

**Das Poetische der Philosophie.
Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche,
Martin Heidegger, Jacques Derrida**

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von
Ansgar Maria Hoff
aus

Mönchengladbach

Bonn 2000

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

1. Berichterstatter: Professor Dr. Wolfram Högbe
2. Berichterstatter: Privatdozent Dr. Günter Seibold

Tag der mündlichen Prüfung: 3. Mai 2000

**Das Poetische der Philosophie.
Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche,
Martin Heidegger, Jacques Derrida**

Für Marion

„Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.“¹

(Ludwig Wittgenstein)

VORWORT

In einer die großen Erzählungen der „*Dialektik des Geistes*“, der „*Hermeneutik des Sinns*“, der „*Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts*“² sich verbietenden postmodernen Gegenwart wird der Philosophie das Paradigma der alle Uniformierungstendenzen fliehenden Pluralität zur Grundbedingung ihrer eigenen Verfaßtheit. Die Verabschiedung jeder übergeordneten Direktividee setzt das Denken frei in Richtung einer nicht mehr zu zentralisierenden Diskursvielfalt, in der jedes einzelne Sprachspiel seine Legitimation hat. Die Bejahung der Diversifikation der Diskurse und ihrer an-archischen Desorganisation, die „*Zustimmung zur Multiplizität, ihre Verbuchung als Chance und Gewinn, macht das >Postmoderne< am postmodernen Bewußtsein aus.*“³

Die Enthierarchisierung der Denkstile⁴ im Zeichen der Postmoderne rückt die Poesie selbst in den Horizont einer Philosophie, die es sich auch von ihrer traditionellen Idealisierung im Maßstab strenger Wissenschaftlichkeit nicht mehr nehmen läßt, die ästhetische Formenvielfalt des Sprechens für sich zu nutzen.⁵ Postmoderne Philosophie (und hier vor allem ihre französischen Versionen) geht dabei so weit, daß ihr der

¹ Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: ders., Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1990, S. 445-573, hier: S. 483.

² Jean-Francois Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz – Wien 1986, S. 13f.

³ Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Zweite, durchgesehene Auflage, Weinheim 1988, S. 33.

⁴ Zum Thema Stil vgl.: Manfred Frank, Stil in der Philosophie, Stuttgart 1992.

⁵ Gottfried Gabriel weist auf die von Wissenschaft traditionell vorgenommene Gleichsetzung des von ihr favorisierten propositionalen Wahrheitsbegriff mit dem Erkenntnisbegriff hin, die die Existenz nicht-propositionaler Erkenntnisse unterschlägt. Selbst aus einer nicht-postmodernen Sicht läßt sich heute im Sinne eines erweiterten Erkenntnisbegriffs für einen „*komplementären Pluralismus von Erkenntnisformen*“ argumentieren (vgl.: Gottfried Gabriel, Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart 1991, bes. S. 32ff; S. 202ff; vgl. auch: ders., Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997. Eine umfassende Bibliographie zum Thema „Philosophie – Literatur“ enthält: ders. / Christiane Schildknecht (Hg.), Literarische Formen der Philosophie, Stuttgart 1990.

Vorwurf nicht erspart bleibt, „*sich in Literatur zu verwandeln*“⁶ und die „*Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur*“⁷ zu betreiben.

Die postmoderne Diskurssympathie von Philosophie und Poesie läßt einen Blick in die Vergangenheit des philosophischen Interesses an Dichtung aktuell werden. Die vorliegende Arbeit nun will versuchen, den Blick auf vier Philosophen zu lenken, deren Theorien nachhaltig im Sinne einer Annäherung des philosophischen und poetischen Diskurses gewirkt haben und noch wirken. Die in dieser Arbeit zu beantwortende Leitfrage lautet: Wie ist das Verhältnis von Philosophie und Poesie in den Ansätzen Friedrich Schlegels, Friedrich Nietzsches, Martin Heideggers und Jacques Derridas gedacht? Wie jede Auswahl, so hat auch diese das Problem, eine zu sein. Insofern hier aber nicht eine Erzählung der Beziehungsgeschichte von Philosophie und Poesie seit ihren Anfängen bis in die Gegenwart geleistet werden soll und kann, muß Beschränkung erstes methodisches Merkmal dieser Arbeit sein.⁸

Zur Auswahl sei folgendes festgestellt: Die Frühromantik erscheint besonders relevant, weil zu keiner Zeit vor ihr so intensiv und forciert über eine Vereinigung von Philosophie und Poesie nachgedacht worden ist. Mit ihr setzt ein „*Prozeß des Ästhetischwerdens des Diskurses*“⁹ ein, dessen engagiertester theoretischer Kopf und programmatischer Initiator Friedrich Schlegel war. Schlegel bietet sich der Analyse zumal an, weil noch bei ihm die Tradition des Idealismus wahrnehmbar bleibt und sein Denken einem metaphysischen Grundanliegen verpflichtet ist. Obwohl oder weil bei Nietzsche beides außer Kraft gesetzt ist, treibt er die Ästhetisierung der Philosophie wie kein anderer voran. Nietzsche selbst darf als der Motor einer metaphysikkritischen Bewegung gesehen werden, von dem sich wiederum Heidegger und Derrida bewegt wissen. Das Interesse Heideggers an Nietzsche und das Interesse Derridas an Nietzsche und Heidegger zeigt eine Konstanz, die auch historisch gesehen einen Vergleich der verschiedenen Ansätze zu einer Verhältnisbestimmung von Poesie und Philosophie gerechtfertigt erscheinen läßt. Die eigentliche Auswahlbegründung, die sich vor allem auf die unbestrittene Bedeutung der einzelnen Denker berufen darf, können letztlich nur die Einzelkapitel selbst erbringen.

Die Arbeit setzt ihren Akzent auf die intensive Lektüre der Werke von Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida. Dabei wird die Verortung

⁶ Vgl.: Ludwig Nagl, Einleitung. Philosophie und Literatur – Textualität der Philosophie, in: Ludwig Nagl / Hugh J. Silverman (Hg.), Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur, Wien – München 1994, S. 7-31, hier: S. 7.

⁷ Vgl.: Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1980, S. 219ff. (Der Vorwurf konzentriert sich hier auf Derrida.)

⁸ Den Vorwurf, viele Denker nicht eigens berücksichtigt zu haben, die das Poetische ebenfalls thematisieren (z. B. Hamann, Vico, Schelling, Blumenberg, Ricoeur, Rorty etc.) muß sich die Arbeit gefallen lassen.

⁹ Karl Heinz Bohrer, Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne, Frankfurt a. M. 1989, S. 94.

von Philosophie und Poesie im Gesamtzusammenhang ihres Denkens analysiert. Unter anderem wird in diesem Rahmen versucht, Schlegels Philosophie im Sinne formaler Negativität zu erklären, die Nietzschesche Wiederkehrlehre aufgrund ihres radikalisierten Analogieschlusses als metaphorische Lehre zu interpretieren und die Einschätzung des Metaphorischen nach Maßgabe des amor fati-Gedankens zu erläutern; die Rede vom Sein bei Heidegger mit dem Begriff der absoluten Metaphorizität zu deuten und Derridas Grenzthematization von Philosophie und Literatur in einer Linienführung ausgehend von seiner Kafka-Lektüre in „*Préjugés*“ über den Gesetzesbegriff aus „*Gesetzeskraft*“ hin zur „*Gabe*“-Logik aus „*Falschgeld*“ zu problematisieren.

Eingeschaltet werden Reflexionsteile, die die thematisierten Autoren wiederholt vergleichen. Auf diese Weise werden Differenzen und Übereinstimmungen in der Einschätzung bezüglich des Verhältnisses von Philosophie und Poesie zwischen den einzelnen Ansätzen herausgearbeitet. Damit soll die Entwicklung einer schrittweise immer weiter gefächerten und übergeordneten synthetischen Perspektive ermöglicht werden, aus der heraus am Ende die Paradigmen exponiert werden können, denen im Denken des Poetischen besonderes Gewicht beizumessen ist.

Die Arbeit ist keine formale Diskussion des Verhältnisses von Poesie und Philosophie, an deren Ende eine Definition von beidem stehen kann. Sie konzentriert sich stattdessen auf die lesende Suche nach dem Poetischen (in) der Philosophie, wie es bei Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida gedacht wird. Eine Entscheidung, wie die Beziehung von Philosophie und Poesie aktuell zu regeln sei, geht über Thema und Anliegen dieser Untersuchung hinaus.

Ich schulde meinem so früh verstorbenen Doktorvater Herrn Professor Dr. Hans Michael Baumgartner Dank für vieles, das sich jetzt nicht mehr sagen läßt.

Ich bedanke mich bei Herrn Professor Dr. Wolfram Högbe für die Übernahme der Betreuung meiner Arbeit.

Darüber hinaus bin ich dem Cusanuswerk zu Dank verpflichtet für die in jeder Weise großzügige Unterstützung im Rahmen eines Promotionsstipendiums.

Ich danke der Viersener Stadtbibliothek, besonders Frau Ute Rolf und ebenso der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, namentlich bei Herrn Frank Kretschmer.

Ich habe zu danken den Menschen, die mich haben denken lassen und mit denen ich in Gedanken lebe: Wolfgang Acht, Manfred von Holtum, Christoph Hünnekes, Thomas Kamps, Hermann-Josef Kempkes, Stefan Lammertz, Michael Lennackers, Günter Meis, Frank Müllers, Birgit

Nowak, Marcus Pauly, Christian Quadflieg, Ute Rolf und Birgit, Lucas und Jonas Hoff.

Ich danke meinen Eltern und meiner Schwester Dagmar, daß sie an Dank nicht denken.

Ich danke meinem Bruder Gregor, daß er mit mir denkt.

Und ich danke Marion Mülders – ohne Worte. Ihr gehört diese Arbeit.

Ansgar Maria Hoff

Viersen, den 25. Januar 2000

Inhalt

VORWORT	5
I. FRIEDRICH SCHLEGEL: DIE METAPHYSISCHE VEREINIGUNG VON PHILOSOPHIE UND POESIE	12
0. Einleitung	12
1. Das Unendliche	13
2. Die Undarstellbarkeit	17
3. Die Einbildungskraft	22
4. Frühromantische Theorie	27
4.1. Progressive Universalpoesie - Transzendentalpoesie	27
4.2. Neue Mythologie	36
5. Formale Negativität	41
5.1. Die Form logischer Negativität: Der Widerspruch	42
5.2. Die Form systematischer Negativität: Das Fragment	45
5.3. Die Form sprachlicher Negativität: Die Ironie	49
6. Nachbetrachtung	53
II. FRIEDRICH NIETZSCHE: DIE METAPHYSIKKRITISCHE VERORTUNG VON PHILOSOPHIE UND POESIE	56
0. Einleitung	56
1. Die Sprachtheorie	57
1.1. Die Rhetorizität der Sprache	57
1.2. „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“	60
1.2.1. Die Erfindung der Erkenntnis	60
1.2.2. Die sprachliche Konventionalität der Wahrheit	61
1.2.3. Die vergessene Metaphorizität der Sprache	64
1.2.4. Die Remetaphorisierung der Sprache	70
1.2.5. Die Metapher als Analogieschluß	73
2. Die erdichteten Begriffe der Philosophie	74
2.1. Subjekt	75
2.2. Ursache und Wirkung	79
3. Die erdichtete Logik der Philosophie	81
3.1. Physio-Logik	81
3.2. Der Identitätssatz	82
3.3. Der Satz vom Widerspruch	85
4. Die tragische Philosophie	86
4.1. Die verabschiedete Wahrheit	86
4.2. Der redliche Diskurs	90
4.3. Der ästhetisierte Schein	92
5. Der Wille zur Macht	95
5.1. Der Wille zur Macht als Wille zur Kunst	95
5.2. Der Wille zur Macht als interpretatives Geschehen	99
5.3. Der perspektivische Sinn der Philosophie	103
6. Die metaphorische Perspektive der Philosophie Nietzsches: Die ewige Wiederkehr des Gleichen	108
6.1. Der radikalisierte Analogieschluß der Wiederkehrlehre	108
6.2. Amor fati - amor metaphorae	113
7. Nachbetrachtung	115
VERGLEICHENDE ZWISCHENREFLEXION: FRIEDRICH SCHLEGEL – FRIEDRICH NIETZSCHE	118
1. Diskurskonstitution: Fragment und Aphorismus	118
2. Unendlichkeit: Transzendenz und Immanenz	121
3. Sprachkritik: Der Optimismus des Negativen und die Negativität des Ja	124

4. Erkenntniskritik und Temporalitätsgedanke	125
5. Resümee	130
III. MARTIN HEIDEGGER: DIE SEINSGESCHICHTLICHE NACHBARSCHAFT VON DENKEN UND DICHTEN	134
0. Einleitung	134
1. Die Metaphysik und ihre Paradigmen	136
1.1. Richtigkeit / Übereinstimmung	136
1.2. Logik	141
1.3. Rationalität	143
1.4. Subjektivität	146
2. Das Ereignis des Denkens	148
3. Das Wesen der Sprache	151
3.1. Die Sprache als das Haus des Seins	151
3.2. „Die Sprache spricht“	155
3.3. Die Sage	158
3.4. Die ausgezeichneten Weisen des Sagens	159
3.4.1. Das dichtende Sagen	159
3.4.2. Das denkende Sagen	162
3.4.3. Die Nähe von Dichten und Denken	164
4. Das Zwiegespräch von Dichten und Denken	166
4.1. Hölderlin und das Nennen des Heiligen	166
4.2. Die Dichtung als das Wesen der Kunst	171
4.3. Das dichterische Wohnen	177
4.4. Dichten und Denken als das Selbe	181
5. Die absolute Metaphorizität des Seins	188
6. Das Schweigen	193
7. Nachbetrachtung	199
VERGLEICHENDE ZWISCHENREFLEXION: FRIEDRICH SCHLEGEL – FRIEDRICH NIETZSCHE – MARTIN HEIDEGGER	203
1. Erkenntniskritik	203
2. Die Motivation des Poetischen	207
3. Unendlichkeit und Absolutheit	209
4. Fatalität	211
5. Differenz	213
6. Resümee	215
IV. JACQUES DERRIDA: DIE GRAMMATOLOGISCHE PROBLEMATISIERUNG DER GRENZE VON PHILOSOPHIE UND LITERATUR	218
0. Einleitung	218
1. Die Dekonstruktion der Metaphysik	220
1.1. Das Metaphysische der Dekonstruktion	220
1.2. Phonozentrismus / Logozentrismus	222
1.2.1. Von Platon bis Hegel	222
1.2.2. Husserl	230
1.3. Die <i>différance</i>	235
1.3.1. Das Unwort: <i>différance</i>	235
1.3.2. Das unendliche Spiel der Differenzen	236
1.3.3. Iterabilität des Zeichens	240
1.3.4. Ur-Spur und Ur-Schrift	244
1.3.5 Grammatologie	246
2. Textualität	248
2.1. Der allgemeine Text	248
2.2. Text und Dissemination	250
2.3. Text und Gattung	253
3. „Vor dem Gesetz“	258

3.1. Die Fragestellung	258
3.2. Das andere Gesetz des Titels	261
3.3. Das aufgeschobene Gesetz	263
3.4. Die différance des Gesetzes – das Gesetz der différance	265
3.5. Das performative Gesetz	268
4. Aporetische Gerechtigkeit	272
4.1. Der mystische Grund des Gesetzes.....	272
4.2. Die Aporien der Gerechtigkeit	275
4.2.1. Erste Aporie: Die Epoché der Regel.....	275
4.2.2. Zweite Aporie: Das Unentscheidbare.....	279
4.2.3. Dritte Aporie: Die Dringlichkeit.....	282
5. Die Gabe	284
5.1. Die Logik der Gabe	284
5.2. Antwort geben auf die Gattungsfrage.....	289
6. Nachbetrachtung	292
VERGLEICHENDE ABSCHLUßREFLEXION: FRIEDRICH SCHLEGEL – FRIEDRICH NIETZSCHE –	
MARTIN HEIDEGGER – JACQUES DERRIDA	297
1. Metaphysik und Antimetaphysik	297
2. Erkenntniskritik	302
3. Relativität und Pluralität	307
4. Differenz.....	310
5. Unendlichkeit und Absolutheit.....	313
6. Fatalität und Subjekt.....	318
7. Negativität der Sprache.....	324
8. Die gewahrte Gattungsdifferenz.....	329
9. Resümee	332
LITERATUR- UND SIGLENVERZEICHNIS.....	334

I. FRIEDRICH SCHLEGEL: DIE METAPHYSISCHE VEREINIGUNG VON PHILOSOPHIE UND POESIE

0. Einleitung

Als den neuralgischen Punkt Schlegelschen Denkens, eines Denkens, das sich biographisch, programmatisch und stilistisch im Bereich vielgestaltiger Abweichungen und kalkulierter Widersprüche entwirft - sich Systematisierungen mithin von Grund auf verweigert -, sieht die nachfolgende Interpretation die „*Sehnsucht nach dem Unendlichen*“. Sehnsucht, das „*Haupt- und Lieblingswort der Romantik*“¹⁰, strebt nach dem Unendlichen, dem Unbedingten, dem Absoluten und ist, indem sie es tut, philosophisch. „*Die Tendenz der Philosophie geht aufs Absolute*.“¹¹ Dieser Satz aus der Jenaer Vorlesung über „*Transcendentalphilosophie*“ (1800/1801) ist gleichsam eine hermeneutische Offerte, von der aus der Versuch gestartet werden kann, Friedrich Schlegel zu lesen und zu verstehen. Denn gerade das romantische Interesse am Unendlichen darf, bei allen unterschiedlichen Pointierungen, als ein für den Antisystematiker Schlegel bis in seine letzten Jahre bestimmendes Anliegen eingeschätzt werden.¹² „*Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen; was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz*“¹³, heißt es in seinen *Ideen*. Das Verhältnis von Philosophie und Poesie zeigt sich bei Schlegel in dieser metaphysischen Dimension. Philosophie und Poesie tendieren ins Unendliche. Sie versuchen, der Denk- und Darstellbarkeit des eigentlich undenk- und undarstellbaren Unendlichen durch ihre wechselweise Ergänzung und Durchdringung zu entsprechen, um am Ende

¹⁰ Josef Körner, *Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe*, Berlin 1924, S. 147.

¹¹ TPh, KA 12, S. 4. Friedrich Schlegel wird zitiert nach der Kritischen Friedrich-Schlegel Ausgabe (KA), hg. v. Ernst Behler, unter Mitwirkung v. Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner, Paderborn - München - Wien - Zürich - Darmstadt 1958ff. Die Schlegelsche „*Privatstenographie*“ (Jost Schillemeit, Systematische Prinzipien in Friedrich Schlegels Literaturtheorie (mit textkritischen Anmerkungen), in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 1972, S. 137-176, hier: S. 140) der Symbole und Abkürzungen wird im Sinne besserer Lesbarkeit nach den Vorschlägen der Herausgeber aufgelöst.

