten Anzielens der αἰτία. Beide benennen (*nommer*) sie nicht direkt oder rein, sondern sie benennen, indem sie eine klare Benennung verweigern (*dé-nommer*). »[E]lles ne prétendent jamais nommer en propre, mais toujours seulement dé-nommer *comme... et en tant que...* ce que la visée peut en entrevoir et en interpré-

36 Ebd., S. 171.

37 Ebd., S. 173.

ter.«³⁸ Diese Als-Struktur nimmt nach Marion in der Theologie das vorweg, was Heidegger in *Sein und Zeit* als phänomenologisches Als beschreibt.³⁹ Diese Unreinheit der Benennung bestätigt nach Marion den rein pragmatischen Charakter des dritten Wegs. Es gehe nicht mehr darum, etwas etwas anderem zu attribuieren, sondern sich in Richtung auf ... auszurichten, sich auf ... zu beziehen:

»La prière, en invoquant l'inatteignable comme... et en tant que..., marque définitivement la transgression de l'acception prédicative, nominative et donc métaphysique du langage. Nous retrouvons ici l'affirmation de Lévinas: ›L'essence du discours est la prière.«⁴⁰

Für den Phänomenologen Marion reicht es jedoch nicht aus, den sprachpragmatischen Aspekt des Gebets oder auch des »dritten Wegs« der sogenannten »Negativen Theologie« zu benennen. Es geht ihm nicht nur um die Äußerung und die Frage, ob sie attributiven Charakter hat oder nicht. Er will vielmehr die formelle Möglichkeit jenes Phänomens beschreiben, das eine Rede wie den Lobpreis oder das Gebet fordert. Wenn jenes, wovon die mystische Theologie handelt, sich tatsächlich offenbart, wie lässt es sich als Phänomen beschreiben?⁴¹

Marion greift dazu auf seine Weiterführung der Phänomenologie zurück. Wenn man mit Husserl davon ausgehe, dass jedes Phänomen durch die untrennbare Dualität von Erscheinen und Erscheinendem definiert, was durch die Begriffspaare *noesis / noema*, *Intention / Anschauung*, *Bedeutung / Erfüllung* weitergeführt werde, so lassen sich nach Marion grundsätzlich drei Arten von Phänomenen denken: 1. Die Intention wird durch die Anschauung bestätigt. Es liegt Evidenz vor. In diesen Bereich gehören die von Marion so bezeichneten armen Phänomene wie ein Dreieck oder andere geometrische Gebilde. 2. Die Intention überschreitet die Anschauung. Hier haben wir es mit den alltäglichen Phänomenen zu tun. Schon bei einem dreidimensionalen Ge-

38 Marion spielt hier mit der französischen Vorsilbe *dé-*, die negative Bedeutung haben kann, jedoch in diesem Fall in der Alltagssprache nicht hat.

39 Marion verweist auf *Sein und Zeit*, § 32.

40 J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 174. Vgl. Emmanuel Lévinas: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Livre de poche 1991, S. 19.

41 Vgl. J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 190f.

genstand intendieren wir mehr, als sich uns unmittelbar in der Anschauung zeigt. – Husserl und auch Kant beschränken sich nach Marion auf diese beiden ersten Phänomenarten. Er hingegen schlägt eine weitere vor: 3. Die Anschauung überschreitet die Intention. Was sich uns gibt, überschreitet jede Möglichkeit der Begriffsbildung. Es handelt sich um ein gesättigtes Phänomen.⁴² Ein klassisches Beispiel für ein solches gesättigtes Phänomen ist die ästhetische Idee bei Kant. Eine Anschauung, bei der die Begriffe (der Erkenntnistheorie, der Metaphysik, kurz: der Philosophie) versagen.

Es scheint, als ließe sich das gesättigte Phänomen als ein Grenzbegriff der kritischen Philosophie nicht mehr steigern, dennoch spricht Marion in Bezug auf die Offenbarung Gottes von einem »*phénomène saturé par excellence*«⁴³. Die »Negative Theologie« sei sich dessen bewusst, weshalb man in ihr drei Bewegungen ausmachen könne. Die Attribution entspreche den armen Phänomenen, die Negation den alltäglichen Phänomenen und der Lobpreis dem gesättigten Phänomen. Nur er antworte auf das Phänomen der Offenbarung in der diesem Phänomen adäquaten Weise: »Bref, Dieu reste incompréhensible, mais non pas imperceptible, sans concept adéquat, non pas sans intuition donatrice.«⁴⁴

Einen letzten Einwand meint Marion noch ausräumen zu müssen, der die Paradoxalität des beschriebenen Phänomens betrifft: Ohne Zuflucht zu paradoxer Rede- und Denkweise könne man es kaum für wahrscheinlich halten, dass Gott, der evidenten Maßen sich niemals anschaulich zeigt, sich in einem Überschuss an Anschauung gibt. Freilich, so gibt Marion zu bedenken, beträfe eine solche Frage die Wirklichkeit des Phänomens, wohingegen die Phänomenologie allein seine Möglichkeit zu beschreiben habe.

42 Vgl. ebd., S. 191f. Zum Begriff des *phénomène saturé* und der Unterscheidung der drei Phänomenarten vgl. Jean-Luc Marion: *Étant donné. Essais d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF 21998, S. 309-342.

43 J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 190. Für Marion ist Gott nicht nur ein »Fall« der gesättigten Phänomene. In *Étant donné* will er nachweisen, dass sich die Sättigung in der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus verdopple (vgl. J.-L. Marion: *Étant donné*, S. 335). Das Phänomen der Offenbarung wird zur »dernière possibilité«, »se donner« wird gleichbedeutend mit »se révéler«.

44 J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 193.

Das Problem des Paradoxes hingegen betreffe die Möglichkeit nicht; »car il ne va nullement de soi que tout phénomène doive se soumettre aux conditions de possibilité de l'expérience de l'objet et ne puisse, au contraire, parfois les contredire.«⁴⁵ Es könne sogar sein, dass es sich hierbei um eine der Phänomenalität Gottes eigene Notwendigkeit handele.

Genau genommen verabschiedet sich Marion jedoch hier von der phänomenologischen Als-Struktur, an die er zuvor erinnert hatte. Wenn die Als-Struktur auch für das gesättigte Phänomen gelten soll – und der Lobpreis galt ihm als Vorläufer dieser phänomenologischen Struktur –, dann müssen sie *als* etwas erscheinen, sie müssen sich den Bedingungen der Möglichkeit unterordnen, oder sie erscheinen nicht. Das zeigt sich auch daran, dass Marion zur Plausibilisierung seiner Gedanken gezwungen ist, auf zwei Figuren zurückzugreifen, die sich auch nach seiner eigenen Diagnose nur negativ beschreiben lassen: 1. Verblüffung und Erschrecken vor der Unverständlichkeit Gottes. 2. Die Heimsuchung durch die Gottesfrage, die, wenn wir keinen Begriff von Gott haben, doch nur aufkommen könne, wenn uns eine Anschauung in Bann schlagen sollte.

In Villanova geht Derrida in seiner kurzen Antwort zunächst auf die Problematik ein, dass er und Marion auf Englisch diskutieren müssten, das gewissermaßen eine dritte Partei darstelle. Darüber hinaus würde ihnen die Zeit fehlen, auf diverse Texte näher eingehen zu können, »re-reading them as closely as possible, as I think it would be urgent and indispensable to do.«⁴⁶ Nach diesen und weiteren vorausschickenden Bemerkungen, bei denen man nicht weiß, ob sie höfliche Allgemeinplätze oder gravierende Einschränkungen sind – sie bedienen sich derselben Syntax – beginnt Derrida mit der Feststellung, Marion beziehe sich stets darauf, was er, Derrida, über Negative Theologie sage, als ob er eine spezielle These dazu hätte. Seine Texte hätten jedoch »a performative aspect that would require another kind of analysis.«⁴⁷ Es gebe in

45 Ebd., S. 194.

46 J.-L. Marion: In the Name, S. 42. Derridas Antwort ist direkt im Anschluss an Marions Vortrag abgedruckt und steht unter derselben Überschrift.

47 Ebd., S. 43.

ihnen eine Vielzahl von Stimmen, nicht nur auf seiner Seite⁴⁸, sondern auch in jenen Texten, auf die er sich mit »what one calls negative theologies«⁴⁹ beziehe.⁵⁰

Über die in *Wie nicht sprechen* vorgebrachte Unterscheidung zwischen Gebet und Lobpreis, die von Marion in seinem Vortrag in Zweifel gezogen wurde, verliert Derrida nur einen Satz: »We should have a discussion about praise and prayer; it would be a difficult discussion.«⁵¹ Marion stimmt dem im Prinzip zu, weshalb auch er auf diese Frage nicht eingeht, wenngleich er eine Übereinstimmung mit Derrida in der Frage der drei Wege in der sogenannten »Negativen Theologie« feststellt. Die entscheidende Schwierigkeit sei jedoch, wie man den dritten Weg so verstehen könne, dass er rational bleibe, obgleich er sich nicht auf die Möglichkeiten der Metaphysik beschränke. Daher votiert Marion für den pragmatischen Aspekt der Sprache. Freilich hat Derrida am Beispiel von Austin und Searle gezeigt, dass man mit der pragmatischen Wendung nicht der Metaphysik entkommt.⁵² Zum einen wiederholt man die metaphysische Entweder-oder-Struktur anhand der Unterscheidung zwischen Konstativ und Performativ, und zum anderen gibt es auch innerhalb des Performativs die Unterscheidung zwischen richtig und falsch, zwischen rein und unrein, zwischen originär und parasitär. Daher auch Derridas Fragen über die Möglichkeit des Zitierens eines Gebets: Ist ein zitier-

48 Hier meint er wohl vor allem *Sauf le nom*. Dieser Text spielt mit einem Gespräch mehrerer Stimmen und Positionen. Er beginnt mit » – ... « und fährt fort mit: » – Nicht mehr einer, verzeihen Sie, man muss immer mehr als einer sein, um zu sprechen, dazu braucht es mehrere Stimmen ... « (Jacques Derrida: *Außer dem Namen* (Post-Scriptum). In Jacques Derrida: *Über den Namen. Drei Essays*, Wien: Passagen 2000, S. 63-121, hier: S. 65.)

49 J.-L. Marion: *In the Name*, S. 43.

50 So zitiert Derrida z.B. in *Wie nicht sprechen* Meister Eckhart, der in seiner Predigt *Quasi stella matutina* 24 Meister anführe. »Indem er auf diese Weise von dem spricht, wovon einer dieser Meister spricht, kommentiert er mit einer Stimme, bei der nicht mehr zu entscheiden gestattet, dass es nicht die seinige ist.« (J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 81.)

51 J.-L. Marion: *In the Name*, S. 45.

52 Vgl. Jacques Derrida: »Signature événement contexte«, in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris: Les éditions de minuit 2003, S. 365-393.

tes Gebet noch ein Gebet? Wo liegt hier die Unterscheidung zwischen *mention* und *use*? Wann bete ich richtig? Gibt es Kriterien für den richtigen Gebrauch eines Gebets? Betet Dionysios noch, wenn er das Gebet zitiert und sich an seinen Schüler wendet?

Darüber hinaus scheint mir Derrida auf einen Punkt hinzuweisen, den Marion nicht nur in Bezug auf seinen Gesprächspartner übersieht, sondern auch in Bezug auf sein »Thema«. Marions Texte verharren in einer Außenposition, die eine exakte phänomenologische Beschreibung ihres Untersuchungsgegenstands liefern will. Mit dem Husserl'schen Rasiermesser werden die Möglichkeiten der Phänomenbestimmung zwischen Intention und Anschauung seziert und ein Bereich freigelegt, in dem die Offenbarung Phänomen werden könnte. Dieser Bereich soll durch das Paradox einer überbordenden Anschauung angemessen bestimmt sein, jedoch werden seine Grenzen nie ernsthaft in Zweifel gezogen. Die Aporie scheint von vornherein gebändigt.⁵³ Nie ist das gesättigte Phänomen in der Lage, die Grenzen von Anschauung und Intention zu überwinden. Nie ist es einem gesättigten Phänomen – selbst Gott nicht – möglich, an der von Marion skizzierten Phänomenologie vorbei zu Wort zu kommen. Alles ist gezwungen, sich den von Marion aufgestellten Bedingungen anzupassen, obwohl Marion selbst für diese Gattung der Phänomenalität keinerlei Bedingungen mehr aufstellen will. Das jedoch scheint Derrida nicht möglich, wie er in der Diskussion in Villanova zu verstehen gibt:

»But he cannot practice any phenomenology without at least keeping some axioms of what is called phenomenology – the phenomenon, the phenomenality, the appearance, the meaning, intuition, if not intuition, at least the promise of the intuition[.]«⁵⁴

Die der Phänomenologie und der gesamten Philosophie zu Grunde liegende Als-Struktur zwingt selbst die Offenbarung, für Marion das gesättigte Phänomen *par excellence* – wenn sie unter Absehung ihrer Wirklichkeit als Möglichkeit beschrieben werden soll

53 Vgl. zu Fragen der Aporie und ihrer unmöglichen Möglichkeit: Jacques Derrida: Aporien, München: Fink 1998.

54 J. Derrida/J.-L. Marion: On the Gift, S. 61. Aus ökonomischen Gründen lasse ich die detaillierteren Fragen über die Gabe und die Gegebenheit aus.

–, in Kategorien, die nicht von ihr stammen können und die sie daher *als* etwas Bekanntes beschreiben. Marion jedoch will in der Diskussion auf eine Phänomenologie ohne Horizont, ohne *als* hinaus. Dass dies Schwierigkeiten mit seiner früheren These, der Lobpreis sei die Vorwegnahme des phänomenologischen Als, bereitet, scheint ihn nicht zu kümmern. Zudem gibt sein Insistieren auf eine Rede ohne *als* letztlich Derrida Recht, der genau darin eine Unterscheidung zwischen Gebet und Lobpreis sich andeuten sieht. Wenn wir das Als aufgeben müssen, dann können wir nicht mehr lobpreisen. Dann sprechen wir von der reinen Adresse an den anderen, dem Gebet.

Das Gebet freilich, wenn es nicht *als solches* wiederholt werden darf, ist der Phänomenologie nicht zugänglich. Die von Marion vorgeschlagene Auslassung des Als wäre für Derrida »the first heresy in phenomenology.«⁵⁵ Doch Marion antwortet:

»Not my first, no! I said to Levinas some years ago that in fact the last step for phenomenology would be to give up the concept of horizon. Levinas answered immediately: ›Without horizon there is no phenomenology.‹ And I boldly assume he was wrong.«⁵⁶

Vielleicht aber hatte Lévinas doch Recht: Es geht hierbei nicht um eine beliebig zu entscheidende Frage; es handelt sich um eine quasi-transzendente Notwendigkeit. Wenn wir Philosophie treiben, sind wir auf eine Verständlichkeit angewiesen, die den Anspruch auf Universalität in sich trägt. Sie ist von ihrem Grundzug her allumfassend: In der Vernunft erscheint alles und jeder *als* etwas oder jemand. Alles ist vergleichbar und wiederholbar. Wir spielen grundsätzlich im Gesagten. Daher besteht Lévinas darauf, dass der unendlich andere nicht erscheint, notwendigerweise nicht erscheinen kann. Der einzige Weg, der ihm offen zu stehen scheint, wäre, mit phänomenologischen Mitteln die Phänomenologie zu überschreiten, Brüche in ihr aufzuweisen, Spuren in sie hineinzutragen, die von einem unendlich anderen Zeugnis ablegen könnten. Darauf bezieht sich Derrida in der Diskussion mit Ma-

55 J. Derrida/J.-L. Marion: On the Gift, S. 66.

56 Ebd.

rian: »That is what I am trying to do, also. I remain and I want to remain a rationalist, a phenomenologist.«⁵⁷

Brüche und Spuren sind nichts, was *ich* finden oder benennen könnte. Sie versetzen das Ich mit Lévinas gesprochen in eine Passivität, passiver als jede Passivität. Könnte ich sie finden, so hätte ich sie dem philosophischen Text ein- und untergeordnet. Sie wären *als* etwas identifiziert. Das Gebet wäre zitiert, es würde zum Thema und wäre nicht mehr reine Adresse an den anderen. Daher kann das *reine* Gebet, wenn es so etwas gibt, vielleicht stattfinden, aber auf eine Art, die weder im Voraus noch im Nachhinein *als* solche zu bestimmen wäre. Da es – wenn es stattfindet – weder wahr noch falsch sein kann, bleibt immer zweifelhaft, ob ich bete und zu wem ich bete. Es handelt sich um ein *Ereignis*, das der prädikativen Zuschreibung nicht zugänglich sein darf. Sein *Ob* und auch seine Richtung sind nicht wahrheitsdifferent feststellbar. Wenn aber das Gebet (nach Marion) die adäquate Antwort auf die Offenbarung Gottes ist, so bleibt auch diese zweifelhaft. Lévinas, den beide – Derrida und Marion – als Zeugen anrufen, formuliert: »Und wenn es ein Gewitter gewesen wäre!«⁵⁸

Um der strukturellen Ambivalenz der reinen Anrede zu entkommen, muss ich – selbst noch im Lobpreis – vergleichen. Ich muss selbst und gerade Gott *als* etwas aus meiner Welt benennen. Das ist jener irreduzible Bezug zur Attribution, an den Derrida erinnert. Der Lobpreis spricht die alltägliche Sprache und vergleicht Gott mit alltäglichen Phänomenen.⁵⁹ Dadurch steht er immer in der Gefahr, das reine Gebet zu verdecken, die reine Adresse an den Anderen, wenn es sie gibt. Die Ambivalenz zwingt das Gebet in die Unterscheidung von Wahr und Falsch hinein, sie zwingt zur Auslegung, zum mühsamen Unterfangen, den Text immer und immer wieder zu lesen, ohne ihn je abschließen zu können. Sie zwingt zur prädikativen Theologie (sei sie negativ oder positiv) und zur wahrheitsdifferenten Rede der Erkenntnistheorie, die notwendig unrein ist und immer in der Gefahr steht, das Geheimnis

57 Ebd., S. 75.

58 Emmanuel Lévinas: »Die Spur des Anderen«, in: ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München: Alber 1983, S. 209–235, hier S. 219.

59 Erst recht ist jede andere Anrede, jede εὐχή, an die attributive Rede gebunden und bleibt mit ihr verwechselbar.

Gottes und jedes Anderen entweder zu verraten oder daran vorbeizureden. Daher die vielen Stimmen, die immer neuen Ansätze und die immer neuen Namen. Und daher vielleicht auch die vielen Fußnoten in dieser Diskussion, die vielen Versprechen, sich dem einen oder anderen später zuzuwenden, die Verweigerung gemeinsamer Horizonte.

Literatur

- Busch, Katrin: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München: Fink 2004.
- Caputo, John D./Scalon, Michael J. (Hg.): *God, the Gift, and Postmodernism*, daraus: »On the gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney«, Bloomington: Indiana University Press 1999, S. 54-78.
- Derrida, Jacques: *Aporien: Sterben – auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefasst sein*, München: Fink 1998.
- Derrida, Jacques: »Außer dem Namen (Post-Scriptum)«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Jacques Derrida: Über den Namen. Drei Essays*, Wien: Passagen 2000, S. 63-121.
- Derrida, Jacques: »Die weiße Mythologie«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie*, übers. v. Gerhard Ahrens, Wien: Passagen, S. 133-157.
- Derrida, Jacques: *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris: Gallilé 1991.
- Derrida, Jacques: »Signature événement contexte«, in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris: Les édition de minuit 2003, S. 65-393.
- Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989.
- Lévinas, Emmanuel: »Die Spur des Anderen«, in: Wolfgang N. Krewani (Hg.): *Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München: Alber 1983, S. 209-235.
- Lévinas, Emmanuel: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Livre de poche 1991.
- Marion, Jean-Luc: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF 2001.

- Marion, Jean-Luc: *Étant donné. Essais d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF 1998.
- Marion, Jean-Luc: »In the Name. How to Avoid Speaking of ›Negative Theology‹«, gefolgt von einer kurzen Antwort von Jacques Derrida, in: John D. Caputo/Michael J. Scalton (Hg.): *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press 1999, S. 20-53.
- Marion, Jean-Luc: *L'idole et la distance*, Paris: Livre de Poche 1977.
- Marion, Jean-Luc: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989.
- Marion, Jean-Luc: »Réponse à quelques questions« in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), S. 65-76.
- Searle, John R.: »Reiterating the Differences. A Reply to Derrida«, in: *Glyph* 1 (1977), S. 198-209.

Wie gesprochen werden?

Zur Passion der Rede bei Derrida

KATHRIN BUSCH

Derridas Denken ist immer wieder auf die These zugespitzt worden, dass es kein Textäußeres gibt. Mit der – freilich in einem weiten Sinne zu verstehenden – Behauptung, alles sei Text, wird bekanntlich der Einsicht Rechnung getragen, dass unser Denken, Wahrnehmen und Empfinden in einer so grundlegenden Weise von der Sprache bestimmt ist, dass wir nie zum sogenannten Realen durchzudringen vermögen, sondern in einem sprachlich strukturierten Wirklichkeitsbezug befangen sind. Mit dem Auftreten von Zeichen, also seit jeher, wie Derrida in der *Grammatologie* entwickelt, wird es unmöglich, »die reine ›Wirklichkeit‹, ›Einzigartigkeit‹, ›Besonderheit‹ ausfindig zu machen.«¹ Aus der zweifellos richtigen Annahme, dass das, was ist, sich nicht unmittelbar darbietet, sondern in seiner Wahrnehmbarkeit von Einschreibungen oder Markierungen abhängt, dass also für die Ermöglichung von Erfahrung Differenzgeschehen vonnöten ist, wird nun aber in der Derrida-Rezeption oftmals in konstruktivistischer Verkürzung geschlossen, alles sei bloß ein Produkt von Zeichen.²

-
- 1 Jacques Derrida: *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 165.
 - 2 Siehe hierzu etwa Geoffrey Bennington: »Derridabase«, in: Jacques Derrida. Ein Portrait von Geoffrey Bennington und Jacques Derrida, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 48 u. 112.

Um diese sich ebenso hartnäckig haltende wie simplifizierende These zu widerlegen, kann man sich auf eine Reihe von Texten stützen, in denen Derrida in mehr oder weniger expliziter Form dem Rechnung zu tragen sucht, was sich weder durch konstatierende Aussagen noch in performativer Hervorbringung adäquat fassen lässt. Einem sprachlichen Konstruktivismus entgeht Derrida zum einem, indem er eine Rhetorik der Verheimlichung entwickelt, die dem Verschwiegenen, Latenten und Impliziten eine weitaus größere Wirksamkeit zugedenkt als dem manifest Gesagten. Zum anderen sind seine späten Ausführungen zum Ereignis zu berücksichtigen, in denen er ausdrücklich die Einsicht in die performative Wirksamkeit von Sprache in ihrer Gültigkeit zugunsten einer grundlegenden Passivität begrenzt.

(1) Den erstgenannten Fall einer verschwiegenen Schreibweise findet man in Derridas *Wie nicht sprechen*³ ausführlich thematisiert. Die diesen Text bewegende Frage lautet, wie von dem zu sprechen ist, was sich der Prädikation entzieht. Die untersuchten Rhetoriken der Verneinung, die Derrida vor allem in der negativen Theologie, aber auch bei Platon und Heidegger ausfindig macht, handeln von dem, was dem Sein und allem Seienden als dessen Ermöglichung vorausgeht und daher in einer prädikativen Sprechweise nicht zu fassen ist: Genannt werden Gott, das Gute jenseits des Seins, aber auch die *chora*⁴ und die Heideggersche Überbietung der Ontologie. Angesichts dessen, was nicht dem Sein oder der Anwesenheit zugehört, weil es sie bedingt, sei es vonnöten, in das Sprechen das »Geheiß des Schweigens«⁵ einzuschreiben. Diese Verpflichtung, verschwiegen zu sprechen, verbindet das Anliegen von Derrida mit dem der negativen Theologie und sie ist der Grund dafür, dass seine eigene Schreibweise ihrer Rhetorik zu ähneln scheint. Seine Formulierungen weisen mit den untersuchten Figuren der absprechenden Rede eine Verwandtschaft auf, insofern die prädikative Sprache auch in Bezug auf die Begriffe wie Spur oder *différance* an ihre Grenzen gerät und

3 Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989.

4 Siehe hierzu ausführlicher Jacques Derrida: *Chora*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1990.

5 J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 23.

nach einer »anderen Syntax«⁶, einer »Rhetorik der negativen Bestimmung«⁷ verlangt. Für Derrida sind neben Spur und *différance* auch die Gabe, das Singuläre sowie die Alterität des Anderen Anlässe oder »Gegenstände«, die eine andere Sprechweise erfordern. Ihnen gegenüber ist eine prädikative Sprache *per se* unangemessen, weil sie nicht der Ordnung des Seins, der Gegenwärtigkeit oder Anwesenheit angehören. Gleichwohl unterstellt Derrida nicht, dass das Genannte jenseits von Einschreibungen erfahrbar wäre – und genau darin besteht der Unterschied zum Anliegen der negativen Theologie. Das Denken der *différance* sei nicht rückführbar »auf das *Telos* der Anschauung, auf die Erfahrung des Unausprechlichen und des stummen Sehens«⁸, auf welche die christliche Mystik sich ausrichtet.

Anders als im Falle der negativen Theologie hat man es bei Derrida mit einer darstellungstheoretischen Aporie zu tun: Das Jenseits des Seins oder der Anwesenheit, aber auch das Singuläre oder Andere lassen sich nicht unabhängig von wiederholbaren Markierungen erfahren, ohne deshalb schon auf diese reduzierbar zu sein. Weil dieser Überschuss aber nicht als ein Etwas in Erscheinung treten kann, bedarf es einer verschlungenen Schreibweise, in der sich Sprechen und Verschweigen kreuzen, um zum Ausdruck zu bringen, dass es ein Geheimnis oder etwas der Darstellung Entzogenes gibt.⁹ Allem Anschein nach handelt es sich bei der Rhetorik der Verneinung um eine bewusst gewählte Textpraktik, die – mit dem Anliegen, einem performativen Widerspruch zu entgehen – angewandt wird, um dem Sujet der Darstellung in der Form der Darstellung gerecht zu werden.¹⁰ Zugleich versäumt es Derrida jedoch nicht, an exponierter Stelle diese scheinbar bloß stilistische Anforderung in eine Verpflichtung um-

6 Ebd., S. 11.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 23.

9 Vgl. ebd., S. 46.

10 Anders gesagt: Man kann das Jenseits des Seins nicht in der Sprache der Ontologie fassen, ohne es zu verraten – man kann aber zugleich nicht umhin, es in der Sprache des Seins zu sagen, wie Derrida es in Auseinandersetzung mit Lévinas gezeigt hat. Vgl. Jacques Derrida: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 121–235.

zudeuten und dem, was als reine Rhetorik erscheinen könnte, eine nahezu ethische Färbung zu geben.¹¹

Die von ihm geltend gemachte Verpflichtung ist eine doppelte: zu sprechen und im Sprechen das »Geheiß des Schweigens« zu befolgen. Erstere Verpflichtung ergibt sich aus der dem Sprechen vorausliegenden »Gabe der Sprache«, insofern dem jeweiligen Sprechen, wie man mit Heidegger formulieren kann, der »Anspruch«¹² oder die Zusage der Sprache vorausgeht.¹³ Dieses Vorausgehen der Sprache vor dem Sprechen hat eine ebenso ungewählte wie unabweisbare Einbindung in die Sprache zur Folge: »Die Sprache hat begonnen ohne uns, in uns vor uns.«¹⁴ Das »vor uns« ist bemerkenswert, weil es eine notwendige und untilgbare Asymmetrie benennt: das »Geheiß verpflichtet (mich), [...] noch bevor ich, ich (*moi*), habe *ich* (*je*) sagen«¹⁵ können. Diese vorgängige Verpflichtung, die man nicht anders als affirmieren kann, ist nach Derrida – hier folgt er Lévinas – der Ursprung der Verantwortung.

Man hat es also zum einen mit dem allgemeinen Engagement in die Sprache zu tun, zum anderen aber mit der weitreichenderen Verpflichtung, gut, d.h. in einer dem Gegenstand angemessenen Weise zu sprechen. Hier macht Derrida einen Appell oder »Ruf des anderen«¹⁶ geltend, dem weniger eine zeitliche als vielmehr eine logische Priorität zugebilligt wird. Eine Vorgängigkeit also, die all jenen Widerfahrnissen zu eigen ist, die unerwartet treffen und sich der bewussten Wahrnehmung wie Erfahrbarkeit entziehen. Ein solcher Appell des Anderen verpflichtet uns, »auf ihn in einer bestimmten und einzigartigen Weise zu referieren als auf dieses ganz-andere«¹⁷. Die Verpflichtung, zu sprechen und in bestimmter Weise zu sprechen, ist also nicht ein Effekt der Rede,

11 Derrida lässt seinen Text mit dem Motiv einer Verpflichtung anheben, die von der genannten Vorgängigkeit zeugt: der »Vorgängigkeit des Müssens«. J. Derrida: Wie nicht sprechen, S. 9.

12 Vgl. Martin Heidegger: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen: Neske, 1990, S. 159.

13 Siehe auch die einschlägige Passage in Jacques Derrida: Vom Geist. Heidegger und die Frage, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 148ff.

14 J. Derrida: Wie nicht sprechen, S. 55.

15 Ebd., S. 56.

16 Ebd., S. 53.

17 Ebd., S. 72.

sondern ihr gleichermaßen zwingender wie uneinholbarer Anstoß. Das, was das Sprechen antreibt, lässt sich aufgrund der zeitlichen wie logischen Vorgängigkeit sprachlich nicht vollständig einholen. Die scheinbar bewusst gewählte Rhetorik der Verheimlichung ist in Wahrheit durch ein das Sagen bestimmendes Unvermögen begründet, gleichsam eine Ur-Passivität, die das Sprechen bedingt.¹⁸

Mag diese Zuspitzung auf eine ›Passion des Sagens‹ in Bezug auf *Wie nicht sprechen* übertrieben erscheinen, so gewinnt sie doch durch einen späteren Text an Plausibilität, in dem sich Derrida erneut der Frage zuwendet, wie man von dem zu sprechen hat, was sich der Prädikation entzieht. Derrida expliziert in *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* seine eigene Version des Nicht-Sprechens, die nun betont Züge von Passivität und Unvermögen trägt. Während in *Wie nicht sprechen* die Möglichkeiten einer dem Unsagbaren angemessenen Rede ausgelotet werden, wird in diesem späteren Text die Unmöglichkeit akzentuiert und damit die Figur einer das eigene Vermögen überschreitenden Artikulationsform eingeführt. An die Stelle einer scheinbar bewusst gewählten Rhetorik der Verneinung tritt nun ausdrücklich die Annahme eines Bestimmtwerdens durch das, was dem Sprechen entgeht. Oder anders gesagt: Während die Rhetorik der Verneinung noch im Feld sprachlicher Vermögen situiert wird, rückt nun ins Zentrum, was dem Sprechen seinerseits geschieht. Ohne seine frühere These von der »Geschlossenheit der Repräsentation«¹⁹ zu widerrufen, kulminiert Derridas Philosophieren nun in einer Theorie pathischer Darstellung, wenn damit Repräsentationsformen benannt werden können, die von einem *pathos* als Widerfahrnis zeugen, einer konstitutiven Passivität Rechnung tragen und von einem grundlegenden Unvermögen affiziert sind.

18 Zur Figur einer Passivität, die der Unterscheidung von aktiv und passiv vorausliegt, vgl. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992, insb. S. 115.

19 Jacques Derrida: »Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 351-379.

(2) Gegenstand und Anstoß seiner Überlegungen ist das Ereignis und die Frage, ob und wie von ihm zu sprechen ist.²⁰ Der zugrunde gelegte Begriff vom Ereignis ist ein entschieden strenger, insofern all jene Geschehnisse ausgeschlossen werden, die sich im Rahmen des Vorhersehbaren und Möglichen bewegen. Ereignishaftigkeit im emphatischen Sinne kommt nur unerwarteten, singulären und einmaligen Geschehnissen zu, denen aufgrund ihrer überraschenden Abweichung vom Bisherigen und dem Bruch mit dem Erwartungshorizont das Moment der Unbedingtheit, aber auch der Alterität anhaftet.

Anders als in *Wie nicht sprechen* geraten jetzt neben den konstativen auch die performativen Aussagen in die Kritik. Während Derrida sich bis dahin vor allem kritisch gegen die traditionelle Auffassung sprachlicher Repräsentation im Sinne einer nachträglichen Wiedergabe einer als vorgängig gedachten Anwesenheit gewendet hat, um für die wirklichkeits- und erfahrungskonstituierende Bedeutung von Repräsentationen zu argumentieren, so problematisiert er nun die dem Repräsentationsschema zugrundeliegende Logik der Beherrschbarkeit.²¹ Diesem Vorwurf einer der Repräsentation innewohnenden Bemächtigung des Dargestellten kann auch der Nachweis des performativen Charakters von Darstellungen nicht entgehen. Der performative Sprechakt, der das, von dem er spricht, hervorbringt, neutralisiere das Ereignis insofern er es »der Herrschaft eines ›Ich kann‹«²² unterwerfe. Das, was durch ein Performativ geschieht, gehört dem Horizont des Möglichen an, das von einem Ereignis, das seines Namens

20 Eine instruktive Darstellung des Ereignis-Begriffs von Derrida gibt Thomas Khurana: »...besser, daß etwas geschieht«. Zum Ereignis bei Derrida«, in: Marc Röllli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München: Fink 2004, S. 235-256. Siehe auch Peter Zeillinger: »Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens«, in: Peter Zeillinger/Dominik Portune (Hg.), *Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen*, Wien: Turia + Kant 2006, S. 173-199.

21 Vgl. Jacques Derrida: »Envoi«, in: ders., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris: Galilée 1987, S. 109-143, hier S. 120f.

22 Jacques Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, übers. v. Susanne Lüdemann, Berlin: Merve 2003, S. 56f.

würdig ist, gerade durchbrochen werden müsste.²³ Zweifelsohne geschieht etwas durch performative Sprechakte, das aber, was geschieht – so moniert Derrida –, verbleibt im Rahmen des Erwarteten und Kontrollierbaren. Es stellt kein Ereignis im strengen Sinne dar, zu dessen Merkmalen die Unbedingtheit und die »Erfahrung des Unmöglichen«²⁴ gehören.

Das Sprechen vom Ereignis gerät also an seine Grenzen, weil Letzteres sich *per se* der Vorhersehbarkeit, der Konstruierbarkeit, Wiederholung und identifizierenden Festschreibung entzieht. Zwar verlangt Derridas Einsicht in die Ursprünglichkeit von Repräsentation – und der mit der Wahrnehmbarkeit des Ereignisses einhergehenden Iterierbarkeit – den Schluss, dass »das Eintreten des inauguralen Ereignisses nur als Wiederkehr, Heimsuchung und Spuk erlebt werden kann«²⁵, dies erlaubt aber keinesfalls die Schlussfolgerung, es sei bloß konstruiert oder gemacht. Wenn Derrida unterstreicht, dass das Ereignis und seine Repräsentation sich nicht ausschließen, vielmehr Letztere die Bedingung der Erfahrbarkeit ist, dann wird zwar dem Rückfall in eine empiristische Version des Ereignisdenkens vorgebeugt, die andere Frage, wie sich das Unkonstruierbare am Ereignis bezeugt, ist damit allerdings noch nicht gelöst. Weil ein Ereignis im strengen Sinne über die Möglichkeiten des Machens und Hervorbringens hinausgeht und in diesem Sinne »unmöglich« ist, wird sich dies auch in einer anderen Sprechweise niederschlagen müssen:

»All das, was [...] das Ereignis betrifft, legt nahe, dass das Sprechen durch diese Unmöglichkeit selbst entwaffnet wird, dass es angesichts der stets einzigartigen, außerordentlichen und unvorhersehbaren Ankunft des Anderen, des Ereignisses als des Anderen, absolut macht- und hilflos bleibt und bleiben muss [...].«²⁶

Partielle Entwaffnung und Machtlosigkeit des Sprechens sind die paradoxen Forderungen an ein Sagen des Ereignisses. Sie bilden offensichtlich den äußersten Gegenpol zur Idee sprachlicher Konstruierbarkeit.

23 So auch die Argumentation in Jacques Derrida: Die unbedingte Universalität, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M.: 2001, S. 72.

24 J. Derrida: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, S. 33.

25 Ebd., S. 36.

26 Ebd., S. 35.

Um Ohnmacht und Unvermögen angesichts des Ereignisses zum Ausdruck zu bringen, ist eine Sprechweise vonnöten, die sich von der Rhetorik der Verneinung aus *Wie nicht sprechen* durch die deutlichere Betonung der Passivität unterscheidet und – wie bereits erwähnt – als pathische Darstellung bezeichnet werden kann.²⁷

Angesicht von Ereignissen bedarf es nicht nur einer Vermeidung feststellender Rede, sondern einer die Passion des Ereignisses artikulierenden Sprache: also Sprechweisen, in denen sich Unwillkürliches mitspricht und die von dem Aussetzen des eigenen sprachlichen Vermögens gezeichnet sind.²⁸ Derrida schlägt deshalb jenseits von konstatierendem und performativ-hervorbringendem Sprechen »als dritten Term«²⁹ eine Artikulation in Form des Symptoms vor – wobei »Symptom« in einem weiteren als dem psychoanalytischen Sinne verstanden wird. Während gemeinhin das Symptom als Zeichen einer unbewussten Bedeutung aufgefasst wird, die nur verschoben zum Ausdruck kommt und auf ein traumatisches Ereignis verweist, wird es von Derrida für alle passiven Darstellungsformen namhaft gemacht, in denen das, was sich nicht sagen lässt, das Gesagte stört oder unterbricht und sich in dieser Weise indirekt bemerkbar macht. Im Unterschied zu einer absichtsvollen Rhetorik der Verheimlichung ist das Symptom etwas, das dem Sprechen geschieht. Das Symptom ist ein Zeichen,

27 Mit dem Pathischen ist ausgehend vom Begriff des *pathos* ein affektives Widerfahrnis, mithin das Angegangenwerden von »etwas« benannt, das nicht ohne weiteres einzuordnen und zu identifizieren ist. Bernhard Waldenfels, der für eine Rehabilitierung des Pathischen argumentiert, unterstreicht, dass sich das Widerfahrnis nicht als ein »etwas« bestimmen lässt: Pathos meint, »daß wir *von etwas* getroffen sind, und zwar derart, daß dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert, noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist.« Bernhard Waldenfels: »Zwischen Pathos und Respons«, in: ders., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 34–55, hier S. 43.

28 In diesem Sinne lässt sich auch Derridas Celan-Interpretation verstehen, in der die Unsagbarkeit von einzigartigen Ereignissen aufgrund der für die Sprache wesentlichen Iterabilität und Substituierbarkeit zu einer Rhetorik der Verheimlichung und Aussparung zwingt, vgl. Jacques Derrida: *Schibboleth. Für Paul Celan*, übers. v. Wolfgang Sebastian Baur, Wien: Passagen 1986.

29 J. Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 48.

das sich unwillkürlich bildet und infolge eines Kräftekonflikts abgelenkt wird, so dass es sich aus seinem Entstehungskontext löst und eine Bedeutungsverschiebung durchläuft. »Jenseits aller Verifikationen und aller Diskurse der Wahrheit und des Wissens ist das Symptom eine Zustellung des Ereignisses, die niemand beherrscht, die kein Bewusstsein, kein bewusstes Subjekt sich aneignen oder bemeistern kann.«³⁰ Im Symptom bringt sich nicht nur etwas entgegen einem besseren Wissen sowie unabhängig vom eigenen Willen und Vermögen zur Darstellung, sondern es lässt sich überdies in seiner Bedeutung nicht abschließend bestimmen. Symptome sind Formen entstellter oder verschwiegener Darstellung, die nicht intendiert sind, sondern in denen sich gleichsam eine Heimsuchung ereignet. Wie eine Fehlleistung stellt das Symptom damit zugleich die Möglichkeit für die Artikulation eines anderen, nicht bewussten Wissens dar, so wie »ein lapsus [...] darin aufschlussreich [ist], daß er einer anderen wahrheit ihre Chance gibt«³¹.

Im Unterschied zum konstativen Sprechen, das die Singularität wie Alterität von Ereignissen verfehlt, bezeugt sich in der verstellten oder durchbrochenen Form des symptomalen Sprechens nicht nur, dass sich dem Sprechen notwendigerweise etwas entzieht, sondern auch, dass dem Sprechen etwas geschieht. Das Gesagte wird von »etwas« affiziert, das sich zwar nicht präsentiert, aber doch als Störung oder Entzug zum Ausdruck bringt. Diese Verrätselungen und Verstellungen der Rede können nicht vollständig kalkuliert werden, sie schreiben sich ein und sind selbst Ereignisse, die dem Sprechenden zustoßen. Sie zeugen von der Erfahrung eines Unvermögens im Sinne einer nie vollständigen Beherrschbarkeit der Sprache, mithin von einer Entzugs-Erfahrung angesichts des Einzigartigen oder Ereignishaften, die nach Derrida am Anfang jedes Sprechens steht.

Solches von einem Unvermögen gezeichnete Sprechen ist nicht nur hervorgerufen durch »etwas«, das der Inanspruchnahme von Gegenwärtigkeit entgeht, sondern es stellt seinerseits eine Provokation dar und verlangt selbst nach einer »anderen« Lesweise. Wie nicht sprechen, damit sich das zu Sagende in der Prädikation

30 Ebd., S. 49.

31 Jacques Derrida: *Meine Chancen. Rendez-vous mit einigen epikureischen Stereophonien*, übers. v. Elisabeth Weber, Berlin: Brinkmann & Bose 1994, fol. 17.

nicht verliert, fragt demnach immer auch, wie so zu sprechen ist, dass das Gesagte für die Lesenden oder Hörenden eine Gabe darstellt,³² d.h. dass ihre Bedeutung durch keine Auslegung zirkulär einzuholen ist, nicht auf etwas Seiendes, Prädizierbares festgelegt oder in Gesagtes übersetzt wird.³³

Die pathische Sprechweise nimmt daher die Form einer textuellen Gabe an, denn sie hält Bedeutungen bereit, die sich in ihrer Feststellung nicht erschöpfen. Die durch Fehlleistung oder Ausparung erzeugten Überdeterminierungen eines Textes verbürgen gerade seine disseminierende Wirksamkeit. Die symptomale Rede setzt Kräfte im Text frei, die in ihrer Heterogenität eine »gewisse Unordnung« sowie »parasitäre Störungen«³⁴ erzeugen, die gegenüber einer versuchten auslegenden Aneignung des Textes resistent sind und andere Bezüge und zukünftige Interpretationen offen halten. Derrida vertritt die These, dass gerade durch das Geschehen der pathischen »Verheimlichung« die Virulenz eines Textes gesichert und sein Vermögen, andere Denkweisen und Erfahrungen freizusetzen, potenziert wird. Sie lassen den Text selbst zu einer nicht auf einen anfänglichen Sinn rückführbaren Gabe werden. Die Rede vom Ereignis muss demnach nicht nur eine prädikative Festschreibung verhindern, sie hat selbst zu einem textuellen Ereignis zu werden.

32 Zu dem Zusammenhang von Textualität, Interpretationsüberschuss, Ereignis und Gabe vgl. Derridas Interpretation von Baudelaires Prosastück »La fausse monnaie« in Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I, übers. v. Andreas Knop u. Michael Wetzl, München: Fink 1993, S. 97ff.

33 Diesbezüglich ist Derridas detaillierte Interpretation der Schreibweise von Lévinas' *Jenseits des Seins* aufschlussreich. Derrida weist ausgehend von dessen Unterscheidung zwischen Sagen und Gesagtem verschiedene textuelle Verfahren auf, die es Lévinas ermöglichen, die ethische Verantwortung gegenüber dem Anderen in seinem Text nicht nur zu behaupten, sondern auch wirksam werden zu lassen. Vgl. Jacques Derrida: »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest Du mich«, übers. v. Elisabeth Weber, in: Parabel 12 (1990), S. 42-83.

34 Jacques Derrida: Chora, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1990, S. 61.

(3) Eine vergleichbare Überlegung findet sich bereits in *Wie nicht Sprechen* – dort heißt es: »Dieses stets vorausgesetzte Ereignis, dieses einzigartige Statt-gefunden-haben, das ist denn auch für jede Lektüre, jede Interpretation, jede Poetik, jede Literaturkritik dieses, welches man geläufig das *Werk* nennt: zumindest das bereits-da eines Satzes, die Spur eines Satzes, dessen Einzigartigkeit irreduzibel und dessen Referenz unerlässlich bleiben sollte in einem gegebenen Idiom. Eine Spur hat Statt gefunden [...] und wäre es durch Asche (*de cendre*). Es gibt da Asche.«³⁵

Der Ausspruch »Es gibt da Asche« beinhaltet nicht nur *in nuce* Derridas Theorie einer auf keinen Ursprung zurückverweisenden Spur, sondern fungiert als Beispiel für eine symptomale Artikulation, die Derrida in dem Text *Feu la cendre*³⁶ eigens als eine gleichermaßen verschwiegene wie ereignishaft Schreibeise thematisiert und inszeniert. Dieser Text beginnt mit der Behauptung einer pathischen Heimsuchung durch Sprache: Ihm sei, so schreibt Derrida im Vorwort, wiederholt und über mehr als 15 Jahre hinweg die zitierte Redewendung wie gegen seinen Willen unterlaufen: »eine einzigartige, einzigartig kurze, beinahe stumme Redewendung [...]: *Es gibt da Asche* (il y a là cendre).«³⁷ Dieser sich ihm aufdrängenden und zugleich rätselhaft verschwiegenen Formulierung ist sein polylogischer Text *Feuer und Asche* gewidmet, der nichts anderes darstellt als den Versuch einer auslegenden Lektüre dieses Satzes. Man findet hier also die Figur wieder, wie sie aus *Wie nicht sprechen* zitiert wurde: Es gibt einen Satz, der selbst nur eine Spur ist und als Spur zum Anlass einer unerschöpflichen Arbeit der Auslegung wird. Und indem sich Derrida in seinem Text an die Interpretation seines eigenen Ausspruches macht, setzt er voraus und unterstreicht er, dass er den Sinn dieser Formulierung weder kennt noch beherrscht. Auch ihm will eine Aneignung und Meisterung dieser sich ihm zusprechenden Wendung nicht gelingen, weil sie ein Eigenleben führt: Disseminierend wachsen ihr Bedeutungen zu, die sich auf keinen ursprünglichen Sinn zurückführen lassen – zumal es diesen in dem Maße, wie sich der Satz wie ein Symptom oder Revenant aufgedrängt

35 J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 54f.

36 Jacques Derrida: *Feu la cendre*, Paris: Des femmes 1987; dt.: *Feuer und Asche*, übers. v. Michael Wetzels, Berlin: Brinkmann & Bose 1988.

37 J. Derrida: *Feuer und Asche*, S. 5.

hat, im Sinne einer intendierten Bedeutung nie gegeben hat. »[N]ichts bezeichnend, was verständlich wäre«³⁸, kam die Formulierung von weither, »um ihren angeblichen Unterzeichner zu treffen, der sie [...] kaum annahm«³⁹. Die Redewendung, so behauptet er, fällt ihm zu, geschieht ihm, drängt sich ihm als eine fremdliche Gabe auf, der er in einer fundamentalen Passivität gegenübersteht, noch bevor er entscheiden kann, sie anzunehmen oder ihr einen Sinn zuzuschreiben und ohne sie sich – dies ist die aporetische Bedingung jeder Gabe – aneignen zu können.⁴⁰ Denn die Redewendung enthält ein unaufdeckbares Geheimnis, oder genauer: die »*Passion* des Nicht-wissens«⁴¹. Hinzu kommt auf semantischer Ebene, dass »Asche« für eine Spur steht, die nicht bewahrt, wovon sie zeugt, die da ist, »um nichts zu sagen«⁴², ein Eingedenken mehr des Verlöschens oder der Zerstörung als ein Gedächtnis von etwas. *Feuer und Asche* ist demnach ein Text über

38 Ebd., S. 17.

39 Ebd.

40 Der Text ist auch eine Meditation über das »es gibt«, das Derrida mit dem Thema der Asche verbindet: Asche »ist ein Name des Seins, das es da gibt, aber das, indem es sich gibt [...], nichts ist« (ebd., S. 59). Vom »es gibt« lassen sich Bezüge zum Denken der Gabe und der Verausgabung herstellen. Man kann zeigen, dass das Motiv der Asche mit dem Denken der Gabe auf das Engste verbunden und ihm sogar verpflichtet ist. Denn der Satz: »Es gibt da Asche« hatte sich Derrida nach eigenem Bekunden in *Dissemination* innerhalb einer Widmung und Danksagung aufgedrängt. Gewissermaßen angesichts der Frage: Wie nicht sprechen von der Gabe der anderen? Wie ihre Großzügigkeit nicht dadurch annullieren, dass man die Gabe durch eine Gegengabe begleicht und sei es in Form einer Danksagung. »Es habe eine Gabe gegeben«, aber indem sie nicht anders denn als Asche in Erscheinung trete, werde nichts zurückerstattet. Nichts als Staubreste, aber andere: »»andere, es gibt da Asche!«« (ebd., S. 55). Mit der Redewendung werde eine Dissemination in Gang gesetzt, die »einer Gabe ohne das geringste Gedenken an sich ihre Chance lassen soll« (ebd., S. 61). Zum Zusammenhang von Asche und Gabe vgl. auch Jacques Derrida: Auslassungspunkte. Gespräche, übers. v. Karin Schreiner und Dirk Weissmann, unter Mitarbeit von Kathrin Murr, München: Fink 1998, S. 222.

41 J. Derrida: *Feuer und Asche*, S. 59. Hervh. v. K.B.

42 Ebd., S. 19.

das Schweigen, weil das, wovon die Asche übrigbleibt, nicht zu rekonstruieren ist.⁴³ Der Text gibt also Aufschluss über Derridas eigene Version des ›Wie-nicht-sprechens‹ im Sinne einer offensichtlich, aber unintendierten Geheimhaltung. Darüber hinaus und vordringlich ist er die Inszenierung eines pathisch widerfahrenden Sprechens, das von demjenigen zeugt, was Unrekonstruierbar bleibt.

Wenn sowohl die Inadäquatheit der Prädikation als auch die Bemächtigung des Dargestellten durch identifizierende Zuschreibung zu vermeiden sind und zu einer Ethik der Darstellung in Form verschwiegener Sprechweisen verpflichtet, dann ereignet sich in ihnen darüber hinaus etwas anderes, das auch für den Autor unabsehbar bleibt, das dem Sprechenden selbst noch geschieht und schließlich den Leser zu Lektüren verpflichtet, die im Grunde ebenso wenig festschreibend sein dürften. Denn: Die »Freiheit zu verraten muß ihr [der Sprache] gelassen werden, damit sie sich ihrem Wesen, das die Ethik ist, ergeben kann.«⁴⁴

Literatur

- Bennington, Geoffrey: »Derridabase«, in: Jacques Derrida. Ein Portrait von Geoffrey Bennington und Jacques Derrida, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Derrida, Jacques: *Meine Chancen. Rendez-vous mit einigen epikureischen Stereophonien*, übers. v. Elisabeth Weber, Berlin: Brinkmann & Bose 1994.
- Derrida, Jacques: *Chora*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1990.
- Derrida, Jacques: »Envoi«, in: ders., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris: Galilée 1987, S. 109-143.
- Derrida, Jacques: *Feu la cendre*, Paris: Des femmes 1987; dt.: *Feuer und Asche*, übers. v. Michael Wetzels, Berlin: Brinkmann & Bose 1988.

43 »Es gibt da Asche, sprich, die Asche ist nicht, sie ist nicht das, was ist. Sie bleibt zurück von dem, was nicht ist«. Asche benennt »die Differenz zwischen dem, was bleibt, und dem, das ist.« (Ebd., S. 23).

44 J. Derrida: »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich«, S. 55.

- Derrida, Jacques: *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, übers. v. Susanne Lüdemann, Berlin: Merve 2003.
- Derrida, Jacques: *Schibboleth. Für Paul Celan*, übers. v. Wolfgang Sebastian Baur, Wien: Passagen 1986.
- Derrida, Jacques: »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich«, übers. v. Elisabeth Weber, in: *Parabel 12* (1990), S. 42-83.
- Derrida, Jacques: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 121-235.
- Derrida, Jacques: »Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 351-379.
- Derrida, Jacques: *Die unbedingte Universität*, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Edition Passagen 1989.
- Khurana, Thomas: »...besser, daß etwas geschieht«. Zum Ereignis bei Derrida«, in: Marc Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München: Fink 2004, S. 235-256.
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992.
- Waldenfels, Bernhard: »Zwischen Pathos und Respons«, in: ders., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 34-55.
- Zeillinger, Peter: »Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens«, in: Peter Zeillinger/Dominik Portune (Hg.), *Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen*, Wien: Turia + Kant 2006, S. 173-199.

Emmanuel Lévinas: Das skeptische Sprechen

PASCAL DELHOM

1. Wie nicht sprechen?

Wie nicht sprechen? Wie nicht sprechen angesichts der Ungerechtigkeit, die andere erleiden? Wie wäre es möglich, zu schweigen, wenn andere die Gewalt des Unrechts erleiden?

Philosophie fängt für Lévinas mit dem Gewicht und dem Ernst von Fragen an, die allesamt Fragen des Rechts, des von anderen erlittenen Unrechts und der Gerechtigkeit sind.

»Die zuvor kommenden oder vorgängigen Fragen sind gewiß nicht die ersten, die gestellt werden: Die Menschen handeln, sprechen, denken sogar, ohne sich um Prinzipien zu kümmern, wohingegen das Vorgängige, das Vor-ursprüngliche, das Diesseits nicht einmal einem Anfang gleichkommt, nicht den Status des Prinzips hat, vielmehr aus der – vom Ewigen zu unterscheidenden – Dimension des Anarchischen kommt.«¹

Aber auch, wenn sie nicht zuerst gestellt werden, sind die ›vorgängigen‹ Fragen diejenigen, auf die Lévinas' Philosophie verweist wie auf ihre Quelle. Sie unterbrechen den Fluss des Handelns, des Denkens und des Sprechens und setzen sie in Frage, hinterfragen sie, lassen sie dadurch zu Fragen werden.

1 Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992, S. 67, Fn. 2.

Diese Fragen betreffen zuerst den Fragenden selbst, der durch sein Handeln und sogar durch seine bloße Existenz den anderen vielleicht Gewalt antut. »Sind mein In-der-Welt-Sein oder mein ›Platz an der Sonne‹, mein Zuhause,« fragt Lévinas in ausdrücklichem Anschluss an Pascal,

»nicht bereits Usurpation der Orte gewesen, die anderen gehören, die von mir schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine Dritte-Welt vertrieben worden sind: ein Zurückstoßen, ein Ausschließen, ein Verbanen, ein Der-Kleider-berauben, ein Töten?«²

Auf Grund der Schwere dieses Verdachts über die Gewaltsamkeit meines Seins betrifft die erste Frage der Philosophie mein Recht auf dieses Sein. »Die Frage par excellence oder die erste Frage lautet nicht: ›Warum gibt es Sein und nicht vielmehr nichts?‹, sondern: ›Habe ich ein Recht auf das Sein?‹«³ Das Wissen, das aus dieser Frage hervorquillt, ist das unruhige Wissen der Kritik, die von sich aus immer hinter ihren Ursprung zurückgeht und sich schuldig erfährt.

Die Kritik betrifft allerdings nicht nur das eigene Sein, sondern auch die eigenen Handlungen und die Freiheit, die ihnen zugrunde liegt. Denn meine Freiheit entdeckt sich vor dem Anderen als willkürlich. Der Andere widersetzt sich nicht meiner Freiheit, wie eine Kraft einer anderen widersteht, sondern er stellt sie als ungerecht in Frage. Vor ihm, der meiner möglichen Gewalt ausgesetzt ist, entdecke ich mich als unwürdig: Meine Freiheit ist nicht schon als Spontaneität gerechtfertigt, sondern sie wird aufgefordert, sich zu rechtfertigen. Sie wird aufgefordert, denn der Andere entzieht sich meinem Können und übersteigt unendlich mein Vermögen. Nicht ich erreiche ihn zuerst durch mein Handeln und mein Wissen, sondern er spricht mich an. Sein Wort stört noch radikaler als sein Blick die Ordnung der Welt, deren Zentrum ich bin. Es ist zugleich ein Ruf zur Hilfe und ein Gebot (»Du wirst nicht töten«),

-
- 2 Emmanuel Lévinas: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, aus dem Französischen von Frank Miething, München/Wien: Hanser 1995, S. 181 (mehrfach veränderte Übersetzung).
 - 3 Emmanuel Lévinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1985, S. 228.

das für mich die ethische Unmöglichkeit bedeutet, ihn ohne Gewalt wie einen Gegenstand zu behandeln. Dieses Wort fordert von meiner Freiheit, dass sie sich rechtfertigt, wobei diese Rechtfertigung meiner Freiheit für mich nicht darin bestehen kann, »sie zu begründen, sondern sie gerecht zu machen.«⁴

Für Lévinas besteht die angestrebte Gerechtigkeit der Freiheit nicht bloß in der Befolgung der institutionellen Regeln der verteilenden oder ausgleichenden Gerechtigkeit. Sie geht einher mit einem Innehalten meiner Spontaneität und meines Handelns, in dem sich diese Spontaneität ausdrückt.

»Das berühmte Innehalten des Aktes, von dem es heißt, es mache die Theorie möglich, liegt an einer Zurückhaltung der Freiheit, die sich nicht ihrem Elan, den spontanen Bewegungen hingibt, sondern Abstand hält. Die Theorie, in der die Wahrheit entspringt, ist die Haltung eines Seienden, das sich selbst mißtraut.«⁵

Dank dieses Innehaltens, das Lévinas besonders in *Totalität und Unendlichkeit* betont, kann das Wissen und besonders die Philosophie als Kritik oder als Rückgang hinter die Freiheit verstanden werden.⁶ Sie verweist demnach auf ihre Quelle in der Unterbrechung einer Spontaneität, die sich vor dem Anderen rechtfertigen muss. Doch die Unterbrechung allein bildet noch keine Philosophie und sie macht nicht die Freiheit gerecht. Es muss gezeigt werden, wie der Rückgang hinter die Freiheit selbst die Notwendigkeit eines Wissens und eines Handelns enthält. Es muss gezeigt werden,⁷ wie dieser Rückgang nicht nur ein Innehalten, son-

4 Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1987, S. 114.

5 Ebd., S. 113.

6 Vgl. ebd., S. 117.

7 Dieses Zeigen selbst ist ein Teil des kritischen Wissens der Philosophie. In *Jenseits des Seins* wird die Notwendigkeit des Fragens und des Thematisierens in Anwesenheit des Dritten, welche im dritten Absatz des fünften Kapitels thematisiert wird, regelmäßig seit den ersten Seiten des Buches mit ähnlichen Formulierungen angekündigt: »Es wird selbstverständlich zu zeigen sein...« (S. 35, Fn. 5); »Wir werden später zeigen...« (S. 77, Fn. 5); »Es ist nun zu zeigen, daß...« (S. 111); usw.

dern auch die Quelle eines kritischen Wissens, eines Handelns und eben eines Zeigens aus Gerechtigkeit ist.

In *Jenseits des Seins* zeigt Lévinas den Weg von der Verantwortung für den Anderen, die aus der absoluten Passivität meines Angesprochenwerdens entsteht, hin zur Notwendigkeit der Frage, des Wissens und des gerechten Handelns: Auf Grund der Pluralität der Menschen, das heißt auf Grund der Anwesenheit des Dritten neben meinem Nächsten, muss die asymmetrische Bewegung des Handelns für den Anderen unterbrochen werden. Denn ein Handeln ausschließlich für meinen Nächsten wäre eine Form der Gewalt gegen alle anderen, die mit uns in der Welt leben und für die ich auch verantwortlich bin.⁸ Ich muss fragen: »Was also sind sie, der Andere und der Dritte, was sind sie, der-Eine-für-den-Anderen? Was haben sie einander getan? Welcher hat Vortritt vor dem Anderen?«⁹ In Anwesenheit des Dritten beginnt »die Sorge um die Wahrheit, um die Entbergung des Seins. Aber um der Gerechtigkeit willen zeigt sich all das.«¹⁰

Auch in diesem Zusammenhang lässt Lévinas die Philosophie mit einer Frage anfangen. Es ist nicht diejenige meines Rechtes auf das Sein, aber deren notwendige Folge in der Welt: »»Was habe ich gerechterweise zu tun?« Gewissensfrage.«¹¹

Die zuvor kommenden oder vorgängigen Fragen drücken also in der Philosophie Lévinas' zwei Momente des Innehaltens oder der Unterbrechung aus. Der erste ist das Innehalten des Handelns und des Sprechens vor dem Anderen, vor dem sich mein gutes Recht auf das Sein und meine Freiheit in Frage stellen und sich rechtfertigen müssen. Der zweite ist umgekehrt und in Anwesenheit des Dritten die Unterbrechung meiner Verantwortung für den Anderen und die Notwendigkeit eines unruhigen Wissens um der Gerechtigkeit willen.