¹² Damit soll keineswegs eine strikte Einheitlichkeit und bruchlose Kontinuität Schlegelschen Denkens behauptet sein. Seinem Ursprung nach ist Schlegel „*alles andere als ein >Religiöser<*“, (Ernst Behler, *Die Kulturphilosophie Friedrich Schlegels*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960), S. 68-85, hier: S. 72). Das Interesse aber am frühromantischen Projekt der Vereinigung von Philosophie und Poesie in der Universalpoesie, das etwa seit dem Jahr der Konversion zum Katholizismus (1808) nachläßt, ist ein zutiefst metaphysisches. Die nachromantische Philosophie Schlegels entwickelt sich freilich immer mehr hin zu einer personalen Theologie (seine „*Philosophie des Lebens*“ (1827) beschreibt er als eine „*wahre Gottes-Philosophie*“ (PhdL, KA 10, S. 167). Vgl.: Ernst Behler, *Die Theologie der Romantik. Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Friedrich Schlegels*, in: *Hochland* 52 (1960), S. 339-353.

¹³ I, KA 2, S. 256 [2].

nicht verstummen zu müssen. Dichten und Denken artikulieren sich sub specie aeternitatis. Vor diesem transzendenten Horizont liegen ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten.

1. Das Unendliche

Skeptisch stellt Schlegel in der *„Transcendentalphilosophie“* fest, daß der Mensch das Absolute, das Unbedingte, das, was *„Prinzip aller Ideen, und Idee aller Prinzipien“*¹⁴ ist, nie erreichen kann, weil sich sein Denken im Unendlichen verläuft. Der Mensch hat das Bewußtsein vom Unendlichen, doch was er denkt, ist nur das vom Bewußtsein gesetzte Unendliche, der transzendente Ersatz des Unendlichen als Bewußtsein. Anders gewendet: der Mensch hat mit dem Unendlichen immer auch schon das Bewußtsein als transzendenten Überschuß zum Unendlichen und damit auch das Problem des philosophisch Irreduziblen. Daher ist *„die Philosophie unendlich“*¹⁵. Die zwei Elemente ihrer Realität sind das Bewußtsein und das Unendliche. Mit dem Bewußtsein ist das Unendliche an die Endlichkeit gekettet und steht in einem dialektischen Verweisungszusammenhang, dessen Unauflösbarkeit die ganze metaphysische Anstrengung der Philosophie ausmacht. Das nicht enden wollende Denken des Bewußtseins, dem es um das Absolute geht, gerät in eine unendliche Bewegung, durch die es infinit aufgeschoben wird. So läßt sich Unendliches als unendliche Tätigkeit im Endlichen nicht aus-denken. Das erfährt der Mensch am eigenen Ich. Während im Fichteschen Idealismus das Ich noch als reflexive Einheit des sich selbst setzenden Ichs mit sich übereinstimmt, geht Schlegel über die *„Wissenschaftslehre“*, die er als eine der *„größten Tendenzen des Zeitalters“* im *Athenäumsfragment 216*¹⁶ beschreibt, hinaus. Die Frühromantiker um Schlegel dehnen die Reflexion ins Unendliche. *„Die Reflexion erweitert sich schrankenlos, und das in der Reflexion geformte Denken wird zum formlosen Denken, welches sich auf das Absolutum richtet.“*¹⁷ Fichtes Denken des Denkens wird bei Schlegel zum Denken des Denkens des Denkens. Durchaus im Interesse der Philosophie wird das Absolute als Unendliches begriffen. Denken selbst treibt das Absolute, nach dem es doch sucht, in die unendliche Bewegung der Reflexion, und gerade so erscheint in diesem unendlichen Format des Denkens das Absolute selbst als Unendliches. Insofern das Denken kein Gedachtes abschließend - und das hieße absolut - aufweisen kann, stattdessen immer nur das Denken des Denkens um das

¹⁴ TPh, KA 12, S. 7.

¹⁵ TPh, KA 12, S. 10.

¹⁶ AF, KA 2, S. 198f [216].

¹⁷ Walter Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. I.1, Frankfurt a. M. 1991, S. 7-122, hier: S. 31.

Denken selbst wieder verlängert, erkennt Schlegel die nicht endende Bewegung, die sich im Denken des Menschen, also dem Endlichen, zeigt, als sein Basistheorem. Die Philosophie ein unendliches Projekt: *„Während Schelling annimmt: >Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt<; während auch Fichte in der schlechthinigen Einheit der intellektuellen Anschauung nach einem solchen absoluten Haltepunkt sucht, formuliert Schlegel schroff die Antithese: >einen absoluten Punkt, ein Ey für das Universum giebt nicht<.“*¹⁸

Dem Fichteschen Idealismus der Tathandlung des absoluten Subjekts¹⁹, der vorzeitig stoppt, wozu das Denken eigentlich antritt, und am Ende in der „Dialektik“ von Ich und Nicht-Ich fixieren will, was nicht zu fixieren ist, stimmt Schlegel spätestens in den Kölner Vorlesungen *„Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern“* (1804-1805) nicht mehr zu.²⁰ Schlegel umschreibt seinen *„vollendete(n) und kritische(n) Idealismus“*²¹: *„Der eigentliche Unterschied unserer und der Fichteschen Philosophie besteht darin, daß Fichte sagt: das Ich ist Subjekt und Objekt zugleich, da er in unserer Sprache hätte sagen müssen: das Ich wird sich selbst zum Objekt.“*²² *„Für Fichte beruhte die Möglichkeit der Anschauung des Ich auf der Möglichkeit, in der absoluten Thesis die Reflexion einzubannen und zu fixieren.“*²³ Worum es Schlegel aber geht, ist eine dauerhafte Temporalisierung des Denkens, die darauf abzielt, die (bei Fichte problematisch bleibende) Differenz zwischen Endlich und Unendlich zu klären. Schlegel sieht zwei wesentliche Antinomien: die der Anschauung und die der Empfindung: *„Anschauen können wir uns nicht, das Ich verschwindet uns dabei immer. Denken können wir uns aber freilich. Wir erscheinen uns dann zu unserm Erstaunen unendlich, da wir uns doch im gewöhnlichen Leben so durchaus endlich fühlen.“*²⁴ So muß das Ich zunächst als ein *„unauflösliches Rätsel“*²⁵ erscheinen. Indem es die eigene „Identität“ annimmt, muß es sich doch gleichzeitig den Beweis seiner selbst schuldig bleiben. *„Denn alle Bemühung, sich selbst anzuschauen, sich in der Anschauung selbst zu ergreifen, ist (...) durchaus verge-*

¹⁸ Winfried Menninghaus, Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt a. M. 1987, S. 89. Vgl.: ders., Frühromantische Theorie von Zeichen und Metapher, in: German Quarterly 62 (1989), S. 48-58, hier: S. 51. Vgl.: Werner Hamacher, Der Satz der Gattung. Friedrich Schlegels poetologische Umsetzung von Fichtes unbedingtem Grundsatz, in: MLN 95 (1980), S. 1155-1180, bes.: S. 1179.

¹⁹ *„Ich setzt sich selbst“* (Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) als Handschrift für seine Zuhörer, 4. im Nachtrag zur Bibl. erweiterte, ansonsten unveränderte Auflage, Stuttgart 1988, S. 16.

²⁰ Zu Schlegels Verhältnis zu Fichte vgl.: Klaus Peter, Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973, S. 10f. Vgl.: Sanne Elisa Grunnet, Die Bewußtseinstheorie Friedrich Schlegels, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, S. 41ff.

²¹ EdPh, KA 12, S. 342.

²² EdPh, KA 12, S. 342.

²³ Walter Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, S. 32.

²⁴ EdPh, KA 12, S. 332.

²⁵ EdPh, KA 12, S. 330.

*bens. Das Ich verschwindet uns immer, wenn wir es fixieren wollen. Das Gefühl dieses Unbegreiflichen ist aber unendlich gewiß; gewiß ist nämlich, was man unmittelbar weiß, wovon es keinen höheren Beweis gibt: und dieses ist gerade der Fall bei dem Selbstbewußtsein.*²⁶ Schlegel löst dieses Problem auf, indem er es vom Sein ins Werden delegiert. Das Ich soll nicht mehr (über das starre Fichtesche Nicht-Ich vermittelt) als fixiertes, absolutes Ich, sondern als ein im Werden begriffenes erscheinen. *„Unser Ich, als alles, auch noch so fremd Scheinende, auch noch so Erhabene und Hohe umfassend, und alle Gedanken erzeugend, muß sich unendlich vorkommen. - Um nun diese Unendlichkeit, die wir in uns finden, mit dem Gefühle der Beschränktheit im Leben zu vereinigen, muß man den Begriff des Werdens zu Hilfe nehmen. Bloß hiedurch wird es möglich: gibt es kein Sein, sondern nur Werden, so ist das Endliche, wenn auch extensiv begrenzt, doch intensiv durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich.*²⁷ Mit dem Gedanken des Werdens ist nach Schlegel der Übergang²⁸ zwischen Unendlichem und Endlichem geschaffen.

Das Ich ist im Werden zwar unvollständig, aber es verweist auf sich als *„unendliche(n) Ichheit“*²⁹. *„Ein werdendes Unendliches aber ist gleichsam ein Unendliches, das noch nicht fertig, und insofern endlich ist.*³⁰ So erscheint im Ich des Menschen als zentraler Nahtstelle das Verhältnis von Unendlich und Endlich.

Nach Schlegel sind dem Menschen zwei Ideen eingeboren, die in entgegengesetzte Richtungen gehen: die *„Idee der unendlichen Einheit“* und die *„Idee der unendlichen Fülle“*. Beide Ideen entspringen der einen Idee des Unendlichen. Die Idee der unendlichen Einheit liegt unseren sinnlichen Eindrücken notwendig voraus, denn um überhaupt einen Gegenstand wahrzunehmen, muß man ihn als Einheit wahrnehmen, also auch den Begriff der Einheit haben. Die Idee der Einheit ist eine allgemeine und vollkommene Idee, denn sie wird ohne Unterschied auf jeden Gegenstand unserer Vorstellung angewendet. Sie wohnt uns Menschen inne, weil wir uns an den früheren Zustand (*„Ur-Ich“*) erinnern, *„wo unser Ich mit dem göttlichen Bewußtsein der unendlichen Ichheit und Einheit selbst noch eins war“*³¹. Diese Erinnerung unseres Bewußtseins an die ursprüngliche Einheit übertragen wir vermittels unserer Einbildungskraft in die Gegenstände. Da aber die

²⁶ EdPh, KA 12, S. 333. Die Nichtfixierbarkeit des Ichs eröffnet zugleich dessen Freiheit: *„Das Ansich-Sein, welches anzuschauen dem reflexiven Ich versagt ist, äußert sich ex negativo als >Freiheit<; darin daß es sich in seiner Endlichkeit nicht etablieren kann, sondern ständig über seine Grenzen hinausgetrieben, nie in der Identität mit seinem jeweiligen Zustand aufgehen kann“* (Manfred Frank, >Unendliche Annäherung<. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt a. M. 1997, S. 861.

²⁷ EdPh, KA 12, S. 334f.

²⁸ Vgl.: TPh, KA 12, S. 39f.

²⁹ EdPh, KA 12, S. 338.

³⁰ EdPh, KA 12, S. 335.

³¹ PuL, KA 13, S. 246.

sinnliche Anschauung ihrem Wesen nach endlich ist, zeigt sich die von uns in die Welt hineingesehene unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit als ein Produkt unseres Geistes. Die Idee der unendlichen Fülle resultiert aus dem *Streben*, das dem Wesen des menschlichen Geistes ebenso angeboren ist wie die *Erinnerung* an die unendliche Einheit. Diese zwei Haupttätigkeiten des Geistes machen erst den Menschen aus. Sie manifestieren sich in einem Denken, das aufs Göttliche geht und dabei selbst göttlich denkt.³² Schlegels zwei Richtungen des Denkens, der unvordenklichen Vergangenheit der Erinnerung und der unausdenkbaren Zukunft des Strebens, schließen eine Präsenz des Unendlichen und Präsenz überhaupt aus. Für Schlegel gilt: „*das Sein ist an und für sich selbst nichts; es ist nur Schein; es ist nur die Grenze des Werdens, des Strebens.*“³³ Das unendliche Werden, in dem das Ich strebend und erinnernd zur unendlichen Einheit und Fülle drängt, ist „gegenwärtig“ nur als über sich selbst hinausgehende Unendlichkeit. Das Denken des Seins aber steht gleichsam in sich fixiert dem Denken des Werdens immer nur als zu Überwindendes entgegen.³⁴

Es liegt nahe, daß vor diesem Hintergrund auch eine Kritik der logischen Sätze von Identität und Widerspruch fällig wird. Schlegel deutet diese (von Fichte noch vorausgesetzten) Sätze in seinen Vorlesungen zur „*Propädeutik und Logik*“ (1805-1806) als „*absolut gewiß und evident, aber auch vollkommen inhaltsleer, zum Gebrauche für die höhere Spekulation durchaus untüchtig.*“³⁵ Damit ist nicht ihre praktische Relevanz bestritten, aber am „*Hauptgegenstand der Philosophie*“, der „*das unendliche, göttliche Wesen*“ ist, greifen sie vorbei.³⁶ An Unendlichkeit scheitert das Denken von Identität, weil ihm der „*Wahnbegriff*“³⁷ der Substanz zugrundeliegt. „*Die wahre Philosophie kann nirgends eine beharrliche Substanz, ein Ruhendes, Unveränderliches, statuieren, sie findet die höchste Realität nur in einem ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Tätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt.*“³⁸ Für Schlegel resultiert gerade aus der menschlichen Unvollkommenheit der scheinbar unvermeidliche Rückgriff auf

³² PuL, KA 13, S. 247.

³³ EdPh, KA 12, S. 336.

³⁴ PuL, KA 13, S. 277.

³⁵ PuL, KA 13, S. 259. „*Man mache den Versuch und entferne aus dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seins, und setze an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt alle Schwierigkeit weg (...)*“ (PuL, KA 13, S. 259).

³⁶ Vgl.: PuL, KA 13, S. 261. „*Der Satz des Widerspruchs sollte eigentlich heißen; Es kann ein Ding nicht zu gleicher Zeit und an derselben Stelle sein und nicht sein.- Also auch er bezieht sich nur auf das Da sein, - auf das bedingte. Das Unendliche aber kann sehr wohl zugleich sein und nicht sein*“ (PhLj, KA 19, S. 71 [289]).

³⁷ PuL, KA 13, S. 278.

³⁸ PuL, KA 13, S. 277f.

den falschen Begriff der Substanz.³⁹ Eine Philosophie aber, der es um das Unendliche geht, muß, was praktisch gleichwohl gültig bleibt, theoretisch verwerfen. Philosophie kann nicht in Ist-Aussagen das bannen, was permanent in Bewegung bleibt, ja was als Bewegung überhaupt erst wahrgenommen wird. Das Unendliche entzieht sich einer logischen Statik⁴⁰, weil es jeden Satz über sich im nächsten Moment veralten läßt. Für Schlegel kann nichts Wesentliches gewonnen sein, wenn das Sein vom Werden immer schon überholt ist. Stattdessen wird „*die radikale Vergeschichtlichung alles Seins*“⁴¹ denknotwendig, die freilich auch die Aussagen über Sein und Welt temporalisieren.⁴² In der Denkbewegung muß der Anspruch zurückgenommen werden, daß Aussagen fix und absolut wären, daß überhaupt Wissen anders als relativ sein könnte. Bereits die Schlegelsche „*Transcendentalphilosophie*“ brachte die Einsichten, daß alle Wahrheit „*relativ*“ und die Philosophie „*unendlich*“ sei.⁴³ Wie aber lassen sich dann die Gegenstände der Philosophie, deren höchster das Unendliche ist, bezeichnen, wenn jedes Wort schon relativiert, Wahrheit nie absolut, Erkenntnis nie sicher sein kann? Wie läßt sich überhaupt philosophisch noch sprechen, wenn die Sprache ihren wesentlichsten (logischen) Prinzipien nach unangemessen erscheint? Mit der Sehnsucht, dem Streben nach dem Unendlichen, kommt für Schlegel auch die Sehnsucht nach einer dem Unendlichen näherkommenden Sprache. Er findet sie in der Poesie.

2. Die Undarstellbarkeit

Philosophie verfolgt den Wunsch nach der Erkenntnis des Unendlichen, sie geht aufs Absolute. Die absolute Erkenntnis aber ist dem Menschen nicht möglich. Sie wird gleichsam vom Werden des Unendlichen selbst immer nur als Relativ ermöglicht, als bedingte Erkenntnis des Unbedingten. Mithin kann sie nur mittelbare Ergebnisse „zeitigen“. Das Unendliche geht stets über das Endliche hinweg, nicht ohne es im Werden zu bewahren. Vom Unendlichen her, und das heißt bei Schlegel

³⁹ Schlegel setzt dem „*eine werdende, ewig tätige Substanz*“ entgegen. (Vgl.: Heinrich Newe, Die Philosophie Friedrich Schlegels in den Jahren 1804-1806, in: Philosophisches Jahrbuch 43 (1930), S. 373-387 / S. 499-509, hier: S. 382). Der Begriff der Substanz ist bei Schlegel gleichbedeutend mit dem des „Dings“, der Basis aller Irrtümer der Philosophie ist. Vgl. hierzu die posthum erschienene Schrift von Michael Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, mit einem Geleitwort hg. v. Werner Beierwaltes, Hamburg 1994.

⁴⁰ „*Eigentlich gilt a = a nicht einmal von der Gottheit, weil man ihr sonst alle Bewegung absprechen würde*“ (PhLj, KA 19, S. 212 [92]).

⁴¹ Ulrike Zeuch, Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, Würzburg 1991, S. 91f.

⁴² „*Die Zeit ist die Welt selbst, der Inbegriff alles Werdens, die werdende Gottheit.*“ (PhLj, KA 19, S. 65, [234]).

⁴³ TPh, KA 12, S. 9.

nichts anderes, als von der Gottheit her gedacht, ist die philosophische Hoffnung auf Erkenntnis einem fundamentalen Defizit unterworfen: der eigenen Endlichkeit, die nicht identisch ist mit dem Unendlichen. Schlegel formuliert die Konsequenz für die Philosophie in seiner *„Geschichte der europäischen Literatur“* (1803/1804): *„Weil aber alle Erkenntnis des Unendlichen wie ihr Gegenstand immer unendlich und unergründlich, also nur indirekt sein kann, wird sinnbildliche Darstellung nötig, um das, was nicht im ganzen erkannt werden kann, doch teilweise erkennen zu können. Was nicht in einen Begriff zusammengefaßt werden kann, läßt sich vielleicht durch ein Bild darstellen; und so führt dann das Bedürfnis der Erkenntnis zur Darstellung, die Philosophie zur Poesie.“*⁴⁴ Weil die Philosophie ihrem eigentlichen Erkenntnisthema nicht gewachsen ist, muß sie ihren eigenen Diskurs im Übergang zur poetischen Sprache betreiben. Der Wille zum Unendlichen⁴⁵ fordert eine andere Sprache. So wird die Poesie legitimiert, für die Philosophie zu sprechen.⁴⁶ Poesie und Philosophie haben denselben Gegenstand: das Unendliche. Ihrer Form nach aber unterscheiden sie sich: Philosophie ist Wissenschaft und zielt auf *„wissenschaftliche Bestimmung und Erklärung des Göttlichen“*⁴⁷; Poesie dagegen schaut das Göttliche bloß an und stellt die Anschauung dar. Was die Poesie vor der Philosophie auszeichnet, ist die ins Bild verschobene Erkenntnis, daß direkt vom Unendlichen nicht zu sprechen sei und daher die direkte Erkenntnis des Unendlichen nicht in menschlicher Möglichkeit steht. Das Bild wählt den zeichentheoretischen Umweg, es ist nicht besser, weil es mehr zeigen kann, sondern weil es zeigt, daß es nicht alles (und damit unendlich wenig) zeigen kann. Poesie „realisiert“ das *„Prinzip der relativen Undarstellbarkeit des Höchsten“*⁴⁸. Das Bild ist die poetische Form philosophischer Darstellungs- und Erkenntniskritik angesichts des theologischen Defizits menschlichen Denkens und Sprechens. Das zeichnet die Poesie vor der Philosophie aus. Was aber Philosophie weiterhin nötig macht, ist die Reflexion dieses im Bild der Poesie versteckten zurückgenommenen Anspruchs auf die wissenschaftliche Erkenntnis des Unendlichen. Das Direkte der Poesie ist das Darstellen selber, zu dem es kein transzendentes Signifikat, kein bestimmtes Unendliches gibt. Poesie ist immer, ohne starr zu werden, gleichauf mit sich selbst. Sie stellt die Anschauung des Unendlichen dar und thematisiert damit sich selbst als Anschauung, nicht aber direkt das Unendliche. *„Die Poesie begnügt sich das Göttliche bloß anzuschauen, und diese An-*

⁴⁴ GdeL, KA 11, S. 9.

⁴⁵ Vgl.: Eva Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Tübingen 1927, S. 7.

⁴⁶ *„Weil aber die Kenntnis Gottes nicht direkt möglich ist, so muß die Philosophie schließlich in Poesie, die Kunst aller Künste, übergehen“* (Raimund Belgardt, *Romantische Poesie. Begriff und Bedeutung bei Friedrich Schlegel*, The Hague - Paris 1969, S. 185). Vgl.: Wilhelm Gößmann, *Der Weg Friedrich Schlegels zu einer nachromantischen Ästhetik*, in: *Hochland* 54 (1961) 1, S. 45-59, S. 49.

⁴⁷ EdPh, KA 12, S. 165.

⁴⁸ EdPh, KA 12, S. 214.

*schauung darzustellen; die Philosophie strebt nach positiver Erkenntnis (...)*⁴⁹ Gerade im Begnügen liegt die negative Auszeichnung der Poesie. Sie will weniger als die Philosophie und gewinnt damit den Vorsprung vor ihr. Dieser negative Horizont der Poesie baut sich gleichsam als eine negative theologische Sprache auf. Sie stellt die Undarstellbarkeit des Unendlichen dar und versucht gerade damit, dem Undarstellbaren zu „entsprechen“. Aus der Aufgabe einer eindeutigen zeichentheoretischen Abbildung von endlichem Signifikant und unendlichem Signifikat folgt das sprachliche Votum für das Bild, das Sinn-Bildhafte, das sich keinem eindeutigen Abbildungsverhältnis mehr fügt, sondern den Sinn im Bild bloß anschaulich macht. Angesichts der Differenz der Signifikation greift die Sprache zum Bild. Dabei erhält sie die theologische Spannung zwischen Signifikant und Signifikat aufrecht, die aufzuheben die wissenschaftliche Sprache der Philosophie angetreten war. Eindeutige, bestimmte Erklärungen des Unendlichen verabschieden sich aus dem Diskurs der Philosophie. Die poetische Sprache hat das Wort. Erstrebt die Philosophie ursprünglich positive Erkenntnis und positive Sprache, verschiebt Poesie sich ins Negative: sie „zeigt“ das „Un“ im Endlichen und wird damit zur negativen Sprache. So versinnbildlicht Poesie das negative Präfix, das aller wissenschaftlichen Erkenntnis in bezug auf das Unendliche eingeschrieben ist. Das Sinnbildhafte ist der negative Modus endlichen Sprechens, der bei Schlegel positiv erscheint. Poesie dirigiert die Darstellung des Unendlichen in ein indirektes Abbildungsverhältnis zum Unendlichen. So vermeidet sie die Indiskretion der Philosophie, die das Göttliche endlich im direkten Zeichenzugriff bestimmen und aussprechen wollte. Insofern das poetische Bild (Symbol, Allegorie) Teil einer indirekten Sprache ist, gewinnt es das Direkte, das Positive wieder, weil es dem Schweigen entgeht. *„Der Schlegelsche Gedanke der Verbindung von Philosophie und Poesie, daß eine Seite die andere Seite als Komplementärkraft benötigt, geht in erster Linie von der ihn nicht zufriedenstellenden Philosophie aus. Es entsteht die Notwendigkeit der Darstellung, wenn ein Gedanke oder das Wissen nicht ein rein innerliches bleiben soll.“*⁵⁰

Zur Poesie kommt die Philosophie erst, wenn diese ihr eigenes Defizit und die Stärke der Poesie reflektiert hat. Philosophie mündet in Poesie, wenn sie erklären kann, warum und wie sie zu ihr kommen muß. So bleibt die poetische Funktion, und mit ihr die gesamte Poesie, gleichwohl immer auch auf Philosophie verwiesen, denn erst Philosophie kann den Status, die Aufgabe der Poesie im Hinblick aufs Unendliche einsehen. So kann die eine nicht ohne die andere. Beide stehen in einem sich durchdringenden Wechselverhältnis, das Schlegel selbst im

⁴⁹ EdPh, KA 12, S. 165.

⁵⁰ Tae Won Yoon, *Der Symbolcharakter der neuen Mythologie im Zusammenhang mit der kritischen Funktion der romantischen Ironie bei Friedrich Schlegel*, Frankfurt a. M. 1996, S. 36.

Bild des Baumes faßt: *„Sie sind unzertrennlich verbunden, ein Baum, dessen Wurzel die Philosophie, dessen schönste Frucht die Poesie ist. Poesie ohne Philosophie wird leer und oberflächlich, Philosophie ohne Poesie bleibt ohne Einfluß und wird barbarisch.“*⁵¹ Philosophie wächst also Poesie entgegen und gewinnt in ihr überhaupt erst sichtbare Gestalt. Poesie aber entwächst der Philosophie, ohne die sie keinen Grund hätte. Beide ermöglichen sich als differenzierte Einheit erst gegenseitig. In den *„Fragmenten zur Litteratur“* heißt es bei Schlegel: *„Die Poesie ist die Potenz der Philosophie, die Philosophie die Potenz der Poesie.“*⁵² Beider Wirksamkeit und Kraft hängen voneinander ab; die eine wird erst höhere Realität durch die potentia der anderen. Beiden aber geht es um das Unendliche; insofern sind beide religiös. Schlegels *46. Athenäumsfragment* lautet: *„Poesie und Philosophie sind, je nachdem man es nimmt, verschiedene Sphären, verschiedene Formen, oder auch die Faktoren der Religion. Denn versucht es nur beide wirklich zu verbinden, und ihr werdet nichts anders erhalten als Religion.“*⁵³ Religion als irdische Gestalt des menschlichen Strebens nach dem Göttlichen ist die Mitte, von der aus und zu der hin Poesie und Philosophie sich orientieren. Zur Religion fließt alles, weil sie selber Intention aller Wissenschaften und Künste ist. Sie ist das eigentliche Zentrum des menschlichen Strebens nach Gott. Im *34. Athenäumsfragment* formuliert Schlegel: *„Wer Religion hat, wird Poesie reden. Aber um sie zu suchen und zu entdecken, ist Philosophie das Werkzeug.“*⁵⁴ Auf dem Weg zur Religion steht also dem Menschen zuerst die Philosophie zur Verfügung. Sie ist das Organon des Denkens⁵⁵, das den Menschen zur Religion bringt. Denn in der Philosophie erscheint die Idee des Unendlichen, die sie nicht zur Darstellung bringen kann, ihr aber denknotwendig aufgetragen ist.

Wie gesehen, vertritt Schlegel einen von Fichte abweichenden Idealismus⁵⁶. *„Fichte geht einesteils aus von einer Demonstration des Ichs, aus dem Satze $a = a$; andernteils von einer intellektuellen Anschauung des Ichs, und drittens von einem unbedingten, schlechthin notwendi-*

⁵¹ GdL, KA 11, S. 10.

⁵² FPL, KA 16, S. 170 [1027].

⁵³ I, KA 2, S. 260f. [46].

⁵⁴ I, KA 2, S. 259 [34].

⁵⁵ *„Die Philosophie selbst ist doch nur Organon, Methode, Konstitution der richtigen, d. h. der göttlichen Denkart, welche eben das Wesen der wahren Poesie ausmacht; sie ist also nur Bildungsanstalt, Werkzeug und Mittel zu dem, was die Poesie selbst ist“* (L, KA 3, S. 7).

⁵⁶ Michael Elsässer bündelt Schlegels Kritik an Fichte: *„Fichtes Versuch, vermittels reiner, unbedingter, d.h. >absoluter< Reflexion, einen neuen Anfang der Philosophie zu setzen, scheitert, weil diese Reflexion, sofern sie unbedingt ist, leer bleibt. Trifft Reflexion jedoch auf Inhalte, so deswegen, weil diese als ihr gegenüber äußere sie definitiv einschränken und sie mithin nicht unbedingte (absolut) sein kann. Ist jedoch Reflexion nicht absolut, so kann sie kein Anfang der Philosophie sein. Der Ursprung des Philosophierens, verstanden als >freier<, nicht nach Maßgabe einer der Philosophie heterogenen Dinghaftigkeit eingeschränkt (be-dingt), muß demnach außerhalb von leerer Reflexion und >toter< Dinglichkeit zu suchen sein.“* (Michael Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, S. 10).

gen Glauben an das Ich.⁵⁷ Allein an diesen letzten Punkt kann Schlegel kritisch anknüpfen; er leitet aber den Glauben an das Ich aus dem Willen zum Wissen, der menschlichen Wißbegierde ab, nicht aus der Vernunft (die er dem verdinglichenden Substanzdenken zuordnet). Der willkürliche Glaube an uns selbst, das An-uns-selbst-Glauben-Wollen ist für Schlegel der Anfang der Philosophie. In der reflexiven Unendlichkeit des Ich (emp)findet der Mensch sich als Teil seiner selbst.⁵⁸ Er ist endlich und doch unendlich. „*Das eigentlich Widersprechende in unserm Ich ist, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen; dies braucht nicht weiter erklärt zu werden; sobald wir nur über uns nachdenken, finden wir uns unendlich.*“⁵⁹ Wie Schlegel diese Antinomie auflöst, nämlich im Gedanken des Werdens, ist bereits dargelegt worden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß die mit dem Glauben an das Ich⁶⁰ beginnende Philosophie in der Konsequenz auch die (angeborene) Idee der Unendlichkeit, den Glauben an die Gottheit mit sich führt.⁶¹ So ist Schlegel zu verstehen, wenn er behauptet, Philosophie sei Werkzeug auf der Suche nach der Religion. Daß diese Philosophie für Schlegel eine idealistische sein muß, ist nur stringent. Denn im selbstreflexiv sich problematisierenden Denken des Ich, das nach Schlegel zu keiner Fixierung gelangt, wird der Mensch mit dem Unendlichen (in sich) konfrontiert.⁶² Weiter kann die Interpretation getrieben werden, wenn statt des zitierten 34. *Athenäumsfragments* ein dem Wortlaut nach ähnliches Fragment aus den „*Philosophischen Lehrjahren*“ herangezogen wird: „*Wer schon Religion hat, wird sie in Poesie aussprechen, wer sie entdecken und bilden will, muß Philosophie als Organ brauchen.*“⁶³ Hier gilt die Philosophie nicht mehr als Werkzeug, sondern als Organ. Das Denken des Unendlichen beginnt im problematisch *werdenden* Ich. So erscheint gleichsam als das philosophische „Organ“ des Schlegelschen Idealismus das Ich, das hin- und hergerissen zwischen Endlichem und Unendlichem gleichwohl an sich selbst glauben *will*. Erst dieses idealistisch gedachte Ich führt zum Denken des Unendlichen und letztlich der Religion, deren Sprache die Poesie ist.⁶⁴ Wer Religion hat, spricht Poesie. Wer aber keine Philosophie hat, sucht und findet (in sich) auch keine Religion. Mithin kann auch nicht poetisch sprechen, der nicht zugleich auch philosophisch denkt. Das

⁵⁷ EdPh, KA 12, S. 330.

⁵⁸ „*Jeder Mensch ist nur ein Stück von sich selbst.*“ (PhLj, KA 18, S. 115 [1043]). Vgl. auch: EdPh, KA 12, S. 337).

⁵⁹ EdPh, KA 12, S. 334.

⁶⁰ Gleichanfällig damit ist der „Zweifel am Ding“, also der Substanz.

⁶¹ Vgl.: EdPh, KA 12, S. 333.

⁶² Freilich steht bei Schlegel Gott am Anfang der Welt, philosophisches Denken aber beginnt mit dem Glauben ans Ich, aus dem sich alles weitere rekonstruiert.

⁶³ PhLj, KA 18, S. 291 [1147].

⁶⁴ In einem seiner Fragmente (von 1806) aus den „*Philosophischen Lehrjahren*“ schreibt Schlegel: „*Die Auflösung des Bewußtseins in Poesie ist dem Idealismus eben so nothwendig als die Göttlichkeit der Elemente. <Idealismus ist selbst Poesie->*“ (PhLj, KA 19, S. 172 [150]).

Verhältnis von Poesie und Philosophie ist das eines metaphysischen Übergangs, einer gegenseitigen synthetischen Durchdringung beider im Geist ihrer endlich-unendlichen Aufgabe. *„Poesie und Philosophie verbinden das Endliche und das Unendliche; Poesie giebt dem endlichen Stoff eine unendliche Form, Philosophie giebt dem endlichen Subjekt ein unendliches Objekt. - <oder Poesie und Philosophie in beidem (Form Stoff Objekt Subjekt) unendlich zugleich und endlich.>“*⁶⁵

3. Die Einbildungskraft

*„Gibt es in unserm Bewußtsein wirklich ein Denken, welches wir als ein freies dem leidenden Denken der Vernunft entgegensetzen können? Als ein solches Vermögen bietet sich die Einbildungskraft dar; (Einbildung stellt ein willkürliches, also ein freies Denken vor); sie ist, insofern Einbildungen innere Vorstellungen sind, Vorstellungen aber sich nicht richten nach den Dingen, ein freies Denken; sie ist durchaus nicht an die Gesetze der Dinge, der objektiven Welt gebunden, und also der Vernunft diametral entgegengesetzt.“*⁶⁶ In der Einbildungskraft sieht Schlegel das dem Menschen ureigene Vermögen, das Denken frei und selbsttätig zu gestalten. Mit ihr entgeht das Denken selbst dem Ding, das der Vernunft vorgibt, was und wie zu denken sei. Von der *„Herrschaft des Dings“*⁶⁷, das dem Ich immer das Nicht-Ich als Grenze entgegensetzt, damit aber dessen Freiheit beschränkt, emanzipiert sich der Mensch mittels der Einbildungskraft. Eben weil die Einbildungskraft sich nicht rückbinden läßt an die Welt der Dinge und ihre logischen Konventionen, kann sie frei und unabhängig, in ihrer Selbstgesetzlichkeit, das heißt autonom agieren. Einbildungskraft, und hierin unterscheidet sie sich nochmals wesentlich von Vernunft, gründet auf *„Gefühl“* und *„Liebe“*. Worin sich aber Einbildungskraft äußert - es liegt in ihrem Namen - ist das Bild. Während Vernunft das Bildhafte vermeidet und zur Abstraktion drängt, zielt Einbildungskraft auf das Bildliche. Insofern das Bild unabhängige Hervorbringung ist, ist es auch allein seiner Richtung verschrieben. Es schaut bloß an, ist dabei aber nicht Abbild von Objektivität. So wird das Bild zum Indiz für die Freiheit des Denkens als Dichten. Denn im Dichten selbst zeigt sich die Einbildungskraft am freiesten. Sie wird gleichsam zu dem, dessen Ursprung sie ist: sie wird, was sie selbst hervorbringt: *„Dichtungskraft“*. Als Poesie äußert sich die Freiheit des denkenden Ichs, das sich losgemacht hat von verdinglichem Denken, in dem es selbst verding-

⁶⁵ PhLj, KA 18, S. 334 [138.]

⁶⁶ EdPh, KA 12, S. 358f.