8 Warum ich nicht nur für meinen Nächsten verantwortlich bin, warum der Dritte auch mein Nächster ist und nicht nur der Ferne, der von der Nähe zum Nächsten immer ausgeschlossen ist, kann nur in Zusammenhang mit einer anderen Darstellung des Dritten in *Totalität und Unendlichkeit* (S. 307 ff.) verstanden werden, auf die Lévinas in einer Fußnote in *Jenseits des Seins* (S. 344, Fn. 23) verweist.

9 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 343.

10 Ebd., S. 351.

11 Ebd., S. 343.

Das Innehalten des Handelns und des Sprechens drückt eine Furcht vor der eigenen Gewalt gegen die anderen und vor ihrer Verletzung, vor ihrem möglichem Tod aus. Diese Furcht kann nie beseitigt werden und nur meine Forderung nach Gerechtigkeit kann auf sie antworten. Wie der Skeptizismus trotz seiner Widerlegung immer wieder aus seiner Asche aufersteht und die Behauptung seiner Niederlage in Frage stellt,¹² so beunruhigt die Furcht vor dem Tod des Anderen immer wieder die in der Welt erreichte Gerechtigkeit und das Wissen, das um deretwillen entsteht.

Aber nichtsdestotrotz fordert die Frage eine Antwort. Sie fordert, dass die Furcht für den Anderen nicht nur das Handeln und das Sprechen unterbricht, sondern zu einem Handeln für die anderen und zu einem Wissen über sie um der Gerechtigkeit willen führt. Die Philosophie ist »Weisheit der Liebe«¹³: Eine Weisheit, die auf ihre Quelle in der Liebe, in der Nähe des Anderen verweist. Aber sie ist auch *Weisheit* der Liebe.

Lévinas betont also die Notwendigkeit eines Denkens und eines Sprechens, aus Verantwortung für die anderen, in denen sich die Welt und die Beziehungen zwischen den Menschen zeigen. Mehr noch: Das Sprechen, in dem etwas über die Welt und die anderen gesagt wird, soll in der Welt durch die allgemeinen Regeln der Logik, durch die Institutionen der Wissenschaft und der Politik gestützt werden, so dass die Gerechtigkeit nicht nur eine ethische Forderung bleibt, sondern eine weltliche, ja eine politische Realität wird.¹⁴ Dies ist eine politische Dimension der Sprache und der Logik, die angesichts des vom Anderen erlittenen Unrechts in der Welt notwendig ist – und dies trotz der immer wieder beteuerten Gewalt der Politik. Schon in Bezug auf *Totalität und Unendlichkeit* hatte Jacques Derrida diese Dimension unterstrichen, die alle Bereiche der Philosophie Lévinas' einbezieht: »Lévinas schleppt also alle klassischen Gedanken, die er befragt, zur *agora*, wo sie aufgefordert werden, sich in einer ethisch-politischen Sprache zu erklären«.¹⁵ Dies gilt auch für *Jenseits des Seins*, in dem die

12 Vgl. ebd., S. 363 ff., S. 391.

13 Ebd., S. 351.

14 Vgl. ebd., S. 368 f.

15 Jacques Derrida: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Lévinas«, in: *Die Schrift und die Differenz*, aus dem

Notwendigkeit des Skeptizismus gerade als Folge dieser politischen Dimension der Sprache verstanden wird:

»Die beständige Wiederkehr des Skeptizismus bedeutet nicht so sehr das mögliche Zerbrechen der Strukturen als die Tatsache, daß sie nicht das letztgültige Sinngertüst bilden, daß zur Übereinstimmung mit ihnen schon die Repression nötig sein kann. Die beständige Wiederkehr des Skeptizismus ruft uns den – in einem sehr weiten Sinne – politischen Charakter jedes logischen Rationalismus in Erinnerung, das Bündnis der Logik mit der Politik.«¹⁶

Der Skeptizismus ist notwendig, weil die Strukturen des rationalen Diskurses der repressiven Gewalt des Politischen bedürfen und entsprechend immer wieder in der Nähe des Anderen in Frage gestellt werden müssen. Doch der Skeptizismus ist nicht nur eine notwendige Korrektur dieser Gewalt, die durch das Bündnis der Logik mit der Politik entsteht, sondern ein immer wiederkehrender Verweis auf die Quelle des Diskurses selbst in der Nähe des Anderen und in dem darauf folgenden Verlangen nach Gerechtigkeit. Ein Diskurs, der diese Quelle vergessen würde, wäre nicht nur totalitär, er würde einem Schweigen gleichkommen. Er wäre ein Diskurs, der von niemandem ausgesprochen und an niemanden adressiert wäre, reiner Text ohne Adressat, reines Gesetz ohne Menschen, für die es gilt.

»Die Totalität, die jede Eschatologie und jede Unterbrechung umfaßt, hätte sich schließen können, wenn sie Schweigen wäre, wenn der stille Diskurs möglich wäre, das Geschriebene ein für allemal geschrieben bleiben – auf jede Tradition, von der es getragen und ausgelegt wird, verzichten könnte, ohne seine Bedeutung zu verlieren.«¹⁷

Ein solches Schweigen würde die Schließung der Totalität und das Ende des Diskurses bedeuten. Der Skeptizismus öffnet aber diese Totalität, indem er auf die Quelle des Diskurses und der ihm zugrunde liegenden Fragen hinter ihrer sprachlichen Formulierungen verweist. Er verweist auf eine unausdrückliche Frage hin-

Französischen von Rodolphe Gasché u. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 121-235, hier S. 150.

16 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 370.

17 Ebd., S. 370.

ter den Fragen »Was?«, »Wer?« oder »Warum?«, die eine Suche einleiten und ein Sprechen und ein Wissen als Antwort hervorrufen. Er verweist auf eine Frage, die das Fragen selbst betrifft: Warum frage ich? Warum muss ich fragen?

Ist das Fragen nur in Bezug auf das Sein notwendig, weil dieses immer nur partiell erscheint und sich immer hinter seinen Erscheinungen verbirgt, weil es entsprechend unablässig gesucht werden muss? Dies wäre die Antwort einer Philosophie, die sich als Ontologie versteht.

»Aber die Frage der *Frage* ist eine radikalere. Warum wird die Suche zur Frage? Wie kommt es, dass das *Was?*, das schon ganz ins Sein vertieft ist, um es noch weiter zu erschließen, zur bittenden Frage, zum Gebet wird, einer Spezialsprache, die in die ›Kommunikation‹ des *Gegebenen* einen Hilferuf einbringt, einen an den Anderen gerichteten Ruf um Beistand?«¹⁸

Die Frage der Frage geht über die artikulierte Frage im Spiel von Fragen und Antworten hinaus zum Anderen hin, vor dem die Frage ein Fragen und ein Ansprechen ist, und an den sie sich richtet. Sie ist eine Frage im Angesicht der anderen, für die ich verantwortlich bin, für die ich in Anwesenheit des Dritten Gerechtigkeit fordere und für die sich alles zeigen muss, um dieser Gerechtigkeit willen. Deswegen ist sie auch Frage *an* die anderen, ohne die meine Gerechtigkeit der Gefahr ausgesetzt wäre, selbstherrlich und gewaltsam zu sein. Denn für Lévinas ist jede Handlung gewaltsam, »bei der man handelt, als wäre man allein: als wäre der Rest des Universums nur dazu da, die Handlung in Empfang zu nehmen; gewaltsam ist folglich auch jede Handlung, die uns widerfährt, ohne dass wir in allen Punkten an ihr mitwirken.«¹⁹ Dies gilt auch für eine Handlung, deren angestrebte Gerechtigkeit von den anderen nur in Empfang genommen werden soll. Und dies gilt auch für eine Frage, die sich auf die Erscheinungen des Seins konzentriert und hierbei die anderen vergisst.

18 Ebd., S. 67.

19 Emmanuel Lévinas: »Ethik und Geist«, in: Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 15.

2. Wie (nicht) sprechen?

Die Philosophie fängt mit einer Frage an die anderen an, aber sie muss auch nach etwas fragen. Sie muss sich in einer artikulierten Sprache ausdrücken, wenn sie nicht nur rätselhaft, wenn sie nicht nur Liebe, sondern Weisheit der Liebe sein will. Gibt es in diesem Sinne eine Sprache der Philosophie? Wie kann der Philosoph sprechen, der es um der Gerechtigkeit willen tut? Und wie sollte er vermeiden, zu sprechen?

Der Skeptizismus, der in *Jenseits des Seins* bekräftigt wird, blickt auf eine lange Tradition des Denkens zurück, die Lévinas verlängert und erneuert, als ob selbst diese Tradition sich selbst kritisch gegenüber stehen müsste. Montaigne hatte seinerzeit die pyrrhonischen Philosophen kritisiert, die behaupteten, sie wüssten nichts oder sie würden zweifeln, denn dies waren noch Aussagen, die sie nicht in Frage stellten. Entsprechend sollte für ihn die skeptische Haltung eher durch eine Frage ausgedrückt werden: »Was weiß ich?«²⁰

Auch Lévinas pflegt die interrogativen Formulierungen, wenn er die wichtigsten Thesen seiner Philosophie anspricht. So fragt er nach den bereits zitierten Überlegungen über einen stillen oder schweisgsamen Diskurs, der niemanden ansprechen würde: »Der stille Diskurs mit sich selbst, ist er wirklich möglich?«²¹ Solche Formulierungen sind bei Lévinas nicht nur sehr häufig, sie sind entscheidend als Ausdruck seines kritischen oder skeptischen Philosophierens. Viel seltener, aber nicht weniger entscheidend, sind indirekte Formulierungen von Fragen, die Lévinas ausdrücklich mit einem bestimmten Wissen verbindet. Dieses Wissen wird jedes Mal als wichtig dargestellt, aber der Gegenstand dieses Wissens wird in einer Frage thematisiert. Der erste Satz von *Totalität und Unendlichkeit* ist eine solche indirekte Frage: »Jeder wird uns ohne weiteres darin zustimmen, dass es höchst wichtig ist zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden.«²² Eine ähnliche, mehrmals wiederholte Formulierung betrifft den

20 Michel de Montaigne: »Apologie für Raymond Sebond«, in: Essais, Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett, Frankfurt a. M.: btb 1998, Bd. II, Zweites Buch, Essai 12, S. 165-416, hier S. 300.

21 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 370.

22 E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 19.

Ursprung der Gesellschaft und das Verhältnis zwischen Moral und Politik: »Es ist äußerst wichtig zu erkennen, ob die Gesellschaft im üblichen Sinn das Ergebnis einer Beschränkung des Prinzips, dass der Mensch des Menschen Wolf ist, darstellt oder ob sie im Gegensatz dazu aus der Beschränkung des Prinzips, dass der Mensch *für* den Menschen da ist, hervorgeht.«²³ Und nach einer ähnlichen Formulierung in *Jenseits des Seins* schreibt Lévinas über die Philosophie selbst:

»Es ist, was die Philosophie betrifft, auch nicht ganz unwichtig zu wissen, ob die rationale Notwendigkeit, die durch die kohärente Rede zu Wissenschaft verwandelt wird und deren Prinzip die Philosophie zu erfassen sucht, den Status eines Ursprungs [...] oder der Manifestation des Seins, hat; oder ob diese Notwendigkeit nicht ein Diesseits, ein Vorursprüngliches, ein Unvorstellbares, ein Unsichtbares voraussetzt, und also ein Diesseits, das anders vorausgesetzt wird als ein Prinzip durch seine Folge vorausgesetzt wird, mit der es in einer Synchronie steht. Anarchisches *Diesseits*, das – gewiß, auf rätselhafte Weise – in der Verantwortung für die Anderen bezeugt ist.«²⁴

Es gibt auf diese Fragen keine Antworten im Text von Lévinas, auch wenn der Leser sehr genau weiß, welches Glied der Alternative in seinem Denken bevorzugt wird. Und man vermutet, dass es keine Antworten geben darf, dass im Gegenteil das wichtige Wissen nur in der Form einer Frage ausgedrückt werden kann. Dafür gibt es, so scheint mir, zwei Gründe.

Erstens drückt die Frage auf eine eigenartige Weise die Unterbrechung des Denkens und des Sprechens aus, die das kritische Denken ausmacht. Sie tut es nicht nur inhaltlich, indem sie nach der Beziehung der politischen oder diskursiven Ordnung zu ihrem Ursprung oder zu ihrer Quelle jenseits jedes Ursprungs fragt, sondern auch durch ihre interrogative Form. Sie unterbricht die Darstellung von Thesen und Argumenten, ohne sie jedoch zu negieren oder aufzuheben. Sie drückt eine Störung aus, die keine neue Ordnung hervorbringt und die bestehende Ordnung nicht ernsthaft verwirrt. Diese Störung

23 Emmanuel Lévinas: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, aus dem Französischen von Dorothea Schmidt, Graz/Wien: Passagen 1986, S. 62.

24 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 348.

»tritt auf so subtile Weise ein, daß sie sich schon zurückgezogen hat, es sei denn, wir hielten sie fest. Sie schleicht sich ein – sie zieht sich zurück, bevor sie eintritt. Sie bleibt nur bei dem, der bereit ist, ihr zu entsprechen. Andernfalls hat sie die Ordnung wiederhergestellt, die sie störte: Es hat geklingelt, und niemand ist an der Tür. Hat es geklingelt?«²⁵

Dieses »Hat es geklingelt?« behauptet nicht die Realität der Störung und sie negiert sie auch nicht. Sie lässt eine Möglichkeit offen, die beunruhigen, aber auch sofort vergessen werden kann. Dank der Frage ohne Antwort tritt die Störung in die Sprache im Modus eines Rätsels ein, das sich durch seine Zurückhaltung vom Erscheinen eines Phänomens unterscheidet. Und sie verweist auch in der Gegenwart der Phänomene und der Ordnung auf die Vergangenheit einer Transzendenz – der Transzendenz des Anderen –, die sich nie gezeigt hat, die sich in dem Moment, in dem sie in der Frage rätselhaft ausgedrückt wird, schon zurückgezogen hat, auf die aber die Frage – rätselhaft – als auf ihre Quelle verweist. Zwischen der Gegenwart des Bewusstseins, in der sich alles zeigt, und der Vergangenheit dieser Transzendenz, die nicht vergegenwärtigt werden kann, ist keine zeitliche Einheit möglich. Das, was Lévinas in *Rätsel und Phänomen* über die Ausdrücke »vielleicht« und »wenn man so will« als privilegierte Ausdrucksweisen der Modalität des Rätsels sagt,²⁶ könnte auch in Bezug auf die Frage gesagt werden:

»Das Bedeuten des Rätsels kommt aus einer unumkehrbaren, nicht wiederzubringenden Vergangenheit, die es *vielleicht* nicht verlassen hat (>vielleicht<, Modalität des Rätsels, nicht zurückführbar auf die Modalitäten des Seins und der Gewißheit), da es von den Termini selbst, in denen es sich ankündigte, schon abwesend war.«²⁷

25 Emmanuel Lévinas: »Rätsel und Phänomen«, in: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1983, S. 236-260, hier S. 245.

26 Vgl. ebd., S. 247. Ich danke Peter Zeillinger, der mich darauf aufmerksam gemacht hat.

27 Ebd., S. 255. Unmittelbar nach seiner Bemerkung über das »Vielleicht« verweist Lévinas, in einer Fußnote, auf einen Text von Jeanne Delhomme, »La pensée interrogative« (Das fragende Denken), in dem er viele Überschneidungen mit seinem eigenen Denken findet.

Doch es wäre falsch, in diesen Wendungen der konstituierten Sprache einen angemessenen Ausdruck der Transzendenz zu sehen. Der Andere hat sich auch von diesen Worten zurückgezogen und ihnen droht die Gefahr, als bloße Rhetorik missbraucht zu werden. So werden in *Rätsel und Phänomen* die Diplomatie, die Liebeserklärung und die Offenbarung Gottes, sei es in einem Busch oder in Büchern, als Figuren der rätselhaften Zweideutigkeit eines Wortes dargestellt, das sich zurückzieht und, wenn man will, nicht ausgesprochen worden ist. Diplomatie wird aber auch in *Totalität und Unendlichkeit* neben Propaganda und Schmeichelei als eine Form der Rhetorik angeprangert, die darin besteht, die Freiheit des Anderen zu korrumpieren.²⁸ Es gibt eine mögliche Gewalt und Ungerechtigkeit der Sprache, die versucht, ihre Unterbrechungen zu vereinnahmen und in Formeln auszudrücken, die wie rhetorische Spiele benutzt werden könnten. Das »Vielleicht«, das »Wenn man so will« und auch die Frage sind nicht als solche rätselhaft. In einem Text, der nur um seiner Kohärenz willen gelesen wird, schweigen sie genau so wie alle anderen Wörter und Sätze. Sie sind nur dann Zeichen eines Rätsels, wenn sie Adresse an die anderen sind und schon Beunruhigung durch sie, bevor diese Beunruhigung in Worten gefasst werden kann.²⁹

Und dies ist der zweite Grund, warum das wichtige Wissen der Philosophie in der Form einer Frage ausgedrückt werden muss: Die philosophische Frage, wie sie Lévinas versteht, ist nicht rhetorisch. Sie ist adressiert. Sie ist nur deswegen eine Frage, weil sie vor den anderen, die mein Recht auf das Sein in Frage stellen, einen Hilferuf ausdrückt, einen an den Anderen gerichteten Ruf um Beistand. Sie ist deswegen Frage, weil sie ohne diesen Beistand und ohne diese Hilfe nur Ausdruck der eigenen Spontaneität des

28 Vgl. E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 95.

29 Nur ein einziges Wort entzieht sich nach Lévinas der Möglichkeit, in die artikulierte Sprache einzugehen: Gott. Wie das ewige Du bei Martin Buber als einziges nicht zum Es werden kann, so ist das Wort »Gott« für Lévinas ein »semantisches Ereignis« (Jenseits des Seins, S. 331), in dem jemand spricht, ohne in eine Sprache über jemanden eingehen zu können (Vgl. auch den letzten Absatz von: »Sprache und Nähe«, in: *Die Spur des Anderen*, S.260-294, hier S. 294). Die Frage, inwiefern für Lévinas Gott als irreduzierbare Transzendenz das erste Wort jeder Philosophie sein muss, müsste in einem anderen Rahmen gestellt werden.

Sprechers sein könnte und als solche den anderen schon Gewalt antun würde.

Der Unterschied zwischen der formulierten Frage und der Adresse oder dem Ruf, der ihr vorangeht, wird in *Jenseits des Seins* als Unterschied zwischen dem Gesagten und dem Sagen beschrieben. Das Gesagte ist das, was thematisiert wird, was in der Gegenwart des Bewusstseins erscheint, was Gegenstand der Sprache ist und was die Sprache selbst ist, insofern sie auf einen Gegenstand gerichtet ist. Dagegen ist das Sagen einerseits das Korrelat dieses Gesagten, wie die *Noesis* bei Husserl das Korrelat eines *Noema* ist. Als solches geht das Sagen in die Gegenwart des Gesagten ein. Es ist ein Akt des Sagens, ein weltliches Sagen.

Aber das Sagen ist auch, jenseits des Sagens eines Gesagten, Annäherung des Anderen. Es ist kein Akt im Sinne der Ausübung der eigenen Spontaneität, sondern »höchste Passivität der Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber«.³⁰ Dieses Sagen ist das Gegenteil und, vielleicht, die Unmöglichkeit einer Sprache, die sich jeder Unterbrechung verschließen, das heißt, die schweigen würde.³¹ Es ist ein Sagen »vor« jedem Gesagten. Für Lévinas heißt dieses Sagen,

»Zeichengeben von nichts Anderem als von ebenjener Zeichenhaftigkeit, jener Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit; es heißt die Ausgesetztheit aussetzen, anstatt sich in ihr aufzuhalten wie in einem Akt des Aussetzens; es heißt sich darin erschöpfen, sich auszusetzen, es heißt Zeichen geben, indem man sich zum Zeichen macht, ohne *sich auszuruhen* in der eigenen Zeichengestalt. [...] Ausspruch des ›hier, sieh mich‹, das sich mit nichts identifizieren läßt außer ebender Stimme, die so spricht und sich ausliefert, der Stimme, die bedeutet.«³²

Dieses Sagen ist es, was diesseits oder jenseits der Freiheit mein Recht auf das Sein in Frage stellt. Es ist das Sagen meiner Verantwortung für den Anderen, die als Verantwortung für *die* anderen Gerechtigkeit fordert. Doch es zeigt sich nicht in der Welt. Es hinterläßt nur eine Spur in dem Gesagten, insofern sich alles um der Gerechtigkeit willen zeigt. Und diese Spur ruht sich in keiner Formulierung des Gesagten aus. Sie hat es gestört und sich immer schon zurückgezogen, wenn sich die Sprache bemüht, sie einzu-

30 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 115.

31 Auch in diesem Sinne ist es ein Verbot der Gewalt.

32 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 313.

fangen und sie zu ihrem Gegenstand zu machen oder in einer Ausdruckweise einzusperren.

Für die Philosophie als Kritik oder als Skeptizismus, als Weisheit der Liebe, gilt es aber, von dem Gesagten aus zu dem Sagen zurückzugehen, ohne jedoch dieses Sagen als Thema eines Gesagten betrachten zu können. Denn dadurch würde das Sagen zu einem Idol, das nicht mehr sprechen würde, das kein Adressat eines Sagens, eines Rufes um Beistand sein könnte. Diesen Rückgang zum Sagen nennt Lévinas Reduktion. Er denkt hierbei an die phänomenologische Reduktion und distanziert sich jedoch von ihr als Akt des Bewusstseins. Die Reduktion, an die er denkt, ist eine Lockerung der Herrschaft des Seins durch die Verantwortung. Sie ist eine »Reduktion, die nicht durch Einklammerung erfolgen kann, ist diese doch Schriftarbeit; Reduktion, die aus der Kraft der ethischen Unterbrechung des *sein* lebt.«³³

Wie kann aber die Philosophie vermeiden, das Sagen und das Gesagte, von dem aus es in der Reduktion erreicht wird, zusammenzubringen und dadurch das Sagen zu vergegenwärtigen? Die Reduktion besteht darin, das Gesagte zu verneinen, um das Sagen jenseits dieses Gesagten bejahen zu können. Das Gesagte muss in der Reduktion verneint werden, aber nicht, weil es falsch wäre und auch nicht, um etwas Neues zu sagen, sondern um das Sagen jenseits dieses Gesagten bejahen zu können. Und dies ist nur möglich durch den Skeptizismus als

»Weigerung, die im Sagen implizit enthaltene Bejahung und im Gesagten dieser Bejahung ausgedrückte *Verneinung* zu synchronisieren. Der Widerspruch ist für die Reflexion, die ihn widerlegt, sichtbar,³⁴ der Skeptizismus lässt ihn jedoch außer Acht, als erklingen die Bejahung und die Verneinung nicht zugleich.«³⁵

Die philosophische oder kritische Reduktion, die der Skeptizismus ermöglicht, bejaht die nie Gegenwart gewesene Vergangen-

33 Ebd., S. 107 f.

34 Manche würden nicht von einem logischen, sondern von einem performativen Widerspruch sprechen. Doch beide beziehen sich auf das Gesagte bzw. auf das Sagen als Korrelat des Gesagten. Sie erreichen nicht das Sagen der Verantwortung als Störung oder Unterbrechung der Ordnung des Gesagten.

35 Ebd., S. 363.

heit des Sagens in der Ambiguität eines Rätsels, das heißt in der Ambiguität einer Exposition von Gesagtem, die etwas sagt und zugleich, wenn auch nicht in derselben Zeit, widerruft.

»Dieses Sagen (*dire*) und dieses Ent-Sagen (*dédire*), lassen sie sich versammeln, können sie zur selben Zeit sein? Eine solche Gleichzeitigkeit fordern, hieße in Wirklichkeit, schon das *Andere* des Seins auf das *Sein* und auf das *Nichtsein* zurückführen. Wir müssen uns mit der Extremsituation eines diachronen Denkens begnügen.«³⁶

Die Diachronie des Denkens darf nicht als das Nacheinander eines Sagens und eines Ent-Sagens bzw. des Sagens eines Gesagten und des Sagens eines neuen Gesagten verstanden werden, in dem das frühere Gesagte aufgehoben wäre. Sie ist viel eher ein Moment des Zögerns im Sagen eines Gesagten, das sich selber in eben dem Moment dieses Sagens in Frage stellt und sich dem Anderen, der sich von diesem Moment immer schon zurückgezogen hat, diachronisch in einem Sagen ohne Gesagtes aussetzt. Dieses Zögern muss jede Formulierung der konstituierten Sprache in Frage stellen, die sich ausschließlich auf die Kohärenz des philosophischen Textes bezieht und den Anderen nicht um Hilfe ruft.

Die philosophische Darlegung (*exposition*) eines Gesagten um der Gerechtigkeit willen zögert nicht trotz, sondern gerade auf Grund dieser Gerechtigkeit und setzt sich dem Anderen aus (*s'expose à l'autre*). Der ganze Hauptteil von *Jenseits des Seins*, der auf Französisch »*Exposition*« genannt wird, verweist durch diesen Titel auf den Moment des Zögerns und erklärt sich als skeptisch, als »hätte der Skeptizismus ein Gespür für die *Differenz* zwischen *meiner* – rückhaltlosen – *Ausgesetztheit* gegenüber dem Anderen, die das Sagen ist, und der Exposition oder der Aussage des Gesagten, in ihrer Ausgewogenheit und ihrer Gerechtigkeit.«³⁷

In Bezug auf das Zögern spricht Lévinas auch von einer gewissen Schwäche der Philosophie, die keine Zurückhaltung und keine Weichheit bedeutet, sondern eher ihre Furcht vor dem Tod

36 Ebd., S. 34 (leicht veränderte Übersetzung).

37 Ebd., S. 364. Vgl. dazu Elisabeth Weber: Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen 1990, besonders das zweite Kapitel: »Exposition«. Zur Methode von *Autrement*«.

des Anderen und vor der Unendlichkeit des Anspruchs bekundet, auf den sie zu antworten hat, bis in dem Diskurs des Rechts und der Gerechtigkeit und in den Institutionen, die diese Gerechtigkeit sichern sollen:

»Für das bißchen Menschlichkeit, das die Erde ziert, braucht es eine Seinsschwäche zweiten Grades: *im gerechten Krieg, der gegen den Krieg geführt wird, unablässig zittern – ja schauern – gerade um dieser Gerechtigkeit willen*. Es braucht diese Schwäche. Es brauchte dieses Schwachwerden des Mannhaften, das nicht Feigheit ist, für das bißchen Grausamkeit, das unsere Hände verweigert haben.«³⁸

Das Innehalten des (kriegerischen) Aktes, das Zögern im Namen selbst der Gerechtigkeit, um deretwillen der Akt vollzogen wird, die Infragestellung der Rationalität, in der sich alles um der Gerechtigkeit willen zeigt, diese Schwäche, die die Philosophie als Weisheit der Liebe ausmacht, verweist auf ein Jenseits des Politischen und des Diskurses, weil das Maß der Gerechtigkeit des Aktes und des Gesagten und der Institutionen immer das Wort des Anderen ist, dem ich in meinem Urteil und in meinem Handeln ausgesetzt bin. Der Andere ist für mich ein Meister, der mir die Welt zeigt, weil sich mir alles um der Gerechtigkeit willen zeigt. Und an seinem Gebot misst sich meine Gerechtigkeit. Das ist meine Schwäche und zugleich meine ganze Kraft.

In einem Aufsatz über Jean Wahl fragt Lévinas: »Wie sprechen?«³⁹ Und er beschreibt die Art und Weise, wie er über Gedichte von Jean Wahl sprechen sollte, auch wenn dies sein Vermögen übersteigt:

»Ich lege Wert darauf, aus Jean Wahls Denken eine Bedeutung darzustellen, die sich nicht auf die Kohärenz – oder auf die Inkohärenz – der Signifikanten reduziert, die sie tragen, noch auf deren psychologische Entstehung. Man muß sich diesen Sinn anhören, ohne sich über Spuren zu *beugen*, um deren Logik zu prüfen oder deren Psychologie zu erfin-

38 E. Lévinas: Jenseits des Seins, S. 394 f. (Hervorhebung im Text).

39 So der (nicht übersetzte) Untertitel des ersten Abschnitts des Aufsatzes. Emmanuel Lévinas: »Ohne Sein, ohne Haben – Jean Wahl«, in: Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, aus dem Französischen von Frank Miething, München/Wien: Hanser 1991, S. 143-160, hier S. 143.

den. Man muß im Gegenteil so darüber sprechen, als *hebe* man *die Augen* zu einer Unterweisung, die von sich aus den psychologischen Besonderheiten des Meisters in ihrer Empirie oder in ihrem Schicksal vorausgeht und gebietet, die sogar den Zufälligkeiten seines Temperamentes vorausgeht. Höchste Naivität oder höchste Aufmerksamkeit? [...] Ich persönlich glaube, daß in einem solchen Hinhören das gehört wird, was sich in einem Denken an Kraft des Anstoßgebens und Wachrüttelns zusammenballt.«⁴⁰

Ist aber der Andere nicht immer der Meister und ist sein Wort nicht immer Unterweisung? Und muss man nicht immer so sprechen, so fragen, so vergleichen, als *hebe* man *die Augen* zu einer Unterweisung, anstatt nur über einen Gegenstand zu sprechen? Ist das philosophische Sprechen nicht immer ein hinhörendes Sprechen? Ist nicht gerade dies der Sinn des Skeptizismus und der Diachronie als Unterbrechung des philosophischen Diskurses? Ist nicht gerade dies die Art und Weise, wie die Philosophie zu sprechen hat, um der Gerechtigkeit willen?

Literatur

- Derrida, Jacques: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Lévinas«, in: Die Schrift und die Differenz, aus dem Französischen v. Rodolphe Gasché u. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 121-235.
- Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, aus dem Französischen v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1983.
- Lévinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, aus dem Französischen v. Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1985.
- Lévinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, aus dem Französischen v. Dorothea Schmidt, Graz/Wien: Passagen 1986.

40 Ebd., S. 144 (fast vollständig veränderte und ergänzte Übersetzung).

- Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, aus dem Französischen v. Wolfgang N. Krawani, Freiburg/München: Alber 1987.
- Lévinas, Emmanuel: »Ohne Sein, ohne Haben – Jean Wahl«, in: Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, aus dem Französischen v. Frank Miething, München/Wien: Hanser 1991, S. 143-160.
- Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus dem Französischen v. Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992.
- Lévinas, Emmanuel: »Ethik und Geist«, in: Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum, aus dem Französischen v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992.
- Lévinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, aus dem Französischen v. Frank Miething, München/Wien: Hanser 1995.
- Montaigne, Michel de: Essais. Erste moderne Gesamtübers. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M.: btb 1998.
- Weber, Elisabeth: Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen 1990.

Philosophisch-poetische Archäologien nicht- affirmativer Rede

Stilo obscuro?

Zur Sprache des Dionysius Areopagita

WIEBKE-MARIE STOCK

Stilo obscuro

»Die Art des Vortrag des Dionysius ist bezeichnet durch den ungewöhnlich häufigen Gebrauch der Superlative und der mit dem α privativum zusammengesetzten Worte, durch seine pomphaften Umschreibungen der Namen von heiligen Dingen, durch den Schwulst seines Ausdrucks überhaupt, durch die Länge der Perioden, durch die immer wiederkehrenden Formeln und Ausdrücke der Bescheidenheit, durch die Unordnung, in welcher er seine Sätze durcheinanderwirft, durch die Wärme, womit er spricht, durch die Preziosität, mit welcher er einfache Ausdrücke einfacher Begriffe in ungewöhnlichere und höhere verwandelt.« »Unangenehm fällt auch die Länge der Perioden auf. Sie erklärt sich daraus, daß er immer den Drang in sich fühlt, alles, was er über den Gegenstand weiß und hat und ahnet zu sagen, und daß er besonders im Buche von den göttlichen Namen in der Definition oder vielmehr in der Erklärung der einzelnen Benennungen alles jenes wiederholt anführt, was Gott als solcher unter gerade dieser Benennung ist, und wie er nicht gedacht werden kann und über was er alles erhaben ist.« »Denn im Grunde ist doch in der erwähnten Abhandlung [d.h. *Über die göttlichen Namen*] mit immer wiederkehrenden Worten und Sätzen, nur die einfache Behauptung ausgesprochen, daß alle Benennungen Gottes in den heiligen Schriften nur dem Anscheine nach verschieden, in sich selbst und ihrem eigentlichen Sinne nach bloß Synonyme seyen.«¹

1 Johann. G. B. Engelhardt: »Ueber den Styl der areopagitischen

Das Urteil über die Sprache des Dionysius, das Johann Georg Veit Engelhardt 1823 in seiner Abhandlung »Ueber den Styl der areopagischen Schriften« fällt, ist streng; sein Stil lässt in Engelhardts Augen die gebotene Einfachheit der Sprache, »Klarheit, Innigkeit und Freiheit von Affektation«² vermissen. Ganz ähnlich urteilt ein Jahrhundert später der bekannte Dionysius-Forscher J. Stiglmayr. Im Vorwort zu seiner Übersetzung des Traktats »Über die göttlichen Namen« heißt es:

»Will man die verkünstelte, manirierte Eigenart dieser Sprache mit ihrem tautologischen Wortschwall, ihren ewigen Wiederholungen, forcierten Ausdrücken usw. nicht verwischen, so muß die deutsche Diktion selbstverständlich darunter leiden. Immerhin war es mein Bemühen, eine allzu sklavische Anlehnung an den griechischen Originaltext, der nicht von einem Griechen, sondern von einem syrischen Asiaten herrührt, zu vermeiden und mit korrekter Wiedergabe der *Meinung* des Autors eine genießbare Ausdrucksweise herzustellen.«³

Solcher Sprachkritik, der zahlreiche weitere Autoren sich anschließen, steht freilich auf der anderen Seite höchstes Lob gegenüber. Was den einen als Höhepunkt theologischen Sprechens erscheint,⁴

Schriften«, in: ders., Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, Sulzbach: Seidel 1823, S. 307-313, hier S. 307 u. S. 310f.

2 Ebd., S. 312.

3 Joseph Stiglmayr: »Vorrede und Einleitung«, in: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über »Göttliche Namen«. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilos, übers. von Joseph Stiglmayr, BKV II/II, München: Josef Kösel & Friedrich Pustet 1932, S. 3-17, hier S. 4. Vgl. Joseph Stiglmayr: »Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius«, in: Zeitschrift für katholische Theologie 22 (1898), S. 246-303, hier S. 259, S. 279 Fn. 1, S. 302.

4 Vgl. u.a. Kurt Ruh: Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse Jahrg. 1987, Heft 2), München 1987, S. 45; Ysabel de Andia: Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, Leiden/New York/Köln: Brill 1996, S. 2; Hans Urs von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2: Fächer der Stille, Einsiedeln 1962, S. 181: »Sie ist in ihrer Art ein viel exakterer Ausdruck für die Vision der Göttlichkeit Gottes als das meiste, was definierende Theologie über Gott zu sagen vermag.«

ist den anderen bloßer Schwulst, Pomp oder barocker Überschwang, der die Gedanken verschleiert.⁵

Es macht das Besondere der Beschäftigung mit dem Werk des Dionysius aus, dass nicht nur die Logik der Gedankenführung, sondern die eigentlich in der Rhetorik beheimatete Frage des sprachlichen Stils auffallend oft und äußerst kontrovers behandelt wird. Interesse für die Stilfragen zeigen bezeichnenderweise nicht erst neuere Autoren.⁶ Schon Thomas von Aquin befasst sich im Procemium seines Kommentars zu *De divinis nominibus* ausdrücklich mit Dionysius' Stil. Nachdem er die ihm verfügbaren Werke des *Corpus Dionysiacum* aufgezählt und resümiert hat, konstatiert er im zweiten Abschnitt des Procemiums deren dunklen Stil (»stilo obscuro«) und erörtert dessen spezifische Schwierigkeiten.⁷

- 5 Vgl. u.a.: Dom Denys Rutledge: »Introduction«, in: ders., *Cosmic theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction*, New York 1965, S. 3-43, hier S. 10: »not only not adding anything to the meaning but rather serving as a kind of verbal smoke-screen obscuring the thought one is trying to elucidate«; Jean Vanneste: »La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite«, in: *Studia Patristica* 5/3 (1962), S. 401-415, hier S. 404: »L'exposé systématique, voilé quelque peu par les artifices du langage mystérique, la manière même de présenter les arguments ... tout indique le théoricien qui veut enseigner la vérité d'une doctrine.«; Joseph Koch: »Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus«, in: Werner Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1969, S. 316-342, hier S. 329: »Kein Zweifel, daß das die barocke, in Paradoxien schwelgende Sprache des Proklos ist.«; Endre von Ivánka: »Einleitung«, in: *Dionysius Areopagita, Von dem Namen zum Unnennbaren, Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1981, S. 7-31, hier S. 30.
- 6 Auch das Interesse Jacques Derridas knüpft an die Sprachproblematik an, genauer an den Sprachgestus der negativen Theologie; vgl. Jacques Derrida: »Die différence«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie*, übers. v. Gerhard Ahrens, Wien: Passagen 1988, S. 29-52, hier S. 32/ frz.: *La différence*, in: *Marges de la philosophie*, Paris: Éd. de Minuit 1972. Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989, S. 9f / frz.: *Comment ne pas parler. Dénégations* (1986), in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 535-595.
- 7 Thomas von Aquin: *In librum beati Dionysii ›De divinis nominibus‹*

Der dunkle Stil ist in Thomas' Augen zunächst und grundsätzlich kein Zeichen sprachlicher Unfähigkeit, er ist vielmehr auf die Absicht zurückzuführen, die Lehren vor denen zu verbergen, die sie verspotten würden. Die Arkandisziplin, die verlangt, dass die heiligen Lehren nicht allen mitgeteilt werden dürfen, findet hier eine eigentümliche Form. Nicht, die Lehren gar nicht auszusprechen oder nur den Eingeweihten gegenüber von ihnen zu

expositio, Roma/Turino 1950, S. 1f. »Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo. Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret. Accidit etiam difficultas in praedictis libris, ex multis:

a) *Primo*, quidem, quia plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est insonsuetus. [...]

b) *Secunda* autem *difficultas* accidit in dictis eius, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum et multoties paucis verbis vel etiam uno verbo eas implicat.

c) *Tertia*, quia multoties utitur quadem multiplicatione verborum quae, licet superflua videantur, tamen diligenter considerantivus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur.«

»Es ist auch zu betrachten, dass der selige Dionysius in allen seinen Büchern einen dunklen Stil verwendet. Das hat er freilich nicht aus Unfähigkeit getan, sondern aus Absicht, um die heiligen und göttlichen Lehren vor dem Spott der Ungläubigen zu verbergen. Die Schwierigkeit entsteht in den genannten Büchern aus verschiedenen Gründen:

a) Zunächst, weil er oft den Stil und die Redeweise verwendet, die die Platoniker verwandten und die bei uns Modernen ungebräuchlich ist. [...]

b) Die zweite Schwierigkeit aber entsteht in seinen Aussagen dadurch, dass er meistens wirksame Argumente verwendet, um seinen Gedanken darzulegen und sie oft nur in wenige Worte oder nur ein einziges Wort einschließt.

c) Die dritte Schwierigkeit liegt darin, dass er oft eine gewisse Vervielfältigung von Worten verwendet, in denen man, auch wenn sie überflüssig erscheinen könnten, bei sorgfältiger Betrachtung eine große Tiefe der Aussage entdeckt.« – Die Übersetzung »Argument« für »ratio« (Vernunft, Überlegung, Grund, Denkart usw.) wurde gewählt, um zu unterstreichen, dass für Thomas der von Dionysius gewählte Stil kein bloß äußerlicher, rhetorischer Schmuck (*ornatus*) ist, sondern die Form des Denkens selbst.

sprechen, ist die Konsequenz, die Thomas Dionysius unterstellt, sondern sie auf eine so dunkle Weise zu sagen, dass der Spott keinen Angriffspunkt bekommt. Die Sprache selbst ist so rätselhaft angelegt, dass nur der Eingeweihte sie auch verstehen kann.⁸

Das Dunkle des Stils ist aber für Thomas nicht etwas bloß Geheimnisvoll-Diffuses, die Schwierigkeiten lassen sich vielmehr sprachanalytisch genau benennen.

Die erste der drei Schwierigkeiten, die er nennt, die im vorliegenden Zusammenhang aber nur erwähnt und nicht weiter verfolgt werden soll, ist die platonische Redeweise, die Thomas als zu seiner Zeit, also im eher aristotelisch geprägten Denkmilieu des 13. Jahrhunderts, altertümlich und ungebräuchlich bezeichnet. Die zweite und dritte Schwierigkeit, die er aufzählt, kennzeichnen zwei gegenläufige Methoden. Während die erste wirksame Argumente verwende und diese in wenige Worte oder gar nur ein Wort einschließe, vervielfältige die zweite die Worte, was oberflächlich erscheinen könnte, sich aber bei tieferer Betrachtung als große Tiefe des Gedankens herausstelle.

Die erste der beiden von Thomas genannten Methoden ist eine Reduzierung der Worte auf wenige oder gar ein einziges Wort, in dem die wirksamen Argumente eingeschlossen oder wörtlich *eingefaltet* werden (*implicat*). Die Aussage sucht, eine höchstmögliche Dichte und Knappheit zu erreichen. Als Beispiele für diese Vorgehensweise lassen sich z.B. Neologismen wie ὑπεράγνωστος (*hyper-agnōstos*, überunerkenntbar) anführen: in einem einzigen Wort wird die Grundidee der negativen Theologie ausgedrückt, dass nämlich Gott unerkennbar ist, jedoch nicht in einem privativen Sinne, sondern dass er jenseits jedes Erkennbaren steht. Auch kurze Sätze oder Wortfolgen können zu dieser Methode gezählt werden: »alles Seiende und nichts vom Seienden (πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων, *panta ta onta kai ouden tôn ontôn*)«⁹ – Gott ist

8 Hierauf kann in diesem Zusammenhang nicht ausführlicher eingegangen werden.

9 DN 119,9 (596C) (WMS). Die Schriften des Dionysius werden mit Kürzeln nach dem griechischen Text der kritischen Ausgabe (Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus (DN), hrsg. v. Beate Regina Suchla, Patristische Texte und Studien 33, Berlin/New York 1990; Corpus Dionysiacum II. De coelestis hierarchia (CH), De ecclesiastica hierarchie (EH), De mystica theologia (MT), Epistulae (Ep),

der Seiende, er ist alles Seiende oder in allem Seienden, da er die Ursache alles Seienden ist, und zugleich ist er nichts vom Seienden, da er das Seiende überragt und »jenseits von allem«¹⁰ ist.

Die *multiplicatio verborum* ist die hierzu gegenläufige Methode; sie vervielfältigt die Worte und zeigt sich vor allem in langen Wort- und insbesondere Namensreihungen.¹¹ Eine Vielzahl, aber auch eine Vielfalt von Worten und Namen zu verwenden, ist Merkmal dieser Methode.

In seinem Traktat *Über die mystische Theologie* führt Dionysius selbst diese beiden Methoden an, wenn er von *polylogos* und *brachylektos* spricht, er fügt diesen beiden Bestimmungen freilich noch ein *alogos* hinzu:

»Mir scheint das ein ausgezeichnete Gedanke zu sein: die gütige Allursache kann mit vielen (πολύλογος) wie mit wenigen Worten (βραχύλεκτος) ausgesagt werden und sich zugleich auch der Aussage gänzlich entziehen (ἄλογος)«.¹²

Was Dionysius generell über die Rede von Gott sagt, nämlich dass Gott in vielen und in wenigen Worten gesagt werden kann, gilt, Thomas zufolge, auch für Dionysius' eigene Rede von Gott; von einem *alogos*, einer Wortlosigkeit, spricht Thomas jedoch nicht.

hrsg. v. Gunter Heil u. Adolf Martin Ritter, *Patristische Texte und Studien* 36, Berlin/New York 1991) zitiert, mit Angabe von Seite und Zeile und zusätzlich der Paginierung der *Patrologia Graeca*. Die deutsche Übersetzung wird mit Angabe des Übersetzers in eigener Übersetzung oder nach den folgenden Übersetzungen zitiert: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, übers. von Gunter Heil, *Bibliothek der griechischen Literatur* 22, Stuttgart: Hiersemann 1986; ders., *Die Namen Gottes*, übers. von Beate Regina Suchla, *Bibliothek der griechischen Literatur* 26, Stuttgart: Hiersemann 1988; ders., *Über die mystische Theologie und Briefe*, übers. von Adolf Martin Ritter, *Bibliothek der griechischen Literatur* 40, Stuttgart: Hiersemann 1994.

10 Vgl. u.a. MT 143,17 (1000C); MT 144,13 (1001A); DN 197,22-198,1 (869D-872A); DN 210,20 (913A); DN 218,15 (949B).

11 Als Beispiel vgl. u. das Zitat in »Namen«.

12 MT 143,10f (1000C) (Ritter).

Reden und Schweigen

Wortlosigkeit und Schweigen kennzeichnen die Einung mit dem Höchsten am Ende des Aufstiegs.¹³ In der Einung, die Vernunft und Denken übersteigt, kann es kein Sprechen mehr geben, da es auch kein Erkennen und keine Differenz zwischen Denkgegenstand und Denkendem gibt. Die Einung¹⁴ ist jedoch eine momentane Erfahrung, die selten ist und nicht andauert. Der Sprache kommt daher eine wichtige Bedeutung zu, denn sie wird einerseits zum Ausdruck einer Erfahrung, die doch nicht ausgesagt werden kann, wenn derjenige, der sie erfahren hat, versucht von ihr zu sprechen, und sie führt andererseits zu eben jener Erfahrung hin, d.h. sie gewinnt anagogische, d.h. emporführende Funktion. Zwischen Reden und Schweigen entwickelt sich eine Dialektik. Im Aufstieg zur Einung verstummt die Sprache, da in der Einung selbst sprachliche Aussagen nicht mehr möglich sind. In der *Mystischen Theologie* versucht Dionysius, die Erfahrung der Einung in paradoxen Ausdrücken oder Umschreibungen zu beschreiben, wenn er z. B. von Erkennen durch Nichterkennen¹⁵ oder der Schau des »überlichten Dunkels«¹⁶ spricht. Die Sprache, die so zum Ausdruck der Einung wird, dient auf der anderen Seite auch der Emporführung, der Anagogie und wendet sich wieder der Einung und dem Schweigen zu. Das Schweigen ist Anfangs- und Endpunkt des Redens. Die Einung im Schweigen ist der Gipfel der Annäherung an Gott, so dass alles Reden auf sie hin geordnet ist, sei es als Rede aus der Einung heraus, sei es als Rede, die

13 MT 147,8-10 (1033BC) (Ritter): »So werden wir auch jetzt, da wir in das Dunkel eintauchen, welches höher ist als unsere Vernunft, nicht (nur) in Wortkargheit, sondern in völlige Wortlosigkeit und ein Nichtwissen verfallen.«

14 Zur Einung vgl. u.a. Ysabel de Andia: *Henosis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden [u.a.]: Brill, 1996; Ysabel de Andia: »La divinisation de l'homme selon Denys«, in: *Diotima* 23 (1995), S. 86-92; Werner Beierwaltes: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985.

15 MT 145,1-3 (1025A) (Ritter): »[...] im Nichtsehen und Nichterkennen den sehen und erkennen möchte, der unser Sehen und Erkennen übersteigt, (und zwar gerade) durch Nichtsehen und Nichterkennen.«

16 MT 145,1 (1025A); vgl. MT 142,1f (997B).

ins Schweigen hinein zielt. Auflösung der Sprache ins Schweigen und Wiederaufbau der Sprache aus dem Schweigen heraus sind komplementär.¹⁷

In seinem Traktat »Über die mystische Theologie« nennt Dionysius die apophatische (negative) Theologie als den aufsteigenden Weg *par excellence*, wohingegen er der kataphatischen (affirmativen) Theologie den Abstieg zuordnet.¹⁸ Die Grundidee der

17 Wie von Gott oder dem Höchsten, dem Einen zu sprechen sei, ist eine Frage, die nicht erst Dionysius beschäftigt. »Platon, Philo, the Gnostics and the Hermetics, Plotinus and the Cappadocian Fathers: all struggled with the problem of speaking of the unspeakable, the Unknown God.« (Carlos Steel: »Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' ›Parmenides‹ and the Origin of Negative Theology«, in: Martin Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York: de Gruyter 2000, S. 581-599, hier S. 585). Ein und dasselbe Grundproblem, nämlich die Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit des Höchsten, des Einen oder des Göttlichen, beschäftigt all diese Denker, jedoch unterscheiden sie sich in der Art ihres Umgangs mit diesem Problem, in ihren Lösungsansätzen und im Stand ihrer Reflexion auf das Problem. Vgl. hierzu u.a. Philippe Hoffmann: »L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius«, in: Laurent Lévy/Carlos Pernot (Hg.), *Dire l'évidence*, Paris: L'Harmattan 1997, S. 335-390. Zu Plotin, vgl. insbesondere W. Beierwaltes: *Denken des Einen*, S. 102-107 und Dominic O'Meara: »Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin«, in: *Revue de théologie et de philosophie* 122 (1990), S. 145-156; zu Proklos vgl. insbesondere Carlos Steel: »Negatio Negationis«. Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the *Parmenides*«, in: John J. Cleary (Hg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot u.a.: Ashgate 1999, S. 351-368; C. Steel: »Beyond the principle«; Carlos Steel: »Au-delà de tout nom. *Parménide* 142A3-4 dans l'interprétation de Proclus et de Denys«, in: Bart Janssens u.a. (Hg.), *Philomathestatos. Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, Leuven u.a.: Peters 2004, S. 603-624; Michele Abbate: »Il ›linguaggio dell'ineffabile‹ nella concezione procliana dell'uno-in-sé«, in: *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* XXII/2 (2001), S. 305-327.

18 Vgl. MT 145,7-14 (1025B). Der Begriff der »negativen Theologie« ist insofern problematisch, als der Begriff nur im Plural in einer Kapitelüberschrift auftaucht, bei der fraglich ist, ob sie von Dionysius

apophatischen Theologie besagt, dass man von Gott nicht sagen könne, was er ist, sondern nur, was er nicht ist.¹⁹ Alles, was ist, muss ihm daher abgesprochen oder, anders ausgedrückt, von ihm negiert werden. Die Negation oder genauer das Absprechen muss Dionysius zufolge bei den niedrigen Namen beginnen; zuerst werden Namen wie »Stein« oder »Fels« negiert, dann in aufsteigender Linie all die weiteren Namen aus dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren wie »Wasser« oder »Sonne«. Weiter steigt die Negation hinauf durch den Bereich der intelligiblen Namen, die bis hin zu den höchsten Namen wie »Geist«, »Güte« oder »Gottheit« negiert werden.²⁰ Dionysius unterscheidet zwischen den Negationen niedriger Namen und denen hoher Namen, indem er anmerkt, Gott sei eher »mit Leben und Güte gleichzusetzen als mit Luft und Stein«.²¹ Dies zeigt, dass Dionysius im Aufstieg der Negationen einen aufsteigenden Erkenntnisfortschritt annimmt.²² Die Negation

selbst stammt. Vgl. zur negativen Theologie u.a. Stanislas Breton: »Sens et portée de la Théologie Négative«, in: Ysabel de Andia (Hg.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, S. 629-643; John N. Jones: »Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology«, in: *Harvard Theological Review* 89/ 4 (1996), S. 355-371; James W. Douglass: »The negative Theology of Dionysius the Areopagite«, in: *The Downside Review* 81/262 (1963), S. 115-124; Vladimir Lossky: »La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite«, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), S. 204-221; C. Steel: »Beyond the principle«, S. 585; C. Steel: »Negatio Negationis«, S. 367. Auch die Diskussion zwischen Derrida und Marion hat die negative Theologie zum Thema; vgl. u.a. J. Derrida: »Die différance«; J. Derrida: *Wie nicht sprechen*; Jean-Luc Marion: »Au nom ou comment le taire«, in: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, S. 155-195; vgl. hierzu und zu Dionysius besonders Dirk Westerkamp: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München: Fink 2006, Kap. 1 zu Dionysius, Kap. 5 zu Derrida und Marion.

19 CH 12,16f (140D): ἐξ ὧν οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἐστιν.

20 MT 149,8f (1048A) (Ritter).

21 MT 147,19f (1033CD) (Ritter).

22 Dies ist vermutlich der Grund, warum Mortley Dionysius »a positive view of language« zuschreibt, vgl. Raoul Mortley: *From Word to Silence*, 2 Bde., Bonn: Christian and Greek 1986, Bd. 2: *The Way of*

erstreckt sich auch auf entgegengesetzte Aussagen²³ und durchbricht so den Satz vom Widerspruch. In den beiden letzten Kapiteln der *Mystischen Theologie* vollzieht Dionysius eben diesen Aufstieg und steigt durch die Negationen empor, um in einem »jenseits des ganzen« (ἐπέκεινα τῶν ὅλων) zu enden.²⁴ Der Aufstieg endet im Schweigen, das letztlich allein der Unsagbarkeit angemessen ist.

Wenn aber letztlich nur das Schweigen angemessen ist und die Negation der Königsweg dorthin, stellt sich die Frage, welche Funktion den anderen Wegen der Theologie zukommt, insbesondere der kataphatischen/affirmativen Theologie. Stimmt, was Dionysius sagt, wenn er der kataphatischen Theologie den Abstieg zuordnet? Oder ist nicht auch diese Sprache auf das Schweigen, das *alogos* und den Aufstieg hingeordnet? Müsste man nicht auch die vielen und wenigen Worte und nicht nur die Negationen als Spielarten negativer Theologie begreifen?

Namen

Im Traktat *Über die göttlichen Namen* fragt Dionysius, wie Gott denn zu benennen sei, wenn er als »unbenennbar und übernamenhaft« verstanden werden muss.²⁵ Der Unsagbarkeit entspräh-

Negation, S. 221-241 (Kap. 12). Proklos hingegen betont die Radikalität der Negativität stärker; bei ihm führen die Negationen zu keinerlei Wissen und sind nur eine Vorbereitung für den Aufstieg, vgl. C. Steel: »Beyond the principle«, S. 598-599; in Abgrenzung der proklischen Negationen von der *negatio negationis* des Meister Eckhart, vgl. C. Steel: »Negatio Negationis«, passim, bes. S. 367f.

23 Vgl. u.a. MT 149,3f (1048 A) (Ritter): »weder Größe noch Kleinheit, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit«. Die Negation gegensätzlicher Aussagen ist eine Besonderheit des Dionysius, die sich bei Proklos noch nicht findet und die Cusanus später weiterführen wird, vgl. hierzu C. Steel: »Beyond the principle«, S. 585.

24 MT 150,9 (1048B (WMS).

25 DN 116,3-6 (593AB) (Suchla): »[...] wenn es von ihm weder eine Sinneswahrnehmung gibt noch eine Vorstellung, eine Ansicht, einen Namen, eine Aussage, eine Berührung oder eine Kenntnis, wie kann dann von uns die Abhandlung *Über die Namen Gottes* verfaßt werden, da sich doch die alle Begriffe überschreitende Gottheit als unbenennbar und übernamenhaft zeigt?«

che es, könnte man schlussfolgern, ihn gar nicht zu benennen, jedoch benennen ihn Schrift und Überlieferung. Gott ist »anônymos« und »polyônymos«:

»Weil die Gottkünder dies wissen, besingen sie diese sowohl als namenlos als auch mit jedem Namen.« (»Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνοματός.«)²⁶
 »Namenlos auf der einen Seite ... Vielnamig auf der anderen...«
 (»Ἀνώνυμον μὲν, ... Πολυώνυμον δέ...«).²⁷

Die Gottkünder (*theologoi*) wissen zum einen, dass »diese«, d.h. »die gottursprüngliche Überwesenheit«²⁸ nicht ausgesagt werden kann, und zum anderen, dass sie als Ursache von allem besungen werden muss.²⁹ *Anonym*, also namenlos, ohne Namen, ist Gott, da kein Name ihn, der alles übersteigt, adäquat in seinem Wesen bezeichnen kann. Es kommt ihm aber auch jeder Name zu, da alles Geschaffene ihn bezeichnet, insofern er Urheber aller Dinge ist, er ist daher vielnamig, *polyonym*. Dionysius führt zunächst mehrere – sehr frei ausgelegte und verknüpfte – Schriftworte als Beleg für die Namenlosigkeit an³⁰ und zählt dann eine lange Reihe von Namen auf, die in der Schrift Gott zugesprochen werden. In dieser bemerkenswerten Passage präsentiert Dionysius eine Fülle von Gottesnamen aus dem intelligiblen und sinnlichen Bereich.

»Vielnamig aber, wie wenn sie sie einführend einführen als sagende: ›Ich bin der Seiende‹, das Leben, das Licht, der Gott, die Wahrheit, und wenn selbst die Gottweisen die Ursache von allem vielnamig aus allem Verursachten heraus besingen als gut, als schön, als weise, als liebenswert, als Gott der Götter, als Herr der Herren, als Heiligen der Heiligen, als Ewigkeit, als Seienden und als Ursache der Ewigkeit, als Spender/Führer des Lebens, als Weisheit, als Geist (nous), als Verstand/Wort (logos), als Kenner, als den, der alle Schätze jeglichen Wissens im voraus hat/übertrifft, als Kraft, als Herrscher, als König der Könige, als

26 DN 118, 2f (596A) (WMS).

27 DN 118,4.11 (596A).

28 DN 117,5 (593C) (WMS): »Τὴν ... ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικὴν«, »die gottursprüngliche Überwesenheit«. Suchlas Übersetzung »erz-göttlich« ist m.E. nicht angemessen.

29 DN 117,13 (593D): ὑμνητέον.

30 DN 118,4-10 (596A).

Alten der Tage, als nie alternd und unveränderlich, als Rettung, als Gerechtigkeit, als Heiligung, als Erlösung, als an Macht alles Übertreffenden und als im zarten Hauch (erscheinend). Und sie sagen auch, dass sie [d.h. die Ursache] in den Geistern ist und in den Seelen und in den Körpern und im Himmel und in der Erde und zugleich derselbe in demselben, inkosmisch, umkosmisch, überkosmisch, überhimmlisch, überwesenhaft, Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Wind/Hauch, Tau, Wolke, Stein und Fels, alles Seiende und nichts vom Seienden.«³¹

Diese Textpassage führt vor Augen, was Thomas von Aquin die *multiplicatio verborum* nennt: eine Vielzahl und Vielfalt an Namen. Zudem sind nicht wenige der Ausdrücke, wie z.B. »inkosmisch« oder »überwesenhaft« gute Beispiele für die Methode der Einschließung und Verdichtung.

Der überwiegende Teil der in diesem Zitat aufgezählten Gottesnamen entstammt dem intelligiblen Bereich, einige Namen jedoch gehören zu denjenigen Namen, die aus dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren stammen und damit in den mehrfach erwähnten, vermutlich fiktiven Traktat *Über die symbolischen Theologie* einzuordnen sind.³² Der Unterschied dieser beiden Namensarten, an dem Dionysius sonst streng festhält,³³ spielt an dieser Stelle auffälligerweise keine Rolle. Die Namen sind zum Teil bibli-

31 DN 118,11-119,9 (596ABC) (WMS): ... ὡς δικαιοσύνη, ὡς ἁγιασμόν, ὡς ἀπολύτωςιν, ὡς μεγέθει πάντων ὑπερέχοντα καὶ ὡς ἐν αὐρᾷ λεπτῇ. Καὶ γε καὶ ἐν νόοις αὐτὸν εἶναι φασὶ καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ καὶ ἅμα ἐν ταύτῳ τὸν αὐτόν, ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον, ἥλιον, ἀστέρα, πῦρ, ὕδωρ, πνεῦμα, δρόσον, νεφέλην, αὐτολίθον καὶ πέτραν, πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.

32 Vgl. z.B. DN 121,1-3 (597B). Zur Symbolischen Theologie, vgl. u.a. Otto Semmelroth: »Die Θεολογία συμβολικῇ des Ps.-Dionysius Areopagita«, in: Scholastik 27 (1952), S. 1-11; Jean Pépin: »Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés«, in: Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Settimani di studio del centro italiano di studi sull' alto Medioevo 23/1, Spoleto 1976, S. 33-66; Charles-André Bernard: »Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite«, in: Gregorianum 59 (1978), S. 39-69, hier S. 60-69; Ch.-A. Bernard: »La triple forme du discours théologique dionysien au moyen âge«, in: Ysabel de Andia (Hg.), Denys l'Aréopagite, S. 503-515.

33 Vgl. u. a. DN 211,7-9 (913B).

scher, zum Teil philosophischer Herkunft³⁴, zum Teil scheinen sie bloß aneinandergereiht, zum Teil mit Bedacht gruppiert zu sein.

Am Schluss dieser Passage – sie sei noch einmal zitiert – treibt Dionysius seine Gottesnamen zunächst in schwindelerregende geistige Höhen, um dann in einem Reigen von sinnlichen Namen zu enden:

»Und sie sagen auch, dass sie [d.h. die Ursache] in den Geistern ist und in den Seelen und in den Körpern und im Himmel und in der Erde und zugleich derselbe in demselben, inkosmisch, umkosmisch, überkosmisch, überhimmlisch, überwesenhaft, Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Wind/Hauch, Tau, Wolke, Stein und Fels«³⁵.

Die Ursache ist in den Geistern, Seelen und Körpern und damit in allem Seienden, im Himmel und auf der Erde, d.h. überall. Diese Allgegenwärtigkeit der göttlichen Ursache sucht Dionysius dann mit einigen Adjektiven zu fassen, die immer mehr die Jenseitigkeit des Göttlichen betonen: »inkosmisch« ist Ausdruck für die Allgegenwärtigkeit im Kosmos, »umkosmisch« besagt, dass die Ursache den Kosmos umfasst und demnach außerhalb von ihm steht, »überkosmisch« und dann im folgenden »überhimmlisch« unterstreichen und steigern die Jenseitigkeit. Den höchsten Punkt in dieser Aufstiegsbewegung erreicht Dionysius mit dem Ausdruck »*hyperousion*«: Über dem Sein oder über dem Wesen steht diese Ursache, ist also allem entrückt. Von dieser weitesten Ferne und höchsten Unfassbarkeit springt die Aufzählung der Gottesnamen in einen sehr greifbaren und fassbaren Bereich, denn Dionysius fährt hiernach mit den Worten »Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Wind, Tau, Wolke, Stein und Fels« fort. Nach der steilen Aufstiegsbewegung zum »*hyperousion*« folgt nun, was die Würde der Namen angeht, eine Abwärtsbewegung. »Sonne« gilt Dionysius als hoher Name, »Feuer« und »Wasser« sind Beispiele für mittlere Namen, wohingegen der »Fels« ein Name aus dem niedrigsten Bereich ist. Der gesamte Bereich der symbolischen Theologie von

34 Der Apparat der kritischen Ausgabe gibt fast für jeden dieser Namen eine Bibelstelle an. Dies verschleiert jedoch, dass in sehr vielen Fällen, wie z.B. bei »*hyperouranian*« oder »*perikosmion*«, die Begriffe, die Dionysius verwendet, nicht in der Septuaginta stehen, sondern Formulierung des Dionysius sind.

35 DN 119,5-9 (596BC) (WMS).

höchsten Namen bis zu unähnlichen, unpassenden Ähnlichkeiten wird in diesen neun Gottesnamen abgesteckt.³⁶

Auffällig ist die Bewegungsrichtung, die Dionysius' Namensgebung in der gesamten Textpassage verfolgt. Die ersten Namen weisen keine bedeutenden Auf- oder Abstiege auf, was sich dann im zweiten Abschnitt ändert. Auf den Aufstieg in die höchsten geistigen Höhen folgt ein Sprung zu den sinnlichen Namen und dann ein Abstieg in der Würde der Namen. Bildlich gesprochen wäre der erste Teil der Namensaufzählung einer leichten Wellenbewegung vergleichbar, während der letzte Teil einem hohen Wellenkamm gleicht, auf den sich die Namen in ihrer höchsten Verdichtung/Einfaltung hinaufschwingen, von dem sie sich herabstürzen, um in einem tiefen Wellental zu verschwinden. Die leichte, schaukelnde Bewegung der ersten Namen ist ruhig und beruhigend, der steile Aufstieg aber reißt den Leser aus dieser Ruhe, zieht ihn in die Höhe, schleudert ihn nach der rasanten Fahrt hinab und lässt ihn in die Tiefen der Namen sinken. Die Schlussworte »alles Seiende und nichts vom Seienden« (πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων) beenden die heftige Bewegung und fangen den Leser wieder auf. Sie schließen den Kreis zu den ersten Namen, wo von dem »Seienden« gesprochen wurde. Die gesamte vorherige Bewegung wird in diesen letzten Worten eingefaltet.

Dionysius führt nicht nur die enge Verbindung von sinnlichen und geistigen Namen vor Augen, sondern zeigt auch, dass nicht ausschließlich der negativen Theologie die Aufstiegsbewegung zugeordnet werden darf, sondern dass es möglich ist, innerhalb der Namenszusprechungen Aufstiege und Abstiege zu vollziehe.

Die Aneinanderreihung von Namen selbst stellt eine Form der Negation dar. Kein Name kann Gott fassen, daher muss jeder der aufgeführten Namen negiert werden, und dies wird er hier nicht durch ein »nicht«, sondern in der Ergänzung und Ablösung durch einen weiteren Namen. Wenn Gott »Licht« genannt wird und »König«, werden beide Namen durch die Zusammenstellung zugleich relativiert, bzw. negiert, denn ein »König«, der zugleich »Licht« ist, ist kein König im üblichen menschlichen Sinne. Die Namensvielfalt führt die Beschränktheit der Namen ebenso vor Augen, wie dies die Negation vermag, so dass sie zu einem Weg der negativen Theologie wird.

36 Zu der Konzeption »unähnlicher Ähnlichkeiten«, vgl. CH II.

Die Sprache gewinnt anagogische Funktion. In dieser Textpassage begreift der Leser nicht nur die Möglichkeit von Auf- und Abstiegsbewegungen, sondern vollzieht diese im Durchgang durch die Namen; der Text selbst regt ihn an und geleitet ihn bei dieser Gedankenbewegung. Wie ihn die immer höher steigenden Negationen dem Schweigen der Einung näher bringen können, so ziehen auch die aneinandergefügt Namen den Leser immer näher hin zu dem Unsagbaren, der sich weder in den vielen Worten noch in der Konzentration weniger Worte fassen lässt. Jedem sprachlichen Zugriff entzieht er sich und zieht so den Leser in der Abfolge der Worte immer weiter hinter sich her. Die Sprache gewinnt anagogische Funktion, da sie dem Leser in immer stärkerer Weise das Unsagbare vorführt und eine Bewegung auf es hin anregt.

Grenzen der Vielfalt

Man könnte sich die *multiplicatio verborum* rein sprachlogisch gesehen grenzenlos denken. Bei Dionysius hält sie sich jedoch grundsätzlich an das Repertoire der Hl. Schrift, in der sich Gott selbst mit einer Vielzahl von Namen offenbart.³⁷ Es ist freilich exzessiv und kreativ auszuschöpfen. Die Grenzen der Namensvielfalt müssten folglich durch die Hl. Schrift selbst gegeben sein. Dionysius überschreitet diese von ihm selbst behauptete Grenze jedoch immer wieder, wenn er weitere, insbesondere philosophische Namen, Begriffe aus anderen Tradition oder Neologismen hinzunimmt.³⁸ Eine Begründung für dieses Vorgehen gibt er in einer Textpassage der Schrift *Über die göttlichen Namen*, in der es um den Gottesnamen »erôs« geht, der anders als »agapê« nicht biblischen Ursprungs ist und daher von christlichen Denkern nicht selten abgelehnt wurde, da sie in ihm weniger die wohltätige christliche (Nächsten-)liebe sahen als die leidenschaftliche Liebe:

37 DN 108,6-8 (588A) (Suchla): »Man darf demnach überhaupt nicht wagen, irgendetwas über die überwesentliche und verborgene Gottheit zu sagen oder gleichwohl zu denken mit Ausnahme dessen, was uns durch göttliche Eingebung in der Heiligen Schrift geöffnet worden ist.«

38 Als Beispiele genannt seien hier nur »hyperousion«, »logia« als Bezeichnung der Hl. Schrift, »thearchia« als Bezeichnung für Gott.

»Es soll aber niemand argwöhnen, daß wir den Namen ›Eros‹ wider die Heilige Schrift ehren. Denn meines Erachtens ist es verständnislos und töricht, nicht den Sinn der Absicht zu bedenken, sondern nur die Wortwahl. Dieses ist nicht den Menschen eigen, die das Göttliche zu erkennen wünschen, sondern nur denen, die leeren Schall aufnehmen und diesen von außen bis zu den Ohren, aber nicht weiter festhalten und nicht wissen wollen, was eine solche Redeweise bedeutet, wie man sie nämlich mit Hilfe anderer gleichbedeutender und deutlicherer Redewiesen erklären muß, die ferner noch dazu sinnlose Buchstaben und Schriftzeichen dulden, außerdem unbekannte Silben und Redewendungen, die nicht den geistigen Teil ihrer Seele erreichen, sondern nur außen um ihre Lippen und Ohren durcheinander klingen. Als ob es nicht erlaubt wäre, die Zahl vier durch zweimal zwei zu bezeichnen oder geradlinige Figuren durch lineare Figuren oder das Mutterland durch das Vaterland oder etwas anderes von dem, was aufgrund mannigfacher Teile der Sprache ein und dasselbe bedeutet.«³⁹

Drei Momente sind in dieser Textpassage hervorzuheben. Zum ersten unterscheidet Dionysius »Wortwahl« und »Sinn der Absicht«, zum zweiten verwahrt er sich gegen unverständliche Ausdrücke und argumentiert zum dritten für die Möglichkeit, Gegenstände oder Sachverhalte mit verschiedenen synonymen Ausdrücken zu bezeichnen.

Der dritte, eher unproblematische Aspekt betrifft die Möglichkeit, synonyme Ausdrücke zu verwenden, was Dionysius in der *multiplicatio verborum* nutzen kann. Schwieriger sind der erste und zweite Aspekt, die weitergehende Fragen aufwerfen.

Der erste Aspekt bezieht sich auf das Problem, das mit dem Namen *erôs* verbunden ist. Die Konnotationen der leidenschaftlichen Liebe und der Sinnlichkeit erscheinen im christlichen Rahmen und insbesondere auf Gott bezogen unpassend. Wenn Dio-

39 DN 156,2-13 (708CD) (Suchla). Ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον, ὥς οἶμαι, καὶ σκαιὸν τὸ μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν, ἀλλὰ ταῖς λέξεσιν. [...] τί μὲν ἢ τοιαύτε λέξεις σημαίνει, πῶς δὲ αὐτὴν χρῆ καὶ δι' ἐτέρων ὁμοδυνάμων καὶ ἐκφαντικωτέρων λέξεων διασαφῆσαι, προσπασχόντων δὲ στοιχείοις καὶ γραμμαῖς ἀνοήτοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσιν ἀγνώστοις μὴ διαβαίνουσιν εἰς τὸ τῆς ψυχῆς αὐτῶν νοερόν, ἀλλ' ἔξω περὶ τὰ χεῖλη καὶ τὰς ἀκοὰς αὐτῶν διαβομβουμέναις. [...] ἢ ἑτερόν τι τῶν πολλοῖς τοῦ λόγου μέρεσι ταὐτὸ σημαινόντων.

nysius von der *lexis* die *dynamis tou skopou* unterscheidet, so möchte er nicht *agapê* und *erôs* als Synonyme darstellen, die das gleiche bezeichnen. Der Akzent liegt vielmehr auf einem anderen Aspekt, nämlich auf dem richtigen Verständnis des Namen *erôs*. Dieser darf nicht in äußerlicher Sicht als leidenschaftliche und sinnliche Liebe verstanden werden, muss vielmehr richtig begriffen werden als ekstatisch und voll einigender Kraft; der menschliche *erôs* hingegen ist bloß ein »Trugbild« (εἰδωλον) des wahren Eros,⁴⁰ den es zu begreifen gilt. Nicht ein oberflächliches Urteil, sondern eine tiefgehende Betrachtung des Namens gibt Aufschluss über seine Angemessenheit als Gottesname und seine Anschlussfähigkeit an das grundlegende biblische Repertoire.

Der zweite wichtige Aspekt in dieser Textpassage ist die Frage nach unverständlichen Ausdrücken und unsinnigen Worten. Dionysius wendet sich gegen diejenigen, die »noch dazu sinnlose Buchstaben und Schriftzeichen dulden, außerdem unbekannte Silben und Redewendungen«. Er setzt sich hierin klar von der Theorie des Neuplatonikers Jamblich ab, der in seiner Schrift *De mysteriis* die Auffassung vertritt, man dürfe keinesfalls die »barbarischen« Götternamen durch andere, verständliche ersetzen, denn sie seien von den Göttern selbst gegeben und hätten gerade dadurch die höchste Wirksamkeit. Gerade als den Menschen Unverständliche, Bedeutungslose entsprächen sie der unaussprechlichen Gottheit am meisten; es kommt nur auf die korrekte Aussprache dieser Worte an, die als gottgegeben die Götter bewegen können.⁴¹

Nach Ansicht des Dionysius darf es hingegen, so sehr die Sprache an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit zu treiben ist, mysteriöse Ausdrücke, die dem Hörer, ja dem Sprecher selbst unverständlich bleiben, nicht geben. Der Sprachprozess ist, so schwierig er ist, ein das Verstehen beanspruchender.

40 DN 158,2 (709C) (Suchla).

41 Jamblich: *Les mystère d'Égypte*, hrsg. u. übers. v. Édouard des Places, Paris: Les Belles Lettres 1966, V II 5: »Avantage des noms barbares«, (257,1-260,2). Vgl. zum Unterschied zwischen Jamblich und Dionysius Wiebke-Marie Stock: *Theurgisches Denken. Zur kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2008, Kap. 6 anagôgia, »Vollzug und Verständnis«.

Schluss

Obwohl Gott *alogos* ist und seiner Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit letztlich nur das Schweigen angemessen ist, hat die Sprache im *Corpus Dionysiacum* eine wichtige Bedeutung. Sie ist Ausdruck des *alogos*, in vielen und wenigen Worten, in Negationen, und sie ist Hinführung zum *alogos*. Nicht nur den Negationen und Widersprüchen kommt dabei anagogische Funktion zu,⁴² sondern der gesamten Sprache, der eine starke Dynamik eigen ist.⁴³ Die Wortvielfalt zahlloser Namen hat die Qualität negativer Theologie, da die Vervielfältigung der Namen eine Negation eines jeden einzelnen Namens ist, der durch die anderen Namen negiert wird. Affirmative Aussagen können die Kraft von Negationen gewinnen. Das gilt nicht nur für die Wortvielfalt, die eine inhärente Negation darstellt, sondern auch für die eingefalteten Aussagen: »das Übergute, das Übergöttliche, das alle Begriffe Überschreitende, das Überlebensvolle, das Überweise und alle Bezeichnungen, die zur überragenden Privation (τῆς ὑπεροχικῆς [...] ἀφαιρέσεως) gehören«⁴⁴.

Das gesamte Gebilde der dionysischen Sprache ist durch die Ausrichtung auf das Unsagbare geprägt und auf es hin gerichtet. Ihre unterschiedlichen Teile üben ihre anagogische Funktion auf unterschiedliche Weise aus, gerichtet sind sie aber alle nach oben. Anschaulich macht dies Scazzosos Vergleich der dionysischen Sprache mit der byzantinischen Architektur. Er sieht eine Parallele zwischen der Sprache (*linguaggio*) und den Ausdrucksweisen der

42 Vgl. R. Mortley: *The Way of Negation*, S. 239: »The contradiction arises out of a desire to supersede language, just as the via negativa does. Both manoeuvres are examples of speculative philosophy trying to cause language to rise above itself, to move out of its own limits.«; Alain Michel: »L'évidence ineffable de Denys l'Aréopagite à Vico, en passant par saint Anselme«, in: L. Lévy/C. Pernot (Hg.), *Dire l'évidence* (1997), S. 391-401, hier S. 395: »Au-delà de ces indications, qui attestent la compétence technique de leur auteur, il faut considérer ceci: le sens, toujours, dépasse le sens, et l'évidence l'évidence. La pratique du langage et les moyens qu'il emploie sont particulièrement aptes à nous le faire savoir ou à nous le confirmer.«

43 Vgl. Démètre Lang: »Le discours de la théologie négative face à l'indicible chez Denys«, in: *Diotima* 23 (1995), S. 81-85, hier S. 82f.

44 DN 125,14-16 (640B) (Suchla).

byzantinischen Künstler⁴⁵; die Sprache sei ein Wortbauwerk, das der Idee und dem Denken entspreche, und den Leser kraftvoll nach oben ziehe, wie es auch die Architektur der byzantinischen Basiliken mit dem Betrachter vermöchte.⁴⁶

Die Unsagbarkeit und Undenkbarkeit Gottes auszudrücken, indem man geheimnisvolle, unverständliche Namen verwendet, könnte durchaus als sinnvolles Vorgehen erscheinen. Bei Dionysius hingegen ist diese Vorgehensweise ausgeschlossen, er fordert das Verständnis der Namen. Die Art der Emporführung, die er verlangt, ist erkenntnisthaft und beruht nicht bloß auf der Verwendung überkommener Formeln.

Auf die gesamte Sprache bezogen bedeutet dies, dass der Stil zwar dunkel sein darf, Unverständliches aber ausgeschlossen bleiben muss. Immer wieder die gleichen unverständlichen Ausdrücke zu benutzen, würde bedeuten, dass kein Fortschritt in der Erkenntnis und kein Aufstieg möglich ist; verwendet man hingegen dunkle, aber verständliche Worte, so fordern diese das Nachdenken und haben anagogische Funktion. Der dunkle Stil dient also nicht nur dem Schutz der heiligen Lehren vor dem unkundigen, wie Thomas zu Beginn unterstellt, sondern auch der Anagogie des kundigen Lesers.

Eine pure Wortvielfalt, die den Leser bisweilen sogar überwältigt, wäre nicht emporführend, wenn sie dem Verständnis nicht zugänglich wäre. Ihre Wirkung wäre nichtig, wenn sie nur durch den Wortklang und die Vielfalt überwältigte und nicht zugleich oder vielmehr vor allem dem Nachdenken offenstünde. Die Tiefe des Gehalts, von der Thomas von Aquin spricht, erschließt sich erst in der Reflexion, die sich durch die Schwierigkeiten des dunklen Stils hindurcharbeiten muss. Eine Verschleierung des Inhalts ist dies keineswegs, da gerade erst im Durchgang durch diese Reflexion eine angemessene Haltung und Bemühung für die

45 Piero Scazzoso: *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane, Milano 1967, S. 133.

46 Ebd., S. 134: » un edificio verbale di un particolare tipo che non solo si adatti all'idea e al pensiero, ma anche che possegga delle proprietà che agiscano dinamicamente sul lettore costringendolo e spingendolo quasi verso una direzione certa, così come l'architettura delle celebri basiliche bizantine [...]«.

Gotteserkenntnis zustande kommen und Emporführung gerade erst durch diese Anstrengung erreicht wird. Insofern lässt sich das *Corpus Dionysiacum* nicht bloß als »eine Vision, aber kein Argument« beschreiben.⁴⁷ Wenn Dionysius auch nur selten argumentiert, so beschränkt sich die Sprachform seiner Texte doch nicht darauf, eine bloß assoziative Vision zu sein. Sie ist vielmehr in der semantischen Verdichtung und in der aufs Äußerste durchdachten Parataxe der Sprachglieder ein subtiles, das Nachdenken forderndes und förderndes Spiel im *dunklen Stil*.

Literatur

Schriften des Dionysius Areopagita

Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus (DN), hrsg. v. Beate R. Suchla, Patristische Texte und Studien 33, Berlin/New York: de Gruyter 1990.

Corpus Dionysiacum II. De coelestis hierarchia (CH), De ecclesiastica hierarchie (EH), De mystica theologia (MT), Epistulae (Ep), hrsg. v. Günter Heil/Adolf M. Ritter, Patristische Texte und Studien 36, Berlin/New York: de Gruyter 1991.

Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, übers. von Günter Heil, Bibliothek der griechischen Literatur 22, Stuttgart: Hiersemann 1986.

Die Namen Gottes, übers. von Beate R. Suchla, Bibliothek der griechischen Literatur 26, Stuttgart: Hiersemann 1988.

Über die mystische Theologie und Briefe, übers. von Adolf M. Ritter, Bibliothek der griechischen Literatur 40, Stuttgart: Hiersemann 1994.

47 Ekkehard Mühlenberg: »Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita«, in: Christian Faith and greek Philosophy in later Antiquity, Leiden/New York/Köln 1993, S. 129-147, hier S. 147: »... unterdrückt Dionysius den dialektischen Diskurs und das dialektische Argumentieren. Dionysius ist sozusagen eindimensional, es ist die Darstellung eines geschlossenen metaphysischen Systems ohne den Versuch, in das System hineinzuführen, eine Vision, aber kein Argument.«

Weitere Literatur

- Abbate, Michele: »Il ›linguaggio dell'ineffabile‹ nella concezione procliana dell'uno-in-sé«, in: *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* XXII/2 (2001), S. 305-327.
- Abbate, Michele (Hg.): *Denys l'Aréopagite et sa postériorité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, 21-24 septembre 1994*, Paris 1997.
- Balthasar, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band. Fächer der Stille*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1962.
- Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985.
- Bernard, Charles-André: »Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite«, in: *Gregorianum* 59 (1978), S. 39-69.
- Breton, Stanislas: »Sens et portée de la Théologie Négative«, in: Ysabel de Andia (Hg.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, S. 629-643.
- Breton, Stanislas: »La triple forme du discours théologique dionysien au moyen âge«, in: Ysabel de Andia (Hg.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, S. 503-515.
- de Andia, Ysabel: »La divinisation de l'homme selon Denys«, in: *Diotima* 23 (1995), S. 86-92.
- de Andia, Ysabel: *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden/New York/Köln: Brill 1996.
- Derrida, Jacques: »Die différance«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Jacque Derrida: Randgänge der Philosophie*, übers. v. Gerhard Ahrens, Wien: Passagen 1988, S. 29-52/ frz.: *La différance*, in: *Marges de la philosophie*, Paris: Éd. de Minuit 1972.
- Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989/ frz.: »Comment ne pas parler. Dénégations« (1986), in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris: Éditions Galilée 1987, S. 535-595.
- Douglass, James W.: »The negative Theology of Dionysius the Areopagite«, in: *The Downside Review* 81, no. 262 (1963), S. 115-124.

- Engelhardt, J. G. B.: »Ueber den Styl der areopagitischen Schriften«, in: Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, Sulzbach 1823, S. 307-313.
- Hoffmann, Philippe: »L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius«, in: L. Lévy/C. Pernot (Hg.), *Dire l'évidence* (1997), S. 335-390.
- Ivánka, Endre von: »Einleitung«, in: Dionysius Areopagita, Von dem Namen zum Unnennbaren, Auswahl u. Einleitung von Endre von Ivánka, Einsiedeln: Johannes Verlag 1981, S. 7-31.
- Jamblich: *Les mystère d'Égypte*, hrgs. u. übers. von Édouard des Places, Paris: Les Belles Lettres 1966.
- Jones, John N.: »Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology«, in: *Harvard Theological Review* 89, no. 4 (1996), S. 355-371.
- Koch, Joseph: »Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus«, in: Werner Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1969, S. 316-342.
- Lang, Démètre: »Le discours de la théologie négative face à l'indicible chez Denys«, in: *Diotima* 23 (1995), S. 81-85.
- Lévy, Carlos/Pernot, Laurent (Hg.): *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris: L'Harmattan 1997.
- Lossky, Vladimir: »La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite«, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), S. 204-221.
- Marion, Jean-Luc: »Au nom ou comment le taire«, in: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: Presses Universitaires de France 2001, S. 155-195.
- Michel, Alain: »L'évidence ineffable de Denys l'Aréopagite à Vico, en passant par saint Anselme«, in: L. Lévy/C. Pernot (Hg.), *Dire l'évidence* (1997), S. 391-401.
- Mortley, Raoul: *From Word to Silence*, 2 Bde., Bonn: Christian and Greek 1986.
- Mühlenberg, Ekkehard: »Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita«, in: ders. (Hg.), *Christian Faith and greek Philosophy in later Antiquity*, Leiden/New York/Köl: Brill 1993, S. 129-147.
- O'Meara, Dominic: »Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin«, in: *Revue de théologie et de philosophie* 122 (1990), S. 45-156.

- Pépin, Jean: »Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés«, in: Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Settimani di studio del centro italiano di studi sull' alto Medioevo 23/1, Spoleto 1976, S. 33-66.
- Ruh, Kurt: Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse Jahrg. 1987, Heft 2), München 1987.
- Rutledge, Dom Denys: »Introduction«, in: ders., Cosmic theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction, New York: Alba House 1965, S. 3-43.
- Scazzoso, Piero: Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane, Milano 1967.
- Semmelroth, Otto: »Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita«, in: Scholastik 27 (1952), S. 1-11.
- Steel, Carlos: »Negatio Negationis«. Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the Parmenides«, in: John J. Cleary (Hg.), Traditions of Platonism. Essays in Honour of J. Dillon, Aldershot u.a.: Ashgate 1999, S. 351-368.
- Steel, Carlos: »Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' »Parmenides« and the Origin of Negative Theology«, in: Martin Pickavé (Hg.), Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, Berlin/New York: de Gruyter 2000, S. 581-599.
- Steel, Carlos: »Au-delà de tout nom. Parménide 142A3-4 dans l'interprétation de Proclus et de Denys«, in: Bart Jannsens u.a. (Hg.), Philomathestatos. Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans, Leuven u.a.: Peters 2004, S. 603-624.
- Stiglmayr, Joseph: »Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius«, in: Zeitschrift für katholische Theologie 22 (1898), S. 246-303.
- Stiglmayr, Joseph: »Vorrede und Einleitung«, in: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über »Göttliche Namen«. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilos, übers. von Joseph Stiglmayr, BKV II/II, München: Josef Kösel & Friedrich Pustet 1932, S. 3-17.
- Stock, Wiebke-Marie: Theurgisches Denken. Zur kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2008.

Thomas von Aquin: In librum beati Dionysii ›De divinis nominibus‹ expositio, Roma/Turino 1950.

Vanneste, Jean: »La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite«, in: *Studia Patristica* 5/3 (1962), S. 401-415.

Westerkamp, Dirk: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München: Fink 2006.

Kierkegaards beredte Sigetik.

Ein Beitrag zur Vorgeschichte

postmoderner Entsagungsstrategien

JOCHEN SCHMIDT

So wie der Unmittelbarkeit der ästhetischen Anschauung ein Moment der Blindheit, so haftet der Vermittlung des philosophischen Gedankens ein Moment der Leerheit an; nur gemeinsam können sie eine Wahrheit umkreisen, die sie beide nicht aussprechen können.¹

In Anspielung an Kants *Kritik der reinen Vernunft* reformuliert Wellmer mit diesen Worten das spannungsvolle Nebeneinander von ästhetischer und diskursiver literarischer Arbeit in Adornos Werk. Die Grundfigur, wenn auch anders nuanciert, lebt in den sprachkritischen Diskursen und entsprechenden Verfahren der postmodernen Philosophie weiter, die in verschiedenster Gestalt aus der Unmöglichkeit (angemessener) monologischer Rede die Unvermeidlichkeit einer bis zur Autodestruktivität Widersprüche in sich einverleibenden polylogischen oder polyphonen Rede

-
- 1 Albrecht Wellmer: »Wahrheit, Sein und Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität«, in: Ludwig von Friedebourg/Jürgen Habermas (Hg.): Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, S. 138-176, hier S. 143; vgl. Hent de Vries: *Theologie im Pianissimo & Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Lévinas'*, Kampen: J. H. Kok 1989, S. 300.

schlussfolgert.² Nun hat die Nicht-Rede als Aufspaltung der Rede eine Geschichte, die (mindestens) bis in die Romantik zurückreicht.³ Augenfällig ist dies besonders im Werk des religiösen Schriftstellers Søren Kierkegaard. Die Theorie einer durch eine Vielfalt von Stimmen erschweigenden Rede ist bereits in Kierkegaards Ironieschrift avisiert. In seiner Erörterung von Platons Protagoras legt Kierkegaard dar, dass hier alle Versuche, die Einheit der Tugend zu benennen, stranden, wodurch die folgende Situation einer vielstimmigen, sich selbst verzehrenden Rede entsteht:

»Die Tugend durchläuft als ein sanftes Raunen [sagte Hvidsken], als ein Schauer ihre eignen Bestimmungen, ohne daß sie in einer von ihnen vernehmlich, geschweige denn ein bestimmter Laut würde; es ist etwa, wie wenn ich mir vorstelle, jeder Soldat vergäße die Parole in dem gleichen Augenblick, da er sie seinem Nebenmann zuflüsterte, und mir dabei eine unendliche Reihe von Soldaten vorstelle: die Parole wäre alsdann eigentlich gar nicht da, und ebenso ungefähr verhält es sich mit dieser Einheit der Tugend.«⁴

-
- 2 Zur Konfiguration von Nicht-Sprechen und Polylog vgl. Günter Bader: *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (HUTh 51), S. 348ff.; Jochen Schmidt: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*, Berlin/New York: de Gruyter 2006.
 - 3 So heißt es bei Schlegel: »[...] [W]er Sinn fürs Unendliche hat [...], sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche.« (Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe seiner Werke*, Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I* (1796–1801), hrsg. v. Hans Eichner, Paderborn/München/Wien: Schöningh 1967, S. 243; vgl. Manfred Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 300.)
 - 4 Kierkegaard bezieht sich auf Prot. 328d. Vgl. Søren Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, in: Emanuel Hirsch (Hg.), *Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998 (ab hier BI), Bd. 31, S. 59f. Siehe auch: *Søren Kierkegaards Skrifter*, hrsg. v. Niels J. Cappelørn u.a., Kopenhagen: Gads Forlag 1997ff. (ab hier SKS), Bd. 1ff., S. 1,118f. [Übersetzung geändert]. Weitere Belege von Kierkegaards Schriften beziehen sich auf folgende Ausgaben: EO = *Entweder/Oder*, Teil I u. II, übers. v. Heinrich Fauteck, München: dtv 51998 [1975]. FZ = *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Jo-*

Kierkegaards Pseudonyme der Schriften »Entweder/Oder« und »Furcht und Zittern«, so werde ich mit einigen Andeutungen zu zeigen versuchen, sind solche Soldaten, die einander etwas zuflüstern, das aber nie Wirklichkeit wird, sondern nur im Raunen der Folge der Stimmen nachhallt.

Kierkegaards pseudonyme Stimmen von 1843 ringen mit der Unmöglichkeit, in der Zeit ein gelungenes Leben zu führen. Unmöglich ist dies, wie Kierkegaard später in der »Krankheit zum Tode« systematisch expliziert, wegen der Paradoxalität der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins. Das Selbst kann nur in die Pole seines Seins fliehen – in die Unendlichkeit oder in die Endlichkeit. Eine »Synthese« ist unmöglich.⁵ Die pseudonymen Stimmen der Schriften von 1843 führen einen Streit über die Frage, wie angesichts dieser Unmöglichkeit zu leben sei. Der *Streit* der pseudonymen Stimmen allein gibt eine Ahnung von der Lösung, die selbst unaussagbar ist und nur im Modus dieses Streits artikuliert werden kann. Ich werde im Folgenden den Dialog dieser Stimmen, d.h. der des Ästhetikers, des Gerichtsrats Wilhelm und des Johannes de Silentio skizzieren, indem ich die Rekurse dieser Stimmen auf das Motiv der Gravitation miteinander konfrontiere. Jedes der genannten Pseudonyme verwendet dieses Motiv, jedoch verändert sich dessen Modulation von einer Stimme zur anderen. Die Motivik der Gravitation reflektiert die Grundaporie menschlicher Existenz als einer Gegensatzeinheit: Der Unendlichkeit entspricht Leichtigkeit bzw. Ephemerität, der Endlichkeit entspricht Gravität bzw. Trägheit.

Der *Ästhetiker* verkörpert die vollständige Flucht vor der Schwere der menschlichen Existenz. Das »Tagebuch des Verführers« gibt einen Bericht von der Romanze des Ästhetikers, die ih-

hannes de Silentio, in: Werke, übers. u. hrsg. v. Liselotte Richter, Bd. 3, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1992 (eva-Taschenbuch 23); W = Die Wiederholung, übers. u. hrsg. v. Hans Rochol, Hamburg: Meiner 2000 (PhB 515).

- 5 Das spätere Pseudonym, Anti-Cliamcus, behauptet eine solche Synthese, jedoch ist diese für den Menschen unvollziehbar. Vgl. Jochen Schmidt: »Unlust und Glaube. Die Aporie erlebnisorientierter Freizeitgestaltung als Herausforderung für die Kulturhermeneutik«, in: Tobias Claudy/Michael Roth (Hg.): Freizeit als Thema der theologischen Gegenwartsdeutung (TKH 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, S. 105-119.

ren Sinn darin hat, die Flucht vor der Endlichkeit und ihrer Gravität zu ermöglichen. Der Ästhetiker bzw. sein Sprachrohr, Johannes der Verführer, schwelgt von dem Vermögen »eines Mädchens« sich der Gravität der Endlichkeit zu entwinden. In mehreren Phantasiebildern beschreibt er, wie ein Mädchen ohne Anlauf – mit Anlauf ist die Reflexion gemeint – aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit entschwebt.

»Wer aber könnte wohl so töricht sein, sich vorzustellen, dass ein junges Mädchen einen Anlauf nimmt? Man kann sich wohl vorstellen, dass sie läuft, aber dann ist dieses Laufen selbst ein Spiel, ein Genuß, eine Entfaltung von Anmut, wohingegen die Vorstellung eines Anlaufs trennt, was bei der Frau zusammengehört. Ein Anlauf nämlich hat das Dialektische in sich, das der Natur des Weibes widerstrebt.«⁶

Johannes der Verführer als Sprachrohr des Ästhetikers⁷ bedient sich dieser Virtuosität in der Bewegung der Unendlichkeit, indem er sich in den Sog, genauer: in den Fahrtwind der Leichtigkeit begibt, kraft welcher ein Mädchen derart zu schweben vermag.

»Was sie lernen muß, ist, alle Bewegungen der Unendlichkeit zu machen, sich selbst zu schaukeln, sich in Stimmungen, Poesie und Wirklichkeit, Wahrheit und Dichtung zu verwechseln, sich in Unendlichkeit zu tummeln. Wenn sie dann mit diesem Getummel vertraut ist, füge ich das Erotische hinzu, dann ist sie, was ich will und wünsche. Dann ist mein Dienst zu Ende, meine Arbeit, dann zieh' ich all meine Segel ein, dann sitze ich an ihrer Seite, und unter ihrem Segel fahren wir dahin.«⁸

Die Antwort auf die Aporie der Existenz, die der Ästhetiker exerziert, ist allerdings nicht oder nur bedingt tragfähig: Der Ästhetiker ist zutiefst verzweifelt. Bereits in den Diapsalmata wird dies deutlich; der Gerichtsrat, dessen Diagnose der Situation des Ästhetikers zutreffend ist, bemerkt, die Energie des Ästhetikers sei die »Energie eines Sterbenden«⁹. Die zwanghafte Antithese zum schweren Pol des menschlichen Daseins zehrt den Menschen aus. Die Diagnose des Gerichtsrats, der zweiten literarischen Figur in

6 EO 457 / SKS 2,379f.

7 Vgl. EO 18 / SKS 2,16.

8 EO 458 / SKS 2,380.

9 EO 751 / SKS 3,189; EO 751 / SKS 3,190.

»Entweder/Oder«, ist ebenso richtig wie hilflos, da der Gerichtsrat keine sinnvolle Therapie vorzuschlagen vermag.

Der Gerichtsrat *scheint* eine Antwort auf die dargestellte Aporie zu bieten, indem er für ein ideales Äquilibrium von Schwere und Leichtigkeit plädiert. Einem genaueren Blick jedoch offenbart sich, dass die Behauptung eines solchen Äquilibriums haltlos ist. Der Gerichtsrat weiß um die Komplikationen, die angesichts der Zeitlichkeit des Daseins entstehen. Jedoch, und hierin liegt der (augenscheinliche) Unterschied zwischen dem Ästhetiker und dem Gerichtsrat: Die Resignation ist nach Auffassung des Gerichtsrats ein »sicheres Schweben«, ein differenziertes Verhältnis zur Schwerkraft, das den Bezug zur Wirklichkeit zu wahren versteht. So nimmt der Gerichtsrat die Rezension von Scribes Stück »Die erste Liebe«¹⁰ durch den Ästhetiker¹¹ auf und legt dar, dass mit *derselben* Kraft zu resignieren und festzuhalten, »sicher zu schweben« sei. Die Kraft der Resignation ist eine Kraft, die den Menschen von der endlichen Welt lossagt, wie es bei Johannes dem Verführer zum Austrag kommt. Das Festhalten hingegen ist die Kraft, die in der endlichen Welt verhaftet bleiben will. Der Gerichtsrat schreibt:

»Es ist *dieselbe* Kraft, die zum Aufgeben und zum Festhalten gehört, und das wahre Festhalten ist jene Kraft, die zum Aufgeben imstande wäre, sich äußernd im Festhalten, und hierin erst liegt die wahre Freiheit im Festhalten, das wahre *sichere Schweben*.«¹²

Dem Gerichtsrat ist nun die Erfahrung des Überdresses am Endlichen keineswegs fremd, und, was noch wichtiger ist: Wenn der Gerichtsrat seinerseits von einer Erfahrung des Überdresses heimgesucht wird, dann ist es der *Anblick der Anmut und der Leichtigkeit* seiner Frau, der ihn wieder aufrichtet. Der Gerichtsrat beschreibt eine Szene, in der sich ein Leiden an der Zeit gleichsam am Horizont ankündigt, da er von etwas Melancholischem befallen wird –

10 Vgl. Eugène Scribe: Die erste Liebe oder Erinnerungen an die Kindheit, übers. u. m. einem Nachw. vers. v. Reinhard Palm. Mit einem Essay von Sören Kierkegaard und zahlreichen Abbildungen, Frankfurt a. M./Leipzig: Insel 1991.

11 EO 271ff. / SKS 2,225ff.

12 EO 635f. / SKS 3,99f [Hervorhebungen J.S.].

jedoch vom Anblick seiner Frau und der Leichtigkeit, die sie verkörpert, aufgefangen wird; der Anblick seiner Frau ermöglicht es dem Gerichtsrat, wieder in die Zeit zu finden, denn sie verkörpert in ihrer unbeschwerten Erdverbundenheit das Einvernehmen mit der Zeit, die unmögliche Synthese von Schwere und Leichtigkeit, von Endlichkeit und Unendlichkeit.

»Sie ist niemals müde und doch niemals untätig, es ist, als wäre ihre Beschäftigung ein *Spiel, ein Tanz* [...]. Was sie macht, kann ich nicht erklären, aber sie tut es alles mit einer Anmut und Grazie, mit einer unbeschreiblichen *Leichtigkeit* frischweg ohne Zeremonien, so wie ein Vogel sein Lied singt [...].«¹³

Diese Worte erinnern stark an die Beschreibung des jungen Mädchens durch den Ästhetiker.¹⁴ Indem der Gerichtsrat den Ästhetiker auffordert, er möge die Frage beantworten, ob wohl das Geheimnisvolle der Frau darin gründe, dass sie »mehr die Ewigkeit in sich hat«¹⁵, ruft er gleichsam den Wolf herbei, der seine lammfrommen Reden allesamt reißen wird: Der Ästhetiker würde den Begriff der »Ewigkeit« durch den der »(schlechten) Unendlichkeit« ersetzen mit der Begründung, dass die Erfahrung keinen Anhalt für das Postulat einer »Ewigkeit« als idealem Äquilibrium von Schwere und Leichtigkeit bietet. Dass dem »Mädchen« Unendlichkeit eignet, ist für den Ästhetiker gerade Bedingung der Möglichkeit, mit dem »Mädchen« vor der Zeit fliehen und in die Unendlichkeit entschweben zu können.

Der Ästhetiker und der Gerichtsrat halten affirmative Plädoyers für ihren jeweiligen Standpunkt. Da aber der Gerichtsrat argumentativ dem Ästhetiker nichts entgegenzusetzen hat, verstärkt seine Rede – gegen seinen Willen – den Eindruck der existentiellen Aporie, welche der Ästhetiker vorträgt. Das Plädoyer des Gerichtsrats wird durch die Stimme des Ästhetikers mikrodialo-

13 EO 882ff. / SKS 3,290f. [Hervorhebungen J.S.]. Die Gabe des »Weibes«, die Endlichkeit zu erklären, beschreibt der Gerichtsrat noch in einer weiteren Anekdote (EO 884ff. / SKS 3,291ff.).

14 Vgl. EO 457f. / SKS 2,379f.

15 Ebd.

gisch¹⁶ unterwandert; das vermeintliche »Entweder/Oder« ist tatsächlich ein »Weder/Noch«¹⁷. Johannes de Silentios Stimme greift diese Aporie auf und spricht von der unmöglichen Versöhnung, jedoch spricht er im Modus des Nicht-Sprechens, nämlich indem er die Stimmen von »Entweder/Oder« aufnimmt und vernehmlich durchstreicht.

Das Pseudonym Johannes *de Silentio* ringt in »Furcht und Zittern« darum, den Glauben Abrahams zur Sprache zu bringen, obwohl dies unmöglich ist. Kierkegaard beschreibt dessen literarische Vorgehensweise wie folgt:

»Johannes de Silentio hat sich niemals für einen Glaubenden ausgegeben, hat, gerade umgekehrt, erklärt, er sein kein Glaubender – auf daß er den Glauben *negativ beleuchte*.«¹⁸

Johannes de Silentio erhellt den Glauben also gerade dadurch, dass er dem Glauben entsagt. Er ist selbst kein Glaubender; da seine eigene Stimme nur Schweigen könnte, ruft er die anderen pseudonymen Stimmen auf und schneidet den Glauben gleichsam aus ihnen heraus. Wirksam ist seine Rede allein durch die vielschichtig negierende Interaktion mit den anderen pseudonymen Stimmen. Der Konflikt, der in Furcht und Zittern zur Darstellung kommt, besteht in der Paradoxalität der *unsagbaren* Doppelbewegung als der Lösung der o. g. Aporie, der Bewegung einer Realisierung des Ewigen in der Zeit. Dieser Unmöglichkeit in seiner literarischen Strategie entsprechend, kontrastiert Johannes de Silentio literarische Figuren miteinander: den (bzw. die¹⁹) Ritter der

16 Zum Begriff des »Mikrodialogs« vgl. Michail M. Bachtin: Probleme der Poetik Dostoevskijs, übers. v. Adelheid Schramm, Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein 1985, S. 301.

17 Vgl. hierzu ausführlicher Jochen Schmidt: »Neither/Nor. The mutual negation of Søren Kierkegaard's early pseudonymous voices«, in: JCRT 7/3 (2006), S. 58-71.

18 Pap. X6 B 79/T V 385f. [Hervorhebung J.S.]. Vgl. auch M. Holmes Hartshorne: Kierkegaard: Godly Deceiver. The Nature and Meaning of his Pseudonymous Writings, New York: Columbia University Press 1990, S. 10.

19 Der Numerus ist bei Kierkegaard uneinheitlich.

Unendlichkeit, den tragischen Helden²⁰ und Abraham als den Glaubensritter; ich konzentriere mich im Folgenden auf den Kontrast zwischen dem Ritter der Unendlichkeit und dem Ritter des Glaubens. Der Ritter der Unendlichkeit *resigniert* in einer aporetischen Situation – einer unmöglichen Liebe *unendlich*: Er bewegt sich resignativ aus der Zeit heraus. Der Glaubensritter resigniert, ohne das Unendliche als Ersatz für das Endliche anzunehmen: Er resigniert *und* hofft für seine Zeit und sein Leben, er verliert die Endlichkeit *und* gewinnt die Endlichkeit kraft des Absurden.²¹ Dies ist für Johannes ein unbegreifliches Wunder,²² »das Paradox, das sich nicht mediiieren lässt«²³. Diese Doppelbewegung von Resignation und Bewahrung ist in deiktischer Rede nicht darstellbar.

»Die Menge der Menschen lebt verloren in weltlicher Trauer und Freude, dies sind die Sitzengebliebenen, die im Tanze nicht mehr mitkamen. Die Ritter der Unendlichkeit sind Tänzer und haben Elevationen. Sie machen die Bewegung nach oben und fallen wieder nieder, und auch dies ist kein unseliger Zeitvertreib, und es ist sehr schön, dem zuzusehen. Aber jedesmal, daß sie niederfallen, können sie nicht sofort die Stellung einnehmen, sie wanken einen Augenblick, und dieses Wanken beweist, daß sie doch Fremdlinge in der Welt sind [...]. [A]ber so niederfallen, daß es in derselben Sekunde aussieht, als stünde und ginge man, den Sprung im Leben zu einem Gang verwandeln, absolut das Sublime im Pedestren ausdrücken, – das kann nur jener Ritter [des Glaubens], – und dies ist das einzige Wunder.«²⁴

Die Passage, liest man sie als Negation der zuvor erklangenen Stimmen, *erschweigt*²⁵ eher, denn dass sie spricht. Beide Existenz-

20 Dargestellt am Beispiel von Agamemnon, Jephtah und Brutus (FZ 54 / SKS 4,152).

21 Vgl. FZ 32 / SKS 4,131.

22 Vgl. Ebd. 37 / Ebd. 4,136.

23 FZ 61 / SKS 4,159.

24 FZ 36f. / SKS 4,135f.

25 Den Gedanken einer schweigenden Mitteilung erörtert Simonis in ihrer Arbeit zur Theorie der hermetischen Kommunikation (vgl. Annette Simonis: Literarischer Ästhetizismus. Theorie der arabischen und hermetischen Kommunikation der Moderne, Tübingen: Niemeyer 2000, v. a. S. 256f.). Zum Begriff des »Erschweigens« bzw. der »Erschweigung« vgl. ferner Martin Heidegger: Nietzsche I,

formen, die Flucht vor der Welt, die letztlich der Ästhetiker und der Ritter der Unendlichkeit, wenn auch auf verschiedene Weise, vollziehen, und die Verharrung in der Schwerkraft, für die der Gerichtsrat steht, werden aufgerufen und verworfen. Johannes de Silentio spricht vom Glauben, indem er die beiden pseudonymen Stimmen aus »Entweder/Oder« negiert; er bezieht seine Kraft *aus* dieser Negation der anderen Stimmen, die denselben Konflikt beschreiben, jedoch aus anderen, immanenten Perspektiven. Johannes' Stimme bezieht ihre Wucht daraus, dass er eine Existenz jenseits der Zersplitterung andeutet.²⁶ Johannes de Silentio spricht

Pfullingen: Neske 1961, S. 471f.: »Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen.« (Vgl. Michael Trowitzsch: »Sterbliches Denken«. Eine neuerliche theologische Erinnerung an Martin Heidegger«, in: ZThK 18 (1984), S. 472-490, S. 485f.) Heidegger bezeichnet die »Erschweigung« bzw. die »Sigetik« als eine Art des Sprechens, das der Tatsache Rechnung trägt, dass das Sein (als Ereignis) nie unmittelbar gesagt werden kann (Martin Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 65, Frankfurt a. M.: Klostermann 1989, S. 78ff.; vgl. Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München: dtv 1994, S. 359). Vgl. zu Begriff und Sache des »Erschweigens« und der Verschwiegenheit als Modus der Rede auch Martin Heidegger: Unterwegs zur Sprache, Stuttgart: Klett-Cotta 122001, S. 62. Das Wort »Erschweigen« begegnet ferner in Paul Celans Gedicht »Argumentum e Silentio« aus der Sammlung »Von Schwelle zu Schwelle« (Paul Celan: Gedichte I, Gesammelte Werke in sieben Bänden, Bd. 1, hrsg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert unter Mitwirkung v. Rolf Bücher, Frankfurt a. M.: Insel 2000, S. 138).

- 26 Auf der Sachebene entspricht die geforderte Negation der Negation dem ›Töten des Todes‹, dessen Notwendigkeit Constantin Constantius darlegt (W 9 / SKS 4,15). Die sprachliche Erhellung der Wiederholung ist insofern selbst eine Bewegung der Wiederholung: Gleichwie die verlorene Existenz einer Wiederholung bedarf, so bedarf auch die Sprache, die angesichts der Unausdrücklichkeit des Wunders der Wiederholung ›verloren‹ ist, einer Wiederholung. Die Sprache vermag nun aber nur durch eine kritische Bewegung, d.h. nur indem sie gegen sich selbst gerichtet wird, solch eine Wiederholung zu vollziehen – ähnlich wie der Ironiker die Wirklichkeit nur

und spricht nicht: Er spricht gleichsam im Modus der Ausstreichung, zerstört in sich geschlossene Bilder von Existenzformen, jedoch eingestehend, dass er selbst keine vollziehbare Existenzform beschreiben kann. Nur gemeinsam können die pseudonymen Stimmen die Grenzen der Sprache derart überschreiten, dass sie eine unmögliche Möglichkeit versöhnter Existenz aussprechen: den Glauben Abrahams.

Literatur

- Bachtin, Michail M.: Probleme der Poetik Dostoevskijs, übers. v. Adelheid Schramm, Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein 1985.
- Bader, Günter: Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (HUTh 51).
- Celan, Paul: Gedichte I, Gesammelte Werke in sieben Bänden, Bd. 1, hrsg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert, unter Mitwirkung v. Rolf Bücher, Frankfurt a. M.: Insel 2000.
- de Vries, Hent: Theologie im Pianissimo & Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Lévinas', Kampen: J. H. Kok 1989.
- Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
- Hartshorne, M. Holmes: Kierkegaard: Godly Deceiver. The Nature and Meaning of his Pseudonymous Writings, New York: Columbia University Press 1990.
- Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 65, Frankfurt a. M.: Klostermann 1989.
- Heidegger, Martin: Nietzsche I, Pfullingen: Neske 1961.

durch dieselbe Wirklichkeit vernichten kann (BI 267 / SKS 1,300). – Eine ähnliche Sprachbewegung, i. e. eine »Negation der Negation«, wird in der Mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius beschrieben. Eine grundsätzliche Übereinstimmung der negativen Theologie des Pseudo-Dionysius mit dem soeben Vorgetragenen besteht darin, dass hier wie dort »das Unsagbare mit dem Sagbaren verwoben« ist (*symplektai tō retō to arretōn*) [Ep 1105D; S. 197 Z. 12]).

- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Klett-Cotta 12001.
- Kierkegaard, Søren: *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio*, in: *Werke*, übers. u. hrsg. v. Liselotte Richter, Bd. 3, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1992 (eva-Taschenbuch 23) (= FZ).
- Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter*, hrsg. v. Niels J. Cappelørn u. a., Bd. 1ff., Kopenhagen: Gads Forlag 1997ff (= SKS).
- Kierkegaard, Søren: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, in: *Gesammelte Werke*, übers. u. hrsg. v. Emmanuel Hirsch, Bd. 31, Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus 41998 (= BI).
- Kierkegaard, Søren: *Entweder/Oder*, Teil I u. II, übers. v. Heinrich Fauteck, München: dtv 51998 (= EO).
- Kierkegaard, Søren: *Die Wiederholung*, übers. u. hrsg. v. Hans Rochol, Hamburg: Meiner 2000 (= W).
- Pseudo-Dionysius Areopagita: *Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, hrsg. v. Günter Heil u. Adolf Martin Ritter, Berlin/New York: de Gruyter, 1991 (PTS 36).
- Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München: dtv 1994.
- Schlegel, Friedrich: *Kritische Ausgabe seiner Werke*, Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*, hrsg. v. Hans Eichner, Paderborn/München/Wien: Schöningh 1967.
- Schmidt, Jochen: »Unlust und Glaube. Die Aporie erlebnisorientierter Freizeitgestaltung als Herausforderung für die Kulturhermeneutik«, in: Tobias Claudy und Michael Roth (Hg.), *Freizeit als Thema der theologischen Gegenwartsdeutung (TKH 1)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, S. 105–119.
- Schmidt, Jochen: *Neither/Nor. The mutual negation of Søren Kierkegaard's early pseudonymous voices*, in: *JCRT* 7/3 (2006), S. 58–71.
- Schmidt, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*, Berlin/New York: de Gruyter 2006.
- Scribe, Eugène: *Die erste Liebe oder Erinnerungen an die Kindheit*, übers. u. m. einem Nachw. vers. v. Reinhard Palm, mit

einem Essay von Sören Kierkegaard und zahlreichen Abbildungen, Frankfurt a. M./Leipzig: Insel 1991.

Simonis, Annette: Literarischer Ästhetizismus. Theorie der arabesken und hermetischen Kommunikation der Moderne, Tübingen: Niemeyer 2000.

Trowitzsch, Michael: »Sterbliches Denken«. Eine neuerliche theologische Erinnerung an Martin Heidegger«, in: ZThK 18 (1984), S. 472-490.

Paradoxologisches Sprechen als Triumph der Sprache – Mallarmés Lyrik des »blanc«

MARTIN URMANN

»rien ou presque un art«
(Mallarmé)

Die Lyrik von Stéphane Mallarmé konfrontiert uns mit einer ungebrochen aktuellen Strategie der Entsagung. Sein durch Baudelaire und Wagner hindurchgegangenes postromantisches Spätwerk entfaltet um die zentralen Leitmotivkomplexe von »blanc«, »éparpillement« und »silence« die paradoxen Implikationen einer Rede, die die Signaturen ihres eigenen Verschwindens, des als sprechnotwendig ent-deckten Nichts, zum eigentlichen stilistischen und thematischen Paradigma des Gedichtes erhebt, geradezu in Reinkultur und stürzt sich »dans ces parages du vague en quoi toute réalité se dissout«.¹ Mallarmé ist, um im Pathos der eingeschlagenen Tonart zu bleiben, das wir an manchen Stellen seines Werkes gerade in der Absolutheit der Verzichtsgeste noch nachzittern spüren, zusammen mit Rimbaud – wenn auch von einem deutlich anderen Ausgangspunkt herkommend – zur heroischen Gründerge-

1 Stéphane Mallarmé: »Un coup de dés jamais n'abolira le hasard«, in: Bertrand Marchal (Hg.), *Igitur, Divagations, Un coup de Dés*, Paris: Gallimard 2003, durchges. Neuaufl., S. 419-441, hier S. 439. Alle sonstigen Zitate aus Mallarmé-Gedichten sind, so nicht anders angegeben, der Ausgabe: *Poésies*, hrsg. v. Bertrand Marchal, Paris: Gallimard 1992 entnommen.

neration eines lyrisch verdichteten Sprechens zu rechnen, das systematisch von Identität auf Differenz umgeschaltet hat.

Im Folgenden möchte ich aus der Perspektive der Hermeneutik einige grundlegende Verwendungsweisen des dichterischen Worts bei Mallarmé untersuchen, das den fundamental paradoxen Versuch wagt, das Unaussprechliche über die Sprache ästhetisch erfahrbar zu machen. Dabei wird im Anschluss an Gadamer und Ricœur vor allem auf die Metapher einzugehen sein, um dann kurz in einem etwas altmodischen, aber wie ich finde erhellenden abschließenden Schritt nach dem ideengeschichtlichen Ort des Dichterdenkers Mallarmé zu fragen.

Die zentralen Paradigmen, die durch das gesamte mallarmésche Oeuvre hindurch die Thematisierung des Anderen in der Sprache leisten, sind in bester romantisch-dekadenter Tradition: Musikalität, Eros und Tod. Die Musikalität der mallarméschen Verse geht noch weit über die schon starke musikalische Bewegtheit der Lyrik Baudelaires hinaus. Diese betont sinnliche Komponente, die in ihrer enormen Fluidität und komplexen Rhythmik, darin von der massiv überdehnten, dann aber auch elliptischen Syntax befördert, wahrlich das ganze Gehör des Lesers erfordert, trägt entschieden zur Ablösung der Rede von allen ihr externen Referenten, von einem performanzaversiv begreifbaren Sinn, bei. Durch diese im Gegensatz zu Verlaine radikal dissonantische Musik mit ihren sich überlagernden Spannungsbögen, die vehement in die Stiftung der Sinnbezüge mit eingreift, legt Mallarmé den – im präzisen Sinne der Tragödientheorie Nietzsches – »dionysischen« Vermittlungsgrund frei. Auf diesen Vermittlungsgrund hin, von dem sich alle »apollinischen« Formen im Prozess ihrer Entstehung differentiell absetzen müssen, lässt Mallarmé sein Dichten unentwegt verweisen, von hier her erhält es seine unerhörte Dynamik.² Dabei ist es gerade die Komplexität und Dichte

-
- 2 In der »Geburt der Tragödie« beschreibt Friedrich Nietzsche, was gemeinhin angesichts des noch partiell metaphysischen Vokabulars übersehen wird, die Relation zwischen Apollo und Dionysos gerade als ein nicht synthetisierbares Verhältnis der Differenz, der wechselseitigen Konstitution des einen im Streit mit dem anderen. Medientheoretisch gedeutet bedeutet das, dass Formen als vollzughaft-kontingente Realisierungen eines Mediums zu begreifen sind, aber auch, dass bei aller Asymmetrie ihrer Beziehung beide, sowohl die

des mallarméschen Formgebungsprozesses, durch die dieser seine andere Seite durch sich selbst hindurchscheinen lässt; symptomatisch daher die Intensität auch von Mallarmés Wagnererlebnis.³

Dieses als tragend ausgewiesene dionysische Element findet seinen Ausdruck zugleich auch in der erotischen Gestimmtheit und Thematik der mallarméschen Gedichte, wobei Letztere im Vergleich zu Baudelaire zweifelsohne zur Erotisierung des Wortes sublimiert und stärker ironisch gebrochen ist. Dennoch hat Mallarmé mit dem »L'après-midi d'un faune« den Inbegriff der erotisch-dionysischen Welterschließung im Zeichen der »großen Vernunft des Leibes« geschaffen,⁴ wobei der begehrend gestimmte Körper in seiner sinnlichen Präsenz als das treibend-gleitende Ordnungsprinzip hinter allen kognitiven Repräsentationsformen von Welt in Szene gesetzt wird.⁵ Damit wird nicht nur die Kunst gegen jedwede idealistische Rationalitätsprätention irreversibel im Sinnlichen verortet, sondern die reflexive Selbstversicherung eines Subjekts in einem rastlosen Gefühl der Ermangelung

Form als auch das ihr nur scheinbar schon fertig zu Grunde liegende Medium, sich als erfahrbare Entitäten erst in ihrer spannungsvollen Kontrastierung ausbilden und aus sich selbst heraus auf keine substantielle Identität referieren können. Vgl. Friedrich Nietzsche: »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988 (im Folgenden KSA), Bd. 1, S. 9-156, insb. S. 39-42 mit der selbstreferentiellen Verwendung des Begriffs des »Widerscheins«.