⁶⁷ EdPh, KA 12, S. 359.

licht wurde.⁶⁸ Dichtend drückt sich aus, was sich den Gesetzen von Widerspruch und Identität nicht überläßt, die Sehnsucht nach unendlicher Fülle, die ihrer Form nach zukünftig erscheint: *„Die unendliche Fülle, insofern sie Erkenntnis ist, ist Ahnung und Weissagung, insofern sie eine Hervorbringung, ist sie Dichtung; d. h. sieht man auf die Form, so ist es Ahnung, Weissagung; sieht man auf die Kraft, die dabei tätig ist, so ist es die Dichtungskraft, diese liegt ihr zum Grunde.“*⁶⁹ Das virtuelle Ziel des Unendlichen, das philosophisch wie auch poetisch nie zu erreichen ist, wird in der Dichtung produktiv als Ahnung angedeutet. Dichtung vermag, unendliche Fülle divinatorisch, damit freilich nie präsent zu thematisieren. Die Vergegenwärtigung von unendlicher Fülle ist nur als Vorahnung, als poetische Prophetie wirklich.⁷⁰ Nicht, daß eine genaue Vorstellung des Göttlichen vorweggenommen werden könnte; wesentlich ist die transzendente Motivation des Menschen, sich von Gegenwart nicht halten zu lassen, sondern über sie hinauszugehen. An Gegenwart orientieren sich die philosophischen Gesetze der Logik, die von der Maßgabe einer fixierbaren Realität, eines Zu-Stande-Bringens von Erkenntnis ausgehen. Die Freiheit von der Logik, die der Dichtung konstitutiv ist, enträt der Gegenwart als einzigem Termin des Erkenntnisinteresses. Die futurische Ausrichtung der Poesie gewinnt, weil sie dauerhaft ist, die Sicherheit einer konstanten divinatorischen, schöpferischen Tätigkeit des von der Einbildungskraft immer wieder animierten Ichs. Poesie ist im Werden, so wie es bei Schlegel auch das Ich ist. Im Ich arbeitet Einbildungskraft nicht ausschließlich als Dichtung, sondern auch als Verstandestätigkeit. Während die Dichtung auf die Entwicklung unendlicher Fülle zielt, drängt der Verstand auf die einheitliche Zusammenfassung dieser Mannigfaltigkeit der Welt. Beiden, Dichten (Dichtungskraft) und Denken (Verstand), ist die Einbildungskraft vorausgesetzt, als das *„Atmen der Seele“*, durch die *„die unendliche Fülle der Welt wechselweise ein - und ausgeatmet wird“*.⁷¹ In der Einbildungskraft herrscht statt des *„vernünftigen“* Denkens das *„verständige“*, das nicht von der Einheit auf die Fülle, sondern umgekehrt von der Fülle auf die Einheit kommen will. Verständiges Denken operiert mit *„lebendigen Begriffen“*, die das freie und willkürliche Treiben der Einbildungskraft nicht im Leeren belassen, sondern lebendige Inhalte aufweisen. Lebendige Begriffe sind genetischer Art; sie resultieren aus einer gewordenen Einheit, aus organischer Entwicklung ihrer Gliede-

⁶⁸ Zum Begriff der „Verdinglichung“ bei Schlegel vgl.: Michel Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, S. 1, 4, 7, 15, 23, 56, 62, 130f, 140, 148.

⁶⁹ EdPh, KA 12, S. 377.

⁷⁰ *„Prophet ist jeder poetische Philosoph und jeder philosophische Poet“* (FPL, KA 16, S. 112 [331]).

⁷¹ EdPh, KA 12, S. 361. Für Karl Konrad Polheim liegt in der Vorstellung von unendlicher Fülle und Einheit der *„Zentralpunkt“* der Schlegelschen Philosophie (vgl. Karl Konrad Polheim, Die Arabeske. Ansichten und Ideen aus Friedrich Schlegels Poetik, München - Paderborn - Wien 1966, S. 58ff.).

rung.⁷² Daß sie gleichwohl, indem sie Form (Genese wird zu Gleichzeitigkeit) werden müssen, etwas „Totes“ an sich haben, markiert einen wesentlichen Unterschied zur Darstellung. Schlegel sieht diese gleichsam formale Nötigung zum Beharrlichen aufhebbar im übergreifenden Denken des Werdens, das in sich nichts Festes hat und in dem Gegenwart nur Schein sein kann. Begriffe sind lebendig, auch wenn sie ihrer Form nach dem Leben scheinbar widersprechen. Solange man sie lebendig versteht, bleiben sie lebendig und werden nicht zum terminologischen Vorurteil. Diese hermeneutische Anweisung, die als Remedium gegen die Erstarrung der Begriffe erscheint, insistiert auf der Beweglichkeit der Sprache in der Philosophie. Freilich fällt, was der Dichtung keine Schwierigkeit bereitet, der Philosophie schwer. Der Umgang mit unendlicher Fülle ist für Philosophie solange ein Sprachproblem, wie eine Philosophie der Vernunft die Begriffe selbst nicht im Werden denkt. Die Probleme der Vernunft lassen sich auf eines reduzieren: Vernunft scheitert, Unendliches auf das Endliche zu verkürzen. *„Ja sollte die unendliche Fülle der Welt Gegenstand der Vernunft werden, so müßte sie vorher gleichsam sich ihrer Fülle, d.i. ihres Wesens entkleiden und sterbliche Natur annehmen. Der einzige Gedanke, den die Vernunft von dem Unendlichen haben kann, ist ein negativer, abstrakter Gedanke; daher führt auch das vernünftige Denken in lauter Widersprüche und Irrtümer. So nicht das verständige Denken, das Einziehen, Zusammenfassen der unendlichen Fülle in Begriffe, welches man als Trieb und Streben betrachtet, Wißbegierde, das Wissen die Frucht davon nennen kann.“*⁷³

Das Wissen um die unendliche Fülle, das Schlegel hier vorschwebt, ist Aufgabe der verständigen Philosophie, die sich zusammen mit der Poesie frei artikuliert. Poesie dehnt ihre Sprache aus, verständige Philosophie zieht sie wieder zusammen. Nicht um die unendliche Mannigfaltigkeit zu verringern, sondern um werdende Einheiten des Wissens denken zu können. Ein- und Ausatmen der Einbildungskraft im Ich des Menschen sind die abwechselnde Bewegung von Philosophie und Poesie. Beide gehen ineinander über, verlängern je die Bewegung der anderen, kommen zu keinem Stillstand und sind im Werden *begriffen*. Eine der wesentlichen Freiheiten, die sich die Einbildungskraft nimmt, und hier verschränken sich Erkenntnistheoretisches und Poetisches, ist die Freiheit vom Nachahmungszwang der Natur⁷⁴. Zwei wesentliche Prinzipien von Philosophie und Poesie lassen sich an dieser Stelle ver-

⁷² EdPh, KA 12, S. 362f.

⁷³ EdPh, KA 12, S. 361f.

⁷⁴ Vgl. übergreifend zur Romantik: Wolfgang Preisendanz. Zur Poetik der deutschen Frühromantik I: Die Abkehr vom Grundsatz der Naturnachahmung, in: Hans Steffen (Hg.), Poetik, Formen und Motive, Göttingen 1989, S. 54-74; Armand Nivelle, Frühromantische Dichtungstheorie, Berlin 1970, S. 16ff. Vgl. auch Schlegels Äußerung zur Nachahmung im *Studiumaufsatz* (StgP, KA 1, S. 245f.) und in der 3. Vorlesung über die *„Geschichte der alten und neuen Literatur“* (KA 6, S. 75f).

gleichen: Das poetologische Paradigma der Mimesis und das Theorem der Wahrheit als Adäquation. Thomas' klassische Formel „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“⁷⁵ kann für Schlegel keine Bedeutung mehr haben, weil er das Erkenntnisoptimum der Identität, (hier: der Übereinstimmung von gedachtem A und wirklichem A) als dem höchsten Gegenstand der Philosophie für irrelevant hält. Identität aber ist das Ideal der Adäquation. Die unendliche Fülle, die die verständige Philosophie in einer je provisorischen Einheit zu denken antritt und damit die poetische Anschauung der Mannigfaltigkeit begrifflich aufarbeitet, untersteht nicht dem Gesetz der Adäquation, der Angleichung des Differenten. Sie performiert das dem Begriff sich letztlich entschlappende Unendliche, auf das die Tendenz der Philosophie doch geht, als willkürliches Denken. Die aus der Einbildungskraft betriebene Schlegelsche Philosophie erlangt Erkenntnis als frei produzierte Sinnstiftung des Ichs. „*Erkenntnis wird nicht möglich durch eine Angleichung: des erkennenden Ichs an ein vom Ich verschiedenes Nicht-Ich, sondern durch die Herstellung eines Sinnzusammenhangs: die im Erkenntnisprozeß immer neu sich konstituierende Gemeinschaft des endlichen Ichs mit dem unendlichen Ich.*“⁷⁶ Erkenntnistheoretisch ist das bloße Ding (res) für Schlegel zunächst nicht von Interesse. Vollständige Gleichheit von Verstand und Ding wäre nur eine der Bewegung entgangene Fixierung von Erkenntnis und Wissen. Der Verstand würde selber die Starre des Dings annehmen, wäre er auf die Übereinstimmung mit ihm limitiert. Es bleibt dabei auch nebensächlich, ob die adaequatio idealistisch (vom Geist aus) oder realistisch (vom Ding aus) verstanden wird. Gleichheit selber verstößt gegen das Bewegungsprinzip des Denkens. Die Gleichheitsnorm zielt auf eine absolute Erkenntnis, weil sie das Denken von seiner unendlichen Bewegung lösen will. Schlegels Überzeugung aber ist, daß sich Wahrheit nicht absolut einstellt, sondern immer nur relativ und unendlich vollzieht - und gerade dies ist kein behebbarer Mangel, sondern Antrieb des Denkens. Das erkenntnistheoretisch Wesentliche ist nicht das Verhältnis von Verstand und Ding, sondern die Tätigkeit des Verstandes als Einbildungskraft, insofern Unendliches unendlich lang „gedacht“ werden soll und muß.

„*Der eigene Zweck der Einbildungskraft ist das innere, freie, willkürliche Denken und Dichten. Im Dichten ist sie auch wirklich am freiesten.*“⁷⁷ So wie Denken sich nicht um die Übereinstimmung mit den Dingen bemühen muß (was nicht heißt, daß es weltabgewandt ist), so braucht auch Dichtung sich nicht dem Gebot der Mimesis als dichterische

⁷⁵ Thomas von Aquin, Summa Theologica Bd. 2 (Die deutsche Thomas-Ausgabe), Lat./dt. mit umfassendem Kommentar; übers. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg- Leipzig 1934, I,q. 21, a 2.

⁷⁶ Heinrich Nüsse, Die Sprachphilosophie Friedrich Schlegels, Heidelberg 1962, S. 27.

⁷⁷ EdPh, KA 12, S. 359.

Repräsentation der Welt⁷⁸ (Aristoteles), der Nachahmung der Natur zu unterwerfen⁷⁹, weil das Unendliche als das Eigentliche der Poesie sich ihm nicht fügt. Schlegel definiert: „*Das Schöne ist (...) die geistige Bedeutung der Gegenstände und nichts an dem Gegenstande selbst (...)*“⁸⁰ Diese Bedeutung aber muß „*eine göttliche sein*“⁸¹. Allein das Ich kann im Dichtungsvermögen diese Bedeutung des Schönen produzieren.⁸² Denn die Welt (Natur) ist, obwohl sie göttliche Kreation ist, nicht ohne menschliche Leistung signifikant. Sie ist nicht von sich aus verständlich, nicht von sich aus schön - sie bedarf der dichterischen Einbildungskraft, die in sie erst das Schöne als Bedeutung des Göttlichen hineinlegt. So formt Dichtung den Gegenstand, nicht aber der Gegenstand die Dichtung. Stattdessen bildet die Poesie der Realität die ohne sie ungesehen gebliebene unendliche Fülle ein. „*Insofern die Realisierung der Poesie nun auf der Poetisierung der Realität beruht, entfällt auch der herkömmliche Begriff ästhetischer Darstellung, hat dieser doch die Respektierung der ontologischen Ebenen zur Voraussetzung (...)*“⁸³ Das einzige Gesetz, dem sich Poesie unterwirft, ist das Göttliche selbst. Wo die Schönheit der Poesie erscheint, so könnte man mit Schlegel schließen, hat die Realität ihre transzendente Leere zugunsten der unendlichen Fülle verloren. Erst Poesie offenbart so das Göttliche in der Kunst als bedeutend schön.

Die philosophische Ablehnung der Adäquationstheorie der Wahrheit und die poetologische Rückweisung des Nachahmungsauftrages liegen auf einer geistigen Linie. Diese Linie ist nicht die Trennmarke von zwei Welten (Ich und Welt), sondern die Durchstreichung eines Paradigmas, das die Schlegelsche Philosophie für sich verwirft. Die poetische Repräsentation der Welt (der Natur etc.) kann nicht Ziel der Dichtung sein, weil sich das Wesentliche (das Göttliche) nicht repräsentieren läßt. Darüber hinaus wird das transzendente Signifikat (Gott), wenn die Welt zum Repräsentationsauftrag der Signifikanten wird, verdrängt. Das poetologische Diktat der Nachahmung der Welt erhebt einen Anspruch, der der Welt nach Schlegel nur innerhalb einer

⁷⁸ Zur Mimesis-Diskussion vgl.: Gunter Gebauer, Christoph Wulf, Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg 1992, S. 83.

⁷⁹ Ursula Klein interpretiert weniger erkenntnistheoretisch: „*Die Kritik Friedrich Schlegels an der modernen Literatur richtet sich in erster Linie gegen die Widerspiegelung der Wirklichkeit. Da diese von ihm als menschenfeindlich wahrgenommen wird, steht er auch ihrer Darstellung in der Kunst ablehnend gegenüber; die Wirklichkeit, menschenunwürdig geworden, erscheint nicht mehr als würdiger Gegenstand der Kunst. (...) Die Trennung in zwei Welten beginnt*“ (Ursula Klein, Der Beitrag Friedrich Schlegels zur frühromantischen Kunstanschauung, in: Weimarer Beiträge 20 (1974) 7, S. 80-101, hier: S. 84).

⁸⁰ EdPh, KA 12, S. 357.

⁸¹ EdPh, KA 12, S. 358.

⁸² Silvio Vietta spricht im Zusammenhang frühromantischer Dichtung von einer Ablösung der Naturnachahmung zugunsten einer „*konstruktivistischen Poetik*“ (Silvio Vietta, Frühromantik und Aufklärung, in: ders. (Hg.), Die literarische Frühromantik, Göttingen 1985, S. 7-84, hier: S. 27.

⁸³ Martin Brück, Antikerezeption und frühromantischer Poesiebegriff. Studien zur >Gräkomanie< Friedrich Schlegels und ihre Vorgeschichte seit Winckelmann, Konstanz 1981, S. 372.

unendlichen prophetischen Signifikation (einer Signifikation ohne Präsenz) als Veranschaulichung unendlicher Fülle zukommt. Primärrepräsentation der Welt verletzt den Zeichenprimat des unendlichen Signifikats. Welt ist selbst nur der potentielle Signifikant des Unendlichen. Ihr Anspruch auf dichterische Repräsentation kann von ihr aus nicht erhoben werden, weil sie nicht der Zweck der Poesie ist. Die Welt zählt selbst nur zum Signifikantenbereich, sie kann zum vorläufigen Signifikat der Dichtung werden und in der poetischen Kreation durch die Kraft der Einbildung als schönes Signifikat erscheinen; sie bleibt aber letztlich auch hierin nur Signifikant des Unendlichen. Wohlgermerkt zeigt die Dichtung für die Welt Interesse, aber nur im Hinblick auf das Unendliche - als Signifikant des Meta-Signifikats „Gott“.⁸⁴ Die Repräsentation der Welt in der Dichtung kann gemäß Schlegelschem Denken poetischen Sinn nur haben, wenn sie theologisch ist.

Ebendies muß philosophisch für die Adäquationstheorie gelten, die auch im Sinne einer Repräsentationstheorie der Wahrheit zu interpretieren ist. Denn insofern sie die Übereinstimmung von Intellekt und Ding als Wahrheit beschreibt, vermag die gedachte Realität des Geistes wahrheitsgemäß auch für die Realität des Dings zu stehen. Den verschiedenen Namen Adäquation, Repräsentanz, Korrespondenz inhäriert dasselbe Problem. Adäquation ist, denkt man Schlegel konsequent weiter, entweder spekulativ belanglos, weil sie Welt und Geist nur als endliche Korrespondenz umsetzt, oder sie ist ausgerichtet auf das Unendliche, dann aber kann sie ihr wahrheitstheoretisches Ziel der Übereinstimmung nie einlösen, womit das Prinzip der Adäquation ihr Ideal der Identität suspendiert hätte.

So erscheint die Einbildungskraft in dem Maß frei, wie die Theorien von Adäquation und mimetischer Repräsentanz am Unendlichen scheitern müssen.

4. Frühromantische Theorie

4.1. Progressive Universalpoesie - Transzendentalpoesie

Das von der Idee der Unendlichkeit geprägte Schlegelsche Denken manifestiert sich bereits fundamental in seiner poetologischen Programmatik, die im berühmten *116. Athenäumsfragment* konzentriert formuliert wird. Dort heißt es: *„Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen, und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen. Sie will, und soll auch Poesie mit Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie*

⁸⁴ „Meta“ heißt hier auch: jeder abschließenden Signifikation enthoben.

*bald mischen, bald verschmelzen (...) Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann. Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinatorische Kritik dürfte es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen. Sie allein ist unendlich, wie sie allein frei ist, und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide. Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein.“*⁸⁵ Dieser programmatische Entwurf der werdenden romantischen Poesie bedarf, um verständlich zu werden, einer Einordnung innerhalb eines größeren Kontextes: Im älteren *Studiumaufsatz* heißt es: *„Die erhabne Bestimmung der modernen Poesie ist also nichts geringeres als das höchste Ziel jeder möglichen Poesie, das Größte was von der Kunst gefordert werden, und wonach sie streben kann. Das unbedingt Höchste kann aber nie ganz erreicht werden. Das äußerste, was die strebende Kraft vermag, ist: sich diesem unerreichbaren Ziele immer mehr und mehr zu nähern.“*⁸⁶ Das Problem der Unvollendetheit ist nicht allein in moderner Poesie virulent. Auch im Hinblick auf antike Poesie äußert sich Schlegel: *„Die Kunst ist unendlich perfektibel und ein absolutes Maximum ist in ihrer steten Entwicklung nicht möglich: aber doch ein bedingtes relatives Maximum, ein unübersteigliches fixes Proximum.“*⁸⁷ Selbst antike Poesie, für die Schlegel noch im *Studiumaufsatz* (mehr oder weniger einseitig) Partei ergreift, konnte nur ein relatives Maximum poetischen Niveaus erreichen.⁸⁸ Somit stimmen antike und moderne Poesie zumindest in einem wichtigen Punkt überein: sie sind selbst in ihrem Gelingen noch an die Zukunft besser geschaffener Poesie verwiesen.⁸⁹ Die Entwicklung von antiker zur modernen Poesie beinhaltet nach Schlegel einen Paradigmenwechsel poetischer Ideale. War antike Poesie am Schönen orientiert, so konzentriert sich moderne Poesie, selbst wenn sie dabei gegen das Gesetz des Schönen verstoßen muß, auf das Interessante. Das Schöne verwirklicht sich bei den Griechen als objektive Poesie, die durch die Gesetzmäßigkeit des Werkes, seine *„technische(n) Wahrheit“*⁹⁰ und *„Richtig-*

⁸⁵ AF, KA 2, S. 182f [116].

⁸⁶ StgP, KA 1, S. 255.

⁸⁷ StgP, KA 1, S. 288.

⁸⁸ Vgl.: Lothar Pikulik, *Frühromantik. Epoche - Werke - Wirkung*, München 1992, S. 149. Dagegen Hans Eichners Einleitung, KA 2, S. XLVIII.