- 3 Dieses präsentiert sich beim »poète français« freilich stärker ironisch gebrochen, insbesondere mythoskeptisch, als im Falle Nietzsches. Beiden gemein ist hingegen die Faszination für den Einblick in die unaufhaltsame Bewegtheit des dionysischen Flusses, der nur vermittelt durch die apollinische Form zu haben ist. Vgl. Stéphane Mallarmé: »Richard Wagner. Rêverie d'un poète français«, in: *Divagations*, S. 177-185.
- 4 Friedrich Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«, KSA, Bd. 4, S. 39.
- 5 Später tritt diese Dimension in Mallarmés »Éventail«-Gedichten wieder besonders sinnfällig hervor. Die prinzipielle Bedeutung des erotischen Anspielungsreichtums der mallarméschen Leitmotive hat vor allem betont: Jacques Derrida: »La double séance«, in: ders., *La dissémination*, Paris: Seuil 1972, S. 215-346, hier S. 263ff.

durchkreuzt, dessen konstitutive Nicht-Identität einerseits die Zufluchtstätte des Signifikats zerstört, andererseits jedoch erkennendes Begehren und begehrendes Erkennen überhaupt erst ermöglicht.⁶ Mit dieser Freistelle stoßen wir auf eines jener Phänomene, die Mallarmé mit einem »blanc« markiert.⁷

Als elementare Grenze, gleichsam als ultimative Differenz ist für Mallarmé die Erfahrung des Todes prägend, mit der er nicht nur in den Werken Poes und Baudelaires, sondern durch das Sterben seines Sohnes Anatole im Jahre 1879 auch persönlich mit aller Härte konfrontiert wurde. In dem Tragödienfragment »Hérodiade«, dem apollinischen Komplementärstück zum zeitgleich entstandenen »L'après-midi d'un faune«, in dem das Festhalten an einer hypostasiert identitären Konzeption von personaler Identität als selbstvernichtend dargestellt wird, ist der Tod als die im elementarsten Sinne andere Seite des schönen Scheins auch thematisch unmittelbar präsent. Auch er erscheint in der »nuit blanche de glaçons et de neige cruelle« als nun ebenso bedrohlich wie erlösend empfundenes Weiß.⁸ Ab dem richtungsweisenden Prosafragment »Igitur« macht sich Mallarmé dann daran, den Tod in bis dato ungekannter Konsequenz in die reine Sprachwerdung des Nichts zu überführen. Mit Maurice Blanchot ist dabei zu betonen, dass Mallarmé seine intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Tod nicht mehr in einem ontologischen (aber auch nicht in einem fundamentalontologischen) Modus präsentiert, sondern über symbolische Verweisungsstrukturen der Sprache auf ihr eigenes Ver-

6 Symptomatisch ist insofern die Suspendierung der Wirklichkeitsreferenz im erotischen Traum des Fauns, der permanent zwischen Erinnerung und Wunsch oszilliert.

7 So beispielsweise im »blanc vol fermé« des »Autre éventail«, S. 48, V. 19 mit der typischen Ambiguität von Hingabe und Entzug.

8 S. Mallarmé: *Hérodiade*. Scène, S. 32, V. 109. Die Parallelen zur »Elektra« von Hugo von Hofmannsthal sind unübersehbar. Dieser andere aus dem europäischen Fin-de-siècle hervorgegangene Protagonist der Verdichtung der Sprache im Zeichen der Entsagung wollte die lyrische Form bewusst nicht zum zugespitzten Medium der Differenz machen, sondern behielt dies, ganz klassisch, der Gattungsform der tiefenpsychologisch reformulierten Tragödie vor. Auf den Zusammenhang von Tragödie und paradoxologischem Sprechen wird weiter unten zurückzukommen sein.

stummen.⁹ Auch für ihn resultiert aus dem Denken des Todes die Einsicht in die wechselseitige Verspanntheit von Vergangenheit und Zukunft, die die Präsenzmetaphysik zu einer substantiell vorhandenen Gegenwart hypostasieren will, zu Unrecht wie Mallarmé in »L'Action restreinte« anmerkt:

»il n'est pas de Présent, non - un présent n'existe pas [...] Mal informé celui qui se crierait son propre contemporain, désertant, usurpant, avec impudence égale, quand du passé cessa et que tarde un futur ou que les deux se remmèlent perplexement en vue de masquer l'écart.«¹⁰

In der Freilegung des nicht-linearen Charakters von Zeitlichkeit muss man eines der elementaren künstlerisch-philosophischen Grundanliegen des progressiven Décadencediskurses seit Baudelaire erkennen. Fortschritt und Dekadenz galten schon diesem als zwei wechselseitig miteinander verflochtene Begriffe, die zwei Seiten einer Differenz, die die Einheit suggerierende Rede von der geschichtlichen Zeit nur scheinbar überbrückt.¹¹ Die Erfahrung des Augenblicks als des sich entziehenden Moments der Zeitlichkeit liegt mithin am Grunde auch der mallarméschen Entsagungsstrategie.

Der fundamentale Sprachmodus, in dem nun das Sich-Entziehende bei Mallarmé seine Artikulation findet, ist der metaphorische – und dies in expliziter Zuspitzung des durch die Metapher freigelegten Identitätsparadoxes. Die besonders radikale Fokussierung auf den paradoxen Charakter der Abwesenheit in der Anwesenheit zeugt, was ihre Entstehungsbedingungen angeht, nicht nur von einer bestimmten kulturgeschichtlichen Situation in ei-

9 Vgl. Maurice Blanchot: *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard 1955, S. 135ff.

10 S. Mallarmé: »L'Action restreinte«, in: *Divagations*, S. 261-266, hier S. 265.

11 Vgl. nur Charles Baudelaire: »De l'idée moderne du progrès appliquée aux Beaux-Arts« (1855), in: Claude Pichois (Hg.), *Œuvres complètes*, Bd. II, Paris: Gallimard (Pléiade) 1976, Neuaufl., S. 575-583, insb. S. 580. Dieser Zusammenhang war am Ursprung der Moderne vor dem Durchbruch der materialen Geschichtsphilosophie noch in seiner ganzen Komplexität reflektiert worden, wie es das große Beispiel Montesquieus in den »Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence« zeigt.

nem kritischen Moment der Moderne, in dem es galt, die ästhetische Erfahrung als das Andere der Vernunft subversiv gegen eine expandierende Gesellschaft der Technik- und des Fortschritts-optimismus zu reformulieren. Mehr noch lässt sie erkennen, wie tief auch Mallarmé in der idealistisch-klassizistischen Ästhetik und dem Identitätsversprechen der Form verwurzelt war, ja wie tief seine Trauer über die Entdeckung der »leeren Idealität«, um ein treffendes Wort Hugo Friedrichs zumindest zur Genese dieser Lyrik zu gebrauchen, gewesen sein muss.¹²

Vor jenem metaphortheoretischen Hintergrund ist auch die Verweisungsstruktur der mallarméschen Symbole zu verstehen. Diese haben mit dem herkömmlichen Symbolbegriff, dem auch die Pariser Dichtergruppe der »Symbolisten«, die in Mallarmé ihren Meister erkennen wollte, zu weiten Teilen verhaftet blieb, nichts mehr zu tun. Orientiert am traditionellen europäischen Formenrepertoire müsste man viel eher ihre Ähnlichkeit mit der Allegorie betonen, was aus innerlichkeitskritischer Perspektive bereits Walter Benjamin in Bezug auf Charles Baudelaire¹³ und Hans-Georg Gadamer – letzterer in kritischer Absetzung vom Symbolbegriff der deutschen Klassik und Romantik, insbesondere Goethes und Schellings – hervorgehoben haben.¹⁴ In der Tat erscheinen die Symbole Mallarmés, die sich nur noch aus der werkimmanenten Logik des Gedichts programmieren, von allen metaphysischen Konnotationen, die auf eine Referenz hinter der Realität abzielen – wie etwa noch das »azur« des Frühwerks –, aber auch von bewusstseinsphilosophischen Ausgangspunkten rigoros gereinigt: Es sind selbstreferentielle Sprachbilder jenseits der Erlebnisästhetik und der Innerlichkeit.¹⁵ In bester baudelairescher Tradition schreiben sie die »Zertrümmerung der Aura im Chockerlebnis«¹⁶ auf

12 Hugo Friedrich: Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart, 2. durchges. Aufl., Hamburg: Rowohlt 1958, S. 35.

13 Vgl. Walter Benjamin: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 97-100.

14 Vgl. Hans-Georg Gadamer: Gesammelte Werke, Bd. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6. durchges. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1990, S. 76ff.

15 Zum Begriff der Erlebnisästhetik vgl. ebd., S. 61ff.

16 W. Benjamin: Baudelaire, S. 149.

rein sprachlicher Ebene fort, im »choc sémantique« der lebendigen Metapher, wie Paul Ricœur sie gefasst hat.¹⁷

Wie kaum ein Dichter vor ihm bedient sich Mallarmé der aus der traditionellen rhetorischen Verwendung als bildhafter Ausdruck befreiten, hingegen konsequent semantisch-prädikativ eingesetzten Metapher, um das unendlich komplexe Wechselverhältnis von Leib und Seele, das die postnaturalistisch-dekadente Ästhetik wieder an die Spitze der literarischen Agenda gesetzt hatte, als ein in keinerlei Synthese aufhebbares Differenzverhältnis darzustellen. Dabei verhilft Mallarmé zunächst der Metapher entgegen idealistischen Verstellungen wieder zu ihrem Recht, das laut Hannah Arendt darin gründet, »daß sie den Geist auf die Sinnenwelt zurücklenkt, um die nichtsinnlichen Erfahrungen des Geistes zu erhellen, für die es in keiner Sprache Worte gibt«. Als »größte Gabe der Sprache an das Denken« indiziert die Metapher »das absolute Primat der Erscheinungswelt«.¹⁸ Insofern ist die nicht habitualisierte, in ihrem Übertragungsverhältnis nicht reversibel gewordene, also die lebendige Metapher – unabhängig von ihrer konkreten eher identitäts- oder differenzorientierten Ausgestaltung¹⁹ – dazu prädestiniert, eine Wahrheit zu befördern, die man nicht sagen kann, sondern die sich zeigt.

Die Spezifik der mallarméschen Metaphorik besteht nun gerade in der radikalen Transformation des traditionellen Übertragungsverhältnisses dieser sprachlichen Figur, wird doch nicht einfach ein Wort für ein anderes substituiert auf Grund einer vorhandenen evidenten Ähnlichkeit.²⁰ Vielmehr werden irreduzibel inkongruente Elemente aus zwei verschiedenen Sprachspielen künstlich durch die innovatorische Leistung des Dichters miteinander auf synchroner Ebene zusammengeschaltet.²¹ Das in diesem

17 Paul Ricœur: *La métaphore vive*, Paris: Seuil 1975, S. 376.

18 So, am symptomatischen Beispiel Homers argumentierend, Hannah Arendt: »Sprache und Metapher«, in: dies., *Vom Leben des Geistes*, München/Zürich: Piper 2002, S. 103-114, hier S. 110f. u. S. 114.

19 Denn immerhin markiert die Metapher, wie bei Arendt existentialontologisch expliziert, die – natürlich rein formale – Einheit der Differenz.

20 Vgl. P. Ricœur: *La métaphore vive*, S. 191ff. mit knappen Verweisen auf Mallarmé (ebd., S. 192, S. 195) u. S. 374ff.

21 Diese prononcierte Definition verdanke ich Fabian Goppelsröder, der auch sonst viel zur Klärung meiner Fragestellung beigetragen hat, insbesondere die Perspektivierung über Sagen und Zeigen.

paradoxen Ereignis gestiftete Irritationsmoment, das gleichsam offene Zentrum des Werks, blockiert die eingeschlagene Wahrnehmungsperspektive und provoziert die Suche nach neuem Sinn. Genau in diesem kurzen Moment des Übergangs vom gescheiterten wörtlichen Sinn hin zu einer neuen Sinnstiftung zeigt sich durch das Sprachbild ›Wahrheit‹²²: Etwas Unaussprechliches wird blitzartig zur Erscheinung gebracht, nämlich der aller fokussierten Wahrnehmung von Welt zu Grunde liegende einheitsstiftende Vermittlungs-Akt, der die Dinge über ihre Differenzen hinweg aufeinander hinsieht, selbst jedoch niemals Teil der ansonsten blockierten Wahrnehmung sein kann. Mit Niklas Luhmann ließe sich sagen, es leuchtet der spezifische »blinde Fleck«²³ der eingeschlagenen Perspektive auf. Genau dieses Fundamentalparadox der Selbstreferenz versucht Mallarmé durch die Performanz der lebendigen Metapher in die durch das Gedicht gestiftete kommunikative Situation einzuholen, und zwar so, dass es im Prozess des Sagens selbst erfahrbar wird und der Sprechende, was er nicht sagen kann, sieht.²⁴ Auf diese Weise kann die Simultaneität der Bilderfahrung in den korrespondierenden Effekt einer lyrischen Sprache transponiert werden,²⁵ die in ihrem extremen Differenzierungsvermögen scheinbar nichts mehr anstrebt, als gerade alles

22 Auch Ricoeur gibt den Begriff nicht auf, vgl. *La métaphore vive*, S. 310ff.

23 Niklas Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 52ff. In der besonders radikalen Entfaltung der Paradoxien der Selbstreferenz liegt für Luhmann die Spezifik des Reflexionssystems Kunst.

24 Vgl. auch Gottfried Boehm: »Zu einer Hermeneutik des Bildes«, in: Gottfried Boehm/Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 444-471. Nach Boehm stehen Bild und Sprache insofern in einem komplementären Verhältnis, als das »ikonisch Dichte« vom Standpunkt der verbalen, auf Prädikation ausgerichteten Sprache wie eine Leerstelle erscheinen muss. Mit Boehm gesagt, entdeckt Mallarmé die »Bildlichkeit« als das Andere der Sprache, ebd., S. 463 u. S. 451.

25 Symptomatisch daher Mallarmés lakonisches »on évite le récit« in der »Préface« zum »Coup de dés«, S. 442f., wo er den Vorteil der partiturnartigen Typographie gerade auch in der »vision simultanée de la Page« verortet.

Naiv-Bildhafte prozessual zu verflüssigen.²⁶ Mallarmés dichterische Rede ist gerade daraufhin angelegt, die Rejustierung der Perspektive, die das Verflüssigte zu neuen Entitäten gerinnen lassen würde, in der »Zerstreuung« der Zeichen systematisch zu suspendieren.²⁷ Der Effekt, der sich – allein schon auf der Satzebene – einstellt, wenn mit Zeit und äußerst heterogenen Sinnzuschreibungen geladene Prädikate mit disparaten Objekten assoziiert werden und »une dentelle s’abolit / Dans le doute du jeu suprême«,²⁸ ist der eines haltlosen Gleitens zwischen den permanent changierenden Deutungsmöglichkeiten. Eben jener radikalen Spannung des »entre«, der Unentscheidbarkeit, will uns das dichterische Wort aussetzen.²⁹ Dabei stellt Mallarmé als Sohn des tragischen 19. Jahrhunderts nicht nur einfach die operative Logik von Wahrnehmungsprozessen zur Diskussion. Im Herzen des sprach-internen Spiels mit dem Ist/Ist-Nicht der Metapher geht es um Sein oder Nicht-Sein³⁰, denn hinter dem »entre« lauert in den Untiefen der Sprache der Sturz in den bodenlosen Abgrund des »creux néant musicien«. ³¹ Die vom dichterischen Akt blitzartig freigesetzten Illuminationen sind nur die »feux vils« an einem entgötterten Himmel »que s’est d’un astre en fête allumé le génie«. ³²

26 »Prozessualität« ist deswegen natürlich nicht minder eine genuine Dimension auch von Bildlichkeit. Vgl. G. Boehm: Zu einer Hermeneutik des Bildes, S. 456 u. S. 465.

27 Zu den zentralen poetologischen Begriffen: »épars«, »dissiper«, »dispenser« und ihrem soziologischen Hintergrund vgl. S. Mallarmé: »Crayonné au théâtre«, in: Divagations, S. 186-194 u. ebd., S. 79 u. S. 442f.

28 So die beiden ersten Verse des dritten »Triptyque«-Sonetts, vgl. S. Mallarmé: Triptyque III: Une dentelle s’abolit, S. 68.

29 Dies hat Derrida nachdrücklich, insbesondere gegen verharmlosende dialektische Interpretationsansätze Richards, betont. Das »entre«, das im unauflöslichen Spiel mit Konjunktionen und Homonymen bis auf die Satz-, Wort- und Phonemebene durchschlägt, ist in der Tat durch nichts so gänzlich missverstanden wie durch die Vorstellung eines stabilen Gleichgewichtszustands, vgl. J. Derrida, La double séance, S. 270ff.

30 Auch wenn der Ontologie im Spiel der Sprache der Boden entzogen ist.

31 S. Mallarmé: Triptyque III: Une dentelle s’abolit, S. 68, V. 11.

32 S. Mallarmé: Quand l’ombre menaça, S. 56, V. 14.

Zugleich gilt Mallarmé, und diese gemimte Reverenz an die Tradition ist ihm sehr wichtig, eine erstrebte Transzendenz als der Quell aller (Dicht-)Kunst. Jene ist in ihrem scheiternden Aufsteigen als frei schwingendes Spiel über dem Nichts zu inszenieren:

«Nous savons, captifs d’une formule absolue, que, certes, n’est que ce qui est. Incontinent écarter cependant, sous un prétexte, le leurre, accuserait notre inconséquence, niant le plaisir que nous voulons prendre: car cet *au-delà* en est l’agent, et le moteur dirais-je si je ne répugnais à opérer, en public, le démontage impie de la fiction et conséquemment du mécanisme littéraire, pour étaler la pièce principale ou rien. Mais, je vénère comment, par une supercherie, on projette, à quelque élévation défendue et de foudre! le conscient manque chez nous de ce qui là-haut éclate. À quoi sert cela –
À un jeu.»³³

Bedenkt man, dass Mallarmés Gedichte nicht mehr im subjektiven Erleben eines empirischen Ich gründen und das Zurücktreten des Dichters hinter die Sprache der »poésie pure«³⁴ regelrecht zur methodischen Prämisse geworden ist, so haben wir es, endgültig ab dem Spätwerk seit Mitte der 1880er Jahre, in der Tat mit einer »enthumanisierten« Lyrik zu tun.³⁵ Zugleich darf dies nicht den Einblick in ihre Relevanz für die Praxis des Menschen in der Welt verstellen, die in einem ihrer wahrlich grundlegenden Aspekte mit absolut außergewöhnlicher und nur momenthaft auszuhaltender Schärfe ästhetisch erhellt wird.

Die mallarméschen Metaphern lassen sich demnach als paradoxe symbolische Strukturen begreifen, deren Sagen etwas zeigt, was sich der begrifflichen Abbildung entzieht, nichts benennt,

33 S. Mallarmé: »La Musique et les Lettres«, in: *Divagations*, S. 358-389, hier S. 375 (Hervorhebung im Original). Siehe auch das entrückte Sternbild, »froide d’oubli«, am Ende des »Coup de dés«, S. 441.

34 »L’œuvre pure implique la disparition élocutoire du poète, qui cède l’initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés; ils s’allument de reflets réciproques comme une virtuelle trainée de feux sur des pierreries, remplaçant la respiration perceptible en l’ancien souffle lyrique ou la direction personnelle enthousiaste de la phrase« (S. Mallarmé: »Crise de vers«, in: *Divagations*, S. 247-260, hier S. 256).

35 H. Friedrich: *Struktur der modernen Lyrik*, S. 84f.

sondern Vorstellungsbilder »suggeriert«,³⁶ die mit einer Sache spannungsvoll assoziiert werden sollen, um so einen begrifflich uneinholbaren Bedeutungsgewinn zu erreichen. In ihnen sind Vergangenheit und Zukunft, Erinnerung und Wunsch, Sensibilität und Intelligibilität jenseits der statischen Subjekt-Objekt Schematismen in einer Weise miteinander dynamisch vermittelt, dass zugleich deren wechselseitige Konstitution über die Differenz erfahrbar wird. So leistet der Vers im »poème tu« gerade in seiner Absage an eine Repräsentation von Ganzheiten das Wunder einer luziden Wiederverzauberung der Welt:

«Le vers qui de plusieurs vocables refait un mot total, neuf, étranger à la langue et comme incantatoire, achève cet isolement de la parole: niant, d'un trait souverain, le hasard demeuré aux termes malgré l'artifice de leur retrempe alternée en le sens et la sonorité, et vous cause cette surprise de n'avoir ouï jamais tel fragment ordinaire d'élocution, en même temps que la réminiscence de l'objet nommé baigne dans une neuve atmosphère.»³⁷

Eine so geartete lyrische Rede legt in ihren unorthodoxen Vergleichsstrukturen das jeder Identifizierung vorausgehende, aber gewöhnlich eben ausgeschlossene Dritte frei, dessen Maßstab nicht mehr auf begriffliche Wahrheit, ja auf überhaupt keine externe, repräsentierbare Referenz hin verpflichtbar ist, sondern sich im unendlichen Spiel der Signifikanten je anders (re-) konfiguriert: »Instituer une relation entre les images exacte, et que s'en détache un tiers aspect fusible et clair présenté à la divination«, das ist das heilig profane Geschäft der poésie pure.³⁸ Aus genau dieser jenseits der Opposition real/fiktiv gelagerten Perspektive kann Mallarmé die performative Ästhetik seiner Poesie mit der Choreographie ei-

36 Dem zunächst unscheinbaren Wort Mallarmés gegenüber Jules Huret aus der »Enquête sur l'évolution littéraire« ist daher wahrlich prinzipielle Bedeutung beizumessen: »Nommer un objet, c'est supprimer les trois quarts de la jouissance du poème [...], le suggérer, voilà le rêve. C'est le parfait usage de ce mystère qui constitue le symbole: évoquer [...] un état d'âme, par une série de déchiffrements«, in: S. Mallarmé: *Divagations*, S. 402-409, hier S. 405f. (Hervorhebung im Original).

37 S. Mallarmé: *Crise de vers*, S. 257, S. 260.

38 Ebd., S. 255.

nes Balletts vergleichen und in der Tänzerin ausdrücklich die dynamisch-unfixierbare Verkörperung einer Metapher erkennen.³⁹

So entwickelt Mallarmés metaphorisches Sprechen letztlich einen derart starken Sog, dass es in seiner radikalsten Zuspitzung als quasi transzendente Metapher den Grund offenlegt, dem alle etablierten semantischen Felder ursprünglich entstiegen sind. Die Aufdeckung dieser jeder konkreten Rede vorgängigen Metaphorik macht dann freilich auch die traditionelle Unterscheidung zwischen buchstäblichem und bildlichem Sinn hinfällig.⁴⁰ Eben jene fundamentale Funktion weist Mallarmé dem über eine bloße Leitmotivik⁴¹ hinausgehobenen »blanc« zu, das als das konkrete Weiß der Buchseite beziehungsweise als »silence alentour« die eigentliche, in ihrer Potentialität nie ausschöpfbare Voraussetzung dafür bildet, dass überhaupt etwas gesagt werden kann.⁴² Im »Coup de dés« schließlich treten »les blancs« am Höhepunkt der Abstraktion mit zwingender Evidenz in Erscheinung.⁴³ Als das sich einmischende Papier stoßen sie uns auf die Zerstreuung der Zeichen, sind sie in ihrer irreduziblen Materialität deren Einkehr in einen stabilisierbaren Sinn immer schon zuvorgekommen und verweisen diese

39 »La danseuse *n'est pas une femme qui danse* [...] mais une métaphore [...] avec une écriture corporelle« (S. Mallarmé: »Ballets«, in: *Divagations*, S. 200-206, hier S. 201 (Hervorhebung im Original)).

40 Vgl. allgemein auch H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Wahrheit und Methode*, S. 432ff.

41 Vgl. auch indirekt am Beispiel Mallarmés argumentierend: Manfred Frank: »Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher«, in: ders., *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, 3. erw. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 213-238, hier S. 228ff.

42 S. Mallarmé: *Préface à «Un coup de dés»*, S. 442. Damit wird noch einmal klar, dass der oben beschriebene Simultaneitätseffekt der Bildlichkeit bei Mallarmé dezidiert nicht präsentisch gemeint ist.

43 Für Mallarmés antitranszendentalphilosophische Wende in der Bekehrung zur Oberfläche war nicht zuletzt auch die Erfahrung der Mode maßgeblich, vgl. die von ihm allein bestrittene Revue: »La Dernière Mode«, in: Michel Dragnet (Hg.), *Stéphane Mallarmé: Écrits sur l'art*, Paris: Flammarion 1998, S. 108-289, insb. S. 122-124.

auf ihr Verstummen: »indéfectiblement le blanc revient [...] pour conclure que rien au delà et authentifier le silence – «.⁴⁴

Zwar sind die mallarméschen Gedichte nicht nur von den klaffenden Wunden aus den Fugen strebender Sprachspiele durchzogen. Natürlich bedienen sie sich auch traditioneller Symbolik, die im Gedicht nicht explizit zur Abhebung kommt.⁴⁵ Dennoch ist das Ergebnis eine extrem reflexiv aufgeladene Dichtung, die bei all ihrer Zugeschnittenheit auf den mündlichen Vortrag zweifelsohne aus der distanzermöglichenden geschriebenen Sprache heraus entwickelt ist und es sich daher leisten kann, die grammatikalisch-syntaktischen Mittel massiv zurückzunehmen für die maximale kombinatorische Strahlkraft des Wortes. So hat Gadamer von einem großartig altmodischen Lyrikverständnis her mit Blick auf Celan und Mallarmé darauf aufmerksam gemacht, dass die subversive Polysemie des Wortspiels nur sehr begrenzt mit den kompositionellen Anforderungen des Gedichts an Geschlossenheit zu vereinbaren sei.⁴⁶ Dem muss man nicht unbedingt zustimmen, es schärft aber neben dem wichtigen gadamerschen Hinweis, dass es kein Zufall ist, dass Mallarmé gerade in den freien Prosafragmenten am weitesten ging in der Freisetzung der Differenz, den Blick für das Ausmaß der Revolution der poetischen Sprache.

Ideengeschichtlich gesehen ist der Ausgangspunkt des mallarméschen Denkens wie bei Nietzsche eine reflexiv gebrochene tragische Weltanschauung⁴⁷, die das ursprünglich ontologische Kernmotiv, das Zu-Grunde-Gehen des Individuums am Übermenschlich-Großen, jenseits subjektphilosophischer Implikationen zu einer allgemeinen Differenztheorie der Praxis sprachlicher Sinnggebung transformiert. In ihrem Zentrum steht die in keiner

44 S. Mallarmé: »Le Mystère dans les Lettres«, in: *Divagations*, S. 281-288, hier S. 288.

45 Man denke etwa an die klassische Segelsymbolik aus Mallarmés Sonett »Salut«.

46 Vgl. Hans-Georg Gadamer: »Text und Interpretation«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, 2. durchges. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 330-360, hier S. 354-356.

47 Zum Typus der tragischen Weltanschauung in Kunst und Wissenschaft des Fin-de-siècle und seiner Stellung im epistemologischen Raum der Moderne möchte ich mich demnächst an anderer Stelle ausführlicher äußern.

Synthese aufhebbare Spannung zwischen einem apollinischen und einem dionysischen Formprinzip, wobei beide auf zwei diametral verschiedenen Wegen Identität anstreben, wie Mallarmé im »Faune« und der »Hérodiade« gezeigt hat: Identität als Einheit auf Distanz und Identität als Entgrenzung.⁴⁸ Dem subversiven Impetus der Romantik gegenüber dem klassischen Erbe folgend, will Mallarmé das Scheitern idealistischer Identitätskonstruktionen im immer wieder neu zu wagenden Spiel mit dem dionysischen Fluss produktiv werden lassen. Wie bei Nietzsche trägt jedoch auch Mallarmés Umgang mit dem Paradox an vielen Stellen die Signaturen eines desillusionierten Rationalismus. Und auch dort, wo er diesen Ausgangspunkt hinter sich lässt, bleibt seine Position – wie bei Derrida – doch vor allem die eines ethisch-individualistischen Rigorismus, aus dem sich keine gemeinsam teilbare Welt mehr stiften lassen will.

Dennoch, gerade die Dynamisierung des idealistischen Erbes im schonungslos vorangetriebenen cartesianischen Zweifel, ihr »Hypercartesianismus«, hat Mallarmé und Nietzsche vom pessimistisch-subjektivistischen Verzweifeln an der Welt zurück in die Mitte der Sprache getrieben, um gerade hier das Sich-Entziehende, das »occulte [...] signifiant fermé et caché, qui habite le commun«,⁴⁹ sich zeigen zu lassen im freiheitsverbürgenden Möglichkeitsraum der Sprache, die im Sagen des Unsagbaren ihren höchsten Triumph feiert; Triumph für die einsamen Dichter eines Zeitalters »qui survit à la beauté«.⁵⁰

Literatur

Arendt, Hannah: »Sprache und Metapher«, in: dies., *Vom Leben des Geistes*, München, Zürich: Piper 2002, S. 103-114.

Baudelaire, Charles: *Œuvres complètes*, 2 Bde, hrsg. v. Claude Pichois, Neuaufl., Paris: Gallimard (Pléiade) 1976.

48 Vgl. Günter Figal: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam 1999, passim, bes. S. 75.

49 S. Mallarmé: *Le Mystère dans les Lettres*, S. 282.

50 S. Mallarmé: »Le phénomène futur«, in: *Divagations*, S. 82.

- Benjamin, Walter: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Blanchot, Maurice: *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard 1955.
- Boehm, Gottfried: »Zu einer Hermeneutik des Bildes«, in: Gottfried Boehm/Hans-Georg Gadamer, (Hg.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 444-471.
- Derrida, Jacques: »La double séance«, in: ders., *La dissémination*, Paris: Seuil 1972, S. 215-346.
- Figal, Günter: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam 1999.
- Frank, Manfred: »Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher«, in: ders., *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, 3. erw. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 213-238.
- Friedrich, Hugo: *Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart*, 2. durchges. Aufl., Hamburg: Rowohlt 1958.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. durchges. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, 2. durchges. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1993.
- Luhmann, Niklas: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.
- Mallarmé, Stéphane: *Poésies*, hrsg. v. Bertrand Marchal, Paris: Gallimard 1992.
- Mallarmé, Stéphane: *La Dernière Mode*, in: Michel Dragnet (Hg.), Stéphane Mallarmé: *Écrits sur Paris*: Flammarion 1998, S. 108-289.
- Mallarmé, Stéphane: *Igitur, Divagations, Un coup de dés*, hrsg. v. Bertrand Marchal, durchges. Neuaufl., Paris: Gallimard 2003.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988 (= KSA), daraus:
 Bd. 1: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, S. 9-156.
 Bd. 4: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*.
- Ricœur, Paul: *La métaphore vive*, Paris: Seuil 1975.

Über das Verstummen hinaus

Über die Unmöglichkeit der Dichtung, die Stille zu ersteigen. Zu einem Wort Paul Celans

ULISSE DOGÀ

I

Dem seit Mallarmé traditionellen Topos des Schweigens der hermetischen Dichtung, dem hermeneutischen Klischee des Verstummens der Sprache, versperrt sich Celans Spätwerk. Seine Lyrik ist Klage, eine Anklage, die unsere Aufmerksamkeit verlangt und unsere Gewissheiten in Frage stellt. Im Gegensatz zum Traum der Moderne, das Gedicht sei der Ort, wo die uneigentliche Rede zum Stillstand kommt und wo die »disparition élocutoire du poète«¹ in der Apotheose einer Poetik des Schweigens gipfelt, steht in Celans Spätwerk vielmehr das Scheitern der Dichtung, die Klage über eine nicht erstiegene Stille am Ende vom Bergsweg der Dichtung im Zentrum. Das Gedicht »Ein Teil«² aus Celans Nachlass darf als dessen Versinnbildlichung gelten. Es lautet:

»Ein Teil aller Teile sein,
in der Größern Zerstreuung,

- 1 Stéphane Mallarmé: »Crise de vers«, in: Henry Mondor/G. Jean Aubry (Hg.), Stéphane Mallarmé: Œuvres complètes, Paris: Gallimard 1945, S. 360-368, hier S. 366.
- 2 Paul Celan: Gesammelte Werke in 7 Bänden, hrsg. v. Bertrand Badiou, Jean-Claude Rambach u. Barbara Wiedeman, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, Bd. 7, S. 161.

zerheilt, zerweilt,
zernut.

(2.09.1967)«

Noch im Gedicht »Schreib dich nicht«³ vom 12. Juli 1966, ein Jahr vor »Ein Teil« also, hieß es:

»SCHREIB DICH NICHT
Zwischen die Welten,

komm auf gegen
der Bedeutungen Vielfalt,

vertrau der Tränenspur
und lerne leben.«

In »Schreib dich nicht« kommt einmal mehr Celans grundlegende Zerrissenheit zum Ausdruck, wie der Zerstreuung des Sinns widerstanden werden kann. Die Trauer, das Gedenken der Toten, ist der bedeutsame Horizont, der rote Faden, die Bindekraft und Verbindlichkeit der Dichtung, ihnen entgegen stehen die Gefahr des Vergessens und damit des Vervielfachens und Zerfaserns der Bedeutungen. Wie aber bereits ein Jahr später das Gedicht »Ein Teil« zeigt, bedeutet das »Hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten«⁴ für die Dichtung auch ein Hindurchgehen durch diese Zerstreuung, so dass das Vertrauen in die Trauer sich jetzt in eine Klage gegen die symbolische Schwäche der Sprache, gegen ihre Unfähigkeit nämlich, die transzendente stille Welt des Todes mit der Welt des Menschen zu vereinigen, verwandelt.

In dem Gedicht weist das Wort »zerheilt« auf die verlorene Beziehung zur Transzendenz hin, das Wort »zerweilt« auf eine verlorene qualitative Dimension der Zeit – die Weile, eine Zeitstrecke, im alten theologischen Deutsch die Stunde, die »ora canonica« des Gebets – aber das Wort »zernut«? Das Präfix »zer« deutet bereits an, dass auch dieses Wort mit der Negation von etwas zu tun hat. Wovon aber ist dieser Neologismus eine Negation? Im Gegensatz zu den Negationen von »heiligen« und »weilen« handelt es sich hier offenbar nicht um die Negation eines Verbs. Wer mit Theologie und Mystik vertraut ist, wird allerdings im Wort

3 Ebd., S. 133.

4 Ebd., Bd. 3, S. 186.

»zernut« unschwer die Silbe ›Nu‹ wiedererkennen. Das Nu ist das mittelhochdeutsche Lehnwort für Moment, Augenblick, Jetzt, abgeleitet vom griechischen ›nyn‹ oder dem lateinischen ›nunc‹.

Eine semantisch-begriffliche Analyse des ›Nu‹ – und entsprechend des »zernut« – wird zeigen, wie man anhand dieses Neologismus exemplarisch einige der entscheidenden theologischen, philosophischen und linguistischen Bezüge von Celans Spätdichtung aufweisen kann⁵ und wie sich darüber hinaus die Haltung des Dichters gegenüber der Möglichkeit des Schweigens verdeutlichen lässt.

II

Die Quelle, aus der Celan das Wort ›Nu‹ schöpft, ist offensichtlich das Werk Meister Eckharts. Im Mittelhochdeutsch des rheinischen Mystikers wird das Wort ›Nu‹ als Übersetzung des griechischen ›nyn‹ und des lateinischen ›nunc aeternitatis‹ überhaupt erst zum zentralen Begriff der deutschen Mystik. Neben der mystischen Bedeutung des ›Nu‹, die zunächst erörtert werden soll, gibt es jedoch auch eine philosophische bzw. anthropologische und eine linguistische Bedeutung. Die Analyse des profanen Nu wird notwendig sein, um Celans Neologismus und damit die Negation des Nu in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen.

Die Predigt *Eratis enim aliquando tenebrae* fängt mit einem Zitat aus den Paulusbriefen an, wo der Apostel sagt: »Einst wart ihr eine Finsternis, nun aber ein Licht in Gott.«⁶ Im Anschluss an Paulus' Begriff der Finsternis kommentiert Eckhart, die Propheten seien verstummt, als sie die in Gott geschaute Wahrheit den Menschen mitteilen sollten. Es ist das Einstige, das Zeitliche, das die Propheten behindert. Im Gegensatz zum Zeitlichen und seiner Finsternis steht die Ewigkeit, das ewige Nu Gottes und sein Licht, in dem die Seele die Dinge in ihrem Ursprung kennt. In der Pre-

5 Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit diesen Motiven im Spätwerk verweise ich auf meine Studie: *Der Entreimte. Über Paul Celans Spätwerk, Celan-Studien*. Neue Folge, Berlin: Rimbaud 2007, Bd. 1.

6 Meister Eckhart: *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. und übers. v. Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer 1968, Bd. 1, S. 533.

dig⁷ *In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo*⁷ erklärt Eckhart, dass das Nu, die Fülle der Zeit, nicht bloß eine Negation der Zeit, sondern vielmehr eine Aufhebung der Zeit ist. Genauer: das Nu, die Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit, ist der Vernunft, dem Haupt der Seele, zugänglich. Mit Boethius fasst Eckhart diese Erfüllung als *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, als vollendeten und zeitlosen Besitz des unbegrenzten Lebens. Ich möchte hier betonen: Das Erkennen der Dinge in ihrem Ursprung vollzieht sich, und es vollzieht sich im Nu, *simul*. Bekanntlich verlässt die Seele den Körper für die Scholastik und insbesondere für Thomas erst nach dem Tode. Aristotelisch und nicht platonisch wie Eckhart identifiziert Thomas den Menschen nicht mit seiner Seele (»*homo non est anima tantum*«). Der Mensch ist immer die Einheit von Form (Seele) und Materie (Körper). Nur als Denkvermögen erhält die Seele eine gewisse Unabhängigkeit, alle Erkenntnis aber beginnt für Thomas wie für Aristoteles und für Kant bei den Sinnen. Nämlich, wie es in der *Questio 14* der *Summa Theologiae* heißt: Nur Gottes Erkenntnis ist *simul et non successive*, nur Gott schaut alles zugleich und nicht nacheinander. Auch für Thomas verdankt sich die menschliche Erkenntnis dem göttlichen Geist, dennoch bleibt sie immer diskursiv, wirklichkeitsabhängig, zeitlich. Einmal mehr zeigt sich hier die Stoßrichtung von Eckharts Polemik: Sie zielt auf nichts weniger als auf die Erkenntnisphilosophie des Doctor Angelicus. Das Überschreiten der zeitlichen Dimension ist für Eckhart aber nicht bloß, wie für die Gnostiker, ein Sprung in den überzeitlichen Augenblick einer absoluten Schau, sondern vielmehr die Transformation der menschlichen Existenz im Blick Gottes. Das heißt, dieser Begriff des gegenwärtigen, ewigen Nu umfasst sowohl alles Erkennen als auch alles Handeln und drückt ihre Einheit aus, *vita contemplativa* und *vita activa*. Das Nu und die Zeitlichkeit sind nicht Gegenpole und die Askese Eckharts ist nicht pure Kontemplation, vielmehr ist das Erreichen des Nu die Voraussetzung für die vollständige Transformation der menschlichen Existenz, für die Überformung der Person, weil im gegenwärtigen Nu, im Nu der Ewigkeit alle verlorene Zeit zurückkehrt. In dem stillen, überzeitlichen Licht Gottes gewinnt die Seele wahre Freude. Diese Einheit von *vita contemplativa* und *vita activa*, der Akzent Eckharts auf die individuelle, per-

7 Ebd., Bd. 2, S. 231.

sönliche mystische Erfahrung des Nu führt in die Nähe des bekannten Begriffs des Augenblicks Kierkegaards. Wie Eckhart gegen das abstrakte System Thomas', so wird auch Kierkegaard in seiner Polemik gegen Hegel die Kategorien von Zeit und Ewigkeit neu werten. Der Augenblick, der Moment nämlich, wo der Mensch die Zeitlichkeit bzw. das ästhetische und das ethische Leben aufhebt, ist die entscheidende Kategorie, die einzige, wahre und wirkliche Synthese in der Existenz des Individuums. Die Figur Marthas für Eckhart und die Figur des Ritters des Glaubens für Kierkegaard sollen eben Muster eines nicht rein kontemplativen Lebens sein: Die Erfüllung des Lebens setzt den Akt des Entscheids voraus, die Nachfolge Christi anzutreten, die *plenitudo temporis* ist *imitatio Christi*.

Dieses mystische Nu Eckharts ist höchstwahrscheinlich der erste und auch der einzige direkte Bezug für Celans »zernut«, das auf die Unmöglichkeit einer überzeitlichen, verstummenden, der Finsternis der Geschichte abgewonnenen Freude verweist. Dennoch lässt sich, um den Preis eines eklektischen Umwegs, auch eine andere, nicht allein mystische Bedeutung des Nu bestimmen.

III

In den antiken und mittelalterlichen Leib-Seele-Theorien haben wir zwischen einer platonischen und einer aristotelischen Interpretation unterschieden, auf die Thomas und Eckhart sich jeweils berufen. Eben jene tausendjährige Tradition steht seit Foucault im Zentrum der biopolitischen, biophilosophischen Debatte über das Wesen des Menschen. Die mittelalterliche Philosophie bestimmte das Wesen des Menschen nicht nur in Bezug auf die niederen Lebewesen und Dinge (Tiere, Pflanze, Steine usw.), sondern auch in Bezug auf übermenschliche Wesen wie Dämonen, Engel und Geister. Man denke nur an Dionysius Areopagitas oder Bonaventuras bewundernswerte Werke über die Schöpfungshierarchien. Mit dem Untergang der Metaphysik ist aber auch dieser übermenschliche Horizont verschwunden. Die *humanitas* bestimmt sich einzig im Unterschied oder im Vergleich mit der *animalitas*.

Das Buch Giorgio Agambens *Das Offene* ist eben diesem Problem gewidmet.⁸ Aber was hat dies mit dem Nu zu tun?

Jakob von Uexküll, Biologe und Philosoph, Schüler von Heidegger und Gründer der modernen Umweltforschung, unternahm in seiner *Theoretischen Biologie* (1928) eine Grundlagenerforschung der Kategorien von Raum und Zeit in der Tierwelt bzw. der Beziehungen der Tiere zu den Gegenständen.⁹ Das klingt nicht nur kantisch, es war auch tatsächlich eine nachgerade kopernikanische Revolution. Uexkülls Analyse der Zeitkategorie in der Tierwelt zufolge muss zwischen zwei Zeitmodi unterschieden werden: zwischen Merkzeit und Wirkzeit. Die Merkzeit regelt die gesamten Sinneseindrücke, dieser Kategorie sind alle beobachteten inneren und äußeren Vorgänge unterworfen. Sie gliedert unsere Empfindungen, nicht aber unsere Willensimpulse. »Die Impulse«, sagt Uexküll, »veranlassen jeweils eine bestimmte Tätigkeit unserer Muskeln, die ihrerseits eine gewisse Zeitspanne beansprucht.«¹⁰ Die Merkzeit ist jedenfalls länger als die Wirkzeit. Zum Beispiel kann man an der Stubenfliege feststellen, dass der Moment, in dem sie fremde Bewegungen wahrnimmt, viel länger währt als das Intervall, das die Kontraktionen ihrer antagonistischen Flügelmuskeln trennt. Es ist also nach Uexküll notwendig, die Wirkzeit von der Merkzeit zu trennen und gesondert zu behandeln. Jetzt kommen wir zum entscheidenden Punkt: Uexküll weist darauf hin, dass im französischen Sprachgebrauch diese beiden verschiedenen Zeitfaktoren deutlich unterschieden werden. »Un moment« oder »un instant« bedeutet einen Merkmoment, während dem die ganze Welt stillsteht. Dagegen bezeichnet »un clin d'oeil« ein Wirkmoment oder die Zeitspanne, die die kürzeste Bewegung, das Blinzeln, beansprucht. »Um den Wirkmoment auch im Deutschen festzuhalten«, sagt Uexküll, »schlage ich vor, für ihn das alte gute deutsche Wort ›Ein Nu‹ zu verwenden«. Und gleich danach fügt er den für uns entscheidenden Satz hinzu: »Das Nu ist für den Menschen noch nicht gemessen worden.«¹¹ Die Argumen-

8 Vgl. Giorgio Agamben: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.

9 Vgl. Jakob von Uexküll: *Theoretische Biologie*, Berlin: Springer 1928, S. 3.

10 Ebd., S. 55.

11 Ebd., S. 56.

tation Uexkülls bleibt zumeist rein naturwissenschaftlich, doch wenn es um das Nu des Menschen geht, ist deutlich auch die Stimme des Philosophen zu hören, die hier fast schon theologische Töne anschlägt. So heißt es am Ende der Stelle über die Wirkzeit:

»Es wird sich möglicherweise dabei herausstellen, daß die gesamte Zeitspanne des Nu auf die Muskeltätigkeit anzurechnen ist und nichts für den Willensimpuls übrigbleibt. In diesem Fall müßte man annehmen, daß der unbekannte Naturfaktor eine bloße Qualität darstellt, die selbst außerhalb der Zeit liegt. Daß in unserem Gedächtnis eine zeitlose Ordnung verwirklicht ist, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen.«¹²

IV

Der Gedanke Uexkülls scheint von seinem Meister Martin Heidegger bestätigt worden zu sein. Ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Theoretischen Biologie* (und fast 40 Jahre vor der Todtnauberger Begegnung zwischen dem Dichter und dem Denker) hält Heidegger seine Vorlesungen über *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in denen er die Betrachtungen über die Tierwelt und die Unterschiede zwischen Tier und Mensch seines Schülers, des Biologen Uexküll, in die Seinssprache überträgt und für die Philosophie fruchtbar macht.¹³ In unserem Zusammenhang sind vor allem die Paragraphen 19-36 der Vorlesungen über die Langeweile von Bedeutung; hier, so meine Hypothese, versucht Heidegger, das Nu des Menschen zu messen. Heidegger unterscheidet drei Formen von Langeweile. Die erste: Gelangweiltwerden von etwas in einer bestimmten Situation. Die zweite: Sichlangweilen bei etwas gelegentlich einer bestimmten Situation. Und die dritte, die tiefe Langeweile, wenn man schweigend weiß, dass einem langweilig ist. Die tiefe Langeweile, die Form, die uns jetzt interessiert, hat nicht mit einer bestimmten Situation oder einem Ding zu tun, »sie nimmt uns«, sagt Heidegger, »darauf zurück, wo uns jedes mit jedem gleichgültig erscheint«.¹⁴ Die tiefe

12 Ebd.

13 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/1930), Frankfurt a. M.: Klostermann 1983.

14 Ebd., S. 207.

Langeweile wird damit eine zentrale Kategorie des Daseins, eine wesentliche Stimmung wie in *Sein und Zeit* die Angst. Das Dasein findet sich durch die tiefe Langeweile vor das Seiende im Ganzen gestellt, sofern in dieser Langeweile sich keine Möglichkeit des Tuns und keine Möglichkeit des Lassens mehr bietet. Wenn alles gleichgültig wird, finden wir uns im Stich gelassen, doch im Versagen der Möglichkeiten des Tuns und Lassens meldet sich etwas anderes an: das Ansagen der brachliegenden Möglichkeiten.

Die Frage, die uns hierbei beschäftigt, ist folgende: Welche Zeit entspricht dieser Form der tiefen Langeweile, kann man überhaupt den Zeitverlauf der brachliegenden Möglichkeiten bestimmen? Heidegger gibt folgende Antwort: Während in der ersten und zweiten Form der Langeweile von einer zögernden und einer stehenden Zeit gesprochen wird, ist man bei dieser dritten Form eher versucht zu sagen, dass einem »zeitlos zumute [ist], man fühlt sich herausgehoben aus dem Fluss der Zeit«.¹⁵ Die Dimension außerhalb der Zeit bestimmt Heidegger als den ursprünglichen Horizont der Zeit. Die Stimmung der Langeweile, wenn sie tief ist, hat das Eigentümliche des Gebanntseins, ist eine andere Art und Weise, um das Brachliegen des Daseins zu charakterisieren. Und eben das Bannende ist für Heidegger nichts anderes als der ursprüngliche Zeithorizont. Die Schwierigkeit, diesen Horizont zu umschreiben, wenn man nicht gerade ein Mystiker ist und auch keiner sein will, lässt sich wiederum mit einem Zitat Heideggers ausdrücken:

»Das Bannende in dieser Stimmung ist nicht der bestimmte Zeitpunkt, in dem die betreffende Langeweile aufsteigt; denn dieses bestimmte Jetzt versinkt mit einem Schlage; das Zeichen dafür ist, daß wir uns um die Uhr und dergleichen nicht kümmern. Das Bannende ist aber ebensowenig ein gedehnteres Jetzt, etwa die Zeitspanne, während der diese Langeweile anhält. Sie braucht gar keine solche, kann blitzartig wie ein Moment uns fassen, und doch, gerade in diesem Moment ist die ganze Weite der ganzen Zeit des Daseins da und gar nicht eigens gegliedert und abgegrenzt nach Vergangenheit und Zukunft. Weder nur Gegenwart noch nur Vergangenheit, noch nur Zukunft, aber ebensowenig diese zusammengerechnet – sondern ihre ungegliederte Einheit in der Einfachheit dieser Einheit ihres Horizontes zumal.«¹⁶

15 Ebd., S. 213.

16 Ebd., S. 223.

Um das zu verstehen, müssen wir noch einen Schritt weitergehen: Das Bannende als Zeithorizont ist, was ansagend freigibt und die Möglichkeit im Grunde ermöglicht, die bannende Zeit ist die Spitze, sagt Heidegger, die das Dasein wesentlich ermöglicht.

Fassen wir kurz zusammen: Moment außerhalb der Zeit, Dimension aus dem Fluss der Zeit, weder Gegenwart, noch Vergangenheit, noch Zukunft, Spitze, Freiheit des Daseins, also in einem Wort das Nu des Daseins. Es wird daher kaum verwundern, wenn Heidegger am Ende seiner Analyse über die Zeitlichkeit der tiefen Langeweile das Wesen des Bannenden eben mit einem Begriff belegt, den wir schon kennen: der Augenblick. »Was demnach die bannende Zeit an sich hält und im Ansichhalten zugleich als Freigebbares ansagt und als Möglichkeit zu wissen gibt, ist etwas von ihr selbst, das Ermöglichende, das sie selbst und nur sie sein kann, der Augenblick.«¹⁷ Der Augenblick ist das Wesen der Zeit, doch um ihn zu bezeichnen erlaubt sich Heidegger dieses Mal keine sprachliche Pirouette. Er weist einfach auf Kierkegaard hin:

»Was wir mit ›Augenblick‹ bezeichnen, ist dasjenige, was Kierkegaard zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat – ein Begreifen, mit dem seit der Antike die Möglichkeit einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt. Die Möglichkeit, sage ich; heute, wo Kierkegaard aus irgendwelchen Gründen Mode geworden ist, sind wir so weit, daß diese Kierkegaard-Literatur und alles, was sich damit umgibt, in aller Weise dafür sorgt, dieses Entscheidende der Kierkegaardschen Philosophie nicht zu begreifen.«¹⁸

Diese Passage, dieser Schluss ist aus unserem Gesichtspunkt aus zwei Gründen enttäuschend: Erstens, weil Heidegger mit ungewöhnlicher Arroganz die Resultate der Kierkegaard-Renaissance übergeht – und damit, neben anderen, die Essays des jungen Lukács über die Tragik bei Kierkegaard, die für die ganze philosophische Generation der 20er Jahre einen unabdingbaren Zielpunkt der Exegese dargestellt haben. Zweitens, weil Heidegger nicht weiter argumentiert und mit Hinweis auf Kierkegaard seinen eigenen Diskurs mit christlichen, ja geradezu pietistischen Tönen einfärbt. Dies aber sollte uns nicht überraschen. Die Schwierigkeit, jenseits

17 Ebd., S. 224.

18 Ebd., S. 225.

der Sprache der Metaphysik eine neue Terminologie zu finden, hat Heidegger selbst mehrmals angemerkt und begründet.

Über das Nu, das *nunc stans*, ist auch Nietzsche gestolpert. Die Lehre der ›Mittagsstunde‹ kann geradezu als der Meridian von Nietzsches Philosophie gelten. Die Mittagsstunde, in der der Mensch für einen Augenblick den Willen zum Leben erleben kann, der große Mittag als momentane Flucht aus dem ewigen Kreislauf der Zeit, ist von christlichen Untertönen nicht frei, ist Meister Eckharts Darstellung des ewigen Nu sogar erstaunlich nah. So heißt es im Paragraphen 308 aus *Menschliches, Allzumenschliches*:

»Am Mittag. – Wem ein thätiger und stürmereicher Morgen des Lebens beschieden war, dessen Seele überfällt um den Mittag des Lebens eine seltsame Ruhesucht, die Monden und Jahre lang dauern kann. Es wird still um ihm, die Stimmen klingen fern und ferner; die Sonne scheint steil auf ihn herab. [...] Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt. [...] Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben. Er fühlt sich glücklich dabei, aber es ist ein schweres, schweres Glück.«¹⁹

V

Nachdem das Nu der Mystik, der Biologie und der Philosophie in den Blick genommen wurde, soll nun noch ein viertes Nu in Betracht gezogen werden, nämlich das Nu der Sprache. Bekanntlich hat sich die Linguistik lange mit dem Problem beschäftigt, wie der Übergang von der saussureschen *langue* zur *parole*, von der potentiellen zur aktuellen Rede zu verstehen ist. In den gleichen Jahren, in denen Celan an der Ecole Normale Supérieure unterrichtete, schlug ein französischer Linguist, Gustave Guillaume, ein Lösungsmodell vor, das schlicht darin besteht, das Verhältnis als ein *zeitliches Geschehen* zu denken, das erst durch die konstitutive »operative Zeit der Sprache« möglich sei.²⁰

19 Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: de Gruyter 1999, Bd. 2, S. 690.

20 Vgl. Gustave Guillaume: Grundzüge einer theoretischen Linguistik, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 64-68.

In seinen Studien zur sogenannten linguistischen »Psychodynamik« schlägt Guillaume die Unterscheidung zwischen einer *Ontogenese* und einer *Praxeogenese* der Sprache vor. Von einem existentiellen Standpunkt aus erfüllt die Sprache dieselben strukturellen Bedingungen wie alle nicht-finiten Entitäten, insbesondere die Bedingungen der Zeit (Ontogenese). Von einem funktionalen Standpunkt aus jedoch sind die strukturellen Bedingungen, die die Sprache erfüllen, ausschließlich jene der menschlichen Sprache, der einzigen Art von Sprache, mit der sich die Linguistik auseinandersetzt (Praxeogenese). Die Ontogenese verläuft in der historischen Zeit; die Praxeogenese ist zu jeglichem historischen Moment formal gleich, obwohl sich ihr Entwicklungszustand ändern kann, da sie sich im ontogenetischen Spielraum vollzieht.

Der Erwerb der funktionalen Möglichkeit der Sprache unterliegt bestimmten abstrakten Bedingungen und erfolgt notwendigerweise in dieser Reihenfolge: 1. Verwandlung des Unsagbaren in Sagbares; 2. Verwandlung des Sagbaren in ein Sagen; 3. Verwandlung des Sagens in Gesagtes. Über die erste Mutation sagt Guillaume: »Sie ist es, die uns zu schaffen macht, wenn wir etwas Subtiles, schwer in uns zu Fassendes ausdrücken müssen. Doch in der Strukturgeschichte der Sprache bezieht sich der Terminus *unsagbar* auf etwas anderes als das schwierig Auszudrückende. Er bezieht sich auf das, was vor dem Sagbaren existierte.«²¹ Was davor existierte, war die menschliche Erfahrung, nämlich die Erfahrung, die der Mensch im physischen Universum hatte. Diese war wegen ihrer Unermesslichkeit und inkohärenten Mannigfaltigkeit »nicht vorstellbar« und daher »nicht sagbar«.

»Ihre Erhöhung zum Sagbaren hieß, die inkohärente Mannigfaltigkeit in Reihen aufzulösen, die zu ein- und derselben Repräsentation führten und darin zusammenliefen. Es ist leicht, Beispiele dafür zu finden: Nehmen wir die Erfahrung von *Baum*: dies ist eine wiederholte mannigfaltige, inkohärente Erfahrung, die, wenn in Reihen geordnet, zur Repräsentation von Baum führt, was wiederum *Baum* geistig sagbar macht, und die, sobald ein passendes Zeichen gefunden worden ist, mündlich sagbar wird.«²²

21 Ebd., S. 119.

22 Ebd., S. 120.

Der Terminus *geistige Sagbarkeit* ist die Verbindung zwischen einem Gedachten und einem Zeichen, das dem Gedachten gegeben werden kann. Das Hinzutreten eines Zeichens macht die Sagbarkeit aus (zweite Verwandlung).

Die große Neuerung seiner Untersuchungen besteht darin, dass er den Begriff »operative Zeit der Sprache« in die Linguistik eingeführt hat. Mit Rekurs auf Aristoteles erkennt Guillaume, dass auch die Sprache *potentiell* ist, *bevor* sie *aktuell* ist. Das System der Sprache ist, wie wir am Beispiel der Praxeogenese gesehen haben, ein geistiger Mechanismus, der die verschiedenen Elemente des Systems hervorbringt. Die »operative Zeit« eines Systems (»man braucht Zeit zum Denken wie man Zeit zum Gehen braucht«, sagt Guillaume) stellt den Parameter dar, der es dem Linguisten erlaubt, die »Begriffschronologie« der Elemente der Sprache zu bestimmen und ihre potentielle Bedeutung als die Konsequenz ihrer Position (initial, medial oder final) zu sehen. Diese Chronologie lässt sich in zwei Phasen gliedern: 1. Eine Anfangsphase der Potentialität, die von den formativen Elementen eines Wortes bis zum konstruierten Wort reicht. 2. Eine Endphase der Aktualisierung, die vom Wort zum Satz reicht, das heißt, von der Potentialität zur Aktualisierung.

Noch genauer: Phase 1 ist die Repräsentation, die Operation, die etwas geistig sagbar macht und die sich ausschließlich auf das Denkbare als Gesamtheit der Potentialität der Sprache (*langue*) bezieht, während man in Phase 2 das ausdrückt, was man gedacht hat, der Ausdruck bezieht sich nämlich auf das Gedachte (die Materie für die Rede) als aktualisierender Teil der Sprache. Es gibt nun eine Zeit der Sprache (*langue*) und eine Zeit der Rede. Der Übergang vom Denkbaren zum Gedachten ist also der Übergang von der Potentialität zur Aktualisierung der Sprache. Und so erklärt Guillaume die Operativität der *langue*:

»Es gibt kein Substantiv: in der *langue* gibt es lediglich eine Substantivierung, die früher oder später aufgehoben worden ist. Es gibt auch kein Adjektiv, sondern nur eine Adjektivierung, die im Moment, wo sie von Geist erfasst wird, mehr oder weniger fortgeschritten ist. Es gibt kein Wort, sondern nur eine außerordentlich komplizierte Genese des

Wortes, eine Lexigenese. Es gibt kein Tempus, sondern das Phänomen der Entstehung des Zeit-Bildes – die Chronogenese.«²³

Folglich ist es notwendig, im Falle des Zeit-Bildes eine weitere Unterscheidung zu treffen: zwischen der Chronogenese und der Chronothese: »Ein Modus fasst ein gewisses, bereits erworbenes, aber vielleicht noch nicht endgültiges Potential zusammen, um die Zeit aufzubauen. Die Tempora der Modi drücken die Nutzung dieses Potentials – soweit es erworben ist – aus.«²⁴ Man kann also das Zeit-Bild in seinem rein potentiellen Zustand (*Zeit in posse*), im Prozess seiner Entstehung (*Zeit in fieri*) und letztlich in seinem vollendeten Zustand (*Zeit in esse*) schematisieren.²⁵

Guillaumes Zeitmodell der Sprache hatte auf die Sprachtheorie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen nicht unerheblichen Einfluss, unter anderem auf Merleau-Pontys Schriften der 50er Jahre, später aber auch auf Deleuze oder Agamben, die sich alle drei anerkennend auf ihn berufen. Während Deleuze und Agamben in Guillaume einen Ansatz sehen, der die Potentialität von Sprache unterstreicht, haben andere jedoch den teloshaften Zug in Guillaumes Theorie moniert, in der die Potentialität – bei aller Priorität – stets dazu bestimmt ist, im Redeakt zu münden. Mit Merleau-Ponty, aber auch mit Lévinas, ließe sich das chronologische Phasenmodell hinterfragen, in dem das Sagen (*dire*) stets im Gesagten (*dit*) aufzugehen hat.