⁸⁹ Gleichwohl muß der Unterschied ihrer Verlaufsformen erinnert werden: *„Während sich die griechische Poesie kraft ihres natürlichen Bildungsverlaufes zum Zyklus bog, läuft die moderne Poesie wegen der Unerreichbarkeit ihres Ideals, weil es kein höchstes Interessantes gibt, in eine unendliche Progression aus“* (Ernst Behler, Friedrich Schlegel, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 39). An dieser Stelle sei hingewiesen auf den wichtigen Beitrag zum *Studiumaufsatz* von Hans Robert Jauß, Schlegels und Schillers Replik auf die >Querelle des Anciens et des Modernes<, in: ders., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M. 1974, S. 67-106.

⁹⁰ V, KA 1, S. 211.

keit⁹¹ zur Erscheinung kommt. Die schöne Werkobjektivität setzt das Einzelne und Konkrete als Versinnlichung des Allgemeinen und Unbedingten um. Schönheit erreicht das Werk in seiner Selbstkonstitution, wenn es nicht gegen die Gesetze der eigenen Bildung verstößt und so mit sich übereinstimmt. Ein gelungenes Werk orientiert sich an den eigenen Prinzipien, nach denen es gestaltet ist, und nähert sich so dem Ideal seiner Kreation. Je stimmiger ein Werk ist, desto seltener fällt es aus seinem eigenen Rahmen. Objektiv kann das Werk erscheinen, wenn die interne Selbstorganisation der artifiziellen Auto-Nomie souverän als Totalität nach außen sichtbar wird und damit Allgemeinheit indiziert. (Homer, Pindar und vor allem Sophokles waren diesem Anspruch am nächsten.). Die antike Poesie gilt Schlegel als „*relatives Maximum*“, weil sie in hohem Maß schön ist. Denn Schönheit ist den Antiken grundlegendes transsubjektives Ideal der Objektivität von Poesie. Im Gegensatz dazu zeigt die moderne Poesie das Interessante als „*subjektive ästhetische Kraft*“⁹², dem das Schöne kein primäres Anliegen mehr ist. Sie favorisiert die Fülle des Stoffes, die nicht mehr das Überindividuelle innerhalb formaler Werkgültigkeit erringt. In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß die Poesie Tendenz zum Philosophischen erhält. „*Nichts kann die Künstlichkeit der modernen ästhetischen Bildung besser erläutern und bestätigen, als das große Übergewicht des Individuellen, Charakteristischen und Philosophischen in der ganzen Masse der modernen Poesie.*“⁹³ Philosophisch ist die Poesie, weil sie verstandesorientiert alles zergliedert und analysiert, ohne es, und das ist das Defizit der modernen Kunst, wieder in eine (klassische) Form bringen zu können. So verliert sich die moderne Poesie ohne Allgemeingültiges in der Vereinzlung (Individualisierung) des Interessanten. War der natürlichen Bildung der Antike noch die Einheit der Kunstwerke, wie von selbst, „*naiv*“⁹⁴ zugewachsen, so befindet sich die Moderne unter der „*Herrschaft des Verstandes*“⁹⁵, die alles trennt, zerschneidet, zergliedert und es letztlich formlos hinterläßt. „*Alle Bezüge sind zerstört oder wurden fragwürdig und Gegenstand der Reflexion. Das Wesen der Antike war Zusammenhang, das der Moderne ist Zerstückelung.*“⁹⁶ Auch die ehemals fest gezogenen Trennlinien von Philosophie und Poesie verschwimmen: „*So verwirrt sind die Grenzen der Wissenschaft und der Kunst, des Wahren und des Schönen,*

⁹¹ V, KA 1, S. 211. Schlegels literarhistorische Schriften untersuchen neben anderem ganz zentral ebendiese technische Richtigkeit; mit ihr läßt sich auch kriteriell eine Entwicklungsgeschichte der Poesie, die für Schlegel nicht immer (z. B. Poesie der Römer) eine der positiven Progression war, erzählen. (Vgl.: KA 1, KA 6, KA 11)

⁹² V, KA 1, S. 208.

⁹³ StgP, KA 1, S. 241.

⁹⁴ Vgl.: Friedrich Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung, in: ders., Sämtliche Werke Bd. V, Philosophische Schriften. Vermischte Schriften, München 1968, S. 433-517.

⁹⁵ StgP, KA 1, S. 237.

⁹⁶ Peter Szondi, Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. Mit einer Beilage über Tiecks Komödien, in: ders., Schriften II, Frankfurt a. M. 1978, S. 11-31, hier: S. 13.

*daß sogar die Überzeugung von der Unwandelbarkeit jener ewigen Grenzen fast allgemein wankend geworden ist. Die Philosophie poetisiert und die Poesie philosophiert (...) Selbst die Dichtarten verwechseln gegenseitig ihre Bestimmung (...)*⁹⁷

Die Krise des Interessanten, so ist festzustellen, zeigt sich Schlegel als der fehlende Zusammenhang, der sich als Folge der zunehmend rationalisierten Kunst (innerhalb einer aufklärerischen Gesellschaft) erweist. Doch das moderne Interesse selbst treibt weiter, weil es nicht findet, was es sucht: *„Interessant nämlich ist jedes originelle Individuum (d. i. „neu Hervorgebrachte“, A. M. H.), welches ein größeres Quantum von intellektuellem Gehalt oder ästhetischer Energie enthält.“*⁹⁸ Für Schlegel ist evident, daß dieser Anstieg an ästhetischer Energie oder intellektuellem Gehalt wie der eines jeden Quantums nicht limitierbar ist. Ein Ende des Interessanten liegt nicht in Sicht, weil es *„kein höchstes Interessantes“*⁹⁹ gibt. Der *„Sinn für das Interessante hat seinen Grund im Verlust der endlichen Realität, in der Zerstörung der vollendeten Form, im Streben nach unendlicher Realität.“*¹⁰⁰ So muß die moderne Dichtung weiterdrängen: sie verläuft, und das ist vielleicht ihre einzige Gesetzmäßigkeit, unendlich progressiv, aber sie gelangt zu keinem in sich tragenden Ergebnis: dem Schönen. Auf der endlosen Progression ist der modernen Kunst nichts mehr mitgegeben, was für sich sprechen kann. Beim Schönen konnte antike Kunst noch verharren, das Interessante der Modernen aber genügt sich selber nicht.

Wenn Schlegel im *116. Athenäumsfragment* die progressive Universalpoesie skizziert, dann versucht er, die im *Studiumaufsatz* beschriebenen Probleme, die sich der modernen Poesie stellen, theoretisch zu bewältigen.¹⁰¹ In einem Brief vom 27. Februar 1794 an den Bruder August Wilhelm erklärt er, daß die Aufgabe der gegenwärtigen Poesie die *„Vereinigung des Wesentlich-Modernen mit dem Wesentlich-Antiken“*¹⁰² sei. Die Lösung des Problems deutet sich schon im Aufsatz *„Über die Grenzen des Schönen“* (1794) an, in dem es heißt: *„Unsere Mängel selbst sind unsere Hoffnungen: denn sie entspringen eben aus der Herrschaft des Verstandes, dessen zwar langsame Vervollkommnung gar keine Schranken kennt. Und wenn er das Geschäft, dem Menschen eine beharrliche Grundlage zu sichern, und eine unwandelbare Richtung zu bestimmen, beendigt hat, so wird es nicht mehr*

⁹⁷ StgP, KA 1, S. 219.

⁹⁸ StgP, KA 1, S. 252f.

⁹⁹ StgP, KA 1, S. 253.

¹⁰⁰ Peter Szondi, Friedrich Schlegel und die romantische Ironie, S. 13.

¹⁰¹ Raimundt Belgardt stellt fest, daß zwischen Schlegels klassischer Periode zur Zeit des Studiumaufsatzes und der romantischen kein Bruch besteht (vgl.: Raimundt Belgardt, „Romantische Poesie“ in Friedrich Schlegels Aufsatz >Über das Studium griechischer Poesie<, in: Helmut Schanze (Hg.), Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit, Darmstadt 1985, S. 321-341, hier: S. 340.

¹⁰² KA 23, S. 185.

*zweifelhaft sein, ob die Geschichte des Menschen wie ein Zirkel ewig in sich selbst zurückkehre, oder ins Unendliche zum Bessern fortschreite.*¹⁰³

Was sich Schlegel als die wesentliche Grundproblematik der Moderne denkt, ist der von der Aufklärung betriebene Einbruch des Verstandes in alle Gebiete menschlichen Lebens. Die Unschuld, die der natürlichen Dichtung der Griechen noch innewohnte, ist an die moderne Macht des Rationalen verloren. Mangelhaft wird dies erst, wenn sich dem analytischen Blick des Verstandesmenschen keine synthetische Einsicht ins Ganze mehr zeigen will: Die poetische Moderne stellt die schmerzlichen Fragen nach der ihr abhanden gekommenen geschichtlichen Dimension und der formalen Einheit ihrer Werke. „Progression“ und „Reflexion“ heißen Schlegels Antworten.

Progression ist sowohl antiker wie auch moderner Poesie grundsätzlich eingeschrieben. Keine der beiden Epochen kann sich am Ende der Kunst wähnen, beide unterliegen dem Gesetz des poetischen Komparativs: sie sind steigerungsfähig. Dieser unausgesetzte poetologische Aufschub erscheint Schlegel seit der Zeit des *„Athenäums“* nicht mehr als Schwäche, sondern als ein zu betonender Antrieb zur ununterbrochenen Anstrengung. Wenn bereits antike Kunst eine unendliche Bewegung zum je Besseren und Höheren aufweist, kann die Progression, historisch fundiert, durchaus im Sinne einer anthropologischen Grundbedingung interpretiert werden. Schlegel beginnt seine *„Geschichte der europäischen Literatur“* mit dem Satz: *„Unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit ist der Vorzug des Menschen und sein eigentliches Wesen.“*¹⁰⁴ Entwicklung wird nicht als ein aus Scheitern erwachsendes Defizit, sondern als eigentliche Verlaufsform menschlicher Geschichte interpretiert. So wandelt sich das Problem der Progressivität zu einem positiven Prinzip Schlegelschen Denkens. Die Poesie wird als Werden verstanden, und ihr eigentliches Projekt ist dieses Werden, die permanente Progression, die zugleich eine Perfektionierung ist. Die Poesie ist unendlich viel wert, eben weil sie unendliche Potenz hat, besser zu werden. So stimmt die Entwicklungsfähigkeit des Menschen mit der Perfektibilität der Poesie überein - ihre Koinzidenz stellt sich dar in der menschlichen Geschichte und ihrem progressiven Verlauf. Damit bringt Schlegel die moderne Poesie wieder in „Form“, denn die Progressivität selber wird zur geschichtsphilosophischen Einheit umdefiniert. *„Das Ideal ist die Totalität der Progression selbst.“*¹⁰⁵ Das poetische Ideal kann die stets werdende Poesie nur solange denunzieren, wie ihr Werden nicht selbst zum Ideal avanciert. Im 116. *Athe-*

¹⁰³ GdS, KA 1, S. 35.

¹⁰⁴ GdeL, KA 11, S. 3.

¹⁰⁵ Richard Brinkmann, Romantische Dichtungstheorie in Friedrich Schlegels Frühschriften und Schillers Begriffe des Naiven und Sentimentalischen. Vorzeichen einer Emanzipation des Historischen, in: Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 32 (1958), S. 344-371, hier: S. 359.

näumsfragment verkündet Schlegel das Werden als die ideale Utopie romantischer Poesie. Damit wird, was einst als Mangel erschien, zur Hoffnung der Poesie.

Zur Bewältigung des Problems der verlorenen formalen Werkeinheit bedarf Schlegel der Hilfe der Philosophie. Im 238. *Athenäumsfragment* erklärt Schlegel das Konzept der „*Transzendentalpoesie*“: *„Es gibt eine Poesie, deren eins und alles das Verhältnis des Idealen und des Realen ist, und die also nach der Analogie der philosophischen Kunstsprache Transzendentalpoesie heißen müßte. (...) So wie man aber wenig Wert auf eine Transzendentalphilosophie legen würde, die nicht kritisch wäre, nicht auch das Produzierende mit dem Produkt darstellte, und im System der transzendentalen Gedanken zugleich eine Charakteristik des transzendentalen Denkens enthielte: so sollte wohl auch jene Poesie die in modernen Dichtern nicht selten transzendentalen Materialien und Vorübungen zu einer poetischen Theorie des Dichtungsvermögens mit der künstlerischen Reflexion und schönen Selbstbe Spiegelung (...) vereinigen, und in jeder ihrer Darstellungen sich selbst mit darstellen, und überall zugleich Poesie und Poesie der Poesie sein.*¹⁰⁶ Schlegel beschreibt hier die poetische Übernahme der von der idealistischen Philosophie radikalisierten Bewegung transzendentaler Reflexion: Wie in Fichtescher Philosophie das Denken selbst gedacht wird, soll auch Poesie sich selbst in der Darstellung zum Thema machen. Poesie soll kritische Poesie werden, indem sie nicht in der bloßen Abbildung des Realen verharrt, sondern die transzendente Voraussetzung mitdenkt, aus der sie sich erst ableitet: das Darstellende. Damit greift die Poesie vor sich selbst zurück, indem sie ihre Möglichkeitsbedingungen thematisiert. Sie erscheint nicht mehr nur als Produkt, nicht mehr nur als poetische Realie, sondern ebenso als Ideiertes und Reideiertes. Poesie der Poesie stellt nicht nur das Dargestellte dar, sondern zeigt das Darstellen selbst. Dabei ist nicht allein auf den Autor als Ich verwiesen, sondern auf die ins Werk getriebene Bewegung der Reflexion, die die Einbildungskraft des Autors zwar dem Werk erst beigibt, bevor dieser es verläßt, die aber über den Autor hinaus, im Werk installiert, dynamisch und virtuell weiterwirkt. Was Schlegel vorschwebt, ist (über die Verhältnisabbildung von Autor und Werk hinaus) ein sich selbst denkendes Werk, eine sich selbst innerhalb ihres eigenen Rahmens weiterproduzierende Poesie. Das Produzierende, das die Poesie mit dem Produkt darstellt, ist nicht mehr nur der Autor selbst, sondern die vom Autor initiierte und in seiner Abwesenheit weiterwirkende Bewegung.¹⁰⁷ Diese Bewegung geht zurück auf die der idealistischen

¹⁰⁶ AF, KA 2, S. 204 [238]. Zum Thema vgl.: Roland Heine, *Transzendentalpoesie. Studien zu Friedrich Schlegel, Novalis und E. T. A. Hoffmann*, Bonn 1985; Heinz Dieter Weber, *>Transzendentalpoesie<. Untersuchungen zum Funktionswandel der Literaturkritik im 18. Jahrhundert*, München 1973, bes. S. 44ff.

¹⁰⁷ Man kann die autonome Weiterwirkung des Werkes auch rezeptionsästhetisch begreifen als das (im Vergleich zum Autor) bessere Verstehen des späteren Lesers, das bei Schlegel

Philosophie abgeschaut und radikalisiert umgesetzte Selbstreflexion. Sie wird die transzendente Methode der romantischen Poesie. (Und hier berühren sich Philosophie und Poesie, wie im 116. *Athenäumsfragment* gefordert.) Was Schlegel so radikal erscheinen läßt, ist die produktive Autonomie des Werks, das unter Abzug des Dichters unabhängig für sich selbst weiterbestehen können muß.¹⁰⁸ Das Werk (idealtypisch ist das bei Schlegel immer der romantische Roman) wird gleichsam ein virtuell autopoietisches Gebilde.

Das 297. *Athenäumsfragment* lautet: „Gebildet ist ein Werk, wenn es überall scharf begrenzt, innerhalb der Grenzen aber grenzenlos und unerschöpflich ist, wenn es sich selbst ganz treu, überall gleich, und doch über sich selbst erhaben ist.“¹⁰⁹ Die paradoxe Form, die Schlegel dem Werk verschreibt, ist die der immanenten Transzendenz. Strikt begrenzt und geschlossen als Gebilde(tes) übergeht das Werk den eigenen Rahmen, weil es in sich die reflexive Unendlichkeit einer sich selbst spiegelnden Produktivität konsequent anbietet. Dabei bleibt es sich selbst treu, insofern es die eigene Darstellung bedenkt und kritisch sehen läßt und es der Dichtungslogik seiner Produktion gehorcht. Zum gelungenen poetischen Werk gehört, daß es sich selbst kritisch spiegelt. Doch gerade die eigene transzendente Anlage des Werks überbietet das Werk selber; denn sich selbst gleich sein kann es nur, wenn es, sich über sich selbst erhebend, den eigenen selbstreflexiven Impuls umsetzt. Die reflexive Unendlichkeit, die Unerschöpflichkeit der sich selbst spiegelnden Poesie zeigt sich zwar im Rahmen der Poesie; was aber in sich endlos ist, hat bereits die Grenze seiner selbst verlassen. Poesie wird nicht nur Poesie der Poesie, sondern (hier muß vorweggreifend gelten, was später Schlegel von Fichte unterscheidet - die Nichtfixierbarkeit der transzendentalen Bewegung) Poesie der Poesie. Die romantische Poesie, erklärt Schlegel, „kann (...) am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von

dann (auch negativ) unendlich, also mit Nicht-Verstehen verflochten ist (vgl.: Ernst Behler, Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?, in: Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987, S. 141-160, hier: S. 151, vgl.: ders., *Friedrich Schlegels Enzyklopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *Hegel-Studien* 17 (1982), S. 169-202, hier: S. 190ff.; vgl.: Kenichi Sagara, *Kritik als Besserverstehen* - Bemerkungen zu hermeneutischen Ansätzen Friedrich Schlegels, in: *Doitsu Bungaku* 69 (1982), S. 83-90, hier: S. 88.

¹⁰⁸ Inwieweit hier die Sprache selber schon ausreichende Grunddisposition für eine autonome Anlage des Werkes ist, vgl.: Winfried Menninghaus, *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Frankfurt a. M. 1987, S. 226: „Die romantischen Theoreme des sich selbst bildenden Kunstwerks dezentrieren die geniale Produktionskraft: sie stoßen den individuellen Autor vom Thron der zentralistisch-emanativen Allgewalt und lenken den Blick auf die Dynamik reflexiver Autopoiesis, die ein Kunstwerk bereits qua autonomer Darstellungslogik, kraft der Gegebenheiten des sprachlichen Mediums entfalten. Die Entdeckung produzierender Selbstbezüglichkeit als einer Art Systemeigenschaft der Kunst läßt die Apotheose der individuell-auktorialen Schöpferkraft verblassen.“

¹⁰⁹ AF, KA 2, S. 215 [297].

*allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen.*¹¹⁰ Denkt man die Reflexion werkintern¹¹¹, so focussiert sich an dieser Stelle das gleichermaßen Produktive wie Problematische des Schlegelschen Ansatzes in dem nicht ganz adäquat gewählten Wort „kann“. Die Poesie kann nicht nur, sie muß sogar, wenn sie erst einmal mit der reflexiven, selbstkritischen Spiegelung des Werks durch das Werk, der Poesie durch die Poesie begonnen hat, sich weiter unendlich spiegelnd entwerfen. Dies aus folgendem Grund: Schlegels Poesie, die zugleich Poesie der Poesie zu sein hat, besitzt kein Differenzkriterium; sie vermag nicht mehr, den Unterschied anzuzeigen, was Poesie und was Poesie der Poesie ist. Die ins Werk delegierte Reflexion des Werks ist ja selber Teil des Werks, sie ist poetische Reflexion der Poesie. Wie aber könnte das, was das Werk in den Blick nimmt und dabei gleichzeitig selbst Teil des Werks ist, sich selbst aus der Reflexion ausblenden? Die Poesie der Poesie, die eine Poesie zweiter Ordnung, eine Meta-Poesie zur Poesie erster Ordnung ist, formuliert sich gleichzeitig als Reflektierendes und Reflektiertes. Sie ist Teil des Werks, über das sie selbst spricht. Damit ist sie sich selbst immer ein Stück voraus. Diese Differenz zu sich selbst ist für die Poesie der Poesie uneinholbar. Sie potenziert sich, weil sie Poesie der Poesie ist, unendlich und wird zur Poesie der „Poesie der Poesie“ - zu einer Poesie unendlicher Ordnung. Schlegels Transzendentalpoesie läuft in das typentheoretische Paradoxon, daß sich die Poesie der Poesie gleichzeitig selbst enthält und nicht enthält. Sie ist *gleichzeitig* Poesie und Poesie der Poesie und ist damit selbstreflexiv *gezwungen*, ihre paradoxe Struktur auszubauen. Insofern zeigt sich die Poesie einem unendlichen Werden, einer Progression ausgesetzt, die sowohl reflexionsphilosophisch als auch entwicklungsgeschichtlich (Poesie erhöht stets ihr Reflexionsniveau) unendlich ist.

Mit der Selbstreflexivität des Kunstwerks hat Schlegel für die romantische Poesie eine neue, der Philosophie entlehnte formale Gesetzmäßigkeit (eine transzendente, selbstreflexive Schönheit) gewonnen, die die moderne „Anarchie“¹¹² ablösen soll. So wird aus der Herrschaft des Verstandes, die doch die Probleme der modernen Poesie erst mit sich führte, das Prinzip der poetischen Reflexion zur Konstitution der progressiven Universalpoesie bzw. reflexiven Transzendentalpoesie abgeleitet. Freilich kann die Unbeherrschbarkeit der Reflexion auch als

¹¹⁰ AF, KA 2, S. 182f. [116].

¹¹¹ Damit ist nicht bestritten, daß es auch eine externe, wiederum poetische Kritik der Poesie gibt, die als unendliche Meta-Kommunikation zwischen den Werken fungiert: „Poesie kann nur durch Poesie kritisiert werden. Ein Kunsturteil, welches nicht selbst ein Kunstwerk ist, entweder im Stoff, als Darstellung des notwendigen Eindrucks in seinem Werden, oder durch eine schöne Form, und einen im Geist der alten römischen Satire liberalen Ton, hat gar kein Bürgerrecht im Reiche der Kunst“ (LF, KA 2, S. 161 [115]).

¹¹² StgP, KA 1, S. 219.

eine neue, von Schlegel einkalkulierte werkimmanente Anarchie angesehen werden.

Schlegel denkt als führender Theoretiker frühromantischer Dichtung die Unendlichkeit nicht nur poesieintern, sondern auch extern als eigentlichen universalen Gegenstand von Poesie und Philosophie. Das 116. *Athenäumsfragment* will Poesie und Philosophie in eine wechselseitige Berührung bringen.¹¹³ Mit der Transzendentalpoesie erscheint dieses Projekt poetologisch optioniert. Worin sich aber Poesie und Philosophie, die die gleiche transzendente Unendlichkeit in sich haben (Philosophie in der Selbstbewußtseinproblematik und Poesie als Poesie der Poesie), in einem weiteren und zentralen Punkt berühren, ist die transzendente Unendlichkeit. *„In allen Künsten und Wissenschaften ist zwar die Tendenz nach dem Höchsten, Unendlichen sichtbar, aber in keiner so vorherrschend wie in der Philosophie und Poesie. Sie vor allem zeichnen sich durch Unbedingtheit und reine Idealität des absoluten Zweckes aus.“*¹¹⁴

Poesie und Philosophie inhäriert daher auch dieselbe geschichtsphilosophische Verlaufsform: weil am Unendlichen orientiert, bleiben beide unendlich progressiv. Ihr Werden reißt nicht ab, weil jede Gegenwart poetischer Kreation oder philosophischer Erklärung schon delegiert ist an die unabsehbare Zukunft ihres transzendenten Themas. Jede signifikante Gegenwart wird im Werden selbst unbedeutend, sie ist nur Schein, wie auch jedes von der Sehnsucht nach der Unendlichkeit erstrebte Ziel nur Schein ist. *„Wenn das Streben am Ziele anlangt, verschwindet dieses und es entsteht wieder ein neues Ziel. Das Sein ist demnach für uns beschränkte Menschen, für die Praxis, als Ziel nur ein notwendiger, nützlicher Schein. In der Beschränktheit des Menschen scheint ihm das Ziel fest und beharrlich, sobald es aber erreicht ist, verschwindet im Handeln der Schein und was Sein schien, wird ein neues unendliches Werden.“*¹¹⁵ Letzten Endes gibt es kein Ziel, das nicht als philosophische oder poetische Täuschung im Lauf der ungehaltenen Zeit verschwände. Poesie und Philosophie sind, weil sie in derselben Zeit denselben Gegenstand haben, in diesem Punkt gleich. Jedes vermeintlich erreichte Ziel von Darstellung und Erklärung hebt sich auf. Jedes Signifikat erweist sich als nur vorläufiges Ziel, als weiterer Signifikant, dessen Ziel das unendliche Signifikat ist. Es gibt keinen festen Begriff von Gott, es gibt nur die universale, gleichsam regulative Idee Gottes, auf die hin Poesie und Philosophie dichten und denken. *„Jeder*

¹¹³ *„Die Vereinigung von Poesie und Rhetorik ist verhältnismäßig unwesentlich (...)“* (Hans Eichner, Einleitung zu KA 2, S. LIX).

¹¹⁴ GdeL, KA 11, S. 10.

¹¹⁵ EdPh, KA 12, S. 336. *„Das Unendliche, das Absolute, für das auch die Chiffre Gott stehen kann, wird bei den Romantikern zum alleinigen, zum exklusiven Gegenstand der Erkenntnis“* (Ulrike Zeuch, Das Unendliche, S. 3).

*Begriff von Gott ist leeres Geschwätz. Aber die Idee der Gottheit ist die Idee aller Ideen.*¹¹⁶

Dennoch ist menschliches Sprechen nicht ohne Sinn. Denn es hält den negativen Sinn aus, von dem Schlegel im *Lyceum* schreibt: *„Es gibt auch negativen Sinn, der viel besser ist als Null, aber viel seltner. Man kann etwas innig lieben, eben weil mans nicht hat: das gibt wenigstens ein Vorgefühl ohne Nachsatz.*¹¹⁷ Dieser negativen Sinndimension, die in der Sehnsucht nach einer dem Unendlichen angemessenen Sprache aufscheint, entspricht die Poesie: *„Die Sprache kann ihrer Natur nach nichts anderes sein als die Bezeichnung des Unendlichen, ein System von artikulierte Lauten. Um aber das Göttliche in den innersten Gedanken und Gefühlen des Menschen zu bezeichnen, ist sie ihrer ursprünglichsten, natürlichsten Form nach Poesie.*¹¹⁸ Der (negative, religiöse) Sinn fürs Unendliche¹¹⁹ artikuliert sich mithin als Sinn für die Poesie. Der aber ist nicht ohne Sinn für Philosophie zu haben. Denn: *„Sinn für Poesie oder Philosophie hat der, für den sie ein Individuum ist.*¹²⁰

4.2. Neue Mythologie

Das 115. *Kritische Fragment* des *Lyceums* fordert: *„(...) Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein.*¹²¹ In Schlegels Konzept der Transzendentalpoesie ist diese Vereinigung als formale, von philosophischer Seite insinuierte Vorgabe der Selbstreflexion der Poesie umgesetzt. Gleichwohl ist die moderne Poesie nicht in einem Maß universal, wie es die antike war. In der *„Rede über die Mythologie“*, Schlegels vielleicht wichtigstem poetologischen Text, dem *„Gespräch über die Poesie“* (1800), erklärt Ludoviko: *„Es fehlt (...) unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie.*¹²² Selbst der Idealismus, wie er transzendentalpoetisch Einzug hält, kann nicht über dieses Defizit hinwegtäuschen. Zwar besetzt er die formale Vakanz der

¹¹⁶ I, KA 2, S. 257 [15].

¹¹⁷ LF, KA 2, S. 155 [69].

¹¹⁸ GdeL, KA 11, S. 113.

¹¹⁹ Friedrich Schleiermachers berühmte Definition lautet: *„Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“* (Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow, Stuttgart 1985, S. 36.)

¹²⁰ AF, KA 2, S. 244 [415].

¹²¹ LF, KA 2, S. 161 [115].

¹²² GüP, KA 2, S. 312. Zur Identifikation Ludovikos mit Schelling erklärt Oskar Walzel: *„Kaum glaublich scheint mir allerdings, daß Schlegel den für ihn wichtigsten Teil des >Gesprächs< Schelling in den Mund legte, demselben Schelling, den er noch im Frühjahr und im August 1799 von oben herunter wie einen ganz amüsischen Menschen wertet“* (Vgl.: Oskar Walzel, *Grenzen von Poesie und Unpoesie*, Frankfurt a. M. 1937, S. 127).

Poesie neu, indem er ihr das methodische Prinzip der Reflexion zuweist, die materiale Mitte der Poesie aber bleibt unbesetzt. Der Idealismus, der einen „Wink“ auf die neue Mythologie gibt, ist nur *„eine Äußerungsart von dem Phänomene aller Phänomene, daß die Menschheit aus allen Kräften ringt, ihr Zentrum zu finden“*¹²³. Worauf Schlegel hinaus will, wird deutlicher, wenn man sich vor Augen führt, daß er wie in der folgenden Textstelle nachzulesen ist, in Variierung des „Gesprächs“, das Wort Mythologie durch das Wort Symbolik ersetzt: *„Die neue Mythologie (d.i. Symbolik A. M. H.) muß im Gegenteil aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden; es muß das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bette und Gefäß für den alten ewigen Urquell der Poesie und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte verhüllt.“*¹²⁴ Es geht also um eine neue Symbolik, einen symbolischen Grundkonsens, der für alle poetischen Werke gilt. Durch diese symbolische Meta-Ordnung kann die poetische Sprache eines jeden einzelnen wieder als integrativer Bestandteil eines zentralen einheitlichen Diskurses zurückgebunden werden. In der Antike wurde die Mythologie als ein von allen geteiltes Symbolgesetz akzeptiert. So konnte sich die poetische Sprache auch nicht in einem Maß *„versplittern“* und bis zum schieren Verstummen zersetzen, wie es der modernen Poesie widerfährt. Eine Symbolik, die wie ein poetischer Meta-Diskurs alle Sub-Diskurse unter sich organisiert, kann somit als eine Universalhermeneutik des Sinns fungieren. In einer Zeit, die sich den *„desolidarisierenden Effekten der analytischen Revolution“*¹²⁵ ausgeliefert sieht, vermag allein eine neue synthetische Kraft, der Verunsicherung sinnvoll entgegenzuwirken. Diese Verunsicherung ist nicht allein auf die Poesie beschränkt, sondern ein gesamtgesellschaftliches Phänomen, das der schlechten Herrschaft des Verstandes entspringt. Als neue Symbolik bzw. Mythologie soll es der Poesie gelingen, einen sozialen Basis-Code zu entwickeln, in dem wieder alle gemeinsam sprechen und die Welt verstehen können. Das Projekt der neuen Mythologie ist also ein poetisches Projekt, das weit über den bloß poetologischen Bezirk hinausführt. *„Angesichts einer fragmentarischen Welt zielt die neue Mythologie ab auf die Wiederherstellung des Ganzen, das die allgemeine Entzweiung und Entfremdung der Moderne, repräsentiert in der Dissoziation ihrer Wissenschaften, in der Abstraktheit ihrer Institutionen und im Niedergang ihrer Künste, zertrümmert habe: in den zu Anfang aller Wissenschaft und Philosophie liegenden Phantasieprodukten der Menschen sucht die Romantik nach jenen Momenten, die einer neuen, auf*

¹²³ GüP, KA 2, S. 314.

¹²⁴ GüP, S. 312.

¹²⁵ Manfred Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, I. Teil, Frankfurt a. M. 1990, S. 205.

*der Vermittlung der ästhetischen Dimension basierenden Totalität aufhelfen könnten.*¹²⁶

Die neue Mythologie ist in ihren wesentlichen Einsichten, und hier kommen Poesie und Philosophie in Berührung, eine Symbol-Poesie mit philosophischer Grundlage. Idealistisch ist sie, insofern sie der „*tiefsten Tiefe des Geistes*“ entstammt, d.h. wie Poesie (mit der sie gleich ist) in produktiver Einbildungskraft entsteht. Eingedenk der kopernikanischen Wende Kants und dem Fichteschen Idealismus kann eine neue Mythologie nicht mehr sein wie die natürlich hervorgegangene Mythologie der Antike - sie ist Produkt eines selbstbewußten Geistes. Der Geist entwirft seine Symbolik selbst. Freilich darf die neue Mythologie nicht als allein dem idealistischen Geisteswirbel verhaftet gedacht werden, in dem die Welt, das Nicht-Ich nur als negative Grenze zum Ich erscheint.¹²⁷ Neue Mythologie soll „*lebendige Naturanschauung*“¹²⁸ werden. Dies kann sie nur, indem sie sich nach außen hin bewegt und die Natur, das Konkrete, das Besondere in sich entwirft. Das ist ihr Realismus, den sie idealistisch erarbeiten muß, denn das „*mystische Gedicht*“¹²⁹, das die neue Mythologie ist, ist das „*künstlichste aller Kunstwerke*“ - ein Artefakt des produktiven Ichs. Was Schlegel vorschwebt, ist eine „*Harmonie des Ideellen und Reellen*“¹³⁰ - ein Ausgleich von Fichteschem Idealismus und Spinozistischem Realismus.

Mit Spinoza teilt Schlegel das Interesse an der All-Einheit, die Suche nach dem „*innerweltlich Absoluten*“¹³¹. Die Grundfrage lautet: Wie läßt sich die Korrespondenz von Einem und Allem, von Besonderem und Allgemeinem (Natur und Gott) denken?¹³² Dem Spinozismus fehlt in der Gleichsetzung von Gott und Natur („*deus sive natura*“) die idealistische Perspektive der Philosophie. Für Schlegel aber ist alle Realität geistige Realität, die sich nur vermittelt des Geistes zeigt. Weil allein die dichterische Einbildungskraft den Zusammenhang des Ganzen in der Natur aufweisend erschafft und das $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ sinnfällig macht, bedarf der Realismus des Idealismus. Für Schlegel ergibt sich notwendig ein *poetischer*¹³³ Real-Idealismus. Die erste latente metaphysische Voraussetzung, die Schlegel macht, ist die, daß alles Wissen, alle Wissensschaf-

¹²⁶ Dietrich Mathy, Poesie und Chaos. Zur anarchistischen Komponente der frühromantischen Ästhetik, München - Frankfurt a. M. 1984, S. 88.

¹²⁷ Freilich bedeutete bei Fichte das Nicht-Ich in sittlicher Hinsicht auch mehr.

¹²⁸ GüP, KA 2, S. 321.

¹²⁹ GüP, S. 313.

¹³⁰ GüP, S. 315.

¹³¹ Vgl.: Jochen Fried, >umschließende Sphäre<. Frühromantische Mythologie und spätrromantische Enttäuschung, in: Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987, S. 174-189, hier: S. 177. Vgl.: Norbert Bolz, Der aufgegebenen Gott, in: Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik, S. 75-84.

¹³² In seiner „*Transcendentalphilosophie*“ schreibt Schlegel: „*ES IST ALLES IN EINEM, UND EINS IST ALLES. Dies ist das Prinzip aller Ideen, und die Idee aller Prinzipien*“ (TPh, KA 12, S. 7).

¹³³ „*Der Idealismus betrachtet die Natur wie ein Kunstwerk, wie ein Gedicht. Der Mensch dichtet gleichsam die Welt, nur weiß er es nicht gleich.*“ (TPh, KA 12, S. 105).

ten und Künste im Endlichen nach dem Unendlichen streben. Die zweite metaphysische Voraussetzung gibt an, daß das Unendliche im Endlichen nur symbolisch, d. h. nur durch die poetische Einbildungskraft (Schlegel nennt sie hier noch „*dichtende(n) Fantasie*“¹³⁴) produziert, anschaulich wird. Jede sinnvolle Naturanschauung ist mithin symbolisch, insofern sie sinnvoll sein will. Durch die symbolische oder allegorische Verwandlung von Erscheinung in bildliche Idee und von Allgemeinem ins anschaulich Exemplarische erhält das Endliche und Einzelne einen höheren, weil umfassenderen, aufs Unendliche zielenden Sinn. In *Symbol und Allegorie*¹³⁵ (Poetologien in nuce) zeigt der Übergang von Endlichem und Unendlichem sich poetisch geborgen. So erscheint das Unendliche im Endlichen der Natur durch den poetischen Akt, dem es möglich ist, den „*Kontakt mit dem Unendlichen*“¹³⁶ zu erdichten.

Über die symbolische Darstellung der Natur als Ganzes im Einzelnen strebt die Poesie, auch bezüglich ihrer einzelnen Werkerscheinungen, auf eine übergeordnete Totalität der Poesie. In seinem *Lessing-Aufsatz* schreibt Schlegel: „*Das Wesen der höhern Kunst und Form besteht in der Beziehung aufs Ganze. (...) Darum sind alle Werke Ein Werk, alle Künste Eine Kunst, alle Gedichte Ein Gedicht. Denn alle wollen ja dasselbe, das überall Eine und zwar in seiner ungeteilten Einheit. Aber eben darum will auch jedes Glied in diesem höchsten Gebilde des menschlichen Geistes zugleich das Ganze sein, und wäre dieser Wunsch wirklich unerreichbar (...), so möchten wir nur lieber gleich das nichtige und verkehrte Beginnen ganz aufgeben. Aber es ist erreichbar, denn er ist schon oft erreicht worden, durch dasselbe, wodurch überall der Schein des Endlichen mit der Wahrheit des Ewigen in Beziehung gesetzt und eben dadurch in sie aufgelöst wird: durch Allegorie, durch Symbole, durch die an die Stelle der Täuschung die Bedeutung tritt, das einzig Wirkliche im Dasein, weil nur der Sinn, der Geist des Daseins entspringt und zurückgeht aus dem, was über alle Täuschung und über alles Dasein erhaben ist.*“¹³⁷ In diesem Sinn ist Schlegels Forderung nach der neuen Mythologie eine doppelte: Sie verlangt nach einer neuen „*fest bestehenden Symbolik der Natur und der Kunst*“¹³⁸. Es geht also nicht nur um einen gemeinsamen symbolischen Diskurs der Natur und Welt, sondern auch um einen Meta-Diskurs der Poesie, eine Symbolik der Symbolik - die symbolische Totale.