Ebendieses Telos ist es, das in Celans Dichtung fraglich wird. Weder in der vollendeten Zeit *in esse*, im reinen Sprechakt der Performanztheoretiker, noch in der rein virtuellen Zeit *in posse* lässt sich Prousts »un peu de temps à l'état pur« mehr finden. Gegenüber sowohl dem produktiven Akt als auch der reinen Potenz drückt Celans »zernut« im Gegenteil einen Zustand der Sterilität aus. Die dichterische Sprache ist hinsichtlich ihrer Möglichkeiten impotent geworden; als Eingedenken der Toten ist sie gescheitert und ist hoffnungslos geworden. Ihr bleibt allein die Möglichkeit, den Verlust der Hoffnung anzuzeigen. Wo die Vorstellbarkeit gebriecht, verbleibt allein die Anzeige einer Erfahrung der fehlenden

23 Ebd., S. 115-116.

24 Ebd., S. 116.

25 Vgl. Gustave Guillaume: *Temps et Verbe*, Paris: Honoré Champion 1965.

Repräsentation: das Scheitern der Dichtung als Erinnerung an die Shoa. Lyotard sagt: »Die Kunst vermag weniger vom Erhabenen Zeugnis abzulegen als von dieser Aporie, an der sie arbeitet, und dem Schmerz, den sie ihr bereitet. Sie sagt nicht das Unsagbare, sie sagt vielmehr, daß sie es nicht sagen kann«. ²⁶ Die Sprache des Zeugens ist eine negative Morphologie, die negativ-dialektisch das Unsagbare zum Ausdruck bringt, indem sie die Unmöglichkeit oder besser gesagt das Scheitern der Zeugenschaft darstellt: Linguistisch kann man noch hinzufügen, dass die Definition »negative Morphologie« auch von Guillaume stammt; er merkte, dass es Sprachen gibt, in denen die Morphologie eher negativ als positiv ist; der expressive Wert einer Form bestimmt sich bei ihnen weniger aus dem, was sie bedeutet, als aus dem, was sie alles nicht bedeuten will.

VI

Das mystische, philosophische und sprachliche Nu weist somit, wie wir gesehen haben, auf einen bestimmten symbolischen Zustand oder eine Verfassung des Menschen und der Sprache hin. Mit »symbolisch« meine ich eine harmonische, ursprüngliche, unzeitliche, vollendete, plastische, perfekte Form oder Überformung des Menschen und der Sprache. Und das Nu erhellt sich nach unseren Exkursen als das Zeitmaß oder der Zeitbegriff der Symbolerfahrung. »Zernut« wäre somit die Negation dieses symbolischen Zustands und dieser Verfassung, oder vielmehr die Klage darüber, diesen Zustand oder diese Verfassung nicht erreichen zu können. Ist das Nu symbolisch, dann können wir, mit Benjamin, seine Negation als »allegorisch« definieren. Ein Zitat aus Benjamins Trauerspielbuch führt uns ins Herz der Sache:

»Während im Symbol mit der Verklärung des Untergangs das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in al-

26 Jean-François Lyotard: Heidegger und die Juden, Wien: Passagen 1988, S. 59.

lem, was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus.«²⁷

Celan drückt mit dem Wort »zernut« seine Distanz zur symbolischen Erlösung, gleich welcher Art, aus. Zernut ist eine Klage über die Unmöglichkeit, eine mystische, freudige, ja selbst eine verstummende Erfahrung des Menschen zu machen, und es ist auch eine Klage über die Unfähigkeit des Menschen zu einer – im Sinne Heideggers – tiefen Langeweile, die erst für das Dasein einen Zugang zur Seinerfahrung darstellt. Celans Wort »zerweiligt« bestätigt, was die Weile der tiefen Langeweile betrifft, diese Hypothese: zernut stellt schließlich die Negation des sprachlichen Nuss dar, der Potentialität der Sprache nämlich. Zernut drückt ein »Klemmen« des sprachlichen Mechanismus aus, des Übergangs von der Ebene der Sprache zur Ebene der Rede bzw. der performierten Nicht-Rede: Die Dichtung erreicht den paradiesischen, symbolischen Status der Sprache nicht, sie kommt nicht zur Vollendung, kann weder sprechen noch nicht-sprechen, sondern verbleibt von jetzt an, allegorisch geworden, im Modus des Stotterns und Stammelns.

Zernut drückt in einem Wort dichterisch aus, was Benjamin als Kern der allegorischen Erfahrung bestimmt hat: die Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt. Die nicht erstiegene Stille und Freude ist die Botschaft von Celans Spätlyrik. Diese Sprache ist etwas anderes als die Stille oder das Schweigen der Dichtung, das oft eine Form von »Erreichung« oder »Vollendung« sein kann: Mit den Worten des Dichters Andrea Zanzotto – der dieses Stammeln, dieses »verminderte« Sprechen zum Prinzip seiner eigenen Dichtung erhob²⁸ – verhüllt und erprobt sie zugleich ihre Kraft. Eine vergangene, vergehende Kraft überdauert in ihr oder sollte es zumindest. Besonders in der Spätlyrik – und das Gedicht »Ein Teil« ist nur ein Beispiel – dringt Celan in eine Sprache ein, die immer mehr ausdünnt, aber paradoxerweise auch ungeheuerlich dicht und reich ist. Es gibt in der Spätdichtung Celans

27 Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, Bd. 1, S. 343.

28 Vgl. zu diesem Motiv Ulisse Dogà: »»And the poem stammers« - Archi-writing in Andrea Zanzotto«, in: ATOPIA 6: »architextures« (Online: <http://www.atopia.tk> (Stand November 2004)).

kein Zurück und keine Wiedergeburt, keine Heimat und keine Hoffnung, doch tritt in der Darstellung des Scheiterns der poetischen Aufgabe ein Wort, eine Mitteilung, eine Gabe zutage, die vielmehr ein schwieriges Erbe ist. Celans Sprache ist eine Passionssprache, die Zeugnis ablegt von einer erlittenen und im Text sedimentierten Gewalt, in der

»der Eindruck einer Trennung, einer schrillen Dissonanz, eines von einer ganzen Kultur gegen den Dichter begangenen Verrats bleibt. Celan hat alles unternommen, um sich über die absolute Verzweiflung zu erheben, doch er kam dabei um. Es bleibt der Eindruck einer Spaltung im Herzen der deutschen und europäischen Kultur, die leider noch heute, über die Zeit eines neuen menschlichen Zusammenlebens, untrüglich ihren Schatten wirft.«²⁹

Literatur

- Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- ATOPIA 6: »»And the poem stammers« - Archi-writing in Andrea Zanzotto«, in: »architextures«, <http://www.atopia.tk> (Stand November 2004).
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Celan, Paul: Gesammelte Werke in 7 Bänden, hrsg. v. Bertrand Badiou/Jean-Claude Rambach/Barbara Wiedeman, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Doga, Ulisse: Der Entreimte. Über Paul Celans Spätwerk, Celan-Studien. Neue Folge, Berlin: Rimbaud 2007, Bd. 1.
- Guillaume, Gustave: Grundzüge einer theoretischen Linguistik, Tübingen: Niemeyer 2000.
- Guillaume, Gustave: Temps et Verbe, Paris: Honoré Champion 1965.
- Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (1929/1930), Frankfurt a. M.: Klostermann 1983.

29 Andrea Zanzotto: Scritti sulla letteratura, Milano: Mondadori 2001, S. 349.

- Lyotard, Jean-François: Heidegger und die Juden, Wien: Passagen 1988.
- Mallarmé, Stéphane: »Crise de vers«, in: Henry Mondor/G. Jean Aubry (Hg.), Stéphane Mallarmé: Œuvres complètes, Paris: Gallimard 1945, S. 360-368.
- Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. und übers. v. Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer 1968, Bd. I.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: de Gruyter 1999.
- Uexküll, Jakob von: Theoretische Biologie, Berlin: Springer 1928.
- Zanzotto, Andrea: Scritti sulla letteratura, Milano: Mondadori 2001.

»...ein Reden und ein Denken, das nicht wir haben«. Zur Figur der indirekten Rede bei Maurice Merleau-Ponty

EMMANUEL ALLOA

»Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.«¹ Der Satz ist von Wittgenstein und könnte doch genauso gut von Husserl stammen. Jene radikale Blickwendung, die die Phänomenologie fordert, besteht zunächst (und darin unterscheidet sie sich von dem wittgensteinschen Vorhaben nicht) in einer grundlegenden Veränderung der philosophischen Praxis. Die Deduktion muss zurücktreten hinter die Deskription, die Auslegung hinter die strenge und reine Beschreibung dessen, was erscheint. Unermüdlich betont Husserl, die Theorie müsse stets »von unten anfangen«,² im Erscheinenden selbst, um so tatsächlich zu einer ›schauenden Philosophie‹ zu gelangen, die Evidenzen produziert. Denn, so Husserl 1907 in *Die Idee der Phänomenologie*: »Ein Schauen läßt sich nicht demonstrieren; der Blinde, der sehend werden will, der wird es nicht durch wissenschaftliche Demonstrationen; physikalische und physiologische Farbentheorien ergeben keine schauende Klarheit des Sinnes von Farbe, wie ihn der Sehende hat«.³ Es gilt also, sich erneut dessen zu versichern, was uns stets gegeben

-
- 1 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, § 109.
 - 2 Edmund Husserl: *Husserliana*, Den Haag: Nijhoff 1950ff., Bd. XVI, S. 7 (im Folgenden Hua abgekürzt).
 - 3 Hua Bd. II, S. 6.

ist und dennoch ›uneinsichtig‹ bleibt, die Phänomene zur Sprache zu bringen in einer deskriptiv verfahrenen und die Frage der realen Geltung einklammernden *Phänomenologie*. So lautet bekanntlich das husserlsche Programm.

Denn wie nun konkret diese Rückkehr zu einer ›reinen Beschreibung‹ der Dinge selbst, wie sie erscheinen, zu vollziehen ist, bleibt damit noch offen. »[D]ie ganze Kunst« heißt es noch einmal in *Die Idee der Phänomenologie*, »besteht darin, rein dem schauenden Auge das Wort zu lassen«.⁴ Bis in die Metaphorik indessen führt diese zweifellos reizvolle Formel die Notwendigkeit einer Versprachlichung des noch Vorprädikativen vor. Wie kann tatsächlich eine sprachliche Deskription erreicht werden, die nicht wiederum in Gefahr gerät, explikativ zu sein oder gar thetisch vorzugehen, dasjenige also setzt, was sie selbst zu beschreiben hat? Um zu vermeiden, die Erscheinungen zu reifizieren, müssen sie als Inhalte eines Bewusstseins aufgefasst werden, das selbst, wie Husserl sagt, den »verschwiegenen Beziehungspunkt«⁵ darstellt und als solcher folglich nicht erscheint. Die Kritik des Psychologismus, die ihm jedoch bald entgegen gehalten wird, nötigt ihn zu einer entschiedenen Zurückweisung der Annahme, die Phänomenologie beschränke sich auf eine reine Beschreibung der dem Bewusstsein immanenten Inhalte. Die Redeweise, der »Gegenstand sei *bewußt, im Bewußtsein, dem Bewußtsein immanent* u.dgl. [leidet] an einer sehr schädlichen Äquivokation«⁶ schreibt Husserl in den *Logischen Untersuchungen*, da durch den sprachlichen Akt verfestigt werde, was beständig im Fluss sei. Durch die »Unangemessenheit der Worte«⁷ führt jede Beschreibung unweigerlich zu einer »objektivierenden Auffassung«⁸. So sehr die Phänomenologie betont, die direkte, ›originäre Anschauung‹ sei ihre einzige Wissensquelle, so sehr kämpft Husserl mit der Frage einer adäquaten Thematisierung, die dem Erscheinungscharakter treu bliebe. Wenngleich gefordert wird, die deskriptive Phänomenologie dürfe die Alltagssprache nicht verlassen, liegt für Husserl eben darin die Achillesferse jeder Phänomenologie.

4 Ebd., S. 62.

5 Hua Bd. XIX/1, S. 362.

6 Ebd., S. 388.

7 Ebd., S. 382, Anm. 2.

8 Ebd., S. 391.

»Wo nicht das phänomenologische, sondern das naiv-gegenständliche Interesse herrscht, wo wir in den intentionalen Akten leben, statt über sie zu reflektieren, da wird natürlich alle Rede schlicht und klar und ohne Umschweife. [...] Wo aber das phänomenologische Interesse maßgebend ist, da laborieren wir an der Schwierigkeit, phänomenologische Verhältnisse [...] mittels Ausdrücken beschreiben zu müssen, die auf die Sphäre des normalen Interesses, auf die erscheinenden Gegenständlichkeiten abgestimmt sind.«⁹

Wie ist also zu sprechen, wenn jede Rede reifizierend und inadäquat ist? Muss man die Versprachlichung aufgeben, wenn jedes Wort bereits ein *logos ti kata tinou* ist, ein etwas von etwas sagen? Husserl noch einmal: »Müssen wir uns zurückziehen auf das absolute Jetzt? Natürlich hat es dann auch mit allem Aussagen ein Ende.«¹⁰ Das Ideal der koinzidierenden Rede ist letztlich, suggeriert Husserl, nur im Schweigen zu erreichen. In den Vorträgen *Die Idee der Phänomenologie* gesteht ihr Autor ein, die Aporien der Beschreibung führten in letzter Konsequenz in die Nähe der »Rede der Mystiker«¹¹. Übrig bliebe lediglich eine hinweisende Rede, eine reine Deixis, ein – wie es auch Wittgensteins *Tractatus* nahe legt – bloßes Zeigen; die phänomenologische Rede würde sich in einem monstrativen Imperativ erschöpfen. Mit Husserls eigenen Worten: »Man kann da nichts weiter sagen als: siehe!«¹².

Dieses radikale Verstummen, das sich hier als Konsequenz einer rigorosen Durchführung des phänomenologischen Vorhabens ergibt, beschäftigt nicht nur Husserl, es wird ebenfalls bei dem wohl prominentesten Weiterführer seines Erbes in Frankreich,

9 Ebd., S. 48.

10 Hua Bd. X, S. 342.

11 Hua Bd. II, S. 62.

12 Hua Bd. X, S. 432. Die Parallelen zu Wittgensteins Satz sind frappierend: »Denk nicht, sondern schau!« (PU §66). Vgl. dazu auch den Beitrag von F. Goppelsröder in diesem Band. Für eine angemessene Thematisierung des Deskriptionsbegriffs, der an dieser Stelle abgebrochen werden muss, sei verwiesen auf Ernst Wolfgang Orth: »Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls«, in: *Perspektive und Probleme der Husserlschen Phänomenologie, Phänomenologische Forschung* 24/25, Freiburg/München: Alber 1991, S. 8-45. Vgl. ferner Manfred Sommer: *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985, insbes. S. 299-312.

Maurice Merleau-Ponty, thematisch. »Der Philosoph spricht« schreibt Merleau-Ponty in dem unvollendeten Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, »doch dieses Sprechen ist eine Schwäche in ihm, eine unerklärbare Schwäche: er sollte schweigen, schweigend eins werden und im Sein eine Philosophie wiederfinden, die schon fertig vorliegt«.¹³ Mit diesem Bekenntnis, das die Phänomenologie in die Nachbarschaft hesychastischer Schweigephilosophie rücken lässt, ist das letzte Wort allerdings noch nicht gesprochen. Husserl belässt es keineswegs bei dem »Man kann da nichts weiter sagen als: Siehe!«, sondern setzt gleich im Anschluss in einem Akt, der einem performativen Selbstwiderspruch gleich kommt, seine Beschreibungen fort, als Beweis gleichsam, dass das Schweigen der Philosophie stets nur als Grenze dienen kann. Auch bei Merleau-Ponty blitzt das Einswerden in der Stille nur momenthaft als Möglichkeit auf, um anschließend sogleich als letztlich unhaltbare Position aufgedeckt zu werden. Denn in der Tat widerspricht der Gedanke, im Schweigen »eine Philosophie wieder[zufinden, die schon fertig vorliegt« (*une philosophie déjà faite*) der merleau-pontyschen Überzeugung von Grund auf.

Es gibt, so Merleau-Ponty, nirgendwo *une philosophie toute faite*, weder in der Schrift noch im gesprochenen Wort und ebenso wenig im Schweigen. Fern davon, eine quietistische Weltflucht zu sein, noch in einer stillen Übereinkunft mit dem Sein zu münden, bestehe die Philosophie vielmehr aus einer beständigen, »absurden Bemühung«¹⁴, die immer wieder scheitert und darum von Neuem anheben muss, das »Erscheinen von etwas dort [zu beschreiben], wo vorher nichts oder etwas anderes war«¹⁵. Die Aufgabe der Deskription aus Husserls früher statischer bzw. vorge-netischer Phänomenologie verlagert sich und zum Leitsatz wird nun eine Stelle aus den späten *Cartesischen Meditationen* erhoben: es geht um »die stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist«¹⁶.

13 Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, hrsg. v. Claude Lefort, Paris: Gallimard 1964, S. 164 (dt. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, gefolgt von Arbeitsnotizen, München: Fink 1986, S. 166).

14 Ebd., frz. S. 166/ dt. S. 166.

15 Ebd., frz. S. 168/ dt. S. 167.

16 Hua Bd. I, S. 77.

Doch wenn die Erfahrung tatsächlich noch »stumm« ist bzw. die Wahrnehmungswelt aus Dingen besteht, die, wie Merleau-Ponty schreibt, »nicht sprechen«,¹⁷ was bedeutet dann die Aussprache ihres *eigenen* Sinns? Gibt es eine philosophische Alternative zwischen dem präpositionalen Sagen, das – um einen Titel von Francis Ponge zu parodieren – *im Namen* der Dinge spricht, und einem demonstrativen Verstummen, das eine grundsätzliche Unsagbarkeit von Welt postuliert? Bei seinen Erkundungen eines dritten Weges, der die bereits bei Husserl auftauchenden Aporien vermeidet und an die Stelle des Sagens ein Sprechenlassen setzt, stößt Merleau-Ponty auf den Begriff der »indirekten Sprache« sowie auf den der »indirekten Philosophie«,¹⁸ deren Motiv analysiert und mit linguistischen sowie ästhetischen Fragen verknüpft werden soll.

*

Indirekte Rede ist zunächst kein philosophischer Denktopos, sondern eine formalisierbare grammatische Form, die in der Rhetorik ebenfalls unter dem Namen *oratio obliqua* bekannt ist. Der Originalwortlaut, dessen Autonomie in der *oratio recta* durch die Anführungszeichen garantiert ist, wird in der *oratio obliqua* zu einer Proposition umgebildet, wobei die Personalpronomina (*ich, du, er, sie*) und die deiktischen Adverbien (*hier, heute, jetzt*) durch kontextunabhängige Bezeichnungen ersetzt werden. Jede Sprache besitzt ferner spezifische sprachliche Marker, um den Übergang von der direkten zur indirekten Rede kenntlich zu machen. Im Deutschen findet eine Verschiebung des Verbs vom Indikativ zum Konjunktiv statt, im Englischen und Französischen etwa eine Verschiebung der Zeitform. Umgekehrt kann, wer dieses Verfahren und die Regeln in der jeweiligen Sprache kennt, unschwer einen indirekten Satz wieder in einen direkten rückübersetzen; eine Übung, die bei Fremdsprachenlehrern besonders beliebt ist. Damit

17 M. Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, frz. S. 167/ dt. S. 166.

18 Die früheste Erwähnung dieses Motivs ist der Aufsatz »Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens« (1952), in: M. Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg: Meiner 2003, S. 111-175.

beträfe die Unterscheidung zwischen *oratio recta* und *obliqua* lediglich die Form, tangiert aber nicht deren Inhalt.

Dass man an dieser Annahme zumindest Zweifel hegen kann, wird an folgendem Satzbeispiel deutlich: *Ödipus sagte, seine Mutter sei schön*. Der Fremdsprachenstudent wird beflissentlich den Satz rückübersetzen in: *Meine Mutter ist schön*. Wer Ödipus Biographie allerdings kennt, wird wohl eher auf eine Äußerung schließen wie: *Jokaste ist schön, Meine Frau ist schön* oder *Die Mutter meiner Kinder ist schön*. Je nach Interpretation des Ursprungssatzes wird die Bezeichnung des Subjekts der wiedergegebenen Rede entweder dem ursprünglichen Redner oder aber dem Berichterstatter zugeschrieben; die Rhetorik spricht im ersten Falle von einer Rede *de facto*, im zweiten von einer Rede *de re*.¹⁹ Michail Bachtin sah darin einen Beweis, dass der Prozess der ›Indirektisierung‹ unumkehrbar ist. Andere haben diesen Sprachmechanismus ihrerseits als ein Beispiel aufgefasst, um die Unterscheidung in ›use‹ und ›mention‹ zu erklären. Ähnlich wie der Unterschied zwischen der Proposition ›Mein Knie schmerzt‹ und der Proposition ›Das Wort ›Knie‹ hat vier Buchstaben‹ unmittelbar einleuchtet, müsse man die indirekte Rede als eine Proposition auffassen, die sich damit begnügt, ein Sprachelement zu *erwähnen* bzw. *wiederzugeben*. Bei einer derartigen bloßen Wiedergabe einer fremden Rede werde dessen Wahrheitswert weder bejaht noch verneint und der Sprecher behielte sich die Möglichkeit vor, sich die Proposition zu Eigen zu machen bzw. sie als seine zu *verwenden*.

In *How to do things with words* erklärt Austin, Sprechakte verlören ihre kommunikative Funktion, ihre *illocutionary force*, sobald sie als fremde Rede wiederholt (zitiert und rezitiert) werden. Durch diesen Szenenwechsel (*sea-change*) erfahren die Sprechakte Austin zufolge eine regelrechte illokutionäre Entkräftung oder *etiolation*.²⁰ Damit übernimmt der Sprachwissenschaftler einen terminus technicus aus der Biologie, der zu Deutsch ›Vergeilung‹ heißt und beschreibt, wie die Stengel regelrecht ins Kraut schießen und saft-

19 Vgl. Florian Coulmas: »Reported speech. Some general issues«, in: ders. (Hg.), *Direct and Indirect Speech*, Berlin u.a.: Mouton, de Gruyter 1986, S. 1-28, S. 3f.

20 Vgl. John L. Austin: *How to do Things with Words* (1962), Oxford: University Press 1975, S. 22.

und kraftlos werden.²¹ Auf die Sprache übertragen ist damit gemeint, dass der Sprechakt seine performative Kraft einbüßt: Ein Versprechen, das von einem anderen berichtet wird, ist kein Versprechen. Die *parole parlante*, würde Merleau-Ponty sagen, wird zu einer *parole parlée* und mit Benveniste kann man von einer Verschiebung von *lokutiven* zu *delokutiven* Sätzen sprechen, von ausgesprochenen Sätzen zu Sätzen, von denen man spricht.

Damit wird die offene Frage zwar verschoben, nicht aber gelöst. Denn in diesem *re-entry* des Gesagten unter neutralisiertem Vorzeichen bleibt die Dichotomie von Redenden und Schweigenden unangetastet und die Souveränität des Sprechaktes ungebrochen. Zwischen direkter und indirekter Rede, zwischen Sätzen in der ersten und Sätzen in der dritten Person gibt es indes noch eine weitere Zwischenform, die in der europäischen Sprachwissenschaft seit Ende des 19. Jahrhunderts diskutiert wird.

*

1887 stellt Adolph Tobler zum ersten Mal in einem Artikel für die *Zeitschrift für Romanische Philologie* fest, dass es zur Wiedergabe fremder Äußerungen eine dritte syntaktische Form gibt, die Tobler als »eigentümliche Mischung aus direkter und indirekter Rede«²² bezeichnet. Diese Mischform sei daran erkennbar, dass sie *den Ton und die Reihenfolge der Wörter* aus der direkten Rede übernimmt, von der indirekten hingegen *die Zeiten und die Personalendungen der Verben*.²³

21 Vgl. hierzu Uwe Wirth: »Prolegomena zu einer allgemeinen Greffologie« in: ATOPIA 9 (2006), Thema »greffe/graft/graphium« (<http://www.atopia.tk/index.php/greffe9/ProlegomenazueinerallgemeinenGreffologie.html> (Stand 1. November 2006)).

22 Vgl. Adolph Tobler: »Vermischte Beiträge zur französischen Grammatik«, in: *Zeitschrift für Romanische Philologie* (1887), Bd. XI, S. 433-461, hier S. 437. Vgl. auch den späteren Aufsatz: Adolph Tobler: »Mischung indirekter und direkter Rede in der Frage«, in: *Zeitschrift für Romanische Philologie* (1900), Bd. 24, S. 130-132.

23 Nicht umsonst fiel diese Eigenart einem Romanisten auf, da sie in der französischen Sprache bis zu La Fontaines Fabeln zurückzufolgeln ist. Auf Deutsch taucht sie, als gewollter Kunstgriff und offensichtlich unter dem Einfluss von Zola, zum ersten Mal prominent in den 1901 veröffentlichten »Buddenbrooks« von Thomas Mann auf.

In *Marxismus und Sprachphilosophie* (einem Werk, das heute im deutschen Raum noch immer fälschlicherweise Valentin Vološinov zugeschrieben wird, obwohl Jakobson gute Gründe vorbrachte, dass es sich dabei um eine von Michail Bachtin unter fremdem Namen veröffentlichte Studie handelt) wird Toblers Konzept von der Mischung syntaktischer Formen einer harschen Kritik unterzogen: »[...] wir haben keine bloß mechanische Mischung oder arithmetische Zusammenlegung von zwei Formen vor uns, sondern [...], eine *besondere Richtung* in der Dynamik der Interaktion von Autorenrede und fremder Rede.«²⁴ Diesem chiastischen Verhältnis ist andererseits ebenso wenig Rechnung getragen, wenn man, wie Eugen Lerch, jede Selbst-Fremd-Unterscheidung aufgibt. Mit dem Schlagwort ›Rede als Tatsache‹ hatte Lerch darauf aufmerksam machen wollen, dass jene dritte Sprachform zwischen direkter und indirekter Rede keine Wortwiedergabe, sondern eine umstandslose Übernahme einer Proposition darstellt, deren Gültigkeit unhinterfragt bleibt. Während die indirekte Sprache noch eine metasprachliche oder delokutive Komponente behielt, wird das Wiedergegebene hier selbst zum lokutiven Satz und in dieser völligen Distanzlosigkeit wird auch jede Fremdheit eingeebnet. Dass sich diese völlig neue sprachliche Gestalt nicht als eine formale Übereinanderlegung zweier bekannter Formen erklären lässt, sah auch Theodor Kalepky, der diese Neubildung als eine von direkter und indirekter Rede gänzlich getrennte und eigenständige Form zu bestimmen suchte. Kalepky zufolge hat man es hier mit einer ›verdeckten‹ oder ›verschleierte‹ Rede zu tun, die man erst erraten muss. *De dicto* spricht der Autor, *de re* im eigentlichen Sinne allerdings der Sprecher, dessen Rede wiedergegeben wird. Doch für Bachtin ist auch die Hypothese einer Verschleierung trügerisch, da es nicht darum geht, den wahren Sprecher ausfindig zu machen. Es gibt in dieser Form »kein ›Entweder-oder-Dilemma‹, sondern ihr Spezifikum besteht gerade darin, daß *sowohl* der Autor, *als auch* der Held aus ihr sprechen, daß hier, innerhalb der Grenzen einer sprachlichen Konstruktion, die Akzente von zwei verschieden gerichteten Stimmen bewahrt werden«²⁵.

24 Valentin N. Vološinov: *Marxismus und Sprachphilosophie* (1929), hrsg. u. eingel. v. Samuel Weber, Frankfurt a. M./ Berlin/Wien: Ullstein 1975, S. 213.

25 Ebd., S. 215.

Wie soll man nun diese bislang noch namenlose Form bezeichnen, die weder eine bloße Zusammenlegung zweier anderer noch eine völlig eigenständige darstellt?

Nachdem er sich von Toblers Konzept der Übereinanderlegung und Eugen Lerchs ›Rede als Tatsache‹ gleichermaßen distanziert hat, bemüht sich Bachtin, die ›uneigentliche direkte Rede‹ (wie er die Zwitterform einem Vorschlag Gertraud Lerchs zufolge nennt) von der erlebten Rede und der stellvertretenden Rede abzugrenzen, die im Zuge einer zunehmenden Psychologisierung in die Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts Einzug hält. Für Bachtin beruht die uneigentliche direkte Rede auf einer dialogischen *Interferenz*. Die beiden verschränkten Reden stehen in keinem Substitutions- oder Repräsentationsverhältnis, sondern beeinflussen und verschieben sich gegenseitig, weniger trotz als vielmehr aufgrund ihres jeweiligen Widerstandes, wie dies formvollendet in Dostojewskis *Idioten*, kurz vor Myschkins epileptischem Anfall, sinnbildlich zum Ausdruck kommt.

Für Bachtin sind diese Beispiele weit mehr als ein Kuriosum literaturwissenschaftlicher Poetik, sie decken vielmehr ein Merkmal auf, das jedes gesprochene Wort, zumal das alltägliche, kennzeichnet. So sehr eine Wiederholung des fremden Wortes unwiderruflich dessen Eigenständigkeit in Frage stellt, so sehr erweist sich der Gedanke eines urtümlich ›eigenen‹ Wortes als unhaltbar. Es gilt daher zu verstehen, dass die Sprache stets anderswo beginnt, aber niemals in einem reinen, von mir abgetrennten Außen; sie führt vielmehr die »unaufhebbare Notwendigkeit des indirekten, vorbehaltlichen, gebrochenen Sprechens«²⁶ vor Augen. Mit einem Wort Bachtins, das auch Bernhard Waldenfels in seiner *Vielstimmigkeit der Rede* leitmotivisch heranzieht: »Das Wort der Sprache ist ein halbfremdes Wort.«²⁷

26 Michail M. Bachtin: Die Ästhetik des Wortes, hrsg. v. Rainer Grübel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, S. 215.

27 Ebd. Die Figur der indirekten Rede ist in Waldenfels' Arbeiten nicht nur ein Untersuchungsgegenstand, sondern darf als programmatische Zugangsweise für seine Phänomenologie der Fremdheit gelten. Vgl. Bernhard Waldenfels: »Indirekte Sicht- und Sprechweise« in: ders., *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 10, Essen: Wallstein 2001, S. 92-96.

In der französischen Nachkriegsphilosophie wurden Bachtins Studien unter anderem von Gilles Deleuze aufgegriffen, dem der *discours indirect libre* in dem mit Félix Guattari verfassten *Tausend Plateaux* und später in den Kinobüchern als Grundbegriff dient. Laut Deleuze, der hier Bachtins Kritik an Tobler wieder aufgreift, handelt sich bei dieser ›indirekten freien Rede‹ nicht um eine Vermischung von zwei bereits konstituierten sprechenden Aussagesubjekten, von denen eines das Wiedergebende und das andere das Wiedergegebene wäre. Vielmehr habe man es mit einer sprachlichen *agency*, einem *agencement d'énonciation* zu tun, das zwei voneinander untrennbare Subjektivierungen hervorruft: eine sogenannte »erste Person« und eine andere anonyme Person, die der Geburt der ersten beiwohnt und sie inszeniert. Anstelle einer Vermischung oder Vermittlung, die die Einheit des Systems wahrt, findet eine Differenzierung zweier korrelativer Subjekte in einem selbst heterogenen System statt.²⁸

Bachtins Gedanke, dass jede Rede je schon mit Fremdheit durchsetzt ist, radikalisiert Deleuze zu der These: »[D]ie ganze Sprache ist [...] ein indirekter Diskurs. Es ist keineswegs so, daß die indirekte Rede eine direkte Rede voraussetzt; die Letztere wird vielmehr aus der ersten extrahiert [...].«²⁹ Diese allgemeine Sprachtheorie aus dem Geiste der indirekten Rede richtet sich unverhohlen gegen eine andere, weit verbreitete Sprachauffassung, der Deleuze ein Ende setzen möchte. Der ›dissymmetrische Prozess‹, der in der indirekten freien bzw. uneigentlichen direkten Rede zu Tage tritt, sperrt sich gegen eine Vereinnahmung, sei es durch den Wiedergebenden oder den Wiedergegebenen, und keiner der beiden kann sich als eine dem anderen vorgeordnete Sprechinstanz behaupten. Wenn in der Sprache als stets indirekt verfasster von einer Übertragung auf eine syntaktisch höhere Stufe keine Rede sein kann, muss man sich vom dem Gedanken ver-

28 Vgl. Gilles Deleuze: *Cinéma 1. L'Image-Mouvement*, Paris: Minuit 1983, S. 106 (dt. *Das Bewegungsbild. Kino 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 105).

29 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Mille Plateaux*, Paris: Minuit 1980, S. 106 (dt. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve 1992, S. 118).

abschieden, Sprachlichkeit beruhe auf metaphorischer Übertragung. Die Auffassung, ein Wort sei ein ›Wort für‹ suggeriert Deleuze zufolge, es gäbe etwas, das der Übertragung vorausginge, ein Abzubildendes und Repräsentierbares. Bachtins ›stellvertretende Rede‹ wäre damit noch immer nicht verlassen. Stattdessen heißt es in *Tausend Plateaus*:

»Die erste Sprache oder vielmehr die erste Bestimmung, die die Sprache erfüllt, ist nicht die Trope oder Metapher, sondern die indirekte Rede [...] Es gibt viele Leidenschaften in einer Leidenschaft und alle möglichen Stimmen in einer Stimme, ein regelrechtes Stimmengewirr, eine Glossolie. Aus diesem Grund ist jede Rede, jeder Diskurs indirekt; und die der Sprache eigene Translation ist die der indirekten Rede.«³⁰

Das Modell der Sprache hält daher der Schizophreniker bereit, der *in sich Stimmen* hört, der weniger spricht, als dass er – der Ausdruck sei hier gestattet – *gesprochen wird*.³¹

*

Trotz der erheblichen Divergenzen, die Deleuzes und Merleau-Pontys Projekte voneinander trennen, lassen sich in diesem Punkt dennoch interessante Brücken schlagen. Auch Merleau-Ponty interessiert sich bereits in den Pädagogik-Vorlesungen der späten 40er und frühen 50er Jahre an der Sorbonne für die Verbalhalluzinationen der Schizophreniker. Unter Berufung auf die Arbeiten des Psychiaters Daniel Lagache weist Merleau-Ponty nach, dass die Unterscheidung in Aktivität und Passivität in der Rede relativiert werden muss. Wenn ich dem Anderen beim Sprechen zuhöre, bin ich nicht etwa untätig, sondern greife bereits stets seinen

30 Ebd., frz. 97/ dt. 108.

31 Ausführlicher zu diesem gesamten Fragekomplex: Alain François: »Comment dans l'œuvre de Gilles Deleuze, le discours indirect prend et élargit le champ de la description«, in: Les Papiers du Collège International de Philosophie, n°10 (<http://www.ci-philosophie.fr/pdf/Papier10.pdf> (Stand 17. Februar 2006)). Eine ebenso elegante wie überzeugende Anwendung des *discours indirect libre* auf das Werk des späten Kafkas findet sich bei Joseph Vogl: »Vierte Person. Kafkas Erzählstimme«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 68/4 (1994), S. 745-756.

Worte vorweg, bereite sie vor und begleite sie, schon allein um sie selbst nachzuvollziehen. Der Schizophreniker wäre damit nur ein äußerster Fall dieser Vorwegnahme des fremden Wortes, das sich jeglicher Rezeptivität verschließt und die fremde Stimme in sich selbst hervorbringt. Das Paradoxon bestünde mithin darin, dass der Schizophreniker die Fremdheit des Wortes gerade verleugnet, während der normale Sprecher die Virtualitäten des anonymen Sprachfeldes, das sich zwischen den Rednern aufspannt, unbewusst zu nutzen weiß.³² Sprache existiert somit nur unter der Voraussetzung einer Verflüssigung der hermetischen Ich-Sphäre.

Damit ist umgekehrt aber auch ausgedrückt, dass die Ineinanderblendung von Sprechen und Gesprochenwerden nicht erst ein Signum der Pathologie ist, sondern *in nuce* bereits in jedem gesunden Menschen liegt: In dem Vorwort von 1960 zu dem Aufsatzband *Signes* findet sich folgende Gleichung, die auch mir als Titelzitat diente: »Auf diese Weise *finden sich* die Dinge *gesagt* und *gedacht*, wie durch ein Reden und ein Denken, das nicht wir haben, sondern das uns hat«.³³ In diesem Satz ist nicht nur eine große Nähe zu ähnlichen Formulierungen aus *Mille Plateaux* bezeugt, es drängt sich ebenfalls, gleichsam von selbst, ein Vergleich mit Heideggers These auf: »Die Sprache spricht, nicht der Mensch«. Trotz sichtlicher Einflüsse durch die intensive Heidegger-Lektüre in den späten 50er Jahren unterscheidet sich Merleau-Pontys Denken jedoch im Vorgehen auch deutlich davon. In der Vorlesung von 1958-1959 am Collège de France, die unter dem Titel *Möglichkeit der Philosophie* herausgegeben wurde, fasst Merleau-Ponty seine Kritik an Heideggers Fundamentalontologie des Seins ohne Seien- den zusammen:

»Nennt man »Philosophie« die Untersuchung des Seins oder des *Ineinander**, so bleibt zu fragen, ob sie nicht bald zum Schweigen verurteilt wird, - zu einem Schweigen, das Heidegger in Abständen mit seinen kleinen Schriften bricht. Hängt dieses Schweigen aber nicht gerade damit zusammen, daß Heidegger stets einen unmittelbaren Ausdruck des Fundamentalen gesucht hat [...]?»³⁴

32 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Cours de Sorbonne 1949-1952, Lagrasse: Verdier 2001, S. 58ff.

33 Maurice Merleau-Ponty: *Signes*, Paris: Gallimard 1960, 35f.

34 Maurice Merleau-Ponty: *Résumés de cours*. Collège de France 1952-1960, Paris: Gallimard 1968, S. 156 (dt. Vorlesungen I, übers. u.

Im darauf folgenden Jahr ist ein erheblicher Teil der Vorlesung *Die Philosophie heute* von 1959-1960 einer detaillierten Darstellung von Heideggers Ontologie der Sprache gewidmet, die schließlich in der lapidaren Notiz endet: » er sucht einen direkten Ausdruck des Seins, von dem es, wie er andererseits beweist, keinen direkten Ausdruck geben kann. Man müsste sich um den indirekten Ausdruck bemühen, i.e. das Sein durch die *Winke** des Lebens, der Wissenschaft usw. sichtbar machen«. ³⁵

Dieses Verfahren wird etwa in der Bestandsaufnahme der ›kulturellen Symptome‹ anschaulich, mit der Merleau-Ponty seine Vorlesung *Die Philosophie heute* einleitet: »Seit Proust, Joyce, den Amerikanern ist die Bedeutungsweise indirekt: Ich-die Anderen-die Welt werden willentlich vermischt, sie sind ineinander verwickelt, durch den anderen jeweils in einem lateralen Verhältnis ausgedrückt«. ³⁶ Kritisiert wird damit die klassische Literatur des 19. Jahrhunderts, die die Erzählbarkeit von Welt rettet, entweder indem sie das Sagen ganz auf die Seite der Verobjektivierung schlägt oder aber in die inneren Fluchten des Subjets verlegt. »Ob objektiv oder subjektiv will der klassische Roman thetisch oder thematisch sein: Rahmenbeschreibung, Gefühlsanalysen, Aussagen.« ³⁷ Der moderne Roman hingegen zweifelt an der direkten Beschreibbarkeit, die Rede ist gebrochen und die Stimmen vervielfältigen sich ins Unendliche. Bei Joyce wird der Nebel der inneren Monologe durch den Einbruch der anderen durchbrochen, die amerikanische Literatur kreist um den Status der dritten Person, Faulkner durchtränkt die Sprache mit freien Träumereien, und bei Proust, dessen Stil scheinbar klassisch daherkommt, geht es darum, zu erkennen, was sich zwischen dem Beschriebenen abspielt, in den unthematisierbaren Zwischenräumen. Nach dem Vorbild dieser literarischen Sprache, die sich ihrer Grenzen bewusst geworden ist, müsse, so Merleau-Ponty, auch die philosophische Terminologie verwandelt werden. Zu beschreiben hieße dann nicht mehr zu berichten, was wir vor uns haben, sondern was wir

eingel. v. Alexandre Métraux, Berlin/New York: de Gruyter 1973, S. 117).

35 Maurice Merleau-Ponty: Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961, Paris: Gallimard 1996, S. 148 (Übers. E.A.).

36 M. Merleau-Ponty: Notes de cours, S. 49.

37 Ebd.

gerade nicht *haben* und stets gewinnen müssen. Der Traum einer transparenten Sprache, die hinter das Beschriebene zurücktreten könnte, die »sich darin aufbraucht, die Dinge selbst erscheinen zu lassen«³⁸, ist ausgeträumt.

*

Kurz vor seinem plötzlichen Tod entdeckt Merleau-Ponty die Romane von Claude Simon, allen voran *Die Straße in Flandern*³⁹, dessen Wirkung auf den Autor der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wohl nur mit der Wirkung von Prousts Recherche vergleichbar ist. Die Erzählung beginnt aus der Ich-Perspektive und verschiebt sich nahtlos und vom Leser unbemerkt in eine Rede in der dritten Person und wieder zurück. Wer ist es, der hier spricht? Der Protagonist Georges? Eine Gestalt, die sich selbst mit dem Hauptmann Reixach identifiziert? Das anonyme Stimmengewirr der Soldaten, deren sinnloses Geschwafel von Claude Simon als uneigentliche direkte Rede inszeniert wird? Redner und Perspektiven treten hier zurück hinter eine vielschichtige Überlagerung von Sprachereignissen, die rekursiv eingeholt werden. Der Roman kreist um ein Ereignis – den Tod des Hauptmanns –, das sich bereits ereignet hat und doch permanent aufgeschoben wird und noch vor uns liegt. *Was hat sich ereignet?* – die Frage kommt nach und nach zur Deckung mit der Frage: *Wie ereignet es sich?*

In der Arbeitsweise des künftigen Nobelpreisträgers erkennt Merleau-Ponty unmittelbar ein literarisches Vorbild für dasjenige, was er selbst philosophisch umzusetzen sucht. Eine Sprache des Ereignenlassens bediene sich, wie Merleau-Ponty bemerkt, des Partizip Präsens, es entstehen neue grammatische Formen: »Man liest nicht mehr Ich oder er / Es entstehen Zwischenpersonen«.⁴⁰ Eine »erste-zweite-Person«⁴¹, die an Michel Butors Roman *La modification* erinnert, der sich durchgängig an ein Du richtet, in dem weniger ein tatsächlicher Adressat zu erkennen sein dürfte als die Un-

38 M. Merleau-Ponty: Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens, S. 167.

39 Claude Simon: *La Route des Flandres*, Paris: Minuit 1960 (dt. *Die Straße in Flandern*, übers. v. Eva Moldenhauer, Köln: DuMont 2003).

40 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours*, S. 215.

41 Ebd.

fähigkeit, das Ich auszusprechen. In der letzten, nicht mehr abgeschlossenen Vorlesung am Collège de France zur neuen Ontologie 1960-1961 wird Claude Simon ein wichtiger Platz eingeräumt:

»Die relative oder totale Vertauschung der Redner [...] um zu zeigen, daß wir nicht mit einem Bewußtsein leben, von dem jedes einzelne ein unveräußerliches und unersetzbares Ich wäre, sondern mit Menschen, die einen Sprachkörper besitzen und ihn austauschen. Jeder kann, je nach Augenblick, Ich, Du oder Er sein, oder (was noch etwas anderes ist) Bestandteil eines Wir, Ihr oder Sie und zwar sich selbst gegenüber. Indem wir in der Sprache leben sind wir nicht nur Ich, wir durchwandern alle grammatikalischen Personen [...].«⁴²

Für Merleau-Ponty unterscheidet sich Claude Simons Schreiben auch insofern von Prousts *Recherche*, als in letzterem Ereignisse, die der Protagonist selbst nicht erlebt haben kann (so etwa Swanns Jugendjahre) in den Bannkreis eines auktorialen, einführenden Erzählers aufgesaugt werden. Simons Romane bringen hingegen eine durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs verletzte Sprache ins Spiel, die sich ihrer selbst nicht mehr gewiss ist und an der Erzählbarkeit überhaupt Zweifel hegt. Damit ist jedoch genau das Gegenteil gemeint von einer Hermetisierung der Sprache. Anstelle von Novalis' *Selbstsprache*, auf die Simon gelegentlich verweist, eine Sprache also, die nur sich selbst sagt, sucht *Die Straße in Flandern* den sich immer wieder neu ereignenden Einbruch des Realen in die Sprache.

Im Kommentar zu Claude Simon schimmert filigran auch Merleau-Pontys Neukalibrierung des Beschreibungsbegriffs durch. »Die Arbeit besteht im Übrigen«, so heißt es in den dichten und oft elliptischen *Cinq notes sur Claude Simon*, »nicht nur darin, das Erlebte ›in Worte zu verwandeln‹; es geht darum *das Empfundene sprechenzulassen*«. ⁴³ Diese paradoxe doppelte Verschränkung, in der Referierendes und Referiertes nicht ohne einander existieren, umgekehrt jedoch nie ineinander fallen, muss mit Merleau-Ponty als Chiasma gedacht werden. »Von da aus eine Vorstellung von der Philosophie ausarbeiten: sie kann nicht totaler und aktiver Zu-

42 Ebd.

43 Maurice Merleau-Ponty: *Parcours deux, 1951-1961*, hrsg. v. Jacques Prunair, Lagrasse: Verdier 2000, S. 313 (Übers. E. A.).

griff, intellektuelle Inbesitznahme sein, weil das, was es zu erfassen gilt, eine Enteignung ist.«⁴⁴

Merleau-Pontys indirekte Ontologie wäre somit ein Entwurf einer Philosophie des *Dennoch*. Jenseits der Kränkung einer selbstmächtigen Sprache und den Versuchungen des Verstummens bleibt ein sprachlicher Spielraum der Deskription, der weniger das Gesehene versprachlicht als mit den Mitteln der Sprache ›sehen lässt‹, wie es in dem von Claude Simon zitierten Vorwort von Joseph Conrads *Der Nigger vom Narzissus* heißt. Wenn die Philosophie »dennoch sprechen kann [...] so deshalb [...], weil man nicht nur von dem spricht, was man weiß, um es öffentlich auszustellen, sondern auch von dem, was man nicht weiß, um es in Erfahrung zu bringen, und weil die entstehende Sprache, zumindest lateral, eine Ontogenese zum Ausdruck bringt, an der sie selbst teilhat.«⁴⁵ Damit verwandelt sich das ursprünglich linguistische Problem der indirekten Rede in ein leiblich-existentielles. Als Metapher für diese fremde Präsenz, die das Eigene ständig unterminiert und sich darin buchstäblich einverleibt, für dessen Überleben jedoch unabdingbar ist, wählt Merleau-Ponty *la greffe*, die Transplantation – und mit seinen Worten möchte ich schließen: »Jede Literatur ist Transplantation, Pfropfung. Die ›Ideen‹ (selbst die der ›Intelligenz‹) wachsen stets seitlich, diagonal (selbst in der Philosophie).«⁴⁶

Literatur

Austin, John L.: *How to do Things with Words* (1962), Oxford: University Press 1975.

Coulmas, Florian: »Reported speech. Some general issues«, in: ders. (Hg.), *Direct and Indirect Speech*, Berlin u.a.: Mouton, de Gruyter 1986, S. 1-28.

44 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, dt. S. 334/frz. S. 319.

45 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, dt. 139/frz. 139.

46 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours*, S. 219.

- Deleuze, Gilles: *Cinéma 1. L'Image-Mouvement*, Paris: Minuit 1983 (dt. *Das Bewegungsbild. Kino 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989).
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Mille Plateaux*, Paris: Minuit 1980 (dt. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve 1992).
- François, Alain: »Comment dans l'œuvre de Gilles Deleuze, le discours indirect reprend et élargit le champ de la description«, in: *Les Papiers du Collège International de Philosophie*, n°10, <http://www.ci-philosophie.fr/pdf/Papier10.pdf> (Stand 17. Februar 2006).
- Husserl, Edmund: *Husserliana* (Hua), Den Haag: Nijhoff 1950ff.
- Merleau-Ponty, Maurice: »Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens« (1952), in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg: Meiner 2003, S. 111-175.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Signes*, Paris: Gallimard 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse: Verdier 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard 1968 (dt. teilweise in: *Vorlesungen I*, übers. u. eingel. v. Alexandre Métraux, Berlin/New York: de Gruyter 1973).
- Merleau-Ponty, Maurice: *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris: Gallimard 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, hrsg. v. Claude Lefort, Paris: Gallimard 1964 (dt. *Das Sichtbare und das Unsichtbare, gefolgt von Arbeitsnotizen*, München: Fink 1986).
- Merleau-Ponty, Maurice: *Parcours deux, 1951-1961*, hrsg. v. Jacques Prunair, Lagrasse: Verdier 2000.
- Michail M. Bachtin: *Die Ästhetik des Wortes*, hrsg. v. Rainer Grübel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- Orth, Ernst Wolfgang: »Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls«, in: *Perspektive und Probleme der Husserlschen Phänomenologie, Phänomenologische Forschung* 24/25, Freiburg/München: Alber 1991, S. 8-45.
- Simon, Claude: *La Route des Flandres*, Paris: Minuit 1960 (dt. *Die Straße in Flandern*, übers. v. Eva Moldenhauer, Köln: DuMont 2003).

- Sommer, Manfred: Husserl und der frühe Positivismus, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985.
- Tobler, Adolph: »Vermischte Beiträge zur französischen Grammatik«, Zeitschrift für Romanische Philologie (1887), Bd. XI, S. 433-461.
- Tobler, Adolph: »Mischung indirekter und direkter Rede in der Frage«, Zeitschrift für Romanische Philologie (1900), Bd. 24, S. 130-132.
- Vogl, Joseph: »Vierte Person. Kafkas Erzählstimme«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (1994), 68/4, S. 745-756.
- Vološinov, Valentin N.: Marxismus und Sprachphilosophie (1929), hrsg. u. eingel. v. Samuel Weber, Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein 1975.
- Waldenfels, Bernhard »Indirekte Sicht- und Sprechweise« in: ders., Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge, Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 10, Essen: Wallstein 2001, S. 92-96.
- Wirth, Uwe: »Prolegomena zu einer allgemeinen Greffologie« in: ATOPIA 9 (2006), Thema »greffe/graft/graphium«:
<http://www.atopia.tk/index.php/greffe9/ProlegomenazueinerallgemeinenGreffologie.html> (Stand: 1. November 2006).
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.

»I say to you that I am dead.« E.A. Poe, Roland Barthes und Michel Foucault über das Vertrocknen der Sprache

MIRJAM SCHAUB

»Der Körper ist Sprache. Aber er kann das
Wort, das er ist, *verschweigen*, er kann es
decken. Der Körper kann wünschen und er
wünscht gemeinhin Schweigen über das, was
er tut.«
Gilles Deleuze

» ἡ γλωσσ' ὁμώμοχ', ἡ δὲ φρήν ἀνωμοτός «
Euripides: Hippolytos (612)

Späte Stimme

In Edgar Allan Poes Erzählung *The Facts in the Case of M. Valdemar*¹ aus dem Jahr 1845 verlangt ein Sterbender, mesmerisiert² zu

-
- 1 Edgar Allan Poe: »The Facts in the Case of M. Valdemar«, in: ders., *The Works of Edgar Allan Poe*, New York: A.C. Armstrong & Sons 1884, Bd. II. Zitiert nach: http://www.sff.net/people/DoyleMacdonald/I_valdem.htm (vom 2. 10. 2007).
 - 2 Der österreichische Arzt Anton Mesmer skandalisierte Wien mit seinen Versuchen, Menschen zu magnetisieren, schon in den 1770ern Jahren. Eine von Louis XVI eingesetzte, zehnköpfige Untersuchungskommission kommt, wie Thomas Jefferson aus Paris berichtet, zu dem Schluß: »Le magnétisme animal est mort, ridiculisé.«

werden. Die Fiktion ist so abwegig nicht: In Russland hat sich zuvor ein Aufsehen erregender Fall ereignet, als eine »schwindstüchtige Somnambule in der allwissenden Krise ihrem Arzte befahl, sie auf neun Tage in Scheintod zu versetzen, während welcher Zeit alsdann ihre Lunge völlige Ruhe genoß und dadurch heilte, so daß sie vollkommen genesen erwacht ist«.³ Seit Franz Anton Mesmers Veröffentlichung über den ›animalischen Magnetismus‹ – Schopenhauer wird sie »vom philosophischen Standpunkt aus [...] die inhaltsschwerste aller jemals gemachten Entdeckungen«⁴ nennen – und seinen berüchtigten ›Magnetkuren‹ in Wien und Paris sind zum Zeitpunkt von Poes Erzählung gut siebzig Jahre vergangen. Mozart macht sich in *Così fan tutte* über die neue Mode lustig, doch in der Nachfolge Mesmers erobern Puységurs ›Somnambulismus‹ und Braid ›Hypnotismus‹ die Salons nicht nur der Alten Welt. Magnetisierte Akupunkturnadeln werden platziert, der Blick fixiert, Worte mit hypnotischer Wirkung gesprochen. Elektrizität ist das Fortschrittsparameter und -paradigma der Zeit. Es verbindet sich nahtlos mit den spiritistischen Vorstellungen des neuen, aufgeklärten Bürgertums und wird seinen Nachhall noch in Joseph Breuers und Sigmund Freuds *Studien über Hysterie*

Der Mesmer-Anhänger J.P.F. Deleuze veröffentlicht 1813 eine zweibändige Verteidigungsschrift, die *Histoire critique du magnétisme*. 1830 erreicht die Magnetisierungs-Mode nach Paris und London die Vereinigten Staaten von Amerika.

- 3 Arthur Schopenhauer kolportiert den Fall mit Rekurs auf den Grafen Szapary, ›Ein Wort über animalischen Magnetismus‹, Leipzig 1840, in: ders., »Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt«, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, Bd. IV, S. 273-372, hier S. 312.
- 4 »Der animalische Magnetismus ist freilich nicht vom ökonomischen und technologischen, aber wohl vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet, die inhaltsschwerste aller jemals gemachten Entdeckungen; wenn er auch einstweilen mehr Rätsel aufgibt als löst. Er ist wirklich die praktische Metaphysik, wie schon Bako von Verulam [in: ›De dignitate et augmentis scientiae‹] die Magie definiert – er ist gewissermaßen eine Experimentalmetaphysik: denn die ersten und allgemeinsten Gesetze der Natur werden von ihm beseitigt; daher er das sogar a priori für unmöglich Erachtete möglich macht.« (A. Schopenhauer, ebd., S. 323.)

(1895) finden, in denen die Nervenbahnen einer Hysterikerin mit einer »Telephonleitung« verglichen werden, »durch welche konstant ein galvanischer Strom fließt«.⁵ Nervöse Leiden, parapsychologische Kräfte, hysterische Anfälle, sie alle treffen sich in der Vorstellung eines funkensschlagenden elektrischen Kontakts über große Distanzen hinweg. Der alte Äther beginnt zu schrumpfen. Der Kongress bewilligt 1843, wenn auch widerwillig, dem Zeichenprofessor Samuel Morse 30.000 Dollar für die erste Telegraphenverbindung zwischen Washington D.C. und Baltimore. E.A. Poe erreicht den Höhepunkt seines dichterischen Ruhms. Warum also nicht eine Parallele ziehen zwischen der Beschäftigung des Autors mit parapsychologischen Themen und seiner literarischen Experimentierlust, welche das Publikum allein durch die Kunst der gesetzten Worte zu fesseln und seine Aufmerksamkeit in Beschlag zu nehmen versucht?

Neugierig beugen sich in E.A. Poes Erzählung der Hypnotiseur (gleichzeitig der Ich-Erzähler »P---«), zwei Leibärzte und ein protokollführender Famulant übers Krankenbett und stellen dem Sterbenden, Mr. Ernest Valdemar,⁶ dessen »letzter Wunsch« eine finale Hypnose beinhaltet, Fragen ob seines Befindens. Der Prozess des Sterbens wird – wie zu erwarten – durch die Mesmerisierung nicht aufgehalten, jedoch auf ungeahnte Weise *gedehnt*. Valdemar stirbt in einer Art Stop-Trick.

Zunächst sind die Anwesenden begeistert. Doch je länger das Sterben dauert, desto deutlicher ahnen sie, dass der Moment, auf den sie warten, unbestimmbar geworden ist. Ist der Tod vielleicht längst eingetreten? Wie unterm Stroboskoplicht fällt der Körper in kataleptische Sterbeposen, ein früher Fall männlicher Hysterie?

5 Joseph Breuer/Sigmund Freud: Studien über Hysterie, Leipzig und Wien: Franz Deuticke 1895, S. 168.

6 Mr. Ernest Valdemar ist als Beiträger (*compiler*) der *Bibliotheca Forensica* beteiligt, der Ich-Erzähler stellt ihn außerdem als den Übersetzer von Schillers *Wallenstein* und Rabelais' *Gargantua* ins Polnische vor. Er lebt seit 1839 in Harlem, N.Y., und ist von »ganz auffallender Magerkeit (*extreme sparseness of his person*)«. Er ist »von einem ausgesprochen nervösen Temperamente (*nervous*), das ihn zu magnetischen Experimenten höchst geeignet erscheinen ließ.« (Edgar Allan Poe: »Der Fall Valdemar«, in: ders., Phantastische und unheimliche Geschichten. Aus dem Englischen von H. Möller-Bruck, Wiesbaden: Suchier 1978, S. 242–249, hier S. 242.)

»M. Valdemar, schlafen Sie noch immer?« Als sei auch dies eine Antwort, versinken Valdemars Pupillen hinterm Augenhorizont, die Gesichtshaut wirkt papieren, ruckartig geben die Lippen die Zähne frei und erlauben einen Blick auf die »geschwollene und schwarz angelaufene Zunge.«⁷ Fortan liegt diese Zunge wie ein »dunkler Vorbote« (*précurseur sombre*)⁸ innerhalb von Poes Narrativs da. Alles spricht schulbuchmäßig für den Eintritt des Todes,⁹ als plötzlich, auf die erneute Frage des Ich-Erzählers, die Zunge zu vibrieren beginnt und eine Stimme ertönt, »deren Beschreibung zu versuchen, reiner Wahnsinn von mir wäre.«¹⁰

»I have spoken both of ›sound‹ and of ›voice‹. I mean to say that the sound was one of distinct – or even wonderfully, thrillingly distinct, syllabification. M. Valdemar spoke – obviously in reply to the question I had propounded to him a few minutes before. I had asked him, it will be remembered, if he still slept. [...] In the first place, the voice seemed to reach our ears – at least mine – from a vast distance, or from some deep cavern within the earth. In the second place, it impressed me (I

7 Alle vorangegangenen deutschen Zitate nach Edgar Allan Poe, »Die Tatsachen im Fall Valdemar«, in: ders., Das Gesamte Werk in zehn Bänden, übers. v. Hans Wollschläger u. Arno Schmidt, hrsg. v. Kuno Schumann/Hans Dieter Müller, Herrsching: Pawlak 1979 (Lizenzausgabe), Bd. 4, S. 839-853, hier S. 848 f.

8 »La foudre éclate entre intensités différentes, mais elle est précédée par un *précurseur sombre*, invisible, insensible, qui en détermine à l'avance le chemin renversé, comme en creux.« Der Vergleich mit der »schwachen elektrischen Entladung, die dem Blitzschlag vorausgeht«, so die Fußnote des Deleuze-Übersetzers Joseph Vogl, ist hier entscheidend für die Anwendung des Begriffs zur Charakterisierung der narrativen Rolle der Zunge bei E.A. Poe. (Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, Paris: P.U.F. 1968, S. 156); Vgl. auch Slavoj Žižeks ausführlichen Kommentar in: ders., *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*. Aus dem Englischen von Nikolaus G. Schneider, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 113 f.

9 »There was no longer the faintest sign of vitality in M. Valdemar; and concluding him to be dead, we were consigning him to the charge of the nurses, when a strong vibratory motion was observable in the tongue.« (E.A. Poe: *The Facts in the Case of M. Valdemar*, S. 6.)

10 »[I]t would be madness in me to attempt describing.« Ebd.

fear, indeed, that it will be impossible to make myself comprehended) as gelatinous or glutinous matters impress the sense of touch.«¹¹

»Yes; – no; – I *have been* sleeping – « antwortet die Stimme, »– and now – now – I *am dead*.«¹² Als wären fortan der Ich-Erzähler und die Ärzte selbst wie hypnotisiert, kehren sie täglich an den Ort des Grauens zurück, nur, um Valdemars Körper unverändert vorzufinden. Erst nach sieben Monaten – als sich ein öffentlicher Skandal aus dem privaten Wunsch, sich »*in articulo mortis*«¹³ hypnotisieren zu lassen, entzündet – wagen sie den Versuch, den magnetischen Bann (»mesmeric trance«¹⁴) zu lösen und das, was von Mr. Valdemar übrig geblieben ist, zu ›wecken‹.