¹³⁴ GüP, KA 2, S. 310.

¹³⁵ Über die Verwendung der Begriffe bei Schlegel: Vgl.: Liselotte Dieckmann, Friedrich Schlegel and Romantic Concepts of the Symbol, in: *The German Review* 34 (1959), 276-283, bes.: S. 277f.

¹³⁶ Ernst Behler, Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 1 (1957), S. 211-252, hier: S. 234.

¹³⁷ AL, KA 2, S. 414.

¹³⁸ GüP, KA 2, S. 313 (Unterstreichung von mir, A. M. H.).

Schlegels Utopie der neuen Mythologie/Symbolik inhäriert ein wesentliches Problem: Die eigentliche Leistung der Poesie entspringt laut Schlegel der dichterischen Fantasie des Ichs. Erst in der Einbildungskraft des einzelnen genialen Subjekts kann der symbolische Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen produktiv in der mehr als formalen Gestalt des Symbols (oder der Allegorie) kreiert werden. Die neue Symbolik Schlegelscher Version soll dem Einzelnen zugunsten einer Sozialisierung des poetischen Diskurses eine allgemeine Symbolik vorgeben. Damit gerät Schlegels neue Mythologie in Widerspruch zu Schlegel selbst. Denn Poesie wird von der „*dichtenden Fantasie*“ eines jeden einzelnen Geistes geschaffen. Gerade die idealistische Dimension des Schlegelschen Denkens verpflichtet die Poesie und ihre Symbolik auf eine subjektgebundene Entstehung. Die neue Mythologie entzieht dagegen dem Einzelnen die dichterische Ursprungsautonomie. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling erklärt in seinem „*System des transzendentalen Idealismus*“ (hier trifft er sich bei allen zugestandenen Unterschieden¹³⁹ mit Schlegel), daß eine neue Mythologie „*nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen nur einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann (...)*“¹⁴⁰ Mithin verstößt die neue Mythologie die dichterische Einbildungskraft, das Genie, aus dem Beginn der Poesie, um sie an eine kollektive Einbildungskraft zu delegieren. Erst wenn die grundlegende Symbolik neu geschaffen ist, erhält die Einbildungskraft des Einzelnen scheinbar wieder ihr Recht. Indem sie dann aber nur anwendet, was vorgegeben ist, ist sie nicht mehr wirklich freie Fantasie, sondern nur noch vollziehende Tätigkeit. Der neue mythologische Mensch Schlegels gewinnt somit auch keinen adäquaten Zugang mehr zur Natur, seine Anschauung und Darstellung ist entsubjektivierte „*symbolische(n) Erkenntnis*“¹⁴¹. „*Das Subjektive schlägt um in ein erzwungenes Nicht-mehr-Subjektives.*“¹⁴² Das Einzelne erscheint als Ganzes, das Endliche gewinnt Bezug zum Unendlichen, nicht weil das Ich es so entwirft, sondern weil über Natur (und Poesie) symbolisch schon entschieden ist.¹⁴³

Das Projekt der neuen Mythologie steht in auffälliger Weise quer zu Schlegels Denken progressiver Poesie und seiner späteren Philosophie des Werdens. Die neue Mythologie drängt zur Fixierung des Dichtens

¹³⁹ Vgl. Bernd Küster, *Transzendente Einbildungskraft und ästhetische Phantasie. Zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik*, Königstein / Ts. 1979, S. 140f.

¹⁴⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Mit einer Einleitung von Walter Schulz, hg. v. Horst D. Brandt u. Peter Müller, Hamburg 1992, S. 300.

¹⁴¹ GüP, KA 2, S. 322.

¹⁴² Karl Heinz Bohrer, *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*, in: ders. (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M. 1989, S. 52-82, hier: S. 58.

¹⁴³ Daß Schlegel diesen Widerspruch nicht wahrnimmt, zeigt gerade das Votum der „*Rede*“ für die Individualität: „*Überhaupt muß man auf mehr als einem Wege zum Ziel dringen können. Jeder gehe ganz den seinigen, mit froher Zuversicht, auf die individuellste Weise, denn nirgends gelten die Rechte der Individualität (...) mehr als hier, wo vom Höchsten die Rede ist; ein Standpunkt, auf welchem ich nicht anstehen würde zu sagen, der eigentliche Wert ja die Tugend des Menschen sei seine Originalität*“ (GüP, KA 2, S. 320).

und Denkens, indem das dichtende, unausgesetzt reflektierende Ich ins „*künstlichste(n) aller Kunstwerke*“ gebannt wird. Für das von der Philosophie verursachte Problem der modernen Verstandes-Herrschaft soll die Mythologie die Lösung sein. Die „*dichtende Fantasie*“ gibt der „*wissenschaftlichen Fantasie*“¹⁴⁴ der Moderne den „*Ruhepunkt*“ der Einheit zurück. So läßt Schlegel auf das philosophische Problem der analytischen Welt- und Naturzergliederung die Poesie mit der Utopie einer „*fest bestehenden Symbolik der Natur und Kunst*“ antworten. Poesie wird zum Fixierungsinstrument der Philosophie und ihrer Probleme. Als neue Mythologie aber gerät auch Poesie in die Gefahr, zu erstarren.

5. Formale Negativität

Im Gegensatz zum „*Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*“, das die neue Mythologie als eine „*Mythologie der Vernunft*“¹⁴⁵ vertritt, zeigt sich die „*Mythologie-Rede*“ Schlegels von einem dezidiert vernunftkritischen Impuls bewegt: „*Denn das ist der Anfang aller Poesie, den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen, für das ich kein schöneres Symbol bis jetzt kenne, als das bunte Gewimmel der alten Götter.*“¹⁴⁶ Poesie setzt ein mit der Emanzipation von der Vernunft. Sie ist gleichsam die chaotische Gegeninitiative zur Stringenz des rationalen Denkens und vertraut sich einem in antiker Mythologie vorgezeichneten Pluralismus an. Poetisch regiert nicht mehr die eine Vernunft, sondern ein Polytheismus der Fantasie, der den Kosmos der Vernunft wieder in Chaos auflösen soll. Analytisches Chaos hat Vernunft selbst hinterlassen, poetisches Chaos aber ist poetische Ordnung. Schlegel spricht, scheinbar gegen die eigentliche Grundrichtung seines Mythologieprojekts, das doch auf eine neue Ordnung des Diskurses zielt, von der positiven „*künstlich geordneten Verwirrung*“, wie sie der „*Witz der romantischen Poesie*“¹⁴⁷ hervorbringt: „*(...) diese künstlich geordnete Verwirrung, diese reizende Symmetrie von Widersprüchen, dieser wunderbare ewige Wechsel von Enthusiasmus und Ironie, der selbst in den kleinsten Gliedern des Ganzen lebt, scheinen*

¹⁴⁴ GüP, KA 2, S. 316.

¹⁴⁵ Das sogenannte >Älteste Systemprogramm<, in: Manfred Frank, Gerhard Kurz (Hg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt a. M. 1975, S. 110-112, hier: S. 112. Nachdem auch Schlegel als Verfasser des „*Systemprogramms*“ im Gespräch gewesen war, wird es, wenngleich nicht mit letzter Sicherheit, mittlerweile Schelling zugeschrieben.

Zum Verhältnis von „*Systemprogramm*“ und „*Rede*“ vgl. auch: Heinz Gockel, Die alte und neue Mythologie, in: Silvio Vietta (Hg.), Die literarische Frühromantik, S. 180-191, bes. S. 204.

¹⁴⁶ GüP, KA 2, S. 319.

¹⁴⁷ GüP, KA 2, S. 318.

(...) schon selbst eine indirekte Mythologie zu sein.“¹⁴⁸ Gefordert ist eine der Meta-Ordnung neuer Mythologie diametrale Substruktur indirekter Mythologie, die die Aufhebung des Vernünftigen im Formalen von Ironie, Widersprüchlichkeit (und auch Fragmentarismus) ermöglicht. Vernunft wartet auf ihre Auflösung, nicht nur weil sie die schlechte Unordnung in die Welt der Moderne getragen hat, sondern weil sie nicht den rechten Sinn fürs Unendliche hat.

Schlegels Projekt einer neuen Symbolik oder Mythologie bleibt, historisch betrachtet, uneingelöst. Konsequenter aber verfolgt Schlegel eine sich angesichts des Unendlichen entwerfende Philosophie in den negativen Formen von Ironie, Fragment und Widerspruch.

5.1. Die Form logischer Negativität: Der Widerspruch

Im 26. *Blüthenstaubfragment*¹⁴⁹ heißt es über Widersprüchlichkeit: „Hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen: so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer zu widersprechen, und entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Um den Satz des Widerspruchs ist es doch unvermeidlich geschehen, und man hat nur die Wahl, ob man sich dabei leidend verhalten will, oder ob man die Notwendigkeit durch Anerkennung zur freien Handlung adeln will.“¹⁵⁰ Um die unaufhebbare Aporie einer am Unendlichen interessierten Philosophie produktiv zu machen, muß Widersprüchlichkeit zum positiven Merkmal von Philosophie werden. Das Arrangement mit dem Widerspruch soll ein freies Arrangieren von Widersprüchen werden, vermittels dessen sich die Philosophie selbst negativ begreifen lernt. Es geht nicht um die durch Ausschluß des Widerspruchs gewonnene Identität, sondern um ein gewitztes Denken, in dem sich die Philosophie immer von neuem organisiert und desorganisiert¹⁵¹, in dem sich Kombinationen von Paradoxalem ergeben. Der (romantische) Witz ist „*kombinatorische(r) Geist*“¹⁵², das Organ einer universalen Philosophie, das Vermögen, in Widersprüchen zu philosophieren. Insofern er Anknüpfungen und Analogien sieht und schafft, ermöglicht der Witz unendlich weit(er) zu denken, denn: „*Aller Witz ist divinatorisch.*“¹⁵³ Witz greift hinaus, nimmt vorweg - sub specie aeternitatis kommt alles, auch das Widersprechende, im nicht Auszudenkenden, aber Divinier-

¹⁴⁸ GüP, KA 2, S. 319f.

¹⁴⁹ Dieses *Blüthenstaubfragment* stammt von Schlegel, geht also im Unterschied zu den meisten anderen nicht auf Novalis zurück und ist auch keine Schlegelsche Bearbeitung eines Novalis-Fragments. Bezüglich der komplexen symphilosophischen Beziehung von Novalis und Schlegel vgl.: Helmut Schanze, >Dualismus unserer Symphilosophie<. Zum Verhältnis Novalis - Friedrich Schlegel, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1966, S. 309-335.

¹⁵⁰ B, KA 2, S. 164 [26].

¹⁵¹ Vgl.: AF, KA 2, S. 216 [304].

¹⁵² EdPh, KA 12, S. 403.

¹⁵³ PhLj, KA 18, S. 252 [693].

baren überein. *„Wer Sinn fürs Unendliche hat, und weiß was er damit will, sieht in ihm das Produkt sich ewig scheidender und mischer Kräfte, denkt sich seine Ideale wenigstens chemisch, und sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche.“*¹⁵⁴ Widersprüchlichkeit kann für Schlegel zum formalen Erkenntnisprinzip werden, weil Widersprüche in bezug aufs Unendliche nicht bleiben, was sie zu sein scheinen: theoretische Verunmöglichung des Gegenteils. In der divinatorischen Koinzidenz erscheinen die Oppositionen nicht mehr als wechselseitige Annihilationen. Das ist es, was Schlegels Mythologie symbolisch unter dem bunten Gewimmel der Götter versteht: Polytheismus oder Pluralismus von auch antinomischen Ideen. In seiner Kölner Vorlesung zur Logik (1805-1806) erklärt Schlegel den Identitätssatz für spekulativ nichtssagend und ordnet ihn dem falschen Substanzdenken zu. Da aller Widerspruch aber auf der Basis von Identität beruht, bedeutet dies, daß sich Widersprüchlichkeit in einer spekulativ avancierten Philosophie nicht mehr klar identifizieren läßt. Um den Satz des Widerspruchs ist es nach Schlegel geschehen und doch soll in Widersprüchen gedacht werden. Das ist Schlegels im performativen Selbstwiderspruch sich verwirklichende Philosophie, die behauptet, sie denke in Widersprüchen, ohne doch eindeutig wissen zu können, was widersprüchlich ist. Schlegels *„Regel des Denkens“* lautet: *„Jede Synthese muß grundlos und widersprechend seyn.“*¹⁵⁵ Der kombinatorische Geist denkt solche Synthesen, weil er, ohne den Grund und Boden der Identität operierend, Widersprüche sich berühren und mischen läßt. Als romantischer Witz bewirkt er die endliche coincidentia oppositorum, deren Oppositionen ohne Identität sind. Widersprüchlichkeit wird bei Schlegel zu einer Form der Supplementarität, der negativen Offenheit, der Ergänzungsfähigkeit alles Endlichen angesichts der positiven unendlichen Fülle. Insofern gilt: *„Jeder Satz, jedes Buch, so sich nicht selbst widerspricht, ist unvollständig.“*¹⁵⁶

Die logische Negativität des Widerspruchs ist für Schlegel unaufhebbar, weil nicht nur jeder Satz als Widerspruch zu seinem Gegenteil da steht, sondern weil der Satz des Widerspruchs selbst nur als ein Widerspruch zu seinem Gegenteil entworfen werden kann und sich selbst im voraus setzt: *„Der Satz des Widerspruchs nicht wahr; oder er widerspricht seiner Antithese - alles widerspricht sich, gilt eben so gut. Der Satz des Widerspruchs ist ein Widerspruch des Satzes.“*¹⁵⁷ Jeder

¹⁵⁴ AF, KA 2, S. 243 [412].

¹⁵⁵ PhLj, KA 18, S. 409 [1070]. *„Die Philosophie muß nicht bloß mit grundlosen Sätzen anfangen, sondern auch mit widersprechenden, um das durchaus Mystische sichtbar zu machen. Unbedingtes Wissen ist Glauben -“* (PhLj, KA 18, S. 407 [1045]).

¹⁵⁶ PhLj, KA 18, S. 83 [647]. Schlegel verwirft also neben der Adäquationstheorie auch ein Kohärenztheoretisches Konzept der Wahrheit. Stattdessen ist der später zu behandelnde Fragmentarismus wohl eher als ein negatives Kohärenzdenken einzuschätzen.

¹⁵⁷ PhLj, KA 18, S. 86 [673]. *„Mit dieser Umkehrung des Ausdrucks >Satz des Widerspruchs< in die Wendung >Widerspruch des Satzes< stellt sich Schlegel nicht nur der gesamten abendländischen Denktradition in die Quere, sondern er will damit auch seine Ansicht bekräftigen, alle*

Satz widerspricht einem anderen, um sein zu können. Er ist der Einspruch, der Widerspruch gegen anderes, auf das er angewiesen bleibt. So formuliert sich das Denken in der negativen Form des Widerspruchs. Einen letzten Widerspruch freilich gibt es nicht, weil es keinen unwidersprochenen Satz gibt. Jeder Satz ist der Widerspruch eines Satzes. *„Jede philosophische Tätigkeit kann - ernsthaft betrieben - nicht anders, als sich polemisch gegen jede andere zu setzen, gegen jeden Widerspruch zu wenden im Äußeren und in sich selbst.“*¹⁵⁸ Die synthetisierende Polemik, die Schlegel produktiv durch den Witz gehen sieht, unterschlägt nicht die Differenzen, sondern markiert sie gerade durch die Verhältnisvermittlung aller Sätze im Widerspruch. Daß dabei kein Widerspruch die negative Macht hat, einen anderen Satz zu tilgen, macht Widersprüchlichkeit zur Aufgabe des Denkens. Philosophie muß, weil sie Ganzheit denken will, eine *„kombinatorische Kunst und Wissenschaft“*¹⁵⁹ werden, eine ars combinatoria, die in der unendlichen Fülle der Sätze (also der Widersprüche) aufs Ganze geht und es doch nie erreicht.

Am umfassendsten gelingt die witzige Kombination von Widersprüchen, wenn die beiden allgemeinsten aller Wissenschaften und Künste, Poesie und Philosophie sich mischen. *„Der Grund des Witzes in der Philosophie ist der Imperativ (Imperativ der Synthetik): die Philosophie soll Poesie werden. Der Witz ist in der Philosophie was Prophetie in der Poesie.“*¹⁶⁰ Wie die poetische Prophetie das Unendliche vorwegnimmt, ist der philosophische Witz divinatorisch als universale Vermittlung von Widersprüchen, in dem das Absolute als allgemeiner Zusammenhang selbst logischen Extremen aufscheint. Das Unendliche, in dem sich Philosophie und Poesie thematisch gleich sind, treibt die Philosophie, weil sie die Darstellung des Absoluten nicht leisten kann, in die Arme der Poesie. Die Poetisierung der Philosophie aber ist philosophisch legitimiert, weil die Opposition zwischen Dichten und Denken in der Koinzidenz des Unendlichen zusammenfällt. So kreuzen sich Poesie und Philosophie, wie überhaupt alle Widersprüche und Oppositionen, im Unendlichen und gewinnen in ihm die Übereinstimmung, die der Witz divinatorisch vorhersieht, um sie synthetisch zu kombinieren. So werden die Widersprüche nicht verwischt, sondern als negative Fülle des Un im Endlichen positiv denkbar. Negativität, vor der alles Wissen eingedenk des Unendlichen steht, hat widersprüchlich zu sein, weil es

logischen Sätze gründeten in einem ursprünglichen Widerspruch und entnahmen daher den Schein einer unumstößlichen Gültigkeit“ (Jure Zovko, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik, Stuttgart - Bad Cannstatt 1990, S. 147f.).

¹⁵⁸ Kurt Röttgers, Fichtes Wirkung auf die Frühromantiker, am Beispiel Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur >Theoriepragmatik<, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft 51 (1977), S. 55-77, hier: S. 67.

¹⁵⁹ AF, KA 2, S. 200 [220].

¹⁶⁰ FPL, KA 16, S. 129 [539].

das Unendliche nicht hat. Positiv aber kann es werden, wenn es Negativität divinatorisch auf-hebt.