»There was an instant return of the hectic circles on the cheeks: the tongue quivered, or rather rolled violently in the mouth (although the jaws and lips remained rigid as before), and at length the same hideous voice which I have already described, broke forth: ›For God's sake! – quick! – quick! – put me to sleep – or, quick! – waken me! – quick! *I say to you that I am dead!*‹ [...] absolutely *bursting* from the tongue and not from the lips of the sufferer, his whole frame at once – within the space of a single minute, or less, shrunk – crumbled – absolutely rotted away beneath my hands.«¹⁵

Dann geht alles sehr rasch: Der Mensch, dessen Sterben so skandalös lange dauerte, zerfällt beim Versuch seiner Wiedererweckung im Zeitraffer. Der Körper zahlt beim Fortschrittsverächter Poe die gestohlene Zeit der Magnetisierung exakt zurück. »Und auf dem Bette, vor den Augen der Anwesenden, lag eine fast flüssige, in ekelhafte Fäulnis übergegangene Masse«,¹⁶

11 E.A. Poe: The Facts in the Case of M. Valdemar, S. 6.

12 Ebd.

13 Ebd., S. 1.

14 Ebd., S. 4.

15 Ebd., S. 7 f.

16 »Upon the bed, before the whole company, there lay a nearly liquid mass of loathsome – of detestable putrescence.« (Ebd., S. 8). Dt. Übersetzung: E. A. Poe: Phantastische und unheimliche Geschichten, übers. von H. Möller-Bruck, S. 249.

Der Ekel

Der Ekel, der sich beim Leser unweigerlich einstellt, beschäftigt nicht wenige Interpreten. Der Schlussakkord – ist er süffisant, rachesüchtig, effekthascherisch, schockierend? – wirkt erklärungsbedürftig, denn er wirft ein scharfes Licht auf die zuvor so demonstrativ zur Schau getragene Unerschrockenheit der Experimentierer. Fortan durchkreuzt das Bild der geschwellenen schwarzen Zunge das angestrebte Idyllenportrait des unvoreingenommenen Mannes des Experiments: Zufall oder nicht, erzwingt gerade dieses Detail beim Leser eine Ekelreaktion, die wie ein spiegelbildlicher Exorzismus des Vorgestellten erscheint.

Wie Adam Frank¹⁷ treffend bemerkt, ist Ekel der einzige Affekt, der uns zwingt, unsere Zunge unwillkürlich zu entblößen, eine »starke Vitalempfindung«, wie schon 1800 Immanuel Kant befindet, die instinktiv das loszuwerden versucht, was sie widerlich findet.¹⁸ In einem nach außen gekehrten Würgereflex fährt die Zunge aus dem Mund, als wollte sie sich vom vertrauten Körper trennen. Ekel benennt jenen kurzen – vergeblichen Moment – in welchem die Zunge ihre Helfersrolle für die Stimmbänder einstellt, die distinkte Artikulation durchbricht, um ihr Eigenrecht als wenigstes Muskelfleisch des Körpers zu behaupten. Wie nicht sprechen und sich doch artikulieren, das geht im Affekt des Ekels erstaunlich einfach. Durch seine Koppelung an die Nahsinne wie dem Geruchs- und dem Geschmacksinn, bewirkt Ekel – wie Winfried Menninghaus (1999)¹⁹ luzide gezeigt hat – einen Bruch mit der ästhetischen Illusion; sie ist das einzig verlässliche Gegengift gegen die kommode Verführung durch das Schöne. Ekel lässt sich nicht wegdiskutieren. Wie also umgehen mit dieser mächtigen Sensation in Poes Geschichte?

17 Vgl. Adam Frank: »Valdemar's Tongue, Poe's Telegraphy«, in: ELH (John Hopkins UP) 72/3 (2005), S. 635–662, hier S. 655.

18 Immanuel Kant: »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht verfaßt«, [Königsberg 1800], in: ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, Bd. 2, S. 451 (BA 52).

19 Vgl. Winfried Menninghaus: Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, insb. S. 39–75.

Physischer *status quo* und psychischer *status quo ante*

Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die verbale Kommunikation *während* der Mesmerisierung. Aufschlußreich ist die Doppelrolle, die das *Sprechen über sich* dabei spielt:

(1) Die verbale Kommunikation zielt auf die Vergewisserung, dass sich der Hypnotisierte wirklich in dem gewünschten Zustand befindet. Ihr ist von Anfang an eine merkwürdige Kongruenz eigen, denn der Hypnotisierte muss dem Hypnotiseur *sagen können*, *was er gerade tut*, nämlich *in Trance zu fallen*. Zwar muss das *Konstative* für einen gewissenhaften Hypnotiseur sich auch *performativ* beglaubigen lassen, üblicherweise durch körperliche Zeichen, wie das sonnengleiche Verschwinden der Iris hinter das Augenlid. Andererseits kommt dem Gesagten selbst *unvermittelt performativer* Charakter zu. Unter Hypnose *kann* man – nach klassischer Lehrmeinung – nicht lügen, d.h. alles Gesagte ist unter Trance fraglos ›wahr‹. (Zum darin ein- bzw. ausgeschlossenen Lügenparadox später mehr.) In ihrer einsilbigen Künstlichkeit, ihrem repetitiven und idealerweise vollkommen bejahenden Charakter hat diese Stakkato-Kommunikation die Kritiker der Hypnose immer zum Widerspruch gereizt. (*Das Konstative wird – so die medizinische Doktrin – unter dem Einfluss von Hypnose performativ; Kommunikation 1 über den körperlichen status quo, also den temporären Grad der erreichten Trance.*)

(2) Primär dient die Kommunikation jedoch nicht der verbalen Absicherung des Trancezustands um seiner selbst willen. Sondern die Gespaltenheit in einen entspannten Körper einerseits und eine kontrollierte begleitende Stimme andererseits dient dazu, einen Weg zu öffnen in jene Regionen des Bewusstseins, in denen Blockaden und Ängste virulent und wirkmächtig geblieben sind. »In leichter Hypnose« – so schreiben Breuer/Freud 1895 – sollen die »nicht abreagierten Vorstellungen« mittels »ärztliche[r] Suggestion« aufgehoben werden, weil ihnen ein »Ablauf durch die Rede« eröffnet und qua verbaler Wiederholung eine »associative Korrektur« gestattet wird.²⁰ (*Das Illokutionäre eröffnet einen Hohlraum zwi-*

20 Alle Zitate des vorstehenden Satzes aus J. Breuer/S. Freud: Studien über Hysterie, S. 13.

schen dem konstativen und performativ notwendig wahren Sprechen ›unter Hypnos‹; Kommunikation 2 über den seelischen status quo ante.)

Aufgearbeitet werden soll nicht der physische Ist-Zustand des Patienten, sondern seine *allgemeine seelische Verfassung*. Flucht- und Zielpunkt des Gesprächs ist also weder die konstative, noch die performative Seite der Kommunikation, sondern das nebenherspielende, *illokutionäre* Moment des Gesagten.²¹ Das Gespräch mit dem Hypnotiseur richtet sich auf das, was mitschwingt, wendet sich an eine lädierte, verkrustete Seelenschicht, die unter Trance durch stetige verbale Wiederholung und psychische Gegenübertragung aufgebrochen und geheilt werden soll.

Worüber aber soll in Hypnose gesprochen werden, wenn die Rückholung des Vergangenen selbst sinnlos geworden ist, weil es keine Gegenwart mehr gibt, die diese Vergangenheit personal deckt? Was, wenn der Raum des Illokutionären selbst völlig geschlossen und das antwortende Gegenüber schon verschwunden ist? Verlieren dann nicht beide der oben skizzierten Kommunikationsmodelle ihr *fundamentum in re*?

Poe kennzeichnet diesen Bruch sehr schön. Während Valdemar zunächst noch mit ›Normalstimme‹ spricht, – »in a barely audible whisper«²² zwar –, wird die Kommunikation später immer gedehnter: Lange Bindestriche trennen die Worte voneinander, die immer wieder den eigenen Zustand protokollieren und schließlich in eine lustbesetzte, monströse Klimax münden. Poe schenkt sei-

21 Das Illokutionäre bezeichnet den Sprechakt mit Blick auf seine intendierte kommunikative Funktion, hier insbesondere die Geltungsansprüche, die sich mit der wiederholten Frage des Hypnotiseurs nach dem ›Schlaf‹ des Hypnotisierten verbinden. Nach Austin ist das Illokutionäre idealtypisch mit drei Arten von ›Ansprüchen‹ oder erwarteten Wirkungen verknüpft. Es dient dazu, 1. das Verständnis des Gegenübers zu sichern, 2. auf die vom Sprecher/Fragenden gewünschte Weise zu wirken, 3. zu einer Antwort aufzufordern. Ein illokutionäre Akt ›hat Folgen‹, zeitigt ›Ergebnisse‹ und ›wird wirksam‹, wenn auch, wie wir sehen werden, nicht immer auf die vom Gegenüber konventionell erwartete Weise. Vgl. John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte | How to do things with Words, übers. u. eingel. v. Eike v. Savigny, Stuttgart: Reclam 2002, S. 133 f.

22 E. A. Poe: The Facts in the Case of M. Valdemar, S. 5.

nem Valdemar einen verbalen Orgasmus: »Yes; – asleep now. Do not wake me! – let me die so!«²³

Die Schwierigkeit, diesem Wunsch zu entsprechen, scheint präzise darin zu liegen, dass man ›so‹, d.h. in völliger Entspannung und schmerzfreier Trance, nicht sterben kann, zumindest nicht, wenn man bei E.A. Poe auf der Couch, resp. dem Schreibtisch liegt. Der Ich-Erzähler zieht sich prompt hinter den Gazevorhang der Etikette zurück, wenn er schreibt: »I did not think it advisable to disturb him further.«²⁴ Wie er versichert, rechnen alle der Anwesenden nun mit dem Eintreten des Todes »within a few minutes«.²⁵ Wie wir wissen, kommt es anders. Poes Text gibt nur *einen* plausiblen Grund für diese Wendung ins Schreckliche zu erkennen: Es ist der fragende Ich-Erzähler selbst, der immer wieder – gemäß der oben skizzierten *Kommunikation 1* – wissen will: »M. Valdemar, do you still sleep?« Dabei ahnt er wohl, dass er längst keinen Einfluss mehr auf Valdemars Körper hat. Sein einziger übriggebliebener, magnetisierter Verbündeter ist nach Poes Willen ein *Organ ohne Körper*, eben jene schwarze geschwollene Zunge, die sich als ›dark precursor‹ vom Rest des Sterbenden gelöst hat und gleichzeitig im Bann des Frage-und-Antwort-Spiels gefangen bleibt. »Dunkle Vorboten sind« nämlich, nach Ian Buchanan, »jene Momente in einem Text, die verkehrt herum gelesen werden müssen, wenn wir nicht Wirkungen mit Ursachen verwechseln wollen.«²⁶

Der Ich-Erzähler verkennt, dass ihm die Stimme, die er nun zu hören vermeint, gar nicht mehr über den *körperlichen status quo* Bericht erstattet, sondern als *körperliches Relikt*, d.h. als eigenständiges Etwas einen fragwürdigen Report des wie auch immer gear teten *seelischen status quo* wie auch des *status quo ante* gibt. Die Erscheinungen und Wirkungen, welche die vibrierende Zunge innerhalb des kommunikativen Gefüges und während der Trance-Situation induzieren kann, verleihen Mr. Valdemar eine retroaktive und *halluzinatorische Identität*. Auf unheimliche Weise scheint sich Schopenhauers Diktum zu bewahrheiten, derartige Experi-

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ian Buchanan: *Deleuzism, A Metacommentary*, Durham: Duke University Press: 2000, S. 5. Vgl. auch S. Žižek, *Körperlose Organe*, S. 114.

mente evozierten eine »empirisch hervortretende Metaphysik«.²⁷ Unmöglich zu sagen, ob die Zunge noch das Leben oder schon den Tod Valdemars bezeugt, ob sie noch zu seinem Körper zählt, oder schon den Formeln und Phantasmen des ich-erzählenden Hypnotiseurs gehorcht.

Durch das Kollabieren und die inverse Wiederholung der beiden unterschiedlichen kommunikativen Ziele *in der einen* antwortenden ›Stimme‹ verwirrt (einer Stimme, die selbst reine Vibration einer Zunge wird), wiederholt der Ich-Erzähler – weil er immer noch auf eine *plausible* körperliche Reaktion wartet, d.h. am falschen Ort nach einer Antwort sucht – beständig seine Standardfragen: »M. Valdemar, can you explain to us what are your feelings or wishes now?«²⁸ Was für ein Ansinnen an einen Toten, dessen Körper seit sieben Monaten im mesmerisierten Zustand verharret.²⁹

Die morsende Zunge

Statt die Zunge in Poes Text ›verkehrt‹ herum zu lesen, um nicht Wirkungen mit Ursachen zu verwechseln, lesen die meisten Interpreten die ekelerregende Bewegung der Zunge nicht als extrakorporäre Wirkung des schamlosen Hypnotiseurs, sondern als autonome Ursache seines Entsetzens. Allerdings gibt es unter diesen Lesarten durchaus ernstzunehmende Varianten. So nimmt Adam Frank etwa die doppelte Regieanweisung Poes beim Wort und versucht sich eine ›Stimme‹ vorstellen, die eher ein ›Geräusch‹ ist und dabei doch vollkommen artikuliert, distinkt spricht, jede Silbe

27 A. Schopenhauer: »Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt«, S. 323.

28 E. A. Poe: The Facts in the Case of M. Valdemar, S. 7.

29 Und das, was schließlich als Antwort zurückkommt, nimmt nun – in der Textform – nicht mehr nur in Bindestrichen, sondern auch in Kursivierungen Zuflucht, welche die Dringlichkeit, ja die schiere Verzweiflung unterstreichen, die dieser Artikulation eines Toten (*articulatio mortui*) innewohnt: *Mortuus sum!* »I am dead!« (E. A. Poe: The Facts in the Case of M. Valdemar, S. 6.) Vor den Ekel hat E. A. Poe also die Verzweiflung gegenüber dem Ich-Erzähler und die ›gesunde‹ Abscheu vor dem bornierten Fragenden gesetzt.

wundervoll, aufreizend scharf (»wonderfully, thrillingly distinct, syllabification«³⁰) von der nächsten trennend. Spricht?

Nicht die Kursivierung (die einer *speech-act*-Interpretation bedürfte), sondern die langen Bindestriche, die in der schriftlichen Form dieser eigentümlich maschinellen Diktion den nötigen visuellen Halt gibt, führen Frank auf die entscheidende Fährte, um das Problem des fortschrittsverachtenden Autors und des ekelerregenden Schlusses interpretativ zu umschiffen. Valdemars Diktion erinnert Adam Frank an die »tap-tap distinctness«³¹ eines Morsealphabets. Begleitet nicht ein charakteristisches, rein mechanisches Geräusch den Prozess der rhythmischen Verschlüsselung und Transmission des Gemeinten? Nicht der Hypnotiseur »diktiert« bei Frank einem Wachschläfer (»sleep-waker«), sondern umgekehrt: Was sich hier die Bahn durch einen geschlossenen Kiefer bricht, ist die »Nicht-Stimme« einer technischen Apparatur. Die Apparatur ist in diesem Fall nicht ein Set aus schwingenden Stimmbändern, sondern eine Zunge, die sich akkurat wie eine freischwingende Stimmgabel verhält. Sie ist das einzige Körperteil Valdemars, das der Magnetisierung standhält, paradoxerweise, indem sie sich ihr konsequent unterwirft.

Das Skandalon der »schreckliche Stimme« (»the same hideous voice«³²) wiederholt sich, wie eingangs zitiert, als der Ich-Erzähler nach sieben Monaten endlich den Versuch unternimmt, Mr. Valdemar zu »wecken« bzw. die Magnetisierung zu lösen. Wiederum scheint die Schrecklichkeit der »Stimme«, die nichts Menschliches mehr an sich hat, nur ein Echo auf die noch schrecklichere Anfrage des Hypnotiseurs zu sein, der, obgleich er keine Macht mehr über die Glieder von Valdemar besitzt, im Gestus äußerster Normalität schließlich seine Frage nach den Gefühlen und Wünschen eines Fast-Schon-Toten lanciert. Was soll Valdemar darauf anderes antworten als: »I say to you that I am dead!«³³ Im Sinne Austins wäre das wohl tatsächlich eine gelungene konstative Äußerung (*constative utterance*). Worin besteht ihre untrügliche »illokutionäre« Macht, die ihre performative Unmöglichkeit, ja Lüge überspielt?

30 Ebd., S. 2 und S. 6.

31 A. Frank: Valdemar's Tongue, S. 654.

32 E. A. Poe: The Facts in the Case of Valdemar, S. 7.

33 Ebd.

Eine Miniaturtheorie des Horrors³⁴

Poe liefert mit dem Fall Valdemar eine Miniaturtheorie des Horrors: Die Dinge – und Tote zählen nun mal zu ihnen – dürfen vieles, nur nicht sprechen. Schon gar nicht mit einer Stimme, die »innerlich, eingefleischt, muskulär« ist, statt »dental, äußerlich, zivilisiert«. ³⁵ Und wenn die Dinge schon mit Grabesstimme wie in Mozarts *Don Giovanni* sprechen, dann dürfen sie zwar sagen, dass sie leben, aber nicht, dass sie tot sind. Dem vielfachen Tabubruch der Erzählung begegnet Roland Barthes, lange bevor medientechnische Interpretationen *en vogue* werden, mit Überlegungen zur Transgression, zum Übergreifen und Überqueren bekannter sprachlicher Codes. Deshalb hat er sich Poes Erzählung als semiologisches Abenteuer vorgenommen. »Vergessen wir nicht«, schärft Barthes seinen von Baudelaires Übersetzung verwöhnten Poe-Lesern ein, »daß Herr V. tot ist: Er hat nicht das Leben festzuhalten, sondern den Tod«. ³⁶ Deshalb ist der Zweifel, den uns die Erzählung aufnötigt, so schwer zu ertragen: »Es ist unentscheidbar, ob Valdemar lebendig ist oder tot; feststeht, daß er spricht, ohne daß man sein Sprechen auf den Tod oder das Leben beziehen kann«. ³⁷

Barthes bleibt nicht bei diesem Befund stehen. Der ganze Text handelt in seinen Augen vom »Skandal der menschlichen Rede (*langage*)«. ³⁸ Die Bedrohung durch sprechende Objekte mache sinnfällig, wie virulent das weder lebendig noch tot zu nennende System unserer Sprache sei. Nicht der Tod, sondern die Sprache sei der heimliche Opponent des Lebens, ein System der Überschreitung und des Übergriffs, immer auf dem Sprung, seine Sprecher zu demontieren. Mit einer gewissen Angstlust spricht Barthes von einer potentiell zur Selbstbezüglichkeit und zur Subjektilgung fähigen Sprache, die – und das ist gegen die Linguisten und die Sprach-

34 Vgl. hierzu ausführlicher Mirjam Schaub: »Sterben und dann sprechen«, in: Frau und Hund. Zeitschrift für kursives Denken 2 (2003), hrsg. v. Markus Lüpertz, Düsseldorf: Richter, S. 147–153.

35 Roland Barthes: Das semiologische Abenteuer (*L'aventure sémiologique*, 1985), übers. v. Dieter Hornig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 286.

36 Ebd., S. 285.

37 Ebd., S. 288.

38 Ebd., S. 295.

philosophen gerichtet – philosophisch überhaupt erst interessant werde, wenn sie nicht mehr kommunikativen Zwecken diene:

»[D]ie Handlung des Toten [(Valdemar) ist] eine rein sprachliche Handlung und – das ist der Gipfel – diese Sprache dient zu nichts, sie erfolgt nicht in Hinblick auf eine Handlung über die Lebenden, sie sagt nichts außer sich selbst, sie weist tautologisch auf sich; vor der Aussage ›ich bin tot‹ sagt die Stimme einfach ›ich spreche‹; das gleicht in etwa einem Grammatikbeispiel, das auf nichts anderes verweist als auf die Sprache; die Nutzlosigkeit der Äußerung gehört mit zum Skandal.«³⁹

Warum also sprechen wir und nicht vielmehr nicht?⁴⁰

Wann immer sie sich diese Frage vorlegen, tauchen bei den französischen Denkern – Michel Foucault, Roland Barthes, Michel de Certeau, um nur diese drei zu nennen – mythische Erzählungen auf (die Sirenen, Orpheus und Eurydike, natürlich *Tausend und Eine Nacht*), die eines gemeinsam haben: Alle begreifen das Leben als Gegenwert von Erzählung und das Sprechen als Unterpfand des Todes, den Preis, den wir für die Abwesenheit der Dinge, über die wir sprechen, zu zahlen haben. Im Fall des Orpheus sind die Gesänge mit dem Tod des Liebsten erkaufte, im Fall des Odysseus wird derjenige mit dem Tod bestraft, der sich ungebunden der Verdopplung des eigenen Schicksals im Gesang der Sirenen hingibt. Von allen Formen des Besitzens bleibt Sprechen daher die reinste, zauberhafteste, ephemerste.⁴¹ Valdemars *späte Stimme* ist

39 Ebd., S. 290.

40 Vgl. hierzu Mirjam Schaub: »Foucaults ›pensée du dehors‹«, in: dies., Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare, München: Fink 2003 u. 2006, S. 244–256.

41 Und vielleicht *schreiben* wir im Gegenzug, um sicher zu gehen, dass wir selbst noch nicht verschwunden sind in das Reich der Fatalität, dass wir noch im Möglichen laborieren. »Schreiben, um nicht zu sterben [...], oder vielleicht auch sprechen, um nicht zu sterben, ist wahrscheinlich eine Beschäftigung, die so alt ist wie das Wort.« Michel Foucault: »Das unendliche Sprechen«/»Le Language à l'infini« (frz. 1963), in: ders., Schriften zur Literatur, übers. v. Karin von Hofer,

im Licht dieser Interpretation nur ein überdeutlicher Reflex auf eine tiefer liegende Beunruhigung: Wir können nie wissen, wer da spricht, nicht einmal, wenn wir selbst es sind, die sprechen.

Die Fluchtlinie, die Foucault einschlägt, bahnt sich seit der ›Préface à la transgression‹ von 1963 an: dass sich das Subjekt zerstreut und fraktioniert genau in dem Maße, indem Sprache sich sammelt und anfängt, frei von menschlichen Zwecken (der Kommunikation etc.) zu werden. Was für die Leser Poes so unheimlich ist, das ist für Foucault schlicht das reine ›Sein‹ der Sprache, wenn es sich von seiner subjektfeindlichen Seite zeigt, wenn es sich weigert, ›für den Menschen‹ gemacht zu sein. Um dieses unheimliche *Austrocknen der Sprache* zu verhindern, darf nie zugleich das da sein, von dem gesprochen wird. (Valdemar darf tot sein, aber nicht zugleich über seinen Tod sprechen.) Auf die Verdopplung, auf das Zugleichsein von Sein und Sprache folgen – in allen mythischen Ursprungslegenden der Sprache – Teilung und Tod. Stets kündigt der Gesang, der als Urgrund von Sprache angesehen wird, von etwas Abwesendem, Totem, Unerreichtem, vom Fehlen eines realen Gegenstücks. *Stets wird das Erheben der Stimme mit Tod erkaufte, gesühnt, gedoubelt oder vermittelt.* Das Sein von Sprache selbst ist nichts anderes als trügerische Anwesenheit und leeres Versprechen von etwas, das unerreichbar bleibt und das längst dem Tod geweiht ist. Diese Grenze zu übertreten, *mit der Stimme die Toten zu den Lebenden zurückholen*, das bleibt die große Hoffnung, die große Enttäuschung all derer, die sprechen, um etwas zu bewirken, zu bedeuten oder zu sein.

Was für de Certeau ›das Unvergeßliche‹ in Gestalt einer wirkamen, aber noch diskurslosen Praktik ist, was für Barthes das ›heilige Nichts‹ des Satori ist, was für Merleau-Ponty ›Abgrund des Schweigens‹ meint und Foucault als ›Denken des Außen‹ propagiert, all diese Formeln, die den Sinnverzicht und die Einübung in das Schweigen preisen, sind Aliasnamen eines Denkens, welches das Unmögliche versucht, nämlich all das zu denken, was den eigenen Bedingungen und Voraussetzungen diametral zuwiderläuft; und zugleich eines, das unwiderruflich praktisch wie Valdemars schwarze Zunge ist, weil ihr illokutionäres ›Außen‹

München: Nymphenburger Verlagshandlung 1974, S. 90-103, hier S. 90.

sich stets vollzieht als die irreguläre Rückseite des konstativen, konstatierenden Denkens und seines Diskurses.

Warum ›ich spreche jetzt‹ auch ›ich lüge‹ heißt

Foucault gibt ein schönes Beispiel, mit welchem einen Satz der Sprache man sich in jenes *nichtdiskursive Außen* katapultieren kann, das sich jeder sinnvollen Deutung entzieht: Es geht um eine aseptische Variante von Valdemars »*I say to you ...*«, um den schlichten Satz: ›Ich spreche.‹ Auf den ersten Blick kann es keine bessere und einfachere Beglaubigung für diesen Satz geben, als dass er wirklich (von jemandem) ausgesprochen wird. Aber ist es, fragt Foucault, so einfach? Ist es »unerschütterlich wahr, daß ich spreche, wenn ich sage, daß ich spreche«?⁴² Wenn es stimmt, dass die Verdopplung von Sprache und Sein schon bei den Sirenen mit dem Tod bestraft wird, dann ›vertrocknet‹ Sprache gleichzeitig »in der Transitivity, in der sie sich vollendet«.⁴³ Oder, auch diese Umkehrung ist möglich, sie wird klebrig und eklig wie in Poes Erzählung, wenn sie ihre skandalöse Selbstgenügsamkeit auf Kosten ihrer Sprecher wie Zuhörer auszuspielen beginnt.

»Wenn die Sprache ihren Ort nur in der einsamen Souveränität des ›Ich spreche‹ hat, dann kann sie nicht eingeschränkt werden – weder von dem, an den sie sich wendet, noch von der Wahrheit des Gesagten, und auch nicht von den verwendeten Vorstellungswerten oder -systemen; sie ist also nicht mehr Diskurs und Mitteilung eines Sinns, sondern Ausbreitung der Sprache in ihrem rohen Sein, Entfaltung reiner Äußerlichkeit [...].«⁴⁴

An diesem Punkt beginnt das Nachdenken über Literatur. Der scheinbar so einfache Satz ›Ich spreche!‹ hat in der Alltagssprache immer deshalb einen appellativen, wenn nicht imperativischen Sinn, weil der Satz immer schon von seinem Gegenteil, von seiner

42 Michel Foucault: »Das Denken des Außen«, in: ders., Von der Subversion des Wissens, hrsg. u. übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Fischer 1991, S. 46-68, hier S. 46.

43 Ebd., S. 47.

44 Ebd.

Verneinung wie von seinem *ad-absurdum*-Führen, bedroht wird. (Niemand hört zu, alle reden durcheinander, keiner spricht dieselbe Sprache etc.): ›Ruhe: Ich spreche, jetzt spreche ich!‹

In der Literatur Blanchots,⁴⁵ der Foucault sein ›Ich spreche‹ entlehnt, ist dieser Satz bezeichnenderweise von seinen Kontexten befreit. Der Satz ›ich spreche‹ zielt bei Blanchot auf die prekär bleibende Entsprechung zwischen Sein und Sprache, die sich doch nur – so auch Foucaults und Barthes' Suggestion – immer *gegen* die ›Wahrheit der Sprache‹ realisieren lässt. So zwingt der scheinbar einfache Satz ›Ich spreche‹ zu einem Nachdenken über die Wahrheiten der Sprache, die von einer Wirklichkeit, die nicht die ihre ist, nichts wissen will und muss.

Foucaults Aufsatz ›Das Denken des Außen‹ beginnt mit der programmatischen Aussage: »Die Wahrheit der Griechen geriet durch den einzigen Satz (*affirmation*) ›Ich lüge‹ (*Je mens*) ins Wanken. Der Satz ›Ich spreche‹ (*Je parle*) stellt die ganze Fiktion der Modernen auf die Probe.«⁴⁶ Warum?

Warum spielen sich beide Sätze nicht auf derselben Ebene ab, warum sind jeweils andere Lehren aus ihnen zu ziehen? Das Paradox des Lügners beruht auf der Einsicht, *dass jeder (konstative) Objektsatz performativ auf den Metasatz zurückwirkt*, so dass der Wahrheitsanspruch des Satzes ›Alle Kreter lügen‹ natürlich auch denjenigen performativ einschließen, der selbst – als Kreter – spricht. Der mit diesem Satz unterstellte Satz, ›Ich spreche, d.h. ›rede wahr‹ und sage Euch, ›Alle Kreter lügen‹«, verliert genau in dem Moment seine Überzeugungskraft, da derjenige, der spricht, selbst nicht ›über den Dingen steht‹, sondern einer jener Kreter ist, die – wenn der Satz wahr sein soll – gerade lügen, d.h., auf der Objektebene,

45 Neben Aminadab, *Le Très-Haut*, *Le moment voulu* ist hier vor allem *Celui qui ne m'accompagnait pas* zu nennen. Foucault zitiert hieraus u. a. dem Satz: »Wenn ich sage, daß ich diese Worte verstehe, so habe ich über die gefährliche Fremdheit meiner Beziehungen zu ihnen nichts gesagt ... Sie sprechen nicht, sie sind nicht innerlich, es fehlt ihnen jede Intimität, sie sind ganz außen, und das, was sie bezeichnen, führt mich in dieses Außen jedes Wortes, das anscheinend geheimer und intimer als das Wort des Gewissens ist, aber hier ist das Außen leer, ist das Geheimnis ohne Tiefe [...].« Maurice Blanchot: *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Paris: Gallimard 1953, S. 136 f., zit. nach M. Foucault: *Das Denken des Außen*, S. 66.

46 M. Foucault: *Das Denken des Außen*, S. 46.

die lügenden Kreter nur erfinden. Das Paradox wäre jedoch keines, wenn es nur darum ginge, einen Kreter der Lüge zu überführen. Es kreierte im Gegenteil eine grundlegende *Unentscheidbarkeit*:

Entweder der Satz von der Lüge ist auf der Objektebene wahr, dann kann ihn der Kreter eigentlich nicht selbst wahrredend, nicht auf der Metaebene in seiner Positivität aussprechen. (Tut er aber.)

Oder die Behauptung ist auf der Objektebene falsch (nicht alle Kreter lügen, vielleicht nur dieser hier, der zufällig gerade spricht), dann ist der Satz zugleich auf der Metaebene wahr, denn mit seiner eigenen Lüge bestätigt der Kreter letztlich die Richtigkeit seines Satzes (zumindest partiell, auf den eigenen Fall bezogen).

Es geht bei dem Paradox also nicht einfach um einen Vergleich zwischen behaupteter, bloß sprachlich ausgedrückter und außersprachlich überprüfbarer Realität. Sondern die Realität, die es da zu überprüfen gilt, ist selbst *ausschließlich durch Sprache* generiert. Keine irgendwie außersprachlich vorzufindenden, realexistierenden, lügenden Kreter falsifizieren den Satz, sondern die Sprache selbst formuliert mit jedem aufgestellten Satz *implizierte Geltungsansprüche und Geltungsbedingungen*, setzt also tatsächlich jenen von Foucault beschriebenen lautlosen Diskurs voraus, der dem aktuellen Satz »einen Gegenstand anbietet und ihm damit einen Halt gibt«. ⁴⁷

So denunziert ein Sprecher mit dem Satz ›Ich spreche‹ unfreiwillig bereits den Allanspruch von Sprache, der darin besteht, etwas über ›die Welt da draußen‹ zu sagen. Der Konflikt zwischen Objektsatz und Metasatz, die nicht zugleich wahr und auch nicht zugleich falsch sein können, sondern *wechselweise wahr und falsch* sind, besteht also – diese Pointe ist wichtig – nicht zwischen realexistierender Sprache und realexistierender Welt. Die ›Dichotomie‹ zwischen Sprache und Welt ist ihrerseits bereits eine sprachliche Angelegenheit. Und genau auf ihr beruht die Wirkung des Paradoxes.

Der Satz ›ich spreche jetzt‹ ist nur fraglos, wenn sowohl die *faktische Differenz* zwischen Sprache und Welt, Sprache und Sein, als auch das *Ideal einer repräsentativen Entsprechung* für wahr gehalten werden. Der einfache Satz, ›Ich spreche‹, bedroht *diese Differenz und dieses Ideal*, denn er wirft beunruhigende Fragen auf: Warum sagt jemand etwas, was so fraglos wahr ist? Die exakte und restlose Verdoppelung einer konstativen Äußerung durch ihren performativen Akt eröffnet überhaupt erst den riesigen Raum der Il-

47 Ebd., S. 47.

lokution, der weder dem performativen Akt noch der konstativen Äußerung sekundiert. Wer oder was spricht hier zu wem? Warum unterläuft ausgerechnet ein so streng transitiver Satz beim Versuch, sich selbst zu beglaubigen, seine eigene konstative Kraft? *Qui parle?* Das Gesetz, vor dem alle gleich sind? Das ›Sein‹ der Sprache selbst, wie Foucault nahelegt? Die »Erosion der Zeit«⁴⁸? Die Toten? Der Tod? Und gibt es für all diese philosophischen Gewichte, die nach Transsubstantiation verlangen, ein treffenderes Bild als Valdemars obszön vibrierende Zunge?

Auf diese Frage kann es – jenseits der Mittel der Literatur, wie sie E.A. Poe mit seinem *Valdemar* vorführt – keine befriedigende Antwort geben, denn sie bedeutete zugleich, das ›Außen‹, um das es geht, in einen Diskurs einzugemeinden, der es doch gerade, um sich zu konstituieren, ausschließen muss. So macht die von Poe strategisch geborgte ›medizinische‹ Verpflichtung, unter Hypnose ›wahr‹ zu reden, d.h. die Unmöglichkeit, *gleichzeitig* in Trance zu sein und auf die Fragen des Hypnotiseurs *nicht* zu antworten, geschweige denn den Fragenden *anzulügen*, auf die skandalöse *natürliche Homologie zwischen Sprechen und Lügen* aufmerksam. Und indem Poe beides bedenkt (dass niemals – und schon gar nicht in der Literatur – klar ist, wer spricht; so dass der, der wahrzureden versucht, immer auch lügen kann), führt er in seiner Valdemar-Erzählung den entscheidenden Effekt herbei: Während die Zunge bei Poe dem ›reinen Sein der Sprache‹ oder auch Moses' Alphabet sekundiert, d.h. sie alles und nichts sagen kann, d.h. auch alles, was *dazwischen* möglich ist, Lüge und Wahrheit, verpflichtet der Dichter den hypnotisierten Restkörper zugleich strikt auf den Diskurs der Medizin: Unter Hypnose ist keine Lüge, d.h. keine Divergenz von konstativer und performativer Äußerung erlaubt. Genau wie Foucault weiß Poe, dass ausgerechnet die *scheinbar perfekte Deckungsgleichheit* von performativer und konstativer Äußerung den Raum des Illokutionären aufreißt, welche die Vorstellungskraft in dem Maße entfacht und fesselt, wie sie die logischen Ausschlüsse – Valdemar kann nicht tot sein und gleichzeitig sprechen – ignoriert, auf die wir unsere Wirklichkeitsvorstellung gründen. Erst zu sterben und dann zu sprechen, nichts leichter als das.⁴⁹

48 Ebd., S. 66.

49 Der Dichter Poe hält es hier, wie J. L. Austin in *How do to Things with Words* übrigens auch, mit Euripides' *Hippolytos* (Vers 612): »Meine

Literatur

- Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte | How to do things with Words, übers. u. eingeleitet v. Eike v. Savigny, Stuttgart: Reclam 2002.
- Barthes, Roland: Das semiologische Abenteuer (L'aventure sémiologique, 1985), übers. v. Dieter Hornig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 286.
- Blanchot, Maurice: Celui qui ne m'accompagnait pas, Paris: Gallimard 1953.
- Breuer, Joseph/Freud, Sigmund: Studien über Hysterie, Leipzig und Wien: Franz Deuticke 1895.
- Buchanan, Ian: Deleuzism, A Metacommentary, Durham: Duke University Press, 2000.
- Deleuze, Gilles: Différence et répétition, Paris: P.U.F. 1968.
- Deleuze, Gilles: »Klossowski oder Die Körper-Sprache«, in: ders., Logique du Sens/Logik des Sinns, aus dem Französischen übers. v. Bernhard Dieckmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, S. 341-364.
- Euripides, Hippolytos, ed., with a introduction and a commentary by W.S. Barrett, Oxford: Clarendon Press 1964.
- Foucault, Michel: »Das unendliche Sprechen«/»Le Language à l'infini« (frz. 1963), in: ders., Schriften zur Literatur, übers. v. Karin von Hofer, München: Nymphenburger Verlagshandlung 1974, S. 90-103.
- Foucault, Michel: »Das Denken des Außen«, in: ders., Von der Subversion des Wissens, hrsg. u. übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Fischer 1991, S. 46-68.

Zunge hat geschworen, mein Herz (oder Geist oder sonst ein Künstler hinter den Kulissen) aber nicht.« J. L. Austin in seiner ersten Vorlesung zur *Theorie der Sprechakte* (How to do Things with Words, S. 32). Aus dem Kontext gerissen, gerät allerdings leicht in Vergessenheit, dass sich Hippolytos bei Euripides später durchaus an seinen Schwur gebunden fühlt und dadurch letztlich seinen eigenen Tod besiegelt, da er entlastendes Wissen seinem Vater Theseus verschweigt. Wahrscheinlich übernimmt Austin die Stelle unkritisch von Aristoteles, Rhetorik, 1416 a 28 ff., der damit den Gerichtsprozess gegen Euripides wg. offensichtlicher Amoral zu untermauern gedenkt.

- Frank, Adam: »Valdemar's Tongue, Poe's Telegraphy«, in: ELH (John Hopkins UP) 72/3 (2005), S. 635-662.
- Kant, Immanuel: »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht verfaßt«, [Königsberg 1800], in: ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Bd. 2, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Menninghaus, Winfried: Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Poe, Edgar Allan: »The Facts in the Case of Valdemar« [1845], in: ders., The Works of Edgar Allan Poe, New York: A.C. Armstrong & Sons 1884, Bd. II. Zitiert nach:
http://www.sff.net/people/DoyleMacdonald/l_valdem.htm.
- Poe, Edgar Allan: »Der Fall Valdemar«, in: ders., Phantastische und unheimliche Geschichten, aus dem Engl. v. H. Möller-Bruck, Wiesbaden: Suchier 1978, S. 242-249.
- Poe, Edgar Allan: »Die Tatsachen im Fall Valdemar«, in: ders., Das Gesamte Werk in zehn Bänden, übers. v. Hans Wollschläger u. Arno Schmidt, hrsg. v. Kuno Schumann/Hans Dieter Müller, Herrsching: Pawlak 1979 (Lizenzausgabe), Bd. 4, S. 839-853.
- Schaub, Mirjam: »Sterben und dann sprechen«, in: Frau und Hund. Zeitschrift für kursives Denken 2 (2003), hrsg. v. Markus Lüpertz, Düsseldorf: Richter, S. 147-153.
- Schaub, Mirjam: »Foucaults ›pensée du dehors‹«, in: dies., Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare, München: Fink 2003 u. 2006, S. 244-256.
- Schopenhauer, Arthur: »Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt« [1851], in: ders., Sämtliche Werke, Bd. IV., hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 273-372.
- Žižek, Slavoj: Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan. Aus dem Englischen v. Nikolaus G. Schneider, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.

Enthaltung, Passivität, Potentialität

»L'écriture et l'indifférence« –

Der Fall *Bartleby*

MAURIZIO DI BARTOLO

§ 1 – Am Nullpunkt des Buchstäblichen

»Bartleby ist keine Metapher des Schriftstellers, so wenig wie das Symbol von irgendwas. Es ist ein ungemein komischer Text, und das Komische ist immer *buchstäblich*.«¹

Wer zum Kern von Herman Melvilles *Bartleby*² vorzudringen sucht, stößt letztlich auf nichts anderes als auf ein chemisches Reagenzmittel. Diese Metapher ist hier *buchstäblich* zu verstehen. Bartleby breitet sich buchstäblich aus, er greift über und die herrschende Logik an, sein Effekt überträgt sich auf all das, was mit ihm in Berührung kommt. Nicht zuletzt auch das, was bislang jede Übertragung regelte: die Metapher. Mit *Bartleby* haben wir es mit einer Korrosion des Metaphorischen zu tun, die den Raum einer *Logik des permanenten Sinnentzugs* eröffnet.

1 Gilles Deleuze: *Bartleby oder die Formel*, übers. v. Bernard Dieckmann, Berlin: Merve 1994, S. 7 (Hervorhebung MdB).

2 Die Novelle *Bartleby the scrivener* erschien anonym im November und Dezember 1853 in zwei Lieferungen von *Putnam's Magazine*. 1856 druckte Melville die Erzählung mit kleineren Änderungen in seinen *Piazza Tales* wieder ab. Als englische Textgrundlage dient im Folgenden: Herman Melville: *Billy Budd Sailor and other stories*, London: Penguin English Library 1967.

Tatsächlich ist in der Novelle nichts ›symbolisch‹. Und dennoch vermag sich der Leser kaum der tödlichen Sogkraft entziehen, die der Text entfaltet. Eine chemisch-thymische Reaktion ist es, die das Begehren hervorruft, der Text möge sich ereignen oder kurz: Er möge neu geschrieben werden. Dieser Wille zur (Neu-)Schreibung entsteht gleichsam auf der Kehrseite und zum Trotz von *Bartleby*s Buchstäblichkeit. Es liegt in deren Struktur etwas, das diese zwanghafte Motorik des Neu-Schreibens geradezu antizipiert, gerade weil sich diese Eröffnung einer *Logik des Sinnentzugs* darstellt wie ein *figurales* Element einer Logik, die jeder Logik vorausgeht.³ Dieses vorgängige Element ist die Figur Bartleby selbst, die das für all jene Figuren typische Faszinosum besitzt, dass sie, wenn sie einmal ›abstrahiert‹ sind, in jedem Kontext gleich funktionieren und so die Eigenmacht eines autonomen Argumentationsdispositivs entfalten. Die zahlreichen Versuche, diese berühmte Novelle philosophisch um- und neu zu schreiben, bezeugen nicht allein die emblematische Insistenz der Figur Bartleby, sondern auch die Notwendigkeit solcher ›chemischer Reagenzmittel‹ für das Denken überhaupt. Wenn die Bartleby-Figur kein ›Symbol‹ ist, so bleibt sie dennoch in eine bestimmte *Form der Innerlichkeit* eingeschrieben. Genau genommen funktioniert Bartleby wie ein klassisches allegorisches *Bild* in einem barocken Emblem, deren *inscriptio* nun aber aus dem logischen Dispositiv des absoluten *differentiellen Differierens* besteht.

In dem Versuch, diese In-Schrift in dem Emblem zu entwirren und aus seiner Form zu befreien, soll zugleich untersucht werden, inwiefern Bartleby als *Figur* einen Begriff von Negativität enthält, der auch die modernen Differenzphilosophien auf den Prüfstand

3 Die klassische Darstellung dieses »figuralen Elements« beschreibt Derrida als »Furche« (vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S.107). Christoph Menke hat diesen Gedanken kommentiert in »Können und Glauben. Die Möglichkeiten der Gerechtigkeit«, in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 243-263, insbes. S. 245-247.

stellt – den eingangs zitierten Deleuze, aber auch Blanchot, Derrida, Agamben oder Waldenfels.⁴

Wofür steht Bartleby? Um dieser quälenden Frage zu entgehen, wird in den philosophischen Ausdeutungen oftmals eine Gleichung aufgestellt. Diese Gleichung lautet schlichtweg: Bartleby *ist* nichts anderes als der Satz, den er von Anfang bis Ende der Novelle ausspricht, »I would prefer not to«. Es handelt sich um einen Satz, der aus eben jenem Grund als »Formel« bezeichnet wird und so etwas wie die chemische Äquivalenz anzeigt zwischen der Figur Bartleby und der buchstäblichen Bedeutung von »Bartleby«. Dies könnte der Grund sein, warum die Bartleby-Gestalt der gleichnamigen Erzählung nicht einmal zu ihrem Protagonisten werden kann: Sie ist, wenn überhaupt, eine Anspielung, ein subtiler Verweis auf ein *künftiges Protagonistentum*, das selbst als reine Möglichkeit unendlich verzögert und aufgeschoben wird. Die Bartleby-Figur ist das *potentielle* Zentrum des Narrativs, sie umkreist ständig diese Potentialität und verkörpert sich *wörtlich* in der »Formel«. Bevor auf diesen aufschiebenden Verweis (und somit auf die Bewegung des eigentümlichen *Differierens*) genauer eingegangen werden kann, gilt es, nach dem gemeinsamen Boden für die in sich sehr verschiedenen philosophischen Transkripte

4 Deleuze schreibt (vgl. Bartleby oder die Formel, S. 7), sein eigener Essay verdanke sich Maurice Blanchots »Anregungen« zu Bartleby in *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard 1981), wo Bartleby zum Symbol einer absoluten Passivität wird. Eine regelrechte philosophische Umschreibung entwirft Giorgio Agamben (vgl. Bartleby oder die Kontingenz, gefolgt von Die absolute Immanenz, übers. v. Maria Zinfert u. Andreas Hiepko, Berlin: Merve 1998), wenn er vor dem Hintergrund der aristotelischen und arabischen Tradition des Möglichkeitsbegriffs in Bartleby einen Ansatz zu einem anderen Begriff der Potenz vermutet. Im Gegensatz zu den Vorlesungen hat sich Jacques Derrida in seinen veröffentlichten Werken nur selten mit Bartleby explizit auseinandergesetzt, vornehmlich in *Donner la mort* (Paris: Galilée 1999, S. 105-114), wo Kierkegaards Abraham-Figur als bartlebysches Double Bind inszeniert wird. Bernhard Waldenfels analysiert Bartleby schließlich als Grenzfall, wo die These, wir könnten auf den Anspruch des Fremden nicht nicht antworten, brüchig wird (vgl. Bernhard Waldenfels: »Episode: Der Antwortverweigerer«, in: ders., Antwortregister, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 587-589).

von *Bartleby* zu fragen. Die Bemühung, *Bartleby* *buchstäblich* zu begreifen, seine (Nicht-)Aussage beim Wort zu nehmen, führt bezeichnenderweise dazu, die Formel als autonome, in sich geschlossene Mechanik zu betrachten. Dabei rückt in den Hintergrund, dass Melvilles gesamte Novelle aus der Perspektive eines New Yorker Anwalts berichtet ist, der als neuen Schreiber unglücklicherweise *Bartleby* anstellt. Der Anwalt ist es, der hier die Ereigniskette gleichsam als Versuchsprotokoll neu schreibt, während die chemische Substanz *Bartleby*, die eingeführt wird, zwar sogleich ihre »Formel« verrät, die Grenzen ihrer Wirkung aber unermesslich bleiben.

Demjenigen, der dieses Experiment nachvollziehen möchte, bleiben dann zwei – gleichermaßen riskante – Möglichkeiten offen, um die formelhafte obsessive Replik⁵ in ihrer *Buchstäblichkeit* zu begreifen: Entweder eine Rückkehr ins Innere der Erzählung selbst, mit dem Bestreben, den Kontext dieses formelhaften Ereignisses zu »entziffern« (der Buchstäblichkeit des »Buches« gilt dann der Vorzug). Oder aber umgekehrt ein Abstrahieren vom Verlauf der Ereignisse, allen voran ein Abstrahieren von der Gestalt des protokollierenden »Anwalts«. Alle Aufmerksamkeit gilt dann der Syntax der Formel, die ebenso seltsam unstabil wie merkwürdig anziehend ist (es handelt sich dann um eine rein spekulative und »wörtliche« Deutung). Dennoch kommt man nicht umhin, festzustellen, dass die philosophische Faszination, die dieses Meisterwerk ausübt, sich nicht zuletzt darin misst, dass beide Optionen, obgleich bis zum Ende durchführbar, punktuell eben das verfehlen, was ihr Ausgangspunkt war: *Bartlebys* »integrale« Bedeutung lesbar zu machen.

Es ist allerdings auch eben jene Lesbarkeit, die *Bartlebys* unwägbares Schicksal bestimmt. Durch sie steht *Bartleby*, sei es nun aus Schicksal oder aus Notwendigkeit, für das Spiel der Vernähung von unmittelbar sinnlichem Wort und Wortsinn, von Begrifflichem und Begreiflichem, bereit. Und dennoch verkörpert die Formel in

-
- 5 Die paradoxe Nichtkommunizierbarkeit in der »Replik« analysiert ausführlich Klaus Peter Hansen: Vermittlungsfiktion und Vermittlungsvorgang in den drei großen Erzählungen Herman Melvilles, Frankfurt a. M.: Athenäum 1973, S. 42-47; aber auch Dan McCall: *The Silence of Bartleby*, Ithaca/London: Cornell University Press 1989.

diesem Spiel der Vernähung den Übergang von seiner Lesbarkeit in seine namenlose, nur noch gestalthafte Buchstäblichkeit. Bartleby erweist sich mithin als eine Art *Urphänomen*: Die Potenz des Differentials und des Differierens findet in dieser Gestalt eine Verkörperung des Anfangs. Die ›Aneignung‹ von Barlebys *Potenz zur Differenz* bedeutet für diese Transkriptoren, über den Begriff ›Differenz‹ ein halbendgültiges Wort sagen zu können.

§ 2 – »...ein junger Mann unbeweglich auf der Schwelle meines Büros«.

Bartleby und der Ort der originären Negation

»Weiter ist die gewaltsame Wegnahme eines jeden ›Privation‹. Aber auch in all den Fällen, in denen man durch ein vorgesetztes ›un-‹ Verneinungen bezeichnet, spricht man von Privationen.«⁶

Unter den vielfältigen Seinsarten der Privation (*steresis*) hebt Aristoteles insbesondere zwei hervor, die, obgleich untereinander sehr verschieden, doch Affinitäten aufweisen: Einerseits gibt es den »gewaltsamen Entzug« (*biaía aphairesis*), bei dem Etwas einem anderen entzogen wird, andererseits die Verwendung des so genannten α privativum in der Verneinung (*apophansis*). Obwohl diese Charakterisierung für die erste Art der Privation vorbehalten war, ist auch die zweite – die Verneinung – nicht minder »gewaltsam«. Der Zusatz des α privativum entzieht einer positiven Wirklichkeit ihr Wirklichsein und lässt sie in ihr Gegenteil umschlagen. Eine solche Gewalt des entziehenden Umschlags ist in Melvilles *Bartleby* durchgängig zu beobachten. Die Erzählung ist der Ort eines gewaltsamen Entzugs, deren Gewaltigkeit durch eben jene Person verdeckt wird, die sie, als reine › α -Person‹, fortwährend hervorruft. Weniger als Ausdruck einer *Gewalt der Metaphysik* als einer *Gewalt an der Metaphysik* ist Bartleby, als das Auge in diesem logischen Taifun, den er selbst entfesselt, nichts anderes als der topologische Statthalter eines Schreibens, das den dialektischen Begriff der Negation selbst parodiert.

6 Aristoteles, *TQN META TA PHYSIKA*, Δ 22, 1022b 31-33, zitiert nach: Aristoteles: *Metaphysik*, übers. u. hrsg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam 2000, S. 145.

Das Raumwerden dieser undialektischen Negation, auf die gleich noch ausführlicher eingegangen werden soll, hat indes ein seltsames Vorspiel in Herman Melvilles eigener intellektueller Biographie. Kurz bevor er die *Bartleby*-Novelle verfasste, schrieb Melville seinem Freund und Dichterkollegen Nathaniel Hawthorne am 16. April 1854 folgenden Brief, der gleichsam zum Propädeutikum seiner Kunst der gelingenden Negation wird:

»Wir neigen dazu anzunehmen, dass Gott seine eigenen Geheimnisse nicht erklären kann und dass Er selbst gern ein wenig Aufklärung über gewisse Punkte erhalten würde. Wir Sterblichen erstaunen Ihn ebenso sehr wie Er uns. Aber um ebendieses *Sein* geht es; dort liegt der Knoten, der uns die Luft abdrückt. Sobald man sagt: *Ich*, ein *Gott*, ein *Wesen*, hüpf man vom Hocker und baumelt am Balken. Jawohl, dies Wort ist der Henker. Entfernte man Gott aus dem Wörterbuch, hätte man Ihn auf der Straße.«⁷

Wie ist dieser merkwürdige Gedanke einer ketzerischen Onto-Theologie zu verstehen, die Gott dadurch Sein verleiht, dass sie ihn aus dem Bereich der lexikographischen Benennbarkeit und Definierbarkeit ausschließt? Das Wort, in dem alle Fäden zusammenlaufen, ist hier nicht umsonst der »Knoten«. In diesem Wort, mit dem Melville stets an der Grenze des Sagbaren ist, waltet eine wuchernde Metaphorik, es enthält die Quintessenz der Seemannswelt, die in jenem Augenblick in die Untiefen der Seele hinabtaucht, in dem sie vor der Unbegreiflichkeit der Transzendenz steht. So sind es auch wieder »Knoten«, die in der großartigen Erzählung *Benito Cereno* der alte Seemann an Bord des insgeheim meuternden Schiffs dem Kapitän des meuternden Schiffs Delano zeigt.⁸ Und wie schon der berühmte gordische beschwört jeder melvillesche Knoten bereits die *einschneidende* Geste herauf, das Ereignis der Negation in Gestalt einer radikalen Abtrennung. Der Abschied von jeder affirmativen Theo- oder Egologie bleibt indes nicht allein auf der Stufe des spekulativen Gedankenspiels; in ei-

7 Herman Melville: Ein Leben. Briefe und Tagebücher, übers. v. Werner Schmitz u. Daniel Göske, München: Carl Hanser 2004, S. 252-253.

8 Vgl. insbes. Herman Melville: »Vortoppmann Billy Budd«, übers. v. Ilse Hecht, in: ders., Vortoppmann Billy Budd und andere Erzählungen, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1956, hier S. 145-146.

ner persönlichen Verbeugung vor dem (damaligen ›Nachfreund‹) Hawthorne wird sich ein paar Zeilen später auf den Dichter selbst bezogen:

»Und das ist die große Wahrheit über Nathaniel Hawthorne. Mitten im Donner sagt er NEIN! Und selbst der Teufel kann ihn nicht bewegen, *Ja* zu sagen. Denn wer *Ja* sagt, lügt; und wer *Nein* sagt, – nun, der befindet sich in dem glücklichen Zustande jener klugen, unbeschwerten Europa-reisenden; sie überschreiten die Grenze in die Ewigkeit mit nichts als einer Reisetasche, – soll heißen, ihrem Ego.«⁹

Der romantische Dichter wird hier zur paradigmatischen Verkörperung derjenigen Haltung, die Nietzsche im *Zarathustra* als die der »Neinsager« bezeichnet.¹⁰ In diesem hartnäckigen Verneinen liegt der Wunsch, der Last der onto-theologischen Omnipräsenz zu entfliehen, um sich jedoch zugleich – und das ist der Horizont, durch den die Negation letztlich doch wieder in ihr Gegenteil umschlägt – jenseits von Ja und Nein in der göttlichen Potenz wieder einzufinden. Bei aller Verbeugungsrhetorik mag man, zumal wer die kritischen Sätze über die Ambivalenz der dezisionistischen Abtrennung zuvor gelesen hat, eine Restskepsis nicht ganz überwinden: Menschlich, allzu menschlich ist Hawthornes »Nein« noch immer; ihm fehlt die Souveränität des Negativen, die sich erst mit Bartleby voll verwirklicht. Dennoch kann das romantische Aufbäumen gleichsam als Vorrede zur Überschreitung gelesen werden, eine Überschreitung, die das gelobte Land nicht mehr jenseits der Grenze des Positiven vermutet, sondern eben diese Grenzüberschreitung als *Grenzverwischung* vollzieht. Dem So- oder Anderssein, der identifizierenden Logik selbst entzieht sich derjenige, der Begriffen wie ›Ich‹, ›Sein‹, ›Gott‹ gegenüber gleichgültig ist bzw. *buchstäblich in-different*.

Der Ort dieses Austritts aus einer positionierenden Logik kann selbst in keinem Jenseits mehr verortet werden, *er findet in der Seele selbst statt*. Das ist der merkwürdige Schluss, der sich aufdrängt: Bartleby nistet sich in der intentionalen Sinnstruktur der *Psyche* ein,

9 H. Melville, Ein Leben, S. 253.

10 Vgl. Friedrich Nietzsche: »Die Erweckung«, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. IV: Also Sprach Zarathustra, München: DTV 1988, S. 386-389.

er fordert sie heraus und lässt sie entgleisen, wird aber dennoch durch nichts anderes hervorgerufen als durch sie selbst. Bartleby – und das übersahen die erwähnten namhaften Transkriptoren alle – ist tatsächlich eine Form der ab-soluten Souveränität, das sich permanent entziehende *Ding an sich*, nicht aber trotz, sondern gerade *aufgrund* einer Rahmenlogik der Sinnerwartung, die ihm seinen Ort verschafft: In dem tönenden ›NON‹ ist noch immer, gleichsam als graphische Implosion, das ›NOUMENON‹ sichtbar. Nur dann kann Bartleby zur Provokation werden, wenn er nicht zur Formel reduziert wird, sondern begriffen wird, dass seine Ab-solutheit buchstäblich *pro-voziert* wird von demjenigen, der ihn ›zu sich herein‹ ruft: der Anwalt.

»Auf meine Annonce hin stand eines Morgens ein junger Mann unbeweglich auf der Schwelle meines Büros. Die Tür war geöffnet, denn es war Sommer. Ich sehe die Gestalt noch heute – blass und sauber, dürrig, anständig und unendlich hilflos. Es war Bartleby.«¹¹

Schon von Anbeginn also *antwortet* Bartleby; hier auf den Aufruf des Anwalts, der einen Schreiber braucht. Dieser *ruft* Bartleby hervor – ein *summoning* der besonderen Art – und Bartleby erscheint tatsächlich, er *wird Leib*, doch seine Präsenz ist von Anbeginn gleichsam entrückt, eine Art unscheinbare, blasse und schemenhafte Quasi-Präsenz. Bartleby bleibt auf der Schwelle der Sichtbarkeit, zwischen dem überbelichteten Draußen und der Camera obscura des Anwaltkabinetts. »Incurably forlorn«: etwas mehr, aber zugleich auch etwas weniger als das »unendlich hilflos«, wie Seidel übersetzt. *Buchstäblich* handelt es sich vielleicht um einen »ausichtslos unheilbaren« Fall. Einen Fall für eine fast schon aristotelische endgültige Privation, in der die Unheilbarkeit jedoch auch immer mit einer gewissen ›Sorglosigkeit‹ getragen wird. Wie in jeder Novelle inszeniert auch diese eine Ouvertüre, in der alles noch unbestimmt ist. Doch im Gegensatz zu allen anderen ist mit Bartlebys eröffnendem Erscheinen ein Raum der Unbestimmtheit eröffnet, der sich bis zum Ende nicht wieder schließen, sondern sich eher noch, als eben jenes differenzierende Differieren, vertiefen wird. Sowie er das Geschehen eröffnet, verschließt sich Bartleby; sein Auftreten – als psychogrammmatische Neuauflage des *incipit*

11 H. Melville, Billy Budd, S. 41.

tragoedia – ein In-sich-Gehen, so als nähme Orest plötzlich den Platz des stummen Pylades ein. Im Akt dieser szenischen Verinnerlichung entsteht eine neue logische Architektur, bei der alles (Dinge wie Menschen) in sein jeweiliges Gegenteil umschlägt: Kaum wird er in der Kanzlei aufgenommen, zieht er sich *in ihr* in ein darin eingerichtetes Außen zurück, hinter einem Wandschirm, der ihn von Blicken und von jedem Versuch der ›Integration‹ abschirmt. Dieses Außen im Innen, in der alle Vorzeichen verkehrt sind, greift nach und nach auf den ganzen Raum über: Alles, was die Welt des Architekten ausmacht, seine Arbeits- und Wirkwelt, seine Angestellten und Gehilfen, wird langsam aber sicher in seinen Grundfesten angegriffen. Das Interieur der Kanzlei erweist sich – und auch hier begreifen wir den Bartleby-Effekt erst durch die Augen und, vor allem, durch die *Stimme* des Anwalts – nach und nach als ein ›Nichtbüro‹ mit zwei ›Nichtschreibern‹ und drei ›Nichtarbeitern‹.¹² Insgesamt haben wir es mit vier Figuren zu tun, die von einem ›Nichttun‹ überfordert sind (im Wesentlichen besteht ihre Aufgabe darin, alles Überflüssige in den Transkriptionen wieder zu löschen). In dieser sich unmerklich beschleunigenden Spirale der Sinnumkehr *erscheint* Bartleby selbst kaum, sondern höchstens am Rand, als Wirkung an der er *mitbeteiligt* ist. Mit Kant gesprochen kann es von ihm eine lediglich ›abgezogene Darstellung‹ geben:

»Ich hätte schon früher erwähnen sollen, dass Flügeltüren aus Glas meine Räume in zwei Teile teilten, von denen meine Schreiber den einen innehatten und den anderen ich selber. [...] Ich beschloss, Bartleby eine Ecke bei den Flügeltüren anzuweisen, aber auf meiner Seite, um diesen ruhigen Menschen leicht rufen zu können, wenn irgendeine Kleinigkeit zu tun sein würde. [...] Weiterhin besorgte ich, um alles recht befriedigend zu gestalten, eine hohe, grüne spanische Wand, die Bartleby vollkommen meinen Blicken entzog, wenn auch meine Stimme bis zu ihm dringen konnte, und so waren in gewisser Weise Abgeschlossenheit und Gemeinschaftlichkeit vereint.«¹³

Die fast schon manische Genauigkeit, mit der Melville den *Ort des Entzugs* beschreibt, ›konstituiert‹ das *Ding* Bartleby, das als regel-

12 Wenn man neben Truthahn und Kneifer den Lehrling Ingwerkeks einbezieht. Vgl. ebd., S. 33-41.

13 Ebd., S. 42.

rechtes Noumenon des Phänomens gelten muss. Man hat es mit einem phänomenologischen Paradox zu tun: Von Bartleby kann es keinerlei Evidenz geben, er ist niemals ›selbst gegeben‹, sondern stets ›mitbedeutend‹ gleichsam als Synkategorem, das jegliche *Bedeutung* verliert, wenn es aus seinem Kontext befreit wird. Innerhalb des Kontextes jedoch ist es *sinn*-frei. Während er ständig in Reichweite der Stimme bleibt, entzieht sich Bartleby jedoch fortwährend dem Blick, der Anschauung. In dem Moment, wo der Appell des Anwalts einen Erwartungshorizont aufbaut, verstellt Bartleby mit seiner Antwort jede Möglichkeit von positiver Erfüllung. *I would prefer not to* – Bartlebys Formel, die zugleich so schlüssig ist wie sie jede Anschlussfähigkeit zugrunde richtet, speist ihre Macht nicht allein aus ihrer igelhaften Einrollung. Mit jeder erneuten Wiederholung zeigt sie sich vielmehr in ihrer absoluten Kontextindifferenz. Mit jeder Rückfrage des verständnislosen Anwalts potenziert sich die Dislokation des Geltungsgefüges vom Identisch-Differenten ein wenig mehr.

»Warum weigern Sie sich?«

›Ich möchte lieber nicht.«¹⁴

Die Blindheit des Anwalts entspricht der Unmöglichkeit etwas anderes als die absolute Gleichgültigkeit im Gesicht Bartlebys zu sehen.

»Bartleby«, sagte ich, ›Ingwerkeks ist fort; gehen Sie doch mal hinüber ins Postamt, ja, [...] und sehen Sie nach, ob irgend etwas für mich da ist.«

›Ich möchte lieber nicht.«

›Sie *wollen* nicht?«

›Ich *möchte* nicht.«

Ich stolperte zu meinem Schreibtisch und saß dort tief in Gedanken. Meine blinde Hartnäckigkeit kehrte zurück.«¹⁵

Es ist die nackte Dinglichkeit seines Schreibers, die den Anwalt affiziert.¹⁶ Jede mögliche Entscheidung wird verhindert, ja bereits

14 Die englische Ausdruck des Rechtsanwaltes lautet: »Why do you refuse?« (ebd., S. 46).

15 Ebd., S. 51-52.

antizipiert von dem, was als Antwort immer nur verspätet kommen kann. Bartleby wird zum ›differentiellen‹ Apparat eines Mögens, das sich wie ein Keil in die Opposition von ›Wollen‹ und ›Sollen‹ schiebt.

§ 3 – Differenz und In-differenz: zwischen den ›Webstühlen‹ der Alterität

»Das Denken, das sich in der äußeren Reflexion hält und von keinem anderen Denken weiß als der äußeren Reflexion, kommt nicht dazu, die Identität, wie soeben gefasst worden ist, oder das Wesen, was dasselbe ist, zu erkennen. Solches Denken hat immer nur die abstrakte Identität vor sich und außer und neben derselben den Unterschied. *Es meint, die Vernunft sei weiter nichts als ein Webstuhl, auf dem sie den Zettel, etwa die Identität, und dann den Eintrag, den Unterschied, äußerlich miteinander verbinde und verschlinge...*«¹⁷

Es ist bezeichnend, wie die scharfe Kritik, die Hegel am schlechten Gebrauch des Differenzbegriffs übt, von der Gegenwartsphilosophie, zumal der französischen, derart verarbeitet und verinnerlicht wurde, dass sie in Folge eines polemischen Metabolismus zur klassischen Verkörperung der dialektischen Figur schlechthin werden konnte. In der eingangs zitierten Stelle aus der *Wissenschaft der Logik* warnte Hegel vor der Neuauflage eines antiken, buchstäblichen ›Vor-Urteils‹, demzufolge das ›Denken des Phänomens‹ eben dieses Phänomen unberührt ließe, so als stellte das dialektische Denken, unverändert und unverändernd, einen Webstuhl dar, auf dem Identität und Differenz miteinander mechanisch ineinandergekreuzt werden, die Denkbewegung aber selbst, als ›künstliche‹, vom ›Stoff der Phänomene‹ stets unterschieden bliebe. Das Denken wird somit unweigerlich zum Webstuhl von ›Anderem‹ degradiert; seine Wirksamkeit angesichts des phäno-

16 Diese Affektion wäre zu vergleichen mit Agambens Hinweis auf den linken Flügel des Erzengel Gabriels, der Gott berührt und den Raum einer Er- bzw. genauer einer »Entschöpfung« eröffnet (vgl. G. Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 72-75).

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik* II, I. Teil: Die objektive Logik, II. Buch: Die Lehre vom Wesen, in: ders., *Werke* 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 39 (Hervorhebung MdB).

menalen Stoffes zur Unwirklichkeit und seine Funktion zur Fiktion. Das französische Nachkriegsdenken, das nach wie vor unter dem Schatten von Kojèves ›negativistischen‹ Hegel-Lektüren der 30er Jahre steht, entfaltet seine ganze Kraft durch eine ebenso erbarmungslose wie in anderer Hinsicht fruchtbare Kritik am Negationsbegriff. Bei aller Verschiedenheit der philosophischen Positionen, die man der Einfachheit halber unter dem Sammelbegriff der »Differenzphilosophie« zusammenfasst, vereint sie dennoch die Betonung auf der Fiktionalität des Negativen. Das Moment der Negation wird bis ins Äußerste gesteigert und schlägt dort in eine absolute ›Künstlichkeit‹ im dialektischen ›Spiel‹ um. Im Moment des Abhebens kommt darunter eine irreduzible ›Alterität‹ zum Vorschein, die jede Versöhnung unter dem Dach der identitären Logik unmöglich macht. In diesem Sammelbecken differenter Differenzen kristallisiert sich ein Hegel-Bild heraus, das ihn ironischerweise mehr und mehr dem absoluten Monarchen Ludwig XIV. ähneln lässt. Mehr noch: Alles sieht danach aus, als feile Hegel an einem komplizierten Mechanismus, der die absolute Monarchie zu ihrem Höhepunkt und damit zugleich zu (ihrem tragischen) Fall bringen wird. Dass die hegelsche Dialektik der Inbegriff eines solchen mechanischen Gestells sei, bringt etwa Blanchot in drastischer Verkürzung auf den Punkt:

»Quelque chose cloche dans la dialectique, mais seul le processus dialectique, dans son exigence indépassable, dans son accomplissement toujours maintenu, nous donne à penser ce qui s'en exclut, non par défaillance ou irrecevabilité, mais au cours de son fonctionnement et afin que ce fonctionnement puisse se poursuivre interminablement jusqu'à son terme.«¹⁸

Indem er dieses ›Ungedachte‹ als das Andere des ›dialektisch Denkbaren‹ ankündigt, dringt Blanchot zum nicht mehr ironischen, sondern durchaus wesentlichen Aspekt dieses »Webstuhls der Vernunft« vor: Welcher Wert wird der Phänomenalität des Denkens zugemessen? Blanchot zufolge tritt diese Phänomenalität gerade im »Funktionieren« der Dialektik zutage. Der Verweis auf Hegel, der auch hier buchstäblich zu verstehen ist, setzt indessen weniger die idealistische Identität von Denken und Sein voraus,

18 M. Blanchot: *L'écriture du désastre*, S. 118.

als er vielmehr vor jeglicher Verkürzung des Denkens auf eine ›instrumentelle Vernunft‹ warnt. Durch jenen instrumentellen Gebrauch der Vernunft wird zwar das Denken-des-Phänomenalen ›unwirklich‹ und unwirksam, nicht aber das Denken an sich.

Ist indessen eine Negativität denkbar, deren Negativität nicht in der Fremdheit des Phänomenalen gegenüber dem Denken läge, sondern aus einer Negativität *im* Denken-des-Phänomenalen selbst bestünde? Bezeichnend ist, dass eben diejenigen Autoren, die sich an Hegels Denken als ›Negativ‹-Folie abgearbeitet haben – namentlich Blanchot, Deleuze, Derrida und Agamben – auch entscheidend dazu beitrugen, die Bartleby-Figur neu zu lesen und neu zu schreiben. Einen entscheidenden Anfang in dieser Re-Transkription bildet Deleuze mit seiner so einschlagenden wie profunden Sondierung von Bartlebys ›Negativismus‹. Man könnte zunächst erwarten, dass er in seiner Lesart der *dia-bolisch negativen* Formel des Schreiberlings noch einmal bekräftigt, was er in *Differenz und Wiederholung* über das ›fiktive‹ Verhältnis von Negation und Differenz darlegt. Dort war der Negationsbegriff als eine Art »Ghost in the Machine« vorgestellt worden, durch den das dialektische Verfahren das verändernde Auseinandertreiben der Differenz *de facto* neutralisiert, indem sie auf einen schlichten Gegensatz reduziert wird.¹⁹ Auch hier galt es, im »Funktionieren« der Dialektik eine Art fiktive und buchstäblich »epiphänomenische« Überlagerung der Struktur des »Differenzphänomens« nachzuweisen.²⁰ Vor diesem Hintergrund ist Deleuzes Deutung vom Verhältnis zwischen Negation und Differenz in Bartlebys Formel besonders aufschlussreich. Auf den Spuren des Melville-Kommentatoren Philippe Jaworski hebt Deleuze an Bartlebys Formel drei Aspekte hervor:

»Man hat bemerkt, daß die Formel – *I prefer not to* – weder eine Affirmation noch eine Negation war. Bartleby ›verweigert nicht, akzeptiert aber auch nicht, er tritt hervor und zieht sich in diesem Hervortreten zurück, er exponiert sich ein wenig in einem leichten Zurückweichen

19 Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1992, S. 69-71, S. 79-81 u. S. 92-93.

20 »Das Negative, die Negativität fängt nicht einmal das Phänomen der Differenz ein, sondern erhält bloß deren Phantom oder Epiphänomen, und die gesamte ›Phänomenologie‹ ist eine Epiphänomenologie.« (Ebd., S. 79.)

des Sprechens« [...] *Ich möchte lieber nichts als irgendwas*: nicht ein Wille zum Nichts, sondern die Zunahme eines Nichts an Willen. [...] Genauso verhält es sich für Bartleby: Die Regel bestünde dann in dieser Logik der negativen Präferenz, des Negativismus jenseits jeder Negation.«²¹

Die drei hervorgehobenen Aspekte seien hier noch einmal ausführlicher dargelegt: 1.) Die »Formel« des *Ich möchte lieber nichts als irgendwas* bringt weder einen Willen noch eine Schopenhauerische *noluntas* zum Ausdruck. Wenn überhaupt stellt sie eine *Virtualität* aus, eine Künstlichkeit des Begehrens, die sich wiederum in dieser seltsam ›schwachen‹ Negation ausspricht. 2.) Im Zusammenhang mit diesem Gedanken einer ›schwachen‹ Negation, die sich von der Unbestimmtheit nicht genug entfernt, um wieder in Positivität umschlagen zu können, muss Bartlebys Formel als eine Form von systematischem ›Negativismus‹ der Ambivalenz verstanden werden. Wenn sie auf den Webstuhl der negativen Vernunft gespannt wird, erweist sich Bartlebys Formel als das semantische Anzeichen einer paradoxen Alterität, die jeder anderen Form von Negation gegenüber, die als Andersheit des Anderen im Identischen wieder dialektisch einmündet, fraglos *anders* ist. In dieser Hinsicht stellt Bartleby eine unerhörte und schwer kategorisierbare Form von *Alterität* dar. Er könnte sich als logisches Dispositiv des absoluten und undialektischen Differentials erweisen. Wohlgemerkt: *er könnte*. Denn hier liegt auch schon der problematische Knoten. 1.) und 2.) beruhen letztlich auf einem dritten Argument: 3.) Die Virtualität von Bartlebys Begehren und seine nichtdialektische Alterität setzen eine fundamentale Ambivalenz voraus, die darin besteht, dass das *I would prefer not to* weder eine Affirmation noch eine Negation ist. Für Deleuze wird Bartleby so zur Verkörperung einer antidialektischen *negativen Ambivalenz*, die jeder Soteriologie im Bestimmten den Raum verweigert.

Bei all seiner feinsinnigen Kritik an der hegelschen Dialektik kann sich Deleuze dennoch aus ihren Fängen nur vordergründig befreien. In seiner affirmativen Lektüre von Bartleby als resolut antidialektischer Figur gerinnt diese nämlich wieder zu einer (freilich negativen) Bestimmtheit, die deren Ambivalenz wieder relativiert. Man muss sich mit dem Befund abfinden: Bartleby *könnte* antidialektisch sein – *we could prefer him to be non-dialectical* – aber die

21 G. Deleuze: Bartleby, oder die Formel, S. 13-15.

Möglichkeit seines Dialektischseins können wir nicht *ausschließen*. Die Hoffnung, Bartleby könnte zu einem ockhamschen Rasiermesser werden, dass die absolute Souveränität der hegelschen Dialektik endgültig zu guillotinierten vermöge, führt uns zurück in die Gefilde hawthornscher Entschlussmetaphysiken. Mit seinem seltsamen Pendeln zwischen *Dif-ferenz* und *Prä-ferenz*, als graue Eminenz einer bereits skizzierten ›Logik des permanenten Sinnentzugs‹ eröffnet Bartleby einen Zwischenraum der grauen Immanenz, in der weder alle Kühe schwarz sind noch das Ganze im Lichte freudig divergierender Sinnreihen zur Entfaltung kommt. Deleuze, der sich ausschließlich auf Bartlebys phatische Dimension konzentriert, verkennet, dass sich Bartlebys in-differente Präferenz im Raum des Phänomenalen präsentiert, ohne dass irgend etwas Phänomenales in seiner Antwort intendiert wäre. Das regelrecht Skandalöse und Unerhörte an Bartleby ist eben sein Schweben zwischen Phänomenalität und Epiphänomenalität, seine irreduzible Präsenz, die nicht auf den Begriff zu bringen ist, sein Entsagen, das in keinem Nachsagen aufgefangen werden könnte. Handelt es sich um eine mächtige Affirmation der Negativität oder um eine schwache Negation des Positiven? Wir *können nicht sagen*, ob es sich um eine radikale Strategie der Unterbrechung handelt oder um ein unendliches Spiel des Aufschubs. Handelt es sich um ein Alteritätsphänomen, das sich gegen ›Formalisierung‹ sperrt? Oder aber um die › α -Phänomenalität‹ des anderen, das in der Apodiktizität seines Erscheinens auf eine *andere* Identität verweist?

Mit der Versuchung einer ausschließlichen Fokussierung auf die formale Struktur der »Formel«, der man als Interpret leicht erliegt, löst man Bartleby voreilig aus dem Handlungszusammenhang heraus, in dem er steht. Eben dieser narrative Handlungszusammenhang ist es aber, der Bartlebys Potenz garantiert. Bartleby ›erscheint‹ mitten in diesen Sinn-, Handlungs- und Produktionszusammenhängen, und doch kann er an keiner Stelle darin auftauchen. Sein Erscheinen ist zugleich ein ›Nichtaufgehen‹, seine Formel weniger eine Klammer in der narrativen Handlung als eine Einklammerung von Handlung schlechthin. Denn in seinem *I would prefer not to* wird noch ein *to do* (wenn auch negativ) mitgeführt. Bartleby lässt jede Wirksamkeit aussetzen, er verkörpert die Präferenz eines radikalen *dés-oeuvrement*, einer Unproduktivität, die zugleich die Spuren einer tiefen Verletzlichkeit aufweist.

»Je ne le ferai pas«, aurait encore signifié une détermination énergique, appelant une contradiction énergétique. »Je préférerais ne pas...« appartient à l'infini de la patience, ne laissant pas de prise à l'intervention dialectique: nous sommes tombés hors de l'être, dans le champ du dehors où, immobiles, marchant d'un pas égal et lent, vont et viennent les hommes détruits.«²²

Bartleby ist nicht allein das ab-solut unerreichbare, souveräne ›Ding‹, er ist auch das beschwörende Zeugnis, dass der Denkgegenstand das Denken nicht unberührt lassen kann. Er erweist sich buchstäblich als chemische ›Lösung‹, die die Verknotungen der Metaphysik auflöst, aber zugleich denjenigen selbst, der mit ihr hantiert, anzugreifen und noch lange heimzusuchen droht. Möglicherweise kommt Blanchot aus diesem Grund ganz zum Schluss von *L'écriture du désastre*, gleichsam *dialektisch* gepeinigt, noch einmal zu Bartleby zurück und zu seiner »préférence négative, la négation qui efface la préférence et s'efface en elle...«. Unmittelbar im Anschluss, und scheinbar ohne jegliche Vermittlung, steht der folgende Vers:

»Apprends à penser avec douleur«.²³

Apprends à penser avec Bartleby ?

Literatur

Agamben, Giorgio: Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, übers. v. Maria Zinfert u. Andreas Hiepko, Berlin: Merve 1998.

Aristoteles: Metaphysik, übers. u. hrsg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam 2000.

Blanchot, Maurice: *L'écriture du désastre*, Paris: Gallimard 1981.

Deleuze, Gilles: Bartleby oder die Formel, übers. v. Bernard Dieckmann, Berlin: Merve 1994.

Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1992.

22 M. Blanchot: *L'écriture du désastre*, S. 33-34.

23 Ebd., S. 219.

- Derrida, Jacques: Donner la mort, Paris: Galilée 1999.
- Derrida, Jacques: Grammatologie, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992².
- Hansen, Klaus Peter: Vermittlungsfiktion und Vermittlungsvorgang in den drei großen Erzählungen Herman Melvilles, Frankfurt a. M.: Athenäum 1973.
- McCall, Dan: The Silence of Bartleby, Ithaca/London: Cornell University Press 1989.
- Melville, Herman: Billy Budd Sailor and other stories, London: Penguin English Library 1967.
- Melville, Herman: Ein Leben. Briefe und Tagebücher, übers. v. Werner Schmitz u. Daniel Göske, München: Carl Hanser 2004.
- Melville, Herman: Vortoppmann Billy Budd und andere Erzählungen, übers. v. Elisabeth Seidel u. a., Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1956.
- Menke, Christoph: »Können und Glauben. Die Möglichkeiten der Gerechtigkeit«, in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 243-263.
- Nietzsche, Friedrich: »Die Erweckung«, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. IV: Also Sprach Zarathustra, München: DTV 1988, S. 386-389.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik II, in: ders., Werke 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Waldenfels, Bernhard: »Episode: Der Antwortverweigerer«, in: ders., Antwortregister, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 587-589.

Enthaltung als Chance? Ein Gespräch über radikale Passivität bei Giorgio Agamben

ALICE LAGAAY / JULIANE SCHIFFERS

Der folgende Text ist die überarbeitete Version eines Dialogs, der die Tagung »Wie nicht sprechen« am 22. April 2006 beendete. Worüber kann man da sprechen? Wie soll man es (nicht) tun? Was heißt es, miteinander zu sprechen? Ist es möglich, in der Form des Gesprächs auch dem Nicht-Sprechen, den Unterbrechungen und Auslassungen Raum zu geben? Kritische Bemerkungen und Fragen aus der Diskussion sind in Form von Zwischenrufen (»Stimme aus dem Off«) in dieses Gespräch aufgenommen.

[A.L.] Der Versuch, die Gedankengänge von Giorgio Agamben zu beschreiben, führt zu einer Reihe von eigenartigen Schwierigkeiten, die meiner Ansicht nach etwas mit der Erfahrung der Lektüre zu tun haben. Während des Lesens erscheint alles sehr nah und einleuchtend, doch der Versuch einer argumentativen Rekonstruktion scheitert. Dieses Unvermögen der Reflektion, des Sprechens und des Schreibens *über* Agambens Texte ist aber nicht nur ein individuelles Problem des Lesers, sondern ist auch Thema der Texte selbst. D.h. die Schwierigkeit der Nacherzählung, die im Grunde als *Hemmnis einer Reaktion* gedeutet werden kann, ist genau das, worauf Agamben zielt und auch das, was für ihn – und bei ihm, also für uns hier – interessant ist.

[J.S.] Wenn es um einen Korpus von Gedanken gehen sollte, über den wir debattieren könnten, dann sagt Agamben nicht viel.

Denn bezüglich seiner Texte gibt es kein ›für und wider‹.¹ Was ist das aber für eine Philosophie, für die es keine Argumente geben kann?

[A.L.] Die Erfahrung der Lektüre von Agambens Texten² erinnert an eine vertraute Erfahrung, die mir seit der Kindheit periodisch bekannt ist. Es geht um eine merkwürdige Art von existentieller Erfahrung, die sich als Auflösung des eigenen Willens beschreiben lässt; ein Erlebnis der zugrunde liegenden Fremdheit der Welt (oder einer Fremdheit des eigenen in-der-Welt-Seins). Dabei lösen sich die Tätigkeiten und Angelegenheiten des alltäglichen Lebens für eine kurze Weile auf, um Raum zu geben für eine Art bloßer, neutral-sinnloser, materieller Existenz. Dieser Zustand ist verbunden mit einem sehr intimen, unteilbaren und vielleicht (trotz dieses Versuchs hier) einem *unmittelbaren* Gefühl. Es ist also einerseits ein *individuelles, persönliches* Erlebnis, im Sinne einer Erfahrung der Existenz meiner Person; aber andererseits eine Erfahrung vom Unpersönlichsten oder vom *Allgemeinsten* überhaupt, denn es fühlt sich in solchen Momenten an, als ob gerade das, was an mir persönlich oder individuell ist, sich auflösen würde, als ob ich mit dem Zement verschmelzen würde, aus dem die konkreten Wände des Raumes bestehen.

[STIMME AUS DEM OFF] Ist es denn sinnvoll von einem so persönlichen und gleichzeitig unbeschreibbaren Erlebnis in einem wissenschaftlichen Kontext zu berichten? Wo führt das denn hin?

[J.S.] Zunächst zeigt ein solcher Versuch die Grenzen der Sprache – und zwar nicht nur der wissenschaftlichen. Zum Beispiel funktioniert die diskursive Trennung zwischen Erlebnis und Erfahrung, zwischen Besonderem, Individuellem, und Allgemeinem offenbar nicht in Bezug auf solche Phänomene, die uns hier inte-

- 1 Vgl. Thomas Carl Wall: *Radical Passivity*. Lévinas, Blanchot, and Agamben, New York: State University of New York Press 1999, S. 3: »Each says very little, if we mean by this that each fails to produce a corpus of thought we may debate amongst ourselves. There are no pros and cons with regard to the works we shall discuss.«
- 2 Vgl. z.B. die Texte in Giorgio Agamben: *Potentialities*. Collected Essays in Philosophy, hrsg. u. ins Engl. übers., mit einer Einleitung v. Daniel Heller-Roazen, Stanford/California: Stanford University Press 1999; oder Giorgio Agamben: *Die Kommende Gemeinschaft*, übers. v. Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2003.

ressieren. Agambens Denkfiguren sind Paradigmen im Sinne konkreter Phänomene, die in andere, fremde Problemfelder getragen werden und dort nicht nur aufzeigen können, was sonst verborgen bliebe, sondern die Problematik kategorialer Trennungen selbst in den Blick nehmen. Die Frage richtet sich damit auf das *Ereignis* selbst: Was kann passieren, wenn das Denken nicht mehr Pro und Kontra abwägt, sondern sich auf sich selbst wendet, in gewissem Sinne selbstreferentiell und distanzlos wird?

[A.L.] Es handelt sich um eine *Erfahrung jenseits jeder Tätigkeit*... Denn ich ›mache‹ selbst nichts – zumindest nichts Bewusstes, ich verfolge keine Intention –, um in diesen Erfahrungsbereich einzutreten. Ich bin sozusagen bloß passiver Zeuge dessen, was mir widerfährt.

[J.S.] Aber der Zeuge ist nicht nur passiv, außerhalb des Geschehens, sondern selbst involviert. Er bezeugt etwas, das sich zugleich in ihm erzeugt. Er ist Subjekt und Objekt dieses Widerfahrnisses zugleich. Wie ein Kleinkind, das Teil eines Geschehens ist, ohne daran teilzunehmen: einer kontingenten Erfahrung ausgesetzt, die es nicht steuern kann, ohnmächtig, vielleicht dennoch oder gerade deshalb neugierig.

[OFF] *Infans*, (lat.): Das Unvermögen zu sprechen.³ Wir werden aber noch darüber sprechen müssen!

[A.L.] Die Philosophie Agambens zielt nicht nur auf die Beschreibung eines solchen Zustandes, sie produziert in gewisser Weise auch eine ähnliche Empfindung oder einen ähnlichen Zustand beim Leser, dessen gewohnte Kategorien und Strategien des Argumentierens auf merkwürdige Weise suspendiert werden. Alles scheint zugleich möglich und unmöglich.

[J.S.] Diese Erfahrung erscheint paradox, weil sie jenseits der Trennung von Aktivität und Passivität angesiedelt ist, weil sie zunächst nur die Auflösung der Kategorien ist, eine Reaktionshemmung, die eine *radikale Passivität* ausstellt und einfordert. Und doch liefert Agamben einige Begriffe, oder einige Gedankenfiguren, die dem *Denken* einer solchen Erfahrung jenseits jeder Tätigkeit dienen.

[OFF] *Wer sind wir? Wo sind wir? Was tun wir? Können wir versuchen, einige dieser Denkfiguren zu beschreiben?*

3 *Infans* (lat.): 1. (kleines) Kind; 2. das Unvermögen zu sprechen.

Erster Versuch: Radikale Passivität als Erfahrung der Sprache

[A.L.] Das erste, was mir hier wichtig erscheint, ist die besondere Erfahrung von Sprache, die Agamben anvisiert und die als *experimentum linguae* in seinen Texten immer wieder auftaucht.⁴ Es handelt sich dabei möglicherweise auch um eine Art von existentiell-em Zustand, bei dem die Sprache jenseits vom alltäglichen Gebrauch ›erfahren‹ wird. Dabei wird Sprache weder als bloßer Klang noch als eine Erfahrung von Bedeutung empfunden. Es geht vielmehr um das Denken der bloßen *Existenz* von Sprache; um ein Denken – wenn man so will – der menschlichen *Stimme* unabhängig von jedem konkreten Sprechen oder Diskurs, um ein Denken der Stimme ›allein‹. Ich möchte versuchen, dieses Experiment in und mit der Sprache etwas näher zu charakterisieren, aber zuerst eine Frage: Warum legt Agamben eigentlich so viel Wert auf die Erfahrung einer *Sprache, die nichts sagt*?

[J.S.] Agambens Verweis auf den Status des *Beispiels* in der Sprache lässt dieses Unterfangen vielleicht nicht ganz so frei experimentierend erscheinen, wie es auf den ersten Blick aussehen mag: Das Beispiel gehört zu der Klasse, die es vertritt, aber als Beispiel ist es von dieser Klasse zugleich ausgenommen, insofern es seine Zugehörigkeit eigens anzeigt. Es handelt sich also um einen besonderen und zugleich allgemeinen Fall von Ausnahmebeziehung: »Das Beispiel ist weder besonders noch allgemein, sondern sozusagen ein singulärer Gegenstand, der sich als solcher zu erkennen gibt, der seine Singularität *zeigt*. [...] Nicht das Rot-sein, sondern das Rot-genannt-Werden definiert das Beispiel.«⁵ Exemplarisches Sein grätscht damit genau in die Kluft, die die Sprache zwischen Sein und Benannt-Sein erzeugt. Sprache wird hier erfahrbar, oszilliert zwischen Singularität und allgemeiner Bestimmung und verweist eher auf sich selbst, als auf eine Bedeutung oder eine Sache.

4 Vgl. Giorgio Agamben: *Kindheit und Geschichte*, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 7; vgl. dazu auch das Nachwort von Reimar Klein: »Experimentum linguae. Zum Denken Giorgio Agambens«, in: Giorgio Agamben: *Idee der Prosa* (1985/2002), übers. v. Dagmar Leupold u. Clemens-Carl Härle, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 153-171.

5 G. Agamben, *Die Kommende Gemeinschaft*, S. 15.

[A.L.] Wenn ich Dir also von meiner Lektüreerfahrung erzähle, kannst Du natürlich sagen, das sei meine subjektive Empfindung, Agamben schreibe eben ›poetisch‹. Gleichzeitig ist der *Gegenstand* seiner Texte aber nicht nur ein genuin philosophischer, sondern die Philosophie selbst: Denn es geht ihm ja gerade um die Erfahrung des Denkens und der Sprache.

[OFF] Eine disziplinäre Arbeitsteilung oder Hierarchisierung zwischen Poesie und Philosophie funktioniert hier nicht!

[J.S.] Es geht aber auch nicht darum, jede Differenzierung aufzugeben. Wie lässt sich dieser Raum in der Sprache, der weder rein singulär noch allgemein ist, der weder nur von einer individuellen Stimme indiziert wird, noch nur die diskursive Sprache bezeichnet, beschreiben? Es scheint zunächst darum gehen zu müssen, ihn als einen »leeren Raum zwischen Stimme und Sprache«⁶ *auszustellen*, ohne ihn bereits zu definieren. Diese Exposition nimmt ihren Weg also von der Singularität einer Erfahrung über das Scheitern der Einordnungsversuche zu der Notwendigkeit, die Erfahrung als Widerfahrnis zu begreifen, das sich der Definition entzieht. Damit ist also zugleich eine Herausforderung verbunden, die eigene Ohnmacht zu affirmieren.

[A.L.] Als ob man im Ozean von einer riesigen Welle überrollt wird, ohne zu wissen, ob sie einen wieder auftauchen lassen wird. Was bleibt, ist wahrzunehmen, was geschieht, ohne es beeinflussen zu können, ohne es zu beherrschen.

[J.S.] Eine »Zone der Ununterschiedenheit«⁷ hervortreten zu lassen, wie sie das Beispiel in der Sprache markiert, heißt also, das Sprechen *über* etwas zu unterbrechen und zu unterlassen. Es heißt, Sprachlichkeit als solche zu denken – »wie ein *missing link*, das immer fehlt, weil es virtuell immer schon da ist«.⁸

[A.L.] Nach Agamben führt diese Sensibilisierung auf die menschliche Fähigkeit, die bloße »Faktizität bzw. reine Exteriorität der Sprache« zu erfahren, zu einer »originären logischen Dimension«, welche die »Möglichkeit des Denkens jenseits von sig-

6 G. Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 9.

7 Giorgio Agamben: *Das Offene*, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 47.

8 Ebd.

nifikanten Propositionen« aufzeigt bzw., in anderen Worten, »die Signifikation selbst signifiziert«. ⁹

[J.S.] Diese originäre Dimension – Sprache jenseits ihrer sinnstiftenden Funktion zu erfahren – hängt mit der Idee von *Potentialität* zusammen, die für Agamben ganz wesentlich ist.

[A.L.] Agamben warnt vor der Tendenz, Potentialität immer nur als ›Vorstufe‹ zur Aktualität zu denken, die durch die Tradition der abendländischen Philosophie verfolgt werden kann. Aristoteles war dagegen sehr präzise in seiner Darstellung einer gewissen *Ambivalenz*, die im Kern des Begriffs der Potentialität liegt. Denn das, was potentiell ist, hat nicht nur die Möglichkeit zu sein, sondern auch – und vor allem – die Möglichkeit *nicht zu sein*. Das Potentielle ist also (im Gegensatz zum Aktuellen) durch ein wesentliches Verhältnis zur *Negativität* gekennzeichnet.

[OFF] Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang hilfreich, verschiedene Dimensionen von Potentialität voneinander zu unterscheiden: Es gibt zum einen die allgemeine Potentialität eines Kindes, die darin liegt, dass das Kind sich durch das Erlernen von neuen Fähigkeiten ändern kann.

[J.S.] Das ist das allgemeine Vermögen zu werden. Aristoteles erwähnt noch ein anderes Beispiel: Wachs hat das passive Vermögen, unter Wärmeeinfluss zu schmelzen. ¹⁰

[A.L.] Das, was Agamben (und seiner Meinung nach auch Aristoteles) interessiert, ist die Ebene von *existierender* Potentialität, über die ein Architekt oder ein Klavierspieler verfügt (im Unterschied zum Nicht-Architekten oder Nicht-Klavierspieler). Denn

9 G. Agamben: »The Idea of Language«, in: ders., *Potentialities*, S. 39–47, hier S. 42: »The most original logical dimension at issue in revelation is therefore not that of meaningful speech but rather that of a voice that, without signifying anything, signifies signification itself.«

10 Vgl. Aristoteles: *Metaphysik IX*, 1046 a, 20ff: »Hieraus erhellt also, dass in gewissem Sinne das Vermögen des Tuns und des Leidens eines ist (denn vermögend ist etwas, sowohl weil es selbst das Vermögen hat zu leiden, wie weil ein anderes das Vermögen hat, von ihm zu leiden), in gewissem Sinne ein anderes ist. Denn das eine findet sich in dem Leidenden; denn darum, weil es ein gewisses Prinzip hat und weil der Stoff selbst ein gewisses Prinzip ist, leidet das Leidende und als anderes von einem anderen. Das Fette nämlich ist brennbar, das auf diese bestimmte Weise Nachgebende zerbrechbar, und in ähnlicher Weise auch bei dem übrigen.«

wer ein konkretes Wissen oder eine konkrete Fähigkeit schon hat (wie die Fähigkeit, Häuser zu bauen oder Klavier zu spielen) verfügt gleichzeitig über die Fähigkeit, es *nicht zu tun*. Wer das Vermögen nicht hat, kann nicht entscheiden, es *nicht* auszuüben, ihm mangelt also eine Dimension der Potenz. Wer ein bestimmtes Vermögen hat, kann dieses aber auch verlieren. Deshalb ist für Aristoteles (und Agamben) die Erfahrung der Potentialität eng mit der Erfahrung der Impotenz verknüpft.

[J.S.] »Also hat jedesmal Vermögen und Unvermögen dasselbe Objekt auf dieselbe Weise.«¹¹

[A.L.] Dies radikalisiert Agamben, indem er sagt: »Jede menschliche Potenz ist gleichursprünglich eine Impotenz; jedes Sein- oder Tunkönnen steht für den Menschen in einem konstitutiven Verhältnis zu seinem eigenen Entbehren«¹², weil Potentialität die Gleichzeitigkeit von Können und Nicht-Können, Sein und Nicht-Sein meint.

[OFF] Aber die Fähigkeit, etwas *nicht* zu tun, ist doch nicht dasselbe wie die *Unfähigkeit*, etwas zu tun, oder?

[A.L.] Zwei verschiedene Reflexionsebenen sind hier im Spiel. Es geht Agamben hier darum, das Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit nicht nur als logisches, sondern als *ontologisches* Problem zu erfassen. Indem er Potentialität als die Möglichkeit, zu sein und *zugleich* nicht zu sein erfasst, macht er auf die reale Anwesenheit eines Abwesenden aufmerksam. Neben der positiven Dimension der Anwesenheit oder der Aktualisierung einer Handlung und der negativ konnotierten Dimension der Abwesenheit bzw. der Unterlassung funktioniert die Idee der Potentialität als ein dritter Raum dazwischen. Es geht – wenn man so will – um die Tatsächlichkeit, d.h. um die (quasi-materielle) Faktizität der Existenz des leeren Dazwischen: Ein Vermögen zu haben heißt, auch eine Privation zu haben.

[J.S.] Der Mensch ist ein Wesen, das sich nicht nur seines Daseins, sondern auch der Kontingenz, der Unverfügbarkeit und Instabilität des Seins selbst gewahr werden, sich dazu ins Verhältnis setzen kann. Eben das ist aber nur im Modus der Passivität möglich, als *Erleiden* und zugleich als *Bewahren* der Möglichkeit,

11 Ebd.

12 Giorgio Agamben: »Über negative Potentialität«, übers. v. Emmanuel Alloa, in diesem Band, S. 285-296, hier S. 293.

vermögend und unvermögend zugleich zu sein. Und dieses Erleiden und Bewahren der Potentialität erschöpft sich nicht in der allgemeinen Feststellung, dass es Möglichkeiten und Kontingenz gibt, sondern es ist eine konkrete *Erfahrung* von Kontingenz: Sein ›Unvermögen zu vermögen‹ bedeutet, es erleiden und als solches erfahren zu können. Agamben fasst dies als Offenheit gegenüber der reinen Faktizität des Möglichen, als eine Art ›Passion‹¹³ oder Leidenschaft, als Fähigkeit, sein Können wie sein Nicht-Können zu erleiden.

[A.L.] Bezogen auf die Sprache heißt das, dass der Mensch das Wesen ist, das als Sprechendes gleichzeitig mit seiner eigenen Unfähigkeit zu sprechen konfrontiert ist bzw. sein kann.

[J.S.] Das bringt uns zurück zu der Idee der *Infantia* und zur Fragestellung dieser Tagung ›Wie nicht sprechen?‹: »Wenn sich das Profil jedes Denkens in der Art und Weise zeigt, in der es das Problem von den *Grenzen der Sprache* artikuliert, so ist der Begriff der Kindheit ein Versuch, diese Grenzen nicht in die triviale Richtung des Unsagbaren zu denken«, schreibt Agamben, denn: »Weit davon entfernt, eine Grenze der Sprache zu zeichnen, drückt [das Unsagbare] als deren Voraussetzung ihre unbesiegbare Macht aus. Demnach ist das Unsagbare dasjenige, was die Sprache voraussetzen muss, um bedeuten zu können.«¹⁴

[A.L.] Agambens Analysen vernichten den Boden jeglicher Voraussetzungen.

[J.S.] Ja, weil auch die Voraussetzung eines *Unsagbaren* etwas ist, das die diskursive Sprache abtrennt, um sich im Gegenzug (als bedeutend, sinnvoll, letztlich subjektkonstitutiv) zu legitimieren. *Infantia* als Unvermögen, zu sprechen, meint demgegenüber zunächst eine *Relation* zur Sprache, eine Öffnung auf die *Faktizität* einer Praxis des Sprechens, ohne diese jemals in einer bestimmten Form, normativ, zu antizipieren. Um diese Öffnung, das leere Zwischen, fassen zu können, kann es deshalb nicht um Negation gehen, sondern vielmehr um eine grundlegende *Erleidbarkeit*, passiver als jede Passivität und diesseits der Differenz aktiv/passiv. In der Figur der *infantia* wird das Unvermögen zu sprechen als etwas rehabilitiert, das nicht nur dem Kind zukommt, sondern

13 Vgl. Giorgio Agamben: »The Passion of Facticity«, in: ders., *Potentialities*, S. 185–204, hier S. 201ff.

14 G. Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 8.

eine fundamentale Möglichkeitsdimension menschlichen Seins ist, die mit dem Vermögen zu sprechen nicht verschwindet, sondern im Modus der Passivität in der zeitlichen Struktur menschlichen Seins und Sprechens erhalten bleibt. *Infantia* ist der Aufschub, die Suspension jeder Relation zu einem bestimmten Vermögen: Ein im Modus des nicht- oder noch-nicht-Habens *insistierendes* Potential, ein Sprachvermögen zu haben. *Infantia* ist radikal hilflose *Ausgesetztheit*, Hemmnis jeder Reaktion, wie du sie als Lektüreerfahrung beschrieben hast.

[A.L.] Wie ist es zu denken, dass dieses Unvermögen, welches dennoch als solches vermocht werden kann, eine Potentialität ist?

[J.S.] *Infantia* ist der Name für eine *Erfahrung der Passivität*, der Agamben einen quasi-transzendentalen Status gibt: Diese Erfahrung kann man nicht im eigentlichen Sinne ›machen‹, aktiv herbeiführen, sondern sie ist gewissermaßen nur *denkbar*, sie *widerfährt* dem Denken und affiziert es, wenn es auf seine Möglichkeitsbedingung reflektiert oder auf sie – im Scheitern, in der Störung – gestoßen wird. *Erfahren* wird bei Agamben Sprachlichkeit als solche: *Dass* es Sprache gibt, ohne zu wissen, *was* sich mit ihr sagen lässt. Die Denkfigur der *Infantia* bezeichnet keine reale und vergangene Kindheit, keine zu überwindende Ur-Passivität, kein einmaliges Ereignis. Sie bezeichnet vielmehr eine *Grenze* der Verfügungsgewalt über die Sprache, ein in den *verzeitlichten* Prozessen der sprachlichen Praktiken, in und mit denen sich Subjektivität vollzieht, immer mitschwingendes Nicht-Sein von Subjektivität oder Souveränität.

[A.L.] Die grundsätzliche Offenheit für die Tatsache, dass es diese Potentialität gibt, wäre also vielleicht das, was uns Menschen gemeinsam ist. Wäre also gerade diese latente Erfahrung – oder die Erfahrung der Latenz – die Grundlage einer Ethik?

[J.S.] Dazu können wir noch kommen. ›Wie nicht sprechen?‹ ist zunächst eine Frage nach der Möglichkeit, einen Modus oder eine Kondition zu denken, in der sich ein ›X‹ befindet, dessen sprachliche Praxis aktuell *ausgesetzt* ist.

Zweiter Versuch: Radikale Passivität als Herausforderung für die Philosophie?

[A.L.] Für Agamben gehört die Erfahrung der Faktizität der Sprache zu einer der wichtigsten Erfahrungen im Leben eines Menschen. Er schreibt: »Wer sich auf derartige Experimente einlässt, riskiert, in der Tat, nicht so sehr die Wahrheit seiner eigenen Aussagen als vielmehr die Art seines Existierens, und er vollzieht, auf dem Feld seiner subjektiven Geschichte, eine anthropologische Mutation, die auf ihre Art ebenso entscheidend ist, wie es einst die Befreiung der Hand für die Primaten im Stadium des aufrechten Gangs war, oder, für die Reptilien, die Umformung der vorderen Gliedmaßen, die sie in Vögel verwandelte.«¹⁵

[J.S.] Und eine solche Erfahrung »jenseits von jeglicher Befähigung und von jedweder Fertigkeit«, die er als die »möglicherweise anspruchsvollste«¹⁶ aller Erfahrungen bezeichnet, eröffnet auch den Raum des philosophischen Denkens. Denn für Agamben (Aristoteles folgend) ist »das Wesen des Intellekts [...] reine Potentialität«¹⁷...

[OFF] Nämlich Potentialität zu sein *und* nicht zu sein.

[A.L.] ...und entsprechend ist die zentrale Aufgabe der Philosophie nicht die Berücksichtigung dessen, was sich durch Sprache offenbart (nicht also die Frage nach Essenzen), sondern die Offenbarung der Sprache (d.h. die Offenbarung der Potentialität) selbst. Ich benutze das Wort Offenbarung in diesem Kontext ganz bewusst, denn es geht hier tatsächlich einerseits um das Empfangen einer Dimension, die sich enthüllt (im Sinne also von etwas, das sich im normalen, alltäglichen Zustand verbirgt – da ist Agamben nahe an Heidegger¹⁸), und andererseits um ein Ereignis, das sich

15 Giorgio Agamben: »Bartleby oder die Kontingenz«, in: ders., Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, übers. v. Maria Zinfert u. Andreas Hieppo, Berlin: Merve 1998, S. 7-75, hier S. 49 [veränderte Übersetzung].

16 G. Agamben, Über negative Potentialität, S. 286.

17 Vgl. Aristoteles: De anima, 429a.

18 Vgl. G. Agamben, Kindheit und Geschichte, S. 12: »Wir machen diese Erfahrung eigentlich nur dort, so schreibt er [Heidegger], wo uns die Namen fehlen, wo sich das Wort auf unseren Lippen bricht. Dieses Zerbrechen des Wortes ist »der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens.« Vgl. auch Martin Heidegger: Unterwegs zur Sprache, Stuttgart: Klett-Cotta 2001, S. 216.

nicht durch meinen Willen steuern lässt: ein Ereignis, das mir also widerfährt. Und es soll auch nicht verleugnet werden, dass wir es hier in gewisser Weise mit einer Dimension zu tun haben, die sich mit einem Wunder vergleichen lässt: Denn es geht in der Tat um eine Erfahrung, die diesseits jeder Voraussetzung ist und jede Vorhersage verweigert; eine Erfahrung an oder von den Grenzen der Möglichkeit. Hier wäre Agamben ganz in der Nähe von Wittgenstein zu platzieren, wenn dieser sagt: »Nun bin ich versucht zu sagen, der richtige sprachliche Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt sei kein in der Sprache geäußelter Satz, sondern der richtige Ausdruck sei die Existenz der Sprache selbst.«¹⁹

[OFF] Die sich offenbarende Sprache...ist das religiös zu verstehen? Wie kann man sich diese Erfahrung vorstellen? Kann man sie sich überhaupt vorstellen?

[J.S.] Der Versuch, diese Erfahrung zu beschreiben, ist deshalb so schwierig, weil sich in dieser Erfahrung nichts Bestimmtes artikuliert. Jede Beziehung zur Sprache als etwas, das zugleich mit dem Subjekt seine Welt konstituiert, ist hier außer Kraft gesetzt. Ich kann in dieser Erfahrung also nicht in die für jede Bestimmung notwendige *Distanz* zu mir selbst treten.

[A.L.] Das Problem, Sprachlichkeit als solche sprachlich erfahrbar zu machen, scheint auch Agamben zu kennen: Er selbst umschreibt diesen seltsamen Ausnahmezustand, diese passive Potenz, mit einem Bild, er rekonstruiert einen Laborversuch.

Dritter Versuch: Das Paradox der Zecke

[J.S.] Agamben gibt mit der Figur der Zecke ein merkwürdiges Beispiel für etwas, das außerhalb seiner normalen Umgebung ist, obwohl es eigentlich nur durch sie bestimmt ist. Denn die Zecke hat für gewöhnlich keine distanzierende Perspektive auf die Welt, sondern nimmt nur das wahr, was unmittelbar für ihre Lebenssituation relevant ist: Eine Zecke wird schlicht durch ihre Umgebung dazu veranlasst, sich auf ein Säugetier fallen zu lassen, sich

19 Ludwig Wittgenstein: »Vortrag über Ethik«, in: ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrsg. u. übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 9-19, hier S. 18. Vgl. auch die Beiträge von Rüdiger Zill und Fabian Goppelsröder in diesem Band.

mit dem Kopf voran in die Haut zu bohren und Blut zu saugen, anschließend auf den Boden zu fallen, ihre Eier abzulegen und zu sterben. Entscheidend für das Leben der Zecke ist also, dass sie mit den Elementen, die ihre Umwelt definieren, in einer absoluten und intensiven Beziehung verschmolzen ist. Agamben sagt: »Die Zecke ist diese Beziehung, sie lebt nur in ihr und für sie«.²⁰

[A.L.] Sie fällt mit ihrer Welt zusammen, wie das Subjekt mit der Sprache.

[J.S.] Agamben erzählt nun aber von einer Zecke, die in einem Rostocker Labor völlig abgeschnitten von ihrer gewöhnlichen Umgebung, ohne Nahrung, ganze 18 Jahre lang lebte. Wie kann es sein, dass die Zecke einerseits vollständig mit ihrer Welt zusammenfällt, zugleich aber in völliger Isolation von ihr überleben kann? Schläft sie? Sie scheint ihrer Umgebung gegenüber völlig *neutral* zu sein, sie lebt, obwohl sie ohne ihre Lebensbedingungen, außerhalb ihrer Welt ist.

[A.L.] Ein Wunder?

[J.S.] Die Zecke im Labor ist jedenfalls ein Paradox, sie bleibt sich selber fremd, verharrt in einem eigentlich für sie unmöglichen Zustand, passiv, offenbar so wenig spezialisiert oder in der Differenzierung noch nicht festgelegt, als wäre sie eine Stammzelle. Es scheint sogar, als wäre diese Untätigkeit, dieses Verharren im Unbestimmten, kein *Mangel*, sondern gerade das, was die Zecke so lange am Leben hält: als hätte sie alle Möglichkeiten – gerade, weil sie sie nicht nutzt.²¹

[A.L.] Mit der Zecke befinden wir uns in der Leerstelle der Sprache...

[J.S.] Der Umweg über die Zecke führt uns also zu einem Aufenthalt in der unbestimmten Möglichkeit. Es ist dieser Aufenthalt im Paradox, den Agamben verlängern will, den er *dehnen* will: Denn gerade die Aporie führt zum Euporetischen – einem Reich-

20 G. Agamben, *Das Offene*, S. 56.

21 Vgl. auch G. Agamben: »Idee der Kindheit«, in: ders., *Idee der Prosa*, S. 91-95, hier S. 92: »Versuchen wir, uns ein Kind vorzustellen, das sich [...] in solchem Maße seiner Kindheit überantwortet, mithin so wenig spezialisiert und so totipotent ist, daß es keiner besonderen Bestimmung und keiner besonderen Umwelt mehr untersteht und sich nur mehr an seine Unreife und seine Unausgerüstetheit hält.«

tum, in dem alles möglich ist, gerade weil es an bestimmten Möglichkeiten mangelt.

[A.L.] Heißt das, den Mangel an Bestimmungen und Kategorien nicht als philosophische ›No-Go-Area‹ abzulehnen, sondern explizit zu machen und zu affirmieren, als etwas, das implizit immer da ist? Gerade die Grenze der Sprache (und der Macht) als Inspirationsquelle zu begrüßen, wie es poetisches Sprechen tun kann?

[J.S.] Es geht hier um die Paradoxie einer Erschlossenheit von Möglichkeiten des Sprechens, die eben noch nicht erschlossen und artikulierbar sind. Hier *kann* man nicht sprechen, aber man *könnte* beginnen, einen neuen Anfang mit der Sprache zu machen. Zumindest scheint das Agambens Hoffnung zu sein: Aus dem Konjunktiv einer Potenz, einer Gleichzeitigkeit von Können und Nicht-Können heraus, eine nichtsdestotrotz *unmittelbare* Erfahrung zu machen.

[A.L.] Glaubensbekenntnis von Agamben: »[Es] ließe sich das Thema meiner Überlegungen [...] als Versuch bezeichnen, die Bedeutung des Syntagmas ›ich kann‹ zu verstehen. Was meinen wir, wenn wir sagen: ›ich kann, ich kann nicht‹?«²²

[J.S.] Es ist ein Status vor jeder Differenzierung, nicht als Beherrschung der Differenz. Es geht hier darum, das etwas-nicht-Können nicht in ein etwas-Bestimmtes-Können, sondern in ein alles-nur-Mögliche-Können zu verwandeln. Deshalb geht es hier nicht um Omnipotenz, sondern um passive Potenz als ein reines *Versprechen*: Es geht darum, der Existenz der Sprache und des Denkens – und damit ihrer faktischen Potentialität – Rechnung zu tragen.

[A.L.] Was man daraus machen kann, bleibt unbestimmt. Zunächst ist es Philosophie. Kann man diesen Aufenthalt im Offenen aber auch als eine ethische Haltung begreifen?

Letzter Versuch: Die Erfahrung radikaler Passivität als Quelle einer ethischen Haltung

[J.S.] Die Frage, die sich hier stellt, ist die nach der Möglichkeit, unter den Bedingungen eines ubiquitären und machtvollen Diskurses einen Schritt zurückzutreten und nach dem Potential einer

22 G. Agamben, Über negative Potentialität, S. 285.

Entscheidung zu fragen. Jede echte Entscheidung beruht in ihrem Kern auf einer Unentscheidbarkeit; sonst wäre sie ja determiniert, eine Vorentscheidung wäre bereits gefallen.

[OFF] Was geschieht, wenn ich die Sinnproduktion aufgebe, mich jeder Entscheidung *enthalte* und nur mehr passiv aufnehme? Befinde ich mich dann im Ausnahmezustand?

[A.L.] Das Ethische fängt für Agamben eben dort an, wo diese Differenzierung zwischen passiver Rezeption und aktiver Deutung suspendiert wird. Es geht um eine Erfahrung der Konfusion, der Begegnung und der Vermischung, die aber nicht zu Chaos oder Wahnsinn führt, sondern im Gegenteil zu einer Klarheit und Helligkeit, in der die Offenheit selbst spürbar wird.

[J.S.] Die Ununterscheidbarkeit, die mit jeder Bestimmung verdeckt wird, tritt dann als ein von allen Zwecken und Zielen befreiter Bereich hervor, der keine Trennungen mehr zulässt und damit jede Handlung suspendiert.

[A.L.] Dieses Unvermögen, zu unterscheiden, zu entscheiden, zu handeln, erscheint bei Agamben aber nicht als Negation eines Vermögens, sondern als eigenständiger Ermöglichungsgrund. Agamben legt hier ein Verständnis von Negativität zugrunde, das sich nicht in der bloßen Negation erschöpft, das weder bloß Gegenteil von Positivität und Produktivität ist, noch als Unausprechliches seinerseits zur positiven Substanz gerinnt. Die Möglichkeit, unvermögend zu sein, ist vielmehr die *conditio humana* schlechthin.

[J.S.] Die Potentialität eines faktisch Offenen als *Haltung* im Modus einer radikalen Passivität zu denken ist damit der Raum der Freiheit, die eigene Potenz *und* Impotenz zu kosten. Es ist, als ob die Zecke im Labor uns etwas über uns selbst erzählen würde...oder auch Bartleby, der Schreiber: *I would prefer not to* heißt, jede Handlung zurückzuweisen und sogar noch die Zurückweisung zu unterlassen.²³

[A.L.] Wichtig ist zu betonen, dass es sich hierbei um eine ›neutrale‹ Ethik handelt. Das Böse ist nicht diese oder jene Tat, sondern die *Möglichkeit*, Böses zu tun. Aber diese Möglichkeit ist

23 Vgl. Hermann Melville: Bartleby, der Schreiber, übers. v. Jürgen Krug, Frankfurt a. M./Leipzig: Insel 2004. Vgl. auch Gilles Deleuze: Bartleby oder die Formel, übers. v. Bernhard Diekmann, Berlin: Merve 1994.

zugleich die Möglichkeit zum Guten:²⁴ Die ethische Haltung ist neutral in dem Sinne, dass sie *nicht normativ* zu verstehen ist, sie schreibt nichts vor. Ja wenn sie etwas fordert, dann Zurückhaltung, Diskretion.

[J.S.] Eine Potentialität zu erfahren, ohne Wertung, die nicht erneut gefüllt werden kann, das ist die *Freiheit der Faktizität*: Was allen Menschen gemeinsam ist, ist keine Substanz, sondern ein Mangel an Substanz, die Ebene der Möglichkeit selbst.²⁵ Es ist also die Handlung, die mich von der Potentialität ebenso wie vom Anderen trennt: Denn erst im Akt spaltet sich die in der Potenz noch ungespaltene Einheit von Vermögen und Nichtvermögen.

[A.L.] »In unserer Tradition der Ethik ist oft versucht worden, das Problem der Potenz umzuwenden, indem man es auf Begriffe des Willens und der Notwendigkeit reduzierte: ihr Hauptthema ist nicht, was man *kann*, sondern was man *will* oder was man *muss*«, schreibt Agamben. »Aber die Potenz ist nicht der Wille und das Unvermögen ist nicht die Notwendigkeit [...]. Zu glauben, daß der Wille Macht habe über die Potenz, daß das Übergehen in den Akt das Ergebnis einer Entscheidung sei, die mit der Ambiguität der Potenz Schluß macht (die immer Potenz zu tun oder nicht zu tun ist) – genau das ist die andauernde Illusion der Moral.«²⁶

[J.S.] Radikale Passivität heißt in diesem Sinne nicht Negation von Tätigkeit, sondern ist »eine Tätigkeit, in der das *Wie* das *Was*

24 Vgl. G. Agamben, Über negative Potentialität, S. 293: » Hierin liegt der Ursprung für die Maßlosigkeit der menschlichen Potenz, die die Potenz der anderen Lebewesen um ein Vielfaches an Gewalt und Wirksamkeit übertrifft. Die anderen Lebewesen können allein ihre spezifische Potenz, sie sind nur zu diesem oder jenem Verhalten fähig [...]; der Mensch aber ist das Tier, das *seine eigene Impotenz kann*. Die Größe seiner Potenz misst sich am Abgrund seiner Impotenz.«

25 Für Agamben zeigt die Unmöglichkeit einer Aneignung der Potentialität, wie Aristoteles sie beschreibe, »dass ein Subjekt im modernen Sinne, als selbstreflexives Bewusstsein und als Mittelpunkt zugeschriebener Fähigkeiten und Habitualitäten, hier nicht denkbar ist. Das bedeutet jedoch auch, dass das Problem der Potenz für einen Griechen – und das wohl zu Recht – nichts mit dem Problem der Freiheit eines Subjekts zu tun hat.« (G. Agamben, Über negative Potentialität, S. 294).

26 G. Agamben, Bartleby oder die Kontingenz, S. 33f.

vollkommen ersetzt hat«²⁷: Statt zu begründen, *was* man tut, geht es Agamben um eine *Lebensform*, die die Erfahrung der Unbegründbarkeit kennt und vollzieht. Ethik beginnt, wenn ich begreife, dass ich dem Anderen weder eine bestimmte Fähigkeit noch ein bestimmtes Tun anmuten kann; was mich mit ihm verbindet, ist vielmehr, dass ich erkennen kann, dass die Möglichkeit der Voraussetzungslosigkeit existiert – und dass sie nicht in einer Handlung aufgeht, sondern eine *Haltung* impliziert. Bartlebys Formel beschreibt insofern die ethische Haltung schlechthin: Die radikale Passivität eines wiederholten *I would prefer not to*, das sich jeder Aussage, auch der expliziten Unterlassung, enthält, ist das Gemeinsame, das eigentlich Menschliche, und sie ist das, was jedem trennenden Akt und jeder Performativität des Sprechens, welche ein Subjekt konstituieren, zugrunde liegt, ohne in ihnen vollständig aufzugehen.²⁸ Menschliche Gemeinschaft ist damit etwas, das *diesseits* jeder Referenz, jeder Beziehung und jeder Begründung existiert.

[OFF] Es wäre dann also nicht zu fragen, *wo* wir sind, *wer* wir sind und *was* wir tun...

[A.L.] ...sondern es geht darum, zu sehen, dass die Richtung, das *Wie*, noch bestimmbar ist. So erklärt Agamben: »Eine *pólis* und eine *oikía* (*Haus-Gemeinschaft*) zu suchen, die auf der Höhe dieser leeren und voraussetzungslosen Gemeinschaft sind, ist die kindliche Aufgabe der kommenden Humanität.«²⁹

[J.S.] Das ist die ethisch-politische Forderung, die aus der Erfahrung der radikalen Passivität erwächst. Diese ist die Erfahrung von Philosophie schlechthin, insofern sie das Denken des Übergangs, des ›Zwischen‹, ein Denken des Denkens ist – diesseits der Trennung von Aktion und Passion: Die Erfahrung der Freiheit ist also zunächst eine Erfahrung des Denkens. An dem Punkt, »an dem sich die Potenz des Denkens sich selbst zuwendet und an dem die pure Empfänglichkeit sozusagen das eigene Nicht-Fühlen fühlt«³⁰, an diesem Punkt trifft sich diese Erfahrung mit den Lei-

27 G. Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, S. 105.

28 Vgl. zur Diskussion der *Bartleby*-Rezeptionen u.a. von Deleuze und Agamben den Beitrag von Maurizio Di Bartolo in diesem Band.

29 G. Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 17.

30 G. Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 27.

denschaften: Auch die Liebe ist ein ausgreifendes und ambivalentes Prinzip, sie schließt ihr Unvermögen nicht aus...

[A.L.] ...insofern wir uns der Liebe nicht bemächtigen können, sondern sie uns zustößt? Die Leidenschaft entzündet sich ja gerade an dem, was wir nicht bestimmen können, sie trifft ihre Wahl ohne explizite *Auswahl*. Die Liebe ist ein Ereignis, zu dem wir niemals gelangen können, das sich nicht einverleiben lässt.

[J.S.] Es geht hier um die Idee eines Gemeinsamen jenseits der Ideen von Fusion einerseits und Isolation andererseits, um eine Erfahrung, die eine Herausforderung ist, weil sie an die Grenzen kategorialen Unterscheidens – und damit an die Grenzen machtvollen Entscheidens – rührt. Es geht in gewisser Weise darum, sich bewusst bestimmen zu lassen: »Etwas einzig in seinem So-Sein wahrzunehmen: als irreparabel, doch gleichwohl nicht notwendig; so wie es ist, doch deshalb nicht als zufällig – das ist Liebe.«³¹

[A.L.] Dieses *Beliebige* ist also nicht alles, was beliebt, nicht die totale Relativität, sondern meint das Liebenswerte: eine Liebe ohne Gegenstand, ohne Vereinnahmung, die nur sich selbst ausstellt und nicht auf eine Eigenschaft des Geliebten bezogen ist.³² Als passive Potenz ist die Passion zu ihrem Unvermögen fähig, denn sie lässt nicht nur das Mögliche, sondern auch das Unmögliche zu. In diesem Sinn ist die »regungslose Macht des Möglichen« ihrem Wesen nach Passion: und passive Potentialität, etwas »(ver)mögen«, heißt lieben.³³

[J.S.] Dass die *Sprache* des Menschen in Stimme und Sprache, *phoné* und *logos*, zerfällt, prädestiniert sie in Agambens Sicht zu dieser Erfahrung, deren Gegenstand nichts anderes ist als die Lücke, die zwischen Stimme und Sprache klafft – und die es im *experimentum linguae* immer wieder neu zu bezeugen gilt. Gerade die Haltung einer radikalen Passivität beinhaltet also die Möglichkeit, eine singuläre – und das heißt, eine beliebige – Antwort zu geben auf »jenes falsche Dilemma, das die Erkenntnis nötigt, zwischen der Unsagbarkeit des Individuums und der Intelligibilität des

31 G. Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, S. 100.

32 Vgl. G. Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, S. 10.

33 Vgl. G. Agamben: »The Passion of Facticity«, in: ders., *Potentialities*, S. 185–204, hier S. 202: »In this sense, the ›immobile force of the possible‹ is essentially passion, passive potentiality: *mögen* (to be able) is *lieben* (to love).«

Allgemeinen zu wählen«³⁴. Das Experiment der Liebe gibt ein Zeugnis von der Möglichkeit, die Potentialität als solche zu erfahren. Es ist ein Beispiel für die Tatsache, dass Vermögen *und* Unvermögen, die Möglichkeit zu sein *und* die Möglichkeit nicht zu sein, im Akt nicht vernichtet werden, sondern wirksam bleiben.

[A.L.] Die Frage ›Wie nicht sprechen?‹ kann also nur beantwortet werden, indem wir die Herausforderung annehmen, das Unmögliche zu sagen und trotzdem im Gespräch zu bleiben. Kurz gesagt: Ist es möglich, das zu sagen, was unmöglich erscheint, nämlich dass *etwas anders ist, als es ist*? Kann man gleichzeitig sagen: Du bist mein Feind, ja, du hast mich verletzt, ja, wir sind im Krieg. *Und*: Nein du bist es nicht, nein du hast es nicht, nein wir sind es nicht? Ist das nicht die Struktur der Unmöglichkeit, die Struktur des Wunders und die Struktur der Potentialität, die im Herzen der Vergebung liegt und also Raum gibt für einen neuen Anfang im Zeichen der Offenheit?

Literatur

- Agamben, Giorgio: »Bartleby oder die Kontingenz«, in: ders., Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, übers. v. Maria Zinfert u. Andreas Hiepko, Berlin: Merve 1998, S. 7-75.
- Agamben, Giorgio: Potentialities. Collected Essays in Philosophy, hrsg. u. ins Engl. übers., mit einer Einleitung v. Daniel Heller-Roazen, Stanford/California: Stanford University Press 1999.
- Agamben, Giorgio: Das Offene, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Agamben, Giorgio: Die Kommende Gemeinschaft, übers. v. Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2003.
- Agamben, Giorgio: »Idee der Kindheit«, in: ders., Idee der Prosa, übers. v. Dagmar Leupold u. Clemens-Carl Härle, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 91-95.
- Agamben, Giorgio: Kindheit und Geschichte, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
- Agamben, Giorgio: »Über negative Potentialität«, übers. v. Emmanuel Alloa, in: Emmanuel Alloa/Alice Lagaay (Hg.): Nicht(s)

34 G. Agamben, Die kommende Gemeinschaft, S. 9.

- sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert, S. 285-298.
- Aristoteles: Über die Seele | *De anima*, griech.-dt. Ausgabe, übers. (nach W. Theiler), mit Einl. u. Kommentar hrsg. v. Horst Seidl, griech. Text i. d. Ed. v. Wilhelm Biehl u. Otto Apelt, Hamburg: Meiner 1995.
- Aristoteles: Metaphysik, hrsg. v. Ursula Wolf, auf der Grundlage der Bearbeitung v. Ernesto Grassi u. Héctor Carvallo, übers. v. Hermann Bonitz, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 21999.
- Deleuze, Gilles: *Bartleby oder die Formel*, übers. v. Bernhard Diekmann, Berlin: Merve 1994.
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Klett-Cotta 2001.
- Klein, Reimar: »Experimentum linguae. Zum Denken Giorgio Agambens«, in: *Giorgio Agamben: Idee der Prosa (1985/2002)*, übers. v. Dagmar Leupold u. Clemens-Carl Härle, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 153-171.
- Melville, Herman: *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wallstreet*, übers. v. Jürgen Krug, Leipzig, Frankfurt a. M.: Insel 2004.
- Wall, Thomas Carl: *Radical Passivity. Lévinas, Blanchot, and Agamben*, New York: State University of New York Press 1999.
- Wittgenstein, Ludwig: »Vortrag über Ethik«, in: ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. u. übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 9-19.

Über negative Potentialität

GIORGIO AGAMBEN

Was heißt »Ich kann«?

Der Begriff der Potenz hat innerhalb der abendländischen Philosophie eine lange Geschichte und nimmt darin, zumindest seit Aristoteles, eine zentrale Stellung ein. Aristoteles kontrastiert – und verbindet dadurch zugleich – die Potenz (*dynamis*) und den Akt (*energeia*). Diese Gegenüberstellung, die sowohl seine *Metaphysik* wie seine *Physik* durchzieht, bildet das Erbe, das er der Philosophie, darüber hinaus aber auch der Wissenschaft des Mittelalters und der Neuzeit hinterließ. Wenn ich beschlossen habe, hier und heute über den Begriff der Potenz zu sprechen, dann deshalb, weil meine Absicht keine rein historiographische ist. Es handelt sich für mich nicht darum, philosophische Kategorien zu aktualisieren, die längst in Vergessenheit geraten sind. Ich bin im Gegenteil davon überzeugt, dass dieser Begriff niemals aufgehört hat im Leben und in der Geschichte, im Denken und in der Praxis jenes Teils der Menschheit zu wirken, der seine eigene *Potenz* derart anreicherte und entfaltete, dass er seine *Macht* nun dem ganzen Planeten aufzwingt. Vielmehr ließe sich das Thema meiner Überlegungen – und darin folge ich Wittgensteins Hinweis, dass philosophische Probleme klarer werden, wenn wir sie als Fragen nach der Bedeutung der Worte neu formulieren – als Versuch bezeichnen, die Bedeutung des Syntagmas »ich kann« zu verstehen. Was meinen wir, wenn wir sagen: »ich kann, ich kann nicht«?

In der kurzen Einleitung zu dem Gedichtband *Requiem* erzählt Anna Achmatowa, wie die darin enthaltenen Gedichte entstan-

den. Es waren die Jahre der Eschowschina und seit Monaten stand die Dichterin vor der Haftanstalt von Leningrad Schlange, in der Hoffnung, etwas über den Verbleib ihres Sohnes zu erfahren, der wegen politischer Delikte festgenommen worden war. Mit ihr standen Dutzende anderer Frauen an, die sich jeden Morgen am selben Ort wieder versammelten. Eines Morgens wurde sie von einer dieser Frauen wieder erkannt. Die Frau richtete eine einzige Frage an sie: »Können sie das sagen?« Achmatowa verstummte einen Augenblick lang und dann ging ihr plötzlich, ohne zu wissen warum, folgende Antwort von den Lippen: »Ja, ich kann«.

Ich habe mich oft gefragt, was Achmatowa damit sagen wollte. Etwa, dass sie über ein ansehnliches poetisches Talent verfügte? Dass sie die Sprache mit derart viel Geschick handhabte, dass sie in der Lage war, diese so grauenvolle, so schwer auszudrückende Erfahrung zu beschreiben? Ich glaube nicht; das war es wohl nicht, was sie sagen wollte. Für jeden Menschen kommt irgendwann der Augenblick, in dem er dieses »ich kann« kundtun muss, das sich auf keinerlei Gewissheit stützt und auf keinerlei bestimmte Fähigkeit verweist – und ihn dennoch voll in Anspruch nimmt und als Ganzes aufs Spiel setzt. Dieses »ich kann«, jenseits von jeglicher Befähigung und von jedweder Fertigkeit, diese Behauptung, die nichts bedeutet, stellt das Subjekt der möglicherweise anspruchsvollsten – und dennoch unabwendbaren – Erfahrung gegenüber, an der er sich zu messen hat: der Erfahrung der Potenz.

Was ist eine Fähigkeit?

»Es gibt dennoch eine Aporie: warum gibt es keine Wahrnehmung der Sinne selbst? [*tōn aisthēseōn...aisthēsis*] Warum bringen diese ohne die Außendinge keine Wahrnehmung hervor, obgleich doch Feuer, Erde und die anderen Elemente in ihnen vorhanden sind, die an sich, oder nach dem, was ihnen nebenbei zukommt, Gegenstand der Wahrnehmung sind? Es ist klar, dass das Wahrnehmungsvermögen [*to aisthētikon*] nicht aktuell, sondern nur als Potenz [*dynamei monon*] da ist. Deshalb nimmt es nicht wahr, wie das Brennbare nicht ohne den Zündstoff brennt: denn sonst würde es sich selbst verbrennen und bedürfte mitnichten des in der Vollendung vorhandenen [*entelecheiai ...ontos*] Feuers.«

Wir sind so sehr daran gewöhnt, das Wahrnehmungsvermögen als ein Vermögen der Seele vorzustellen, dass uns diese Stelle aus dem *De anima* (417 a 2-9) keinerlei Schwierigkeiten zu bereiten scheint. Das Vokabular der Potenz ist derart tief in uns verankert, dass wir nicht merken, dass in diesen Zeilen zum ersten Mal ein grundlegendes Problem auftaucht, das als solches einzig in einigen entscheidenden historischen Momenten zutage tritt (eines dieser Momente stellt, im neuzeitlichen Denken, Kants Werk dar). Dieses Problem – das nichts anderes ist als das originäre Problem der Potenz – findet in folgender Frage ihren Ausdruck: »Was heißt es, eine Fähigkeit zu besitzen? Auf welche Weise existiert so etwas wie eine ›Fähigkeit?«

Im archaischen Griechenland wurden weder das Wahrnehmungsvermögen noch der Verstand (und noch viel weniger der Wille) als »Fähigkeiten« eines Subjekts aufgefasst. Als Handlungsbezeichnung mit der Endung *-sis* drückt das Wort *aisthesis* selbst eine reale Tätigkeit aus. Wie kann es dann eine Wahrnehmung ohne Wahrnehmungsgeschehen geben, eine *aisthesis* im Zustand der Anästhesie? Diese Fragen führen uns unmittelbar vor das Problem, das Aristoteles als *dynamis* oder Potenz bezeichnet (man sollte immer bedenken, dass dieser Begriff sowohl Potenz als auch Möglichkeit bedeutet und dass diese beiden Bedeutungen nie voneinander getrennt werden sollten, was in modernen Übersetzungen leider oft der Fall ist). Wenn wir sagen, dass ein Mensch die »Fähigkeit« zu sehen oder zu sprechen hat (oder, wie Hegel schreibt und Heidegger auf seine Weise wiederholt, die »Fähigkeit« zum Tode hat), wenn wir einfach sagen, »das ist nicht in meiner Macht«, dann bewegen wir uns bereits im Reich der Potenz. Mithin drückt der Begriff »Fähigkeit« die Art und Weise aus, wie eine bestimmte Handlung von sich selbst getrennt ist und einem Subjekt zugesprochen wird, die Art und Weise wie ein Lebewesen seine Lebenspraxis »besitzt«. So etwas wie eine »Fähigkeit« wahrzunehmen wird vom aktuellen Wahrnehmen unterschieden, damit das Wahrnehmen als etwas dem Subjekt eigenes zugewiesen werden kann. In diesem Sinne enthält die aristotelische Lehre der Potenz eine Archäologie der Subjektivität, es ist die Art und Weise, in der sich das Problem des Subjekts einem Denken ankündigt, das davon noch keinen Begriff hat. *Hexis* (von *echō*, »haben«), die Haltung oder das Vermögen, ist der Name, mit dem Aristoteles diese In-Existenz der Wahrnehmung eines Lebewesens

(sowie dessen weiterer »Fähigkeiten«) benennt. Das, was es auf diese Weise »hat«, ist keine bloße Abwesenheit, sondern nimmt vielmehr die Gestalt eines Mangels an (in Aristoteles' Wortschatz steht *sterēsis*, »Ermangelung«, in einem strategischen Verhältnis zu *hexis*), etwas also, das die Präsenz bezeugt von dem, was dem Akt fehlt. Eine Potenz bzw. eine Fähigkeit besitzen heißt dann: einen Mangel haben. Aus diesem Grunde nimmt die Wahrnehmung sich selbst nicht wahr, so wie der Brennstoff nicht an sich selbst brennt. Die Potenz ist dennoch die *hexis* einer *sterēsis*: »Manchmal« heißt es in *Metaphysik* 1019b5-8, »ist der Fähige deshalb fähig, weil er etwas hat, manchmal weil es ihm fehlt. Wenn der Mangel auf irgendeine Weise eine *hexis* ist, so ist der Fähige entweder deshalb fähig, weil er eine bestimmte *hexis* hat, oder aber, weil er dessen *sterēsis* besitzt«.

Einen Mangel haben

Dass sich Aristoteles für diese zweite Form der Potenz interessiert (für das Ermangeln), geht aus dem Absatz des *De anima* hervor, der gleich an denjenigen anschließt, mit dem wir ansetzten. Aristoteles unterscheidet hier (417 a 21f.) eine allgemeine Potenz einerseits, wonach wir von einem Kind sagen, dass es das Vermögen zur Wissenschaft hat oder dass es potentiell ein Architekt oder ein Staatsoberhaupt ist, von der Potenz andererseits, die demjenigen zukommt, der bereits die einem bestimmten Wissen oder einer bestimmten Fertigkeit entsprechende *hexis* besitzt. In diesem zweiten Sinne sagt man, dass der Architekt auch dann das Vermögen zum Bauen innehat, wenn er gerade nicht baut, oder dass der Lautenspieler auch dann das Vermögen zu spielen innehat, wenn er gerade nicht spielt. Die Potenz, um die es hier geht, unterscheidet sich wesentlich von der allgemeinen Potenz, die dem Kind zukommt. Das Kind, schreibt Aristoteles, ist insofern vermögend, als es eine Veränderung durch den Lernprozess wird durchmachen müssen; derjenige, der bereits eine Technik beherrscht, muss hingegen keine Veränderung erleiden, sein Vermögen beruht vielmehr auf einer *hexis*, die er entweder nicht aktualisieren oder eben aktualisieren kann, indem er von einem Zustand des Nicht-im-Vollzug-Seins in einen Zustand des Im-Vollzug-Seins übergeht (*ek tou...mē energein de, eis to energein*, 417 a

32b-1). Die Potenz ist somit wesentlich als die Möglichkeit ihrer Nicht-Ausübung definiert, so wie *hexis* bedeutet: Verfügbarkeit eines Mangels. Der Architekt ist also insofern vermögend, als er nicht-bauen kann, und der Lautenspieler ist es deshalb, weil er, im Gegensatz zu demjenigen, der bloß in einem allgemeinen Sinne vermögend genannt wird und der schlechterdings die Laute nicht spielen kann, die Laute nicht-spielen kann.

Das ist in der *Metaphysik* Aristoteles' Antwort auf die These der Megariker, die (im Übrigen nicht ohne Grund) behaupteten, die Potenz existiere nur im Akt (*energē monon dynasthai, hotan de mē energē ou dynasthai*, 1046 b 29-30). Wenn dies der Fall wäre, gibt Aristoteles zu bedenken, so könnten wir den Architekten nicht als Architekten ansehen, wenn er nicht baut und den Arzt nicht als Arzt bezeichnen, wenn er seine Kunst nicht ausübt. Infrage steht somit die *Art und Weise* der Potenz, die in der Gestalt der *hexis*, der Souveränität über den Mangel, *existiert*. Es gibt eine Form, eine Präsenz dessen, was nicht aktuell ist und diese privative Präsenz ist die Potenz. Wie Aristoteles in einem außerordentlichen Passus der *Physik* rückhaltlos behauptet: »Die *sterēsis*, die Ermangelung, ist wie eine Form [*eidos ti*, eine Art Anblick: *eidos* von *eidenai*, »sehen«]« (193 b 19-20).

Vom Dunklen

Eine der aufschlussreichsten Erscheinungsweisen dieser privaten Präsenz der Potenz in *De anima* ist das Dunkle (*ho skotos*). Aristoteles behandelt hier die Sinneswahrnehmung und insbesondere das Sehen (418 a 26 – 418 b 31). Der Gegenstand des Sehens, schreibt er, ist die Farbe, sowie darüber hinaus etwas anderes, für das wir keinen Namen haben, das wir aber, so Aristoteles' Vorschlag, das Diaphane bzw. das Durchscheinende nennen könnten. Der Ausdruck bezeichnet hier nicht bloß durchsichtige Körper wie die Luft oder das Wasser, sondern eine bestimmte »Natur« (*physis*), die in jedem von ihnen enthalten ist und die das konstituiert, was in jedem Körper eigentlich zu sehen ist. Aristoteles definiert diese Natur nicht, sondern beschränkt sich darauf, ihre Existenz zu postulieren (*esti de ti diaphanes*, »es gibt also Diaphanes«); andererseits behauptet er dennoch, dass der Akt dieser Natur als solcher das Licht ist und dass die Dunkelheit des-

sen Potenz darstellt (418 b 9-10). Und wenn das Licht, wie er wenig später hinzufügt, die Farbe des Diaphanen im Akt ist (*to de phōs hoion chrōma esti tou diaphanous, hotan ē entelecheia diaphanes*), so wäre es nicht unsinnig, wenn man das Dunkle, die *sterēsis* des Lichts also, nun als die Farbe der Potenz definierte. In jedem Falle ist es ein und dieselbe Natur, die sich einmal als Dunkelheit und einmal als Licht darstellt (*hē gar autē physis hote men skotos hote de phōs estin*, 418 b 31 – 419 a 1).

(Der Gemeinplatz, wonach die antike Metaphysik eine Licht-metaphysik gewesen sei, ist in dieser Hinsicht ungenau. Es handelt sich vielmehr um eine Metaphysik des Diaphanen, dieser anonymen *physis*, die sowohl der Dunkelheit wie auch des Lichts fähig ist.)

Wenn es einige Seiten später um den *sensus communis* geht, fragt sich Aristoteles, wie es kommt, dass wir uns, wenn wir sehen, als Sehende wahrnehmen bzw. wir uns, wenn wir hören, als Hörende wahrnehmen (*aisthanenometha hoti horōmen*, 425 b 12). Was das Sehen betrifft, so könnten wir uns entweder durch einen anderen Sinn oder aber durch das Sehen selbst wahrnehmen. Aristoteles' Antwort lautet, dass wir uns mit demselben Sinn als Sehende wahrnehmen, mit dem wir auch sehen. Darin liegt aber eine Aporie:

»Da nun das Wahrnehmen mit dem Sehsinn Sehen heißt, die Farbe aber oder das, was Farbe hat, gesehen wird, so muss, wenn wir das Sehende sehen, dieses Prinzip des Sehens [*to horōn prōton*], seinerseits notwendig farbig sein. Es ist also deutlich, dass das Wahrnehmen mit dem Sehsinn mehr als nur eine Bedeutung hat. Denn selbst wenn wir nicht sehen, können wir mit dem Sehsinn dennoch die Dunkelheit vom Licht unterscheiden, wenn auch auf andere Weise. Folglich ist das Prinzip des Sehens gewissermaßen farbig.« (425 b 17-25)

In diesem grandiosen Absatz, in dem das Wesensverhältnis zwischen dem Problem der Potenz und dem der Selbstaffektion sichtbar wird, wiederholt und entfaltet Aristoteles die anfängliche Frage: »Warum gibt es, in Abwesenheit äußerer Gegenstände, keine Wahrnehmung der Sinne selbst?«, die er damit beantwortet hatte, dies sei deshalb der Fall, weil die Wahrnehmung lediglich potentiell, nicht aber aktuell sei. Die weiteren Gedanken lassen den Sinn dieser Antwort deutlicher werden. Wenn wir nicht sehen

(d.h. wenn unser Sehen potentiell bleibt), können wir dennoch die Dunkelheit vom Licht unterscheiden, wir sehen gleichsam das Dunkle als die potentielle Farbe des Sehens. Das Prinzip des Sehens »ist gewissermaßen farbig« und seine Farben sind die Dunkelheit und das Licht, die Potenz und der Akt, der Mangel und die Präsenz. Dass man sich als sehend wahrnehmen kann, bedeutet dann, dass das Prinzip des Sehens sowohl als Potenz zu sehen als auch als Potenz nicht-zu-sehen existiert und Letztere nicht bloß eine Abwesenheit ist, sondern etwas Existierendes, die *hexis* eines Mangels.

Die moderne Neurophysiologie scheint in diesem Punkt mit Aristoteles einig zu sein: Wenn wir aufgrund einer fehlenden Lichtquelle oder aber weil unsere Augen geschlossen sind keine äußeren Gegenstände sehen, bedeutet dies noch keineswegs, dass unsere Netzhaut nicht tätig ist. Das Fehlen des Lichts aktiviert im Gegenteil eine Reihe von Randzellen, *off-cells* genannt, die jene bestimmte Selbstaffektion der Netzhaut bewirken, die wir Dunkelheit nennen. Die Dunkelheit ist wahrlich die Farbe der Potenz und die Potenz ist wesentlich die Verfügbarkeit einer *sterēsis*, die Potenz nicht-zu-sehen.

Potenz zur Dunkelheit

In dem *De anima*-Kommentar des Themistius werden sämtliche Implikationen dieses Abschnitts mit besonderer Schärfe erfasst:

»Besäße die Wahrnehmung nicht sowohl die Potenz zum Akt wie zum Nicht-im-Akt-Sein, wäre sie also stets und einzig nur aktuell, so könnte sie weder jemals die Dunkelheit wahrnehmen [*tou skotous*] noch könnte sie das Schweigen hören. Ebenso könnte das Denken [*nous*], wäre es nicht sowohl des Denkens wie des Nicht-Denkens [*anoian*] fähig, niemals etwas Schlechtes, Formloses [*amorphon*] oder Gestaltloses [*aneidon*] denken [...] Hätte das Denken nichts mit der Potenz gemein, könnte es auch keinen Mangel denken [*tas sterēseis*] [...].«¹

1 Themistius: In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis [Commentaria in Aristotelem Graeca 5.3], hrsg. v. Richard Heinze, Berlin: G. Reimer 1899, 111,26 - 111,35 (Anm. d. Ü.).

Die Größe – aber auch das Elend – der menschlichen Potenz besteht darin, dass sie in erster Linie eine Potenz ist, nicht zum Akt überzugehen, eine Potenz zur Dunkelheit. Wenn man bedenkt, dass *skotos* in Homers Griechisch zunächst die Dunkelheit ist, die im Augenblick des Todes in den Menschen eindringt, lassen sich die Folgen jener amphibolischen Berufung der Potenz abschätzen. Die Dimension, die die Potenz dem Menschen zuweist, ist die Dimension der Ermangelung, nichts weniger also als die Mystik als geheime Grundlage jedes menschlichen Wissens und Handelns (die mittelalterliche Idee eines *Aristoteles mysticus* erweist sich hier als durchaus berechtigt). Wenn nämlich die Potenz schlichtweg eine Fähigkeit wäre, zu sehen oder zu tun, wenn sie tatsächlich allein im Akt existierte, der sie verwirklicht (eine solche Potenz nennt Aristoteles naturhaft und spricht sie den Naturelementen und den logosunfähigen Tieren zu), dann könnten wir niemals die Erfahrung der Dunkelheit und der Anästhesie machen, wir könnten niemals die *sterēsis* erkennen und somit beherrschen. Der Mensch herrscht über den Mangel, weil er (mehr denn jedes andere Lebewesen) der Potenz wesentlich zugeeignet ist. Das heißt jedoch zugleich, dass er der Potenz hingegeben und unterworfen ist, insofern jedes Handelnkönnen für ihn ein konstitutives Nichthandeln-Können und jedes Erkennen ein Nicht-erkennen-Können ist.

Jede Potenz ist Impotenz

Das Buch *Theta* der *Metaphysik* ist das Buch, in dem sich Aristoteles um eine erschöpfende Auseinandersetzung mit den Ambivalenzen und Aporien seiner Theorie der Potenz bemüht hatte. Das vielleicht entscheidende Moment dieser Auseinandersetzung stellen die Abschnitte dar, in denen er die konstitutive gemeinsame Zugehörigkeit von Potenz und Impotenz bestimmt: »Die Impotenz [*adynamia*]«, schreibt Aristoteles (1046 a 29-31), »ist eine Ermangelung, die der Potenz [*dynamis*] entgegengesetzt ist. Jede Potenz ist Impotenz desselben und in Bezug auf das Selbe [von dem es die Potenz ist; *tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*].« *Adynamia*, »Impotenz«, heißt hier nicht die Abwesenheit jeder Potenz, sondern Potenz-nicht-zu (Potenz, nicht zum Akt überzugehen), *dynamis mē energiein*. Jene These definiert somit die spe-

zifische Ambivalenz jeder menschlichen Potenz, die sich in ihrer originären Struktur zum eigenen Mangel verhält, die somit stets – und in Bezug auf dasselbe – sowohl eine Potenz ist zu-sein als auch nicht-zu-sein, sowohl zu-tun als auch nicht-zu-tun. Dieses Verhältnis ist es, das für Aristoteles das Wesen der Potenz auszeichnet. Das Lebewesen, das einzig potentiell existiert, ist zu seiner eigenen Impotenz fähig und nur so besitzt es seine eigene Potenz. Es kann sein und tun, weil es sich zu seinem eigenen Nichtsein und Nichttun verhält. In der Potenz ist die Wahrnehmung konstitutiv eine Anästhesie, das Denken ein Nichtdenken und das Werk grundlegend inoperativ.

Ein paar Zeilen weiter bestimmt Aristoteles jenen amphibolischen Status der menschlichen Potenz genauer: »Das, was fähig ist [to dynaton], vermag [endechetai] nicht-aktuell [mē energein] zu sein. Was in der Lage ist zu sein kann sowohl sein als auch nicht sein [to auto ara dynaton kai einai kai mē einai].« (1050 b 10-12). Potent ist das, was das Nichtsein empfängt und sein lässt und dieser Empfang des Nichtseins zeichnet die Potenz als grundlegende Passivität und Passion aus. In diesem doppelten Charakter der Potenz – das geht aus dem Wort selbst hervor, mit dem Aristoteles das Kontingente ausdrückt (to endechomenon) – wurzelt das Problem der Kontingenz, der Möglichkeit des Nichtseins.

Wenn wir uns daran erinnern, dass die Beispiele der Potenz-nicht-zu in der *Metaphysik* fast immer aus dem Bereich der Techniken und des menschlichen Wissens stammen (Grammatik, Musik, Architektur, Medizin usw.), so lässt sich behaupten, dass der Mensch dasjenige Lebewesen ist, dessen Existenz auf eminente Weise in der Dimension der Potenz, der Macht und des Nicht-Könnens steht. Jede menschliche Potenz ist gleichursprünglich eine Impotenz; jedes Sein- oder Tunkönnen steht für den Menschen in einem konstitutiven Verhältnis zu seinem eigenen Entbehren. Hierin liegt der Ursprung für die Maßlosigkeit der menschlichen Potenz, die die Potenz der anderen Lebewesen um ein Vielfaches an Gewalt und Wirksamkeit übertrifft. Die anderen Lebewesen können allein ihre spezifische Potenz, sie sind nur zu diesem oder jenem Verhalten fähig, das in ihre biologische Bestimmung eingeschrieben ist; der Mensch aber ist das Tier, das *seine eigene Impotenz kann*. Die Größe seiner Potenz misst sich am Abgrund seiner Impotenz.

Potenz, nicht Freiheit

Man könnte geneigt sein, in dieser Lehre der amphibolischen Natur jeglicher Potenz den Ort zu sehen, an dem das moderne Problem der Freiheit seine Grundlegung erfährt – erwächst das Problem der Freiheit doch gerade daher, dass jedes Können unmittelbar auch ein Nicht-Können, jede Macht auch eine Ohnmacht ist. Authentisch frei wäre in diesem Sinne jemand, der nicht bloß diesen oder jenen Akt vollziehen kann oder auch nicht, sondern jemand, der, indem er sich zur eigenen Ermangelung verhält, seine eigene Impotenz kann.

Doch warum verwendet Aristoteles dann in diesem Kontext nicht nur das Wort »Freiheit« gar nicht, sondern warum thematisiert er ebenso wenig in irgendeiner anderen Weise das Problem der Freiheit und der Entscheidung? Wie Shlomo Pines klar herausstellte, bezeichnet Freiheit für einen Griechen einen Status und eine soziale Stellung und nicht etwa – wie für die Neuzeit – etwas, das auf die Erfahrung und auf den Willen eines Subjekts bezogen werden könnte.² Entscheidend ist jedoch, dass die Potenz für Aristoteles, insofern sie als *hexis* eines Mangels bestimmt wird, als Potenz nicht-zu-tun und nicht-zu-sein, keinem Subjekt als ein Recht oder ein Eigentum zugesprochen werden kann. In dem philosophischen Wörterbuch, das im Buch *Delta* der *Metaphysik* enthaltenen ist, heißt es, dass, wenn die *hexis* ein Verhältnis ist zwischen dem, was hat und dem, was gehabt wird, es unmöglich sei, »eine *hexis* zu haben [*echein hexin*; *hexis* bzw. *habitus* ist, wie wir gesehen haben, eine Substantivierung von »haben«], weil man ansonsten, wenn es möglich wäre, die *hexis* dessen zu haben, was man hat, ins Unendliche geriet« (1022 b 7-10).

Dass die *hexis* einer Potenz ihrerseits nicht besessen werden kann, bedeutet, dass ein Subjekt im modernen Sinne, als selbstreflexives Bewusstsein und als Mittelpunkt zugeschriebener Fähigkeiten und Habitualitäten, hier nicht denkbar ist. Das bedeutet jedoch auch, dass das Problem der Potenz für einen Griechen – und das wohl zu Recht – nichts mit dem Problem der Freiheit eines Subjekts zu tun hat.

2 Vgl. Shlomo Pines: La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza, hrsg. v. Rémi Brague, Paris: Desclée de Brouwer 1997 (Anm. d. Ü.).

Nichts soll unvermögend sein

Es ist nun an der Zeit, das Verhältnis zwischen Potenz und Impotenz, zwischen Können und Nicht-Können, näher zu hinterfragen. Wie kann nun die Potenz zum Akt übergehen, wenn jede Potenz stets eine Potenz ist, sich nicht zu aktualisieren? Und wie lässt sich der Akt der Potenz-nicht-zu denken? Denn gewiss ist der Akt der Potenz des Klavierspielens für den Klavierspieler die Ausführung eines Stückes am Klavier; doch was mag für ihn der Akt seiner Potenz, nicht zu spielen, sein? Und was geschieht mit dieser Potenz, nicht zu spielen, in dem Augenblick, in dem er anfängt zu spielen? Der Akt der Potenz des Denkens ist schlicht dieser oder jener Gedanke; doch wie lässt sich der Akt der Potenz des Nicht-Denkens denken? Verhalten sich möglicherweise diese beiden Potenzen so asymmetrisch und heterogen zueinander, dass diese Fragen schlichtweg keinen Sinn haben? Und dennoch: Wenn, in Aristoteles' Worten, »jede Potenz eine Impotenz des Gleichen und in Bezug auf das Gleiche ist«, kann das Problem der Bestimmung der Impotenz in der Aktualisierung nicht einfach beiseite geschoben werden.

Aristoteles' Antwort auf diese Fragen stellt, in ihrer drastischen Kürze, die außerordentliche Leistung seines philosophischen Genies unter Beweis; dennoch wurde ihr in der philosophischen Tradition keine Aufmerksamkeit zuteil:

»*Esti de dynaton touto ho ean hyparchē ē energeia ou legetai echein tēn dynamin, outhen estai adynaton*« (*Metaphysik*, 1047 a 24-25)

»Potent ist dasjenige, wofür, wenn derjenige Akt geschieht, von dem man sagt, dessen Potenz besitze es, nichts impotent sein wird.«

Die gewöhnliche Lesart versteht diesen Satz so, als hätte Aristoteles sagen wollen: Dasjenige ist möglich, in Bezug auf welches nichts unmöglich ist. Schon Heidegger spottete in seiner Vorlesung über das Buch *Theta* der *Metaphysik* über den »leeren Scharfsinn der Ausleger«, die Aristoteles mit einem »gewissen versteckten Triumphgefühl« eine solche Tautologie unterstellen.³ Die

3 Martin Heidegger: Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, in: ders., Gesamtausgabe, hrsg. v. Heinrich Hüni, Frankfurt a. M.: Klostermann 1981, Bd. 33, S. 220 (Anm. d. Ü.).

Impotenz, von der es heißt, sie gehe im Akt nicht auf, muss vielmehr diejenige *adynamia* sein, die Aristoteles zufolge jeder *dynamis* zukommt: die Potenz nicht-zu (sein oder haben). Die richtige Übersetzung muss darum lauten: »Potent ist dasjenige, wofür, wenn derjenige Akt geschieht, von dem man sagt, dessen Potenz besitze es, nichts potent nicht zu (sein oder haben) sein wird.« Doch wie nun lässt sich »nichts potent nicht zu« verstehen? Auf welche Weise kann die Potenz die Impotenz neutralisieren, die ihr zugehörig ist?

Eine Stelle aus *De interpretatione* liefert wertvolle Hinweise. Innerhalb der Verneinungsarten modaler Aussagen unterscheidet und verbindet Aristoteles das Problem der Potenz und dasjenige der Modalaussage. Während die Verneinung einer Modalaussage über die Welt den Modus und nicht das *dictum* negieren soll (weshalb die Verneinung von »möglich, dass« »nicht möglich, dass« lautet und die Verneinung von »möglich, dass nicht« »nicht möglich, dass nicht«), sehen die Dinge auf der Ebene der Potenz anders aus, da Negation und Affirmation einander nicht ausschließen. »Da das, was potent ist, nicht immer aktuell ist«, schreibt Aristoteles, »gehört ihm auch die Verneinung: in der Tat kann das, was in der Lage ist zu gehen auch nicht gehen und das, was in der Lage ist zu sehen auch nicht sehen« (21 b 14-16). Daher hat wie wir gesehen haben die Negation der Potenz (oder besser gesagt deren Ermangelung) im Buch *Theta* und im *De anima* stets die Form des »Nicht-Könnens« (und niemals des bloßen nicht Könnens). »Es scheint daher, als folgten die Ausdrücke ›möglich, dass‹ und ›möglich, dass nicht‹ aufeinander, da das Gleiche sowohl sein als auch nicht sein kann. Aussagen dieser Art sind also nicht widersprüchlich. ›Möglich, dass‹ und ›nicht möglich, dass‹ können hingegen niemals zusammen gegeben sein« (21 b 35-22 a 2).

Wenn wir den Status der Verneinung in der Potenz als Beraubung verstehen, wie lässt sich dann die doppelte Verneinung in folgendem Satze im *modus privativum* verstehen: »Nichts wird potent sein nicht zu (sein oder tun)«? Insofern die Potenz-nicht-zu-sein mit der Potenz-zu-sein nicht im Widerspruch steht, darf sich die Potenz-zu-sein nicht schlichtweg auflösen. Sie muss vielmehr in Bezug auf sich selbst die Gestalt annehmen eines nicht Nicht-Seinkönnens. Die privative Negation von »mächtig, nicht zu sein« lautet folglich »mächtig, nicht nicht zu sein« (und nicht »nicht mächtig, nicht zu sein«).

Das, was Aristoteles in dem besagten Abschnitt erklärt, ist mit-
hin sehr verschieden und um einiges interessanter, als das, was
ihm die tautologische Lesart der modernen Kommentatoren in
den Mund legt. *Wenn die Fähigkeit, nicht zu sein, jeder Potenz bereits
originär angehört, dann ist allein derjenige wirklich fähig, der im Au-
genblick des Übergangs zum Akt seine eigene Potenz-nicht-zu weder
schlichtweg auflöst noch hinter sich zurücklässt, sondern vielmehr die
Potenz-nicht-zu als solche in den Akt übergehen lässt; allein derjenige
also, der fähig ist, seine Potenz nicht nicht zu aktualisieren.*

Gabe und Rettung

Lassen sich nun diejenigen Fragen beantworten, die sich eingangs
stellten: Was geschieht mit der Potenz-nicht-zu in dem Augen-
blick, in dem sich der Akt realisiert? Wie lässt sich der Akt als eine
Potenz-nicht-zu denken? Die Interpretation, die hier vorgeschla-
gen werden soll, zwingt uns dazu, das Verhältnis zwischen Po-
tenz und Akt auf eine neue und alles andere als selbstverständli-
che Art und Weise zu denken. Weder löst der Übergang zum Akt
die Potenz auf noch geht sie vollends in den Akt über, vielmehr
bleibt sie im Akt als solche erhalten und lässt sich in der eminen-
ten Gestalt einer Potenz-nicht-zu (sein oder tun) erfassen. Klar
zum Ausdruck bringt dies Aristoteles an einer Stelle des *De anima*
(417 b 2-7), deren entscheidende Implikationen wir nun nachvoll-
ziehen können:

»Erleiden [*paschein*] ist kein einfacher Begriff, sondern einerseits eine be-
stimmte Zerstörung der Gegensätzlichkeit, andererseits aber die Erhal-
tung [*sōtēria*] dessen, was in alldem, was aktuell ist und ihm gleicht, po-
tentiell vorhanden ist, so wie sich die Potenz in Bezug auf den Akt [er-
hält]. Denn in der Tat wird derjenige, der das Wissen besitzt, zum ak-
tuell Wissenden [*thēoroun*]. Dies ist nun keine Veränderung [*alloiousthai*,
»Anderswerden«] im üblichen Sinne, da es eine Gabe an einen selbst [*eis
hautō...epidosis*] und an den Akt bedeutet [...]«.

Die Potenz (die einzige, die Aristoteles interessiert, nämlich die
von einer *hexis* ausgehende) erfährt im Übergang zum Akt keine
Zerstörung oder Veränderung; ihr *paschein*, ihre Passivität besteht
vielmehr in einer Erhaltung und in einer Vervollkommnung ihrer

selbst (*epidosis*, buchstäblich »Zu-Gabe«, bedeutet auch »Vergrößerung«: Wilhelm von Moerbeke übersetzt *in ipsum id additio* und Themistius umschreibt es mit *teleiōsis*, »Vollendung«).

Die Konsequenzen dieser Figur der Potenz, die sich erhält und im Akt vermehrt, indem sie zur Selbst(zu)gabe wird, müssen wir erst noch ermessen. Sie zwingt uns dazu, nicht nur das Verhältnis zwischen Akt und Potenz, zwischen Möglichem und Wirklichem, von Grund auf neu zu durchdenken, sondern ebenfalls, in der Ästhetik, den Status des künstlerischen Aktes und des Kunstwerks sowie, in der Politik, das Problem des Erhalts der konstituierenden Macht für die konstituierte Macht neu zu konzipieren. Die gesamte Auffassung vom Leben muss hinterfragt werden, wenn das Leben tatsächlich als eine Potenz gedacht werden soll, die ihre eigenen Gestalten und Verwirklichungen stets übersteigt. Möglicherweise lässt sich das Wesen des Denkens allein in einer solchen Perspektive verstehen, wenn tatsächlich, wie Aristoteles unermüdlich betont, die Essenz des Denkens durch deren Potenz bestimmt ist. Wie es an einer zusammenfassenden Stelle des *De anima* (429 b 5-9) heißt:

»Wenn [das Denken] jedes Einzelne geworden ist, insofern man von demjenigen, der wissend ist, sagt, er sei es im Akt (und dies geschieht, wenn er von sich aus zum Akt übergehen kann), so bleibt er auch dann in gewisser Weise in der Potenz [...] und kann sich dann selbst denken«.

Das, was wir durch die philosophische Tradition geprägt als den Höhepunkt des Denkens und zugleich als den Kanon der *energeia* und des reinen Akts überhaupt ansehen – das Denken des Denkens – ist in Wirklichkeit die äußerste Gabe der Potenz, nämlich die Selbstzugabe als die vollendete Figur der Potenz des Denkens.

Übersetzung: Emmanuel Alloa

Autorinnen und Autoren

Giorgio Agamben, geb. 1942, studierte Jura, Literatur und Philosophie im Rom der 60er Jahre. Herausgeber der italienischen Walter-Benjamin-Werkausgabe. Nachdem er in Paris, Macerata, Verona und den USA lehrte, ist er seit 2003 Professor für Ästhetik an der Architekturuniversität IUAV von Venedig. Neben den politischen Schriften, die ihm in den vergangenen Jahren international Aufmerksamkeit verschafften, arbeitet Agamben seit nunmehr drei Jahrzehnten an einer geduldigen Neulektüre der das Abendland prägenden Sprachkategorien. Als Kern dieser archäologischen Arbeit darf seine Analyse des aristotelischen Begriffs der Potentialität gelten, die dem Sammelband seiner wichtigsten philosophischen Texte den Titel gab (*La potenza del pensiero*, Vicenza: Neri Pozza 2005) und die nun hiermit dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht wird.

Emmanuel Alloa, M.A., studierte Philosophie, Alte Geschichte, Kunstgeschichte und Kulturwissenschaft in Freiburg, Padua und Berlin. 2004/05 D.E.A. zu Maurice Merleau-Ponty an der Universität Paris I-Panthéon. Seit 2005 Lehrbeauftragter für Kunsttheorie an der Universität Paris VIII sowie gegenwärtig Seminarleiter am Collège International de Philosophie.

Veröffentlichungen: Monographie zu Merleau-Ponty (*La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris: Kimé 2008); verschiedene Aufsätze zur französischen Phänomenologie, zur Bildphilosophie und zu Geschichte und Theorie der Wahr-

nehmung. Tätigkeit als Übersetzer (J.-L. Nancy, M. Merleau-Ponty, G. Didi-Huberman u.a.m.)

Jean Clam, Philosoph, Soziologe und Psychologe, ist Forscher am Centre National de la Recherche Scientifique (Paris/Berlin).

Veröffentlichungen: *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz: UVK 2002. *Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*, Paris: CNRS Editions 2004. *Kontingenzt, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz: UVK 2004. *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg 2006. Im Erscheinen: *Sous le régime de l'intime. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris: Ganse Arts et Lettres 2007. (Link: www.jean-clam.org).

Kathrin Busch ist Juniorprofessorin für Kulturtheorie an der Universität Lüneburg und lehrt als Gastprofessorin an der Universität der Künste Berlin.

Veröffentlichungen: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München: Fink 2004; *Pathos. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld: transkript 2007 (als Hg. gemeinsam mit Iris Därmann); *On Artistic Research. AS – a visual culture quarterly* 179 (2007) (als Hg. gemeinsam mit Dieter Lesage). Aufsätze zur französischen Gegenwartsphilosophie und Theorie der zeitgenössischen Kunst.

Pascal Delhom, Dr. phil., hat Philosophie und Romanistik an der Universität Genf studiert, an der Ruhr-Universität Bochum mit einer Arbeit über die Rolle des Dritten in der Philosophie Emmanuel Lévinas' promoviert. Er lehrt jetzt Philosophie an der Universität Flensburg und arbeitet hauptsächlich in den Bereichen der Ethik sowie der Sozial- und politischen Philosophie. Zurzeit sind die zwei Schwerpunkte seiner Forschung einerseits eine philosophische Kritik der erlittenen Gewalt und eine Phänomenologie der Verletzung, andererseits eine Philosophie des Friedens.

Auswahl der Publikationen: *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München: Fink 2000; *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Lévinas' Philosophie des Politischen* (Hg., mit Alfred Hirsch), Berlin/Zürich: Diaphanes 2005; *Denk-*

wege des Friedens. Aporien und Perspektiven (Hg., mit Alfred Hirsch), Freiburg/München: Alber 2007.

Maurizio Di Bartolo, geb. 1965, studierte in Padua, Paris und Berlin. Nachdem er über mehrere Jahre hinweg an der Universität Jena eine Forschungsstelle zur Geschichte des Wissens und der Naturwissenschaft innehatte, arbeitet er nun am Centro di Morfologia »Francesco Moiso« der Universität Udine.

Veröffentlichungen: Monographie zur Philosophie von Edmund Husserl (*Einsicht. La costruzione del noetico in Edmund Husserl*, Padua: Il Poligrafo 2006); zahlreiche Aufsätze zu Kant, Goethe, Valéry, Celan und anderen Autoren der Moderne und Gegenwart.

Ulisse Dogà, Dr., geb. 1975, studierte Philosophie in Venedig und Berlin (1994-2000) und promovierte mit einer Arbeit über Paul Celans Spätwerk am Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Freien Universität Berlin (2002-2005). Postdoc am Rosenzweig-Zentrum der Hebrew University Jerusalem (2006-2007). Gegenwärtig als freier Autor in Berlin tätig.

Veröffentlichungen: Monographie zu Paul Celan (*Der Entreimte. Über Paul Celans Spätwerk. Celan-Studien, Neue Folge 1*, Berlin: Rimbaud 2007).

Fabian Goppelsröder studierte Philosophie und Geschichte in Berlin und Paris. Seit 2005 promoviert er in Stanford (CA) zur Geste.

Veröffentlichungen: *Wittgensteinkunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares* (als Hg., Berlin/Zürich: diaphanes); *Zwischen Sagen und Zeigen. Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichtenden Philosophie* (Bielefeld: transcript 2007).

Alice Lagaay, Dr. des., studierte Philosophie und Literaturwissenschaft an der University of Edinburgh und an der Freien Universität Berlin. Seit 2001 arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich »Kulturen des Performativen« an der FU Berlin. Nach der Promotion 2007 mit einer Arbeit zur Philosophie der menschlichen Stimme arbeitet sie zurzeit an einem Projekt zur Performativität des Schweigens und zur verletzenden Kraft der Sprache.

Veröffentlichungen: *Metaphysics of Performance*. Berlin: Logos 2001; »Züge und Entzüge der Stimme in der Philosophie« in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Fink 2004; *Medientheorien. Eine philosophische Einführung* (als Hg. zus. mit David Lauer), Frankfurt a. M.: Campus 2004; im Erscheinen: *Performanzen des Nichttuns* (als Hg. zus. mit Barbara Gronau), Wien: Passagen 2008.

Carsten Lotz, Dr., studierte Philosophie und katholische Theologie in Freiburg, Tübingen, Bonn und an der Sorbonne. 2007 wurde er an der Theologischen Fakultät Tübingen promoviert mit einer Arbeit zum Verhältnis von Glauben und Vernunft in Auseinandersetzung mit Lévinas und Derrida vor dem Hintergrund transzendentalphilosophisch-idealistischer Positionen in der katholischen Theologie. Derzeit ist er als Berater bei einer führenden Unternehmensberatung in Berlin tätig.

Schwerpunkte: Dogmatik, christlich-jüdisches Gespräch, Philosophie des 20. Jh. in Frankreich.

Mirjam Schaub, Dr. phil., geb. 1970, studierte zwischen 1989-1995 Philosophie, Politikwissenschaft und Psychologie in Münster, München, Paris und Berlin. 1990-1994 parallel zum Studium Besuch der Deutschen Journalistenschule (DJS) in München. Seit 1991 Arbeit als freie Kritikerin u.a. für taz, Freitag, ZEIT, F.A.Z und aspekte/ZDF. 1996 Besuch der Summer Session an der UCLA (Los Angeles). Nach der Promotion über Gilles Deleuze (2/2001) Koordination des Graduiertenkollegs »Körper-Inszenierungen«. Im Oktober 2003 Forschungsaufenthalt an der *Maison des Sciences de l'Homme* in Paris. Seit August 2004 Wissenschaftliche Assistentin für Ästhetik und Kunstphilosophie am Institut für Philosophie der FU Berlin. Zurzeit Abschluß der Habilitation: »Das Singuläre und das Exemplarische. Beispiele in Philosophie und Ästhetik«.

Veröffentlichungen: Monographien zu Gilles Deleuze: *Gilles Deleuze im Wunderland: Zeit- als Ereignisphilosophie*, München: Fink 2003; *Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare*, München: Fink 2003 und 2006; *Bilder aus dem Off. Zum Stand der philosophischen Kinotheorie*, Weimar: Vdg 2005; *Janet Cardiff: The Walk Book*, Köln: Walter König 2005; *Körper-Kräfte. Diskurse der Macht über den Körper*, hrsg. mit S. Wenner, Bielefeld: transkript 2004; *Ansteckung. Zur Körperlichkeit eines ästhetischen Prinzips*, hrsg.

mit N. Suthor u. E. Fischer-Lichte, München: Fink 2005. In Planung für 2008: *Grausamkeit und Metaphysik. Zur Logik von Überschreitungen in Philosophie und Kulturgeschichte*.

Juliane Schiffers, M.A., studierte Philosophie und Theaterwissenschaft in Berlin. Abschluss 2007 mit einer Magisterarbeit zu Konzeptionen von Passivität bei Aristoteles, Gottfried Wilhelm Leibniz und Giorgio Agamben. Seit 2001 assoziierte Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich 447 »Kulturen des Performativen« an der Freien Universität Berlin. Sie lehrt zurzeit am Institut für Philosophie der FU Berlin und arbeitet an einer Promotion zur Philosophie der Passivität.

Veröffentlichungen: »Das Stattfinden der Sprache in der deiktischen Struktur des Pronomens: Zur Figur der Stimme (zwischen Poesie und Tod) bei Giorgio Agamben« (zus. m. Alice Lagaay), in: *Deixis und Evidenz*, hrsg. v. Horst Wenzel u. Ludwig Jäger in Zusammenarbeit mit Robin Curtis u. Christina Lechtermann, Freiburg i.B.: Rombach 2008.

Jochen Schmidt, Dr., studierte evangelische Theologie in Bonn und Oxford von 1995 bis 2002; 2003-2005 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Abteilung für Praktische Theologie (Universität Bonn); Promotion zum Dr. theol. 2005/2006 MPhil (Research) in Theology and Religious Studies (University of Glasgow). 2005-2007 Honorary Research Associate, Faculty of Arts (University of Glasgow). 2007 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Abteilung für Kirchengeschichte (Universität Bonn). Lehrbeauftragter für Theologische Ethik (Universität Koblenz-Landau).

Veröffentlichungen: Monographie zu Kierkegaard (*Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*, Berlin/New York: de Gruyter 2006).

Wiebke-Marie Stock, studierte Philosophie, Kunstgeschichte und Religionswissenschaft in Heidelberg, Paris und Berlin; 01/2004 bis 02/2007 Mitglied des Graduiertenkollegs »Körper-Inszenierungen« (FU Berlin); Februar 2007 Promotion im Fach Philosophie (»Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita«); seit 04/2007 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin.

Veröffentlichungen: *Geschichte des Blicks. Zu Texten von Georges Didi-Huberman*, Berlin: Logos 2004; »Lichtmetaphysik und Fotografie. Zu einem Essay von Georges Didi-Huberman«, in: H. Lutz, J.-F. Missfelder, T. Renz (Hg.): *Äpfel und Birnen. Illegitimes Vergleichen in den Kulturwissenschaften*, Bielefeld: transcript 2006, 203-217; Übersetzungen aus dem Französischen.
(Link: <http://personal.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/stock>).

Martin Urmann, M.A., geb. 1979 in Oberstdorf, studierte von 1999-2005 Geschichte, Philosophie und Politikwissenschaften in Berlin (HUB) und Paris (Sorbonne I). Seit 1. 10. 2006 Mitglied im internationalen Graduiertenkolleg »InterArt« der DFG an der Freien Universität Berlin (Sprecherin: Prof. Dr. Dr. h.c. Erika Fischer-Lichte, Institut für Theaterwissenschaft).

Forschungsschwerpunkte: Ästhetische Theorie, Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Kultur- und Ideengeschichte des künstlerischen Feldes in Frankreich und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert

Rüdiger Zill, Dr., geb. 1958 in Berlin, studierte Philosophie, Geschichte und Soziologie in Berlin und London. 1994 Promotion an der Freien Universität, Berlin mit der Arbeit *Meßkünstler und Rossebändiger. Zur Funktion von Modellen und Metaphern in philosophischen Affekttheorien*. Langjährige Tätigkeit als freier Autor für Rundfunk und Zeitungen; 1994-1997 Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Technischen Universität Dresden. Seit 1997 wissenschaftlicher Referent am Einstein Forum, Potsdam.

Veröffentlichungen: *Hinter den Spiegeln. Zur Philosophie Richard Rortys* (Mit-Hg., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001); *Gestalten des Mitgefühls* (Hg., Schwerpunktthema von *Berliner Debatte INITIAL*, I/II 2006), *Ganz Anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache* (Hg., Berlin: Parerga 2007); Mitherausgeber der Reihe *Erbschaft unserer Zeit* in der edition suhrkamp.

Edition Moderne Postmoderne

Maria Muhle
**Eine Genealogie
der Biopolitik**

Zum Begriff des Lebens
bei Foucault und Canguilhem

Mai 2008, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-858-2

Christian Filk
Günther Anders lesen
Der Ursprung
der Medienphilosophie
aus dem Geist der
›Negativen Anthropologie‹

Mai 2008, ca. 150 Seiten,
kart., ca. 16,80 €,
ISBN: 978-3-89942-687-8

Claus Pias (Hg.)
Abwehr
Modelle – Strategien – Medien
April 2008, ca. 272 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-876-6

Pravu Mazumdar
Der archäologische Zirkel
Zur Ontologie der Sprache
in Michel Foucaults Geschichte
des Wissens
März 2008, ca. 600 Seiten,
kart., ca. 45,80 €,
ISBN: 978-3-89942-847-6

Emmanuel Alloa,
Alice Lagaay (Hg.)
Nicht(s) sagen
Strategien der Sprach-
abwendung im 20. Jahrhundert
März 2008, 306 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-828-5

Iris Därmann,
Harald Lemke (Hg.)
Die Tischgesellschaft
Philosophische und
kulturwissenschaftliche
Annäherungen

Februar 2008, 244 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-694-6

Martin Nonhoff (Hg.)
**Diskurs – radikale
Demokratie – Hegemonie**
Zum politischen Denken
von Ernesto Laclau
und Chantal Mouffe
2007, 250 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-494-2

Dirk Quadflieg
Differenz und Raum
Zwischen Hegel, Wittgenstein
und Derrida
2007, 364 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-812-4

Fabian Goppelsröder
Zwischen Sagen und Zeigen
Wittgensteins Weg
von der literarischen
zur dichtenden Philosophie
2007, 168 Seiten,
kart., 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-764-6

Judith Siegmund
Die Evidenz der Kunst
Künstlerisches Handeln
als ästhetische Kommunikation
2007, 258 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-788-2

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

Hans-Joachim Lenger,
Georg Christoph Tholen (Hg.)

Mnema

Derrida zum Andenken

2007, 262 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-510-9

Harald Lemke

Die Kunst des Essens

Eine Ästhetik des kulinarischen
Geschmacks

2007, 220 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-686-1

Jens Szczipanski

Subjektivität und Ästhetik

Gegendiskurse zur Metaphysik
des Subjekts im ästhetischen
Denken bei Schlegel, Nietzsche
und de Man

2007, 242 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-709-7

Ludger Schwarte (Hg.)

Auszug aus dem Lager

Zur Überwindung
des modernen Raumparadigmas
in der politischen Philosophie

2007, 318 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 31,80 €,
ISBN: 978-3-89942-550-5

Steffen K. Herrmann,

Sybille Krämer,

Hannes Kuch (Hg.)

Verletzende Worte

Die Grammatik sprachlicher
Missachtung

2007, 372 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-565-9

Andreas Niederberger,
Markus Wolf (Hg.)

Politische Philosophie und Dekonstruktion

Beiträge zur politischen
Theorie im Anschluss
an Jacques Derrida

2007, 186 Seiten,
kart., 19,80 €,
ISBN: 978-3-89942-545-1

Daniel C. Henrich

Zwischen Bewusstseinsphilo- sophie und Naturalismus

Zu den metaphysischen
Implikationen der Diskursethik
von Jürgen Habermas

2007, 246 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-620-5

Alice Pechriggl

Chiasmen

Antike Philosophie von Platon
zu Sappho – von Sappho zu uns

2006, 188 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-536-9

Reinhard Heil,

Andreas Hetzel (Hg.)

Die unendliche Aufgabe

Kritik und Perspektiven
der Demokratietheorie

2006, 288 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-332-7

Jens Badura (Hg.)

Mondialisierungen

»Globalisierung« im Lichte
transdisziplinärer Reflexionen

2006, 318 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-364-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

Ulrike Ramming

Mit den Worten rechnen

Ansätze zu einem
philosophischen Medienbegriff

2006, 252 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-443-0

Stefan Blank

Verständigung und Versprechen

Sozialität bei Habermas
und Derrida

2006, 232 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-456-0

Peter Janich (Hg.)

Wissenschaft und Leben

Philosophische
Begründungsprobleme
in Auseinandersetzung
mit Hugo Dingler

2006, 274 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-475-1

Johann S. Ach,

Arnd Pollmann (Hg.)

no body is perfect

Baumaßnahmen am
menschlichen Körper.
Bioethische und
ästhetische Aufrisse

2006, 358 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-427-0

Tobias Blanke

Das Böse in der politischen Theorie

Die Furcht vor der Freiheit bei
Kant, Hegel und vielen anderen

2006, 232 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-465-2

Gerald Hartung,

Kay Schiller (Hg.)

Weltoffener Humanismus

Philosophie, Philologie
und Geschichte in der
deutsch-jüdischen Emigration

2006, 224 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-441-6

Christoph Henning

Philosophie nach Marx

100 Jahre Marxrezeption und
die normative Sozialphilosophie
der Gegenwart in der Kritik

2005, 660 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 978-3-89942-367-9

Christian Schulte,

Rainer Stollmann (Hg.)

Der Maulwurf kennt kein System

Beiträge zur gemeinsamen
Philosophie von Oskar Negt
und Alexander Kluge

2005, 272 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-273-3

Arnd Pollmann

Integrität

Aufnahme einer
sozialphilosophischen
Personalie

2005, 394 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-325-9

Hans-Joachim Lenger

Marx zufolge

Die unmögliche Revolution

2004, 418 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-211-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