5.2. Die Form systematischer Negativität: Das Fragment

Widersprüchlichkeit zeigt sich bei Schlegel konsequent in der Tektonik seiner Philosophie, die er als „*ein System von Fragmenten*“¹⁶¹ bezeichnet. In dieser Beschreibung steckt die Definition einer formal ins Paradoxe laufenden Philosophie: Gleichzeitig fragmentarisch und doch systematisch ist Schlegels Denken, weil es den Widerspruch als treibendes Prinzip aus- und einhalten will.

Das in sich abgeschlossene und vollendete System, das der abendländischen (zumal idealistischen) Philosophie zum Ideal gerät, ist der Schlegelschen, alle Grenzen übergehenden Universalphilosophie nicht mehr gültig. Die Erkenntnisblitze des kombinatorischen Witzes zünden in systematischer Enge nicht. Da, wo jeder Gedanke und Begriff eine fest zugeschriebene Stelle hat, ist die philosophische Beweglichkeit schon eingeübt. Bewegung aber ist Philosophie vorgeschrieben, weil sie unendlich ist (wie ihr Gegenstand auch). „*Daß die Form der Philosophie unendlich ist - enthält schon das in sich daß es unendlich viele Anfänge der Philosophie giebt.*“¹⁶² Schlegel favorisiert ein Denken, das permanent weiter geht, immer wieder anders einsetzt und sich überholt. Die Neuverbindungen von Widersprüchlichem und Differentem sind daher die stringente Umsetzung einer erkenntniskritischen Antisystematik, die es sich nicht nehmen läßt, Philosophie ins Unendliche zu potenzieren. Das Fragment ist die Form dieser philosophischen Bemühung, weil es offen bleibt. Seine Unabgeschlossenheit ist mit der philosophischen Arbeit nicht fertig geworden, weil es nie fertig sein wird. So kann es vorzüglich Ausdruck eines Denkens sein, das sowohl im Hinblick auf sein transzendentes Thema des Unendlichen wie auch auf die transzendente Endlosigkeit des selbstreflexiven Subjekts¹⁶³ nicht ans Ende kommt. „*Erkenntniskritisch liquidiert die Fragmentform die systemphilosophischen Postulate kontinuierlicher, vollständiger Darstellung und läßt Brüche ins Denken ein. Ihre Einheit ist diskontinuierlich und multipel.*“¹⁶⁴

¹⁶¹ PhLj, KA 18, S. 100 [857].

¹⁶² PhLj, KA 18, S. 407 [1049].

¹⁶³ „*Der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis*“ (AF, KA 2, S. 213 [284]).

¹⁶⁴ Norbert W. Bolz, *Der Geist und die Buchstaben. Friedrich Schlegels hermeneutische Postulate*, in: Ulrich Nassen (Hg.), *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1979, S. 79-112, hier: S. 111. Vgl. Claudia Brauers, *Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie: Die freie Religion der Kunst und ihre Umformung in eine Traditionsgeschichte der Kirche*, Berlin 1996, bes.: S. 108f. Vgl.: Mark Grunert, *Die Poesie des Übergangs. Hölderlins späte Dichtung im Horizont von Friedrich Schlegels Konzept der >Transzendentalpoesie<*, Tübingen 1995, S. 73.

Indem das Fragment den Inhalt als fragmentarisch dekuviert, schlägt es selbst ins Inhaltliche um. Form wird Inhalt. Das Fragment öffnet den Gedanken für seine eigene Vorläufigkeit und Supplementarität. Berechtigung hat das Fragmentarische sowohl erkenntnistheoretisch, ästhetisch als auch existentiell: Philosophische Erkenntnis und poetische Darstellung des Unendlichen scheitern an der Endlichkeit des Menschen, - können daher nur defizient bleiben, ob als Erklärung oder Bild. Auch existentiell ist der Mensch nur Fragment seiner eigenen Identität: *„Jeder Mensch ist nur ein Stück von sich selbst.“*¹⁶⁵ Weil er seine selbstreflexiv angenommene (Ich-)Identität nicht zu verifizieren vermag, bleibt er unvollständig, dem Werden überlassen. Das Fragment präsentiert diese existentielle, philosophische und poetische Offenheit, in der der Mensch lebt, als formale Notwendigkeit. Damit wird das Bruchstück, dessen Ganzes immer nur erahnbar ist, zur negativen Form endlicher Mangelhaftigkeit. Erst im abwesenden Fehlenden wird Unendliches negativ „verständlich“. So ist das Fragment die Form einer gleichsam negativen Theologie der Erkenntnis, die sich in (Ab-)Brüchen materialisiert. Nicht aber das Denken bricht im Fragment ab, sondern der auf Abgeschlossenheit gehende systematische Erkenntnisanspruch wird (auf-)gebrochen. Für Schlegel signalisiert das Fragment seine Einsicht: *„Auch das größte System ist doch nur Fragment.“*¹⁶⁶ So wie aber das System immer fragmentarisch bleibt, ist auch das Fragment systematisch. Das Fragment wird in seiner Antisystematik selbst zum System, weil es die eigene Nichtübereinstimmung, die schon verlorene oder noch nicht erreichte Einheit mit sich selbst, die Nicht-Identität als seine eigene fragmentarische Identität, seine Identität als Fragment vorstellt. Die Differenz, die das Fragment zu sich selbst unterhält, verweigert sich der Vollständigkeit und hebt damit den Teil zum Singulären - dem einzigen, was bleibt oder geblieben ist. Das Fragment aber kann überhaupt erst als Fragment erscheinen, weil es auf das Ganze verweist. Es ist Fragment des Ganzen. Damit aber bleibt es dem Ganzen als negative Verweisungsinstanz verhaftet. Das Fragment ist negativ das Ganze. So ist also auch jedes Fragment ein negatives System oder System negativer Erkenntnis. Im *53. Athenäumsfragment* schreibt Schlegel: *„Es ist gleich tödlich für den Geist ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“*¹⁶⁷ Im Fragment liegt die Synthese von Systematik und Antisystematik vor. Es entkommt durch seine Offenheit der systematischen Totalität, die es zugleich privativ signalisiert. Tödlich wäre es, diese Widersprüchlichkeit nicht einzugehen, weil sich das Denken dann selbst in der Vermeidung des Paradoxen verböte. Das Fragment ist Widerspruch: Teil eines Ganzen und Ganzes als Teil. *„Das Fragment*

¹⁶⁵ PhLj, KA 18, S. 115 [1043].

¹⁶⁶ FPL, KA 16, S. 163 [930].

¹⁶⁷ AF, KA 2, S. 173 [53].

*wäre nicht verständlich als das, was es ist, hätte es nicht ex negativo seinen Platz im Rahmen eines Systems.*¹⁶⁸

Jenseits argumentativer Grundlegung und Herleitung formulieren sich die Fragmente gleichsam in einem affirmativen Akt selber und schaffen so ihre eigene Realität. Sie sind philosophisch ohne Anfang, weil sie nur zeigen, was sie thetisch sagen. Sie sind ohne philosophisches Gedächtnis, weil sie ohne theoretische Begründung tautologisch performieren, was sie sind. (Das heißt nicht, daß sie keine Vergangenheit hätten, sondern daß ihre Vergangenheit fehlt.) Gerade das, was philosophisch betrachtet problematisch ist, nämlich das Gedachte „fertig“ zu geben, wird in den Fragmenten praktiziert. Die Sprache der Fragmente scheint von außen unanfechtbar, in sich selbst geschlossen zu sein. Darin entsprechen sie der Schlegelschen Beschreibung: *„Ein Fragment muß gleich einem Kunstwerke von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich selbst vollendet sein wie ein Igel.“*¹⁶⁹ Das einzelne Fragment verschweigt in Ton und Sprache seine genetische Struktur und seine Kontinuität. Formal aber weist die fragmentarische Unvollständigkeit und Offenheit über das Fragment hinaus. Dieser Verweis wird aufgenommen von der Pluralität der Fragmente. Schlegels Fragmentsammlungen (etwa des *„Athenäums“* oder der *„Philosophischen Lehrjahre“*)¹⁷⁰ belassen das Fragment nicht in seiner Isolation, sondern binden es an eine Vielzahl von Fragmenten. So erscheint jedes einzelne Fragment nicht mehr absolut, sondern relativ, in bezug zu anderen. Dadurch wird auch die Bedeutung von Aussagen immer wieder aufgelöst, erweitert und sogar konterkariert. Es kommt zu einer Dekonstruktion der Begriffe und ihrer Definitionen, die sich nicht mehr einer eindeutigen Sinnggebung fügen.¹⁷¹ Die Fragmente, die als einzelne so apodiktisch formulieren, geraten in die Redundanz der Definitionen, Aussagen und Widersprüche. Innerhalb dieses pluralisierenden Verweisungszusammenhangs dekonstruiert sich auch die Gültigkeit konstativer Ansprüche, für die die Fragmente im Ton stehen. Fragmentarisches Philosophieren ist immer auch ein chaotisches Philosophieren im Plural, darin folgt es der (wiederum in ein Fragment gefaßten) Schlegelschen Einsicht, daß es von jedem einzelnen *„unendlich viele reale Definitionen“*¹⁷² gibt. *„Die eigentliche Form der Universalphiloso-*

¹⁶⁸ Manfred Frank, Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt a. M. 21991, S. 300.

¹⁶⁹ AF, KA 2, S. 197 [206].

¹⁷⁰ Der Unterschied zwischen beidem: das *Athenäum* ist programmatisch, die *Lehrjahre* sind biographisch-genetisch.

¹⁷¹ *„Die Folge dieser >kompakten Kombinationen< des >Witzes< ist eine pantheistische Verbrüderung der Begriffe, die auf Kosten ihrer distinktiven Bedeutung geht“* (Hans-Joachim Heiner, Das Ganzheitsdenken Friedrich Schlegels. Wissenssoziologische Deutung einer Denkform, Stuttgart 1971, S. 42). Für Franz Norbert Mennemeier handelt sich hierbei um *„ein Definieren durch systematisches Indefinieren“* (Franz Norbert Mennemeier, Fragment und Ironie beim jungen Friedrich Schlegel. Versuch der Konstruktion einer nicht geschriebenen Theorie, in: Poetica 2 (1968), S. 348-370, hier: S. 370).

¹⁷² Vgl.: AF, KA 2, S. 177 [82].

*phie sind Fragmente*¹⁷³, schreibt Schlegel. Mithin ist der Numerus der Universalphilosophie, die (wie Universalpoesie) die Durchdrungenheit von Poesie und Philosophie avisiert, der Plural und ihre Welt das Chaos. Im Chaos der Fragmente *„geht der Geist nicht in der Richtung des Intellekts, nicht den Weg des Diskursiven, der in Richtung auf eine äußere Finalität zur Systematisierung, zur geometrischen Ordnung führt, sondern er geht den Weg des echten Philosophierens, des divinatorischen Behauptens, der spontanen irrationalen Eingebungen, die eben aus dem >unendlich vollen Chaos< stammen.*¹⁷⁴ Fragmente sind der Inspiration entsprungene Geistesblitze, die sich erst im Nachhinein, im Kontext der anderen Fragmente von ihrem „angemaßten“ Ton erholen. Was das Fragment ausspricht, ist ohne Vorgeschichte, es schlägt in die Sprache ein und vergreift sich gleichsam im Ton. Es ist sprachlich reine Darstellung, in der Mitte unversehends einsetzend, ohne Vorgeschichte und Ende. Genau darin ist es philosophisch und poetisch zugleich, denn: *„Subjektiv betrachtet, fängt die Philosophie doch immer in der Mitte an, wie das epische Gedicht.*¹⁷⁵ Die Apodiktizität, die sich das Fragment leistet, erscheint philosophisch berechtigt, weil die Sprache, das Denken und Wissen notwendig mit unbegründbaren Begriffen operiert: *„Man kann bei jedem Begriff wie bei jedem Erweis wieder nach einem Begriff und Erweis desselben fragen.*¹⁷⁶ Die erkenntnistheoretische Mitte bezeichnet also den unvermittelten (weil immer weiter vermittelbaren) Einsatzort der Philosophie. Dem entspricht die auf Begründbarkeit gar nicht erst abzielende Poesie, die sich ihre Anfangspunkte selbst wählt. Poesie ist in dieser Hinsicht weiter als die Philosophie, weil sie ihre *„Beginnlosigkeit*¹⁷⁷ (das ist ihre Negativität) offen macht. Das Fragment kann mithin als die Vereinigung von philosophischer Erkenntniskritik und poetischer Willkür betrachtet werden. Doch Fragmente verharren nicht in der willkürlichen Apodiktizität ihrer eigenen Sprache, sie unterschlagen nicht den Bruch, der sie durchzieht - sie sind keine Aphorismen, die ihre strikte Grenze (horos) haben. Fragmente sind (und wenn es zunächst nur aus dem Grund wäre, weil ihr Autor sie so benannte) formal ohne Anfang und Ende, sie sind offen. Ihre Form ist Symbol. Wirklich gebrochen aber werden sie erst in der Mischung mit anderen Fragmenten. Indem der Text des Fragments zum Kontext durch und für andere Fragmente wird, seine Begriffe konterdeterminiert werden, entspannt sich auch der Aussage-Ton der Fragmente. Den Widerspruch zur eigenen Sprache zeigt das Fragment in den anderen Fragmenten, die es umschreiben. Fragmenten-

¹⁷³ PhLj, KA 18, S. 114 [1029].

¹⁷⁴ Alfred Schlagdenhauffen, Die Grundzüge des Athenaeum, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 88 (1969) Sonderheft, S. 19-41, hier: S. 31.

¹⁷⁵ AF, KA 2, S. 178 [84].

¹⁷⁶ PhLj, KA 18, S. 518 [16].

¹⁷⁷ Der Ausdruck findet sich im gleichnamigen Buch von Botho Strauß, Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie, München - Wien 1992.

te sind, weil sie ihrer (kontextuell vermittelten) Form nach als Symbole für Gebrochenheit und Pluralität des Denkens dastehen, Exponenten formaler Symbolik, formaler Poesie. Sie ähneln formal dem bunten Gewimmel der Götter, das sich Schlegel für seine neue Symbolik oder Mythologie wünschte. Dies deutet sich an als Chaotisierung des Diskurses im systemfreien Gewimmel der Fragmente.

5.3. Die Form sprachlicher Negativität: Die Ironie

*„Die Philosophie ist die eigentliche Heimat der Ironie, welche man logische Schönheit definieren möchte: denn überall wo in mündlichen oder geschriebenen Gesprächen, und nur nicht ganz systematisch philosophiert wird, soll man Ironie leisten und fordern (...) Die Poesie allein kann sich auch von dieser Seite bis zur Höhe der Philosophie erheben (...)“*¹⁷⁸ Grundsätzlich ist die Ironie dem philosophischen Diskurs eingeschrieben, weil Philosophie noch vor Poesie ihre Negativität reflektiert. Bereits in der Sokratischen Ironie des *„scio nescio“* ist exemplarisch vorformuliert, was Ironie als negative Form des Sprechens ausmacht. Ironisch löst sich der Signifikant vom Signifikat, um zu unterlaufen, was er positiv artikuliert. Die Erkenntnis der sich selbst kritisierenden Erkenntnis kann sich nach Schlegel bevorzugt in der Form der Ironie darstellen. Als sprachliche Meta-Form vermag sie, jede Erkenntnis aufzuheben, ohne sie zu unterschlagen. Bei Sokrates findet Schlegel die favorisierte Art der Ironie, denn sie *„enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung.“*¹⁷⁹ Philosophie steht vor der (von Schlegel grundthematisch) immer wieder betonten unausweichlichen Paradoxalität, daß Endliches Unendliches zu denken und zu sagen hat. Angesichts dieser unmöglichen Aufgabe wird Philosophie selber paradox.¹⁸⁰ Für die paradoxe Verfaßtheit der Philosophie macht Ironie nicht nur erkenntnistheoretisch und sprachlich sensibel, mehr noch: *„Ironie ist Form des Paradoxen.“*¹⁸¹ Denn was sie sagt, meint sie nicht; aber was sie meint, sagt sie nur, indem sie nicht meint, was sie sagt. Ironie macht das Unmögliche wahr: sie ist sprachlich gleichzeitig da und nicht da. Sie ist etwas anderes, als sie ist. Sie ist ihr Gegenteil. So dementiert Ironie den Satz vom Widerspruch.

Schlegel zufolge entspringt die ironische Form des Sprechens der Reflexion der Philosophie auf ihre eigenen Möglichkeiten. Die Skepsis,

¹⁷⁸ LF, KA 2, S. 152 [42].

¹⁷⁹ ÜdU., KA 2, S. 368.

¹⁸⁰ Vgl.: R, KA 8, S. 25.

¹⁸¹ LF, KA 2, S. 153 [48].

dem Unendlichen gerecht zu werden, setzt sich um in die dem Denken einzuschreibende Subversion der Sprache. Ironie ist die sprachkritische Umsetzung philosophischer Defizienz. „*Ironie ist die höchste, reinste σκεψις*.“¹⁸² Gleichwohl leistet sie positiv, daß Sprechen möglich bleibt. Indem sie die Negation der Signifikate betreibt, bringt sie die Signifikanten in eine negative Ordnung metasprachlicher Aussagefähigkeit. Durch diese Neuordnung schimmert nicht nur der eigentliche Sinn, das Gemeinte durch, - sondern auch das Bewußtsein, daß alles Sprechen mit dem Nicht-Sinn konspiriert. Jeder Signifikant geht aufs Unendliche, worauf er aber trifft, ist das endliche Signifikat. Ironie hat also eine doppelte Struktur: sie sagt, was sie nicht meint; zugleich aber zeigt sie, daß sie sagt, was sie nicht meint. Sie produziert also erstens die Negativität der Aussage und verleiht zweitens der Sprache damit negativen Sinn. So erhält Sprache qua Negativität ein Verhältnis zum eigentlich Gemeinten und doch nie Gesagten. Weil das unendliche Signifikat unerreichbar ist, wird die sprachliche Negativität selbst zum Signifikat, das sich zwischen Endlich und Unendlich, Bedingt und Unbedingt als negative Verhältnismarke denken läßt. Innerhalb dieser negativen Logik der Sprache zeigt sich Ironie als „*logische Schönheit*“. Schlegel gilt „*die ironische Philosophie als Ausdruck der erwarteten Vereinigung von Philosophie und Poesie, die das frühromantische Credo darstellt*.“¹⁸³ Im transzendentalpoetischen Ansatz (vgl. 4.1.) Schlegels zeigt die Ironie sich als die ins Werk (den Roman) getragene „*Konzentration des Ich in sich*“¹⁸⁴ (Hegel). Die transzendente Unendlichkeit des sich selbst denkenden Ichs wird vom romantischen Autor als poetische Reflexivität und „*Selbsttranszendenz des Werkes*“¹⁸⁵ umgesetzt. Jedes Werk spiegelt sich und seinen Autor. Wie die Ironie zwischen der Negation des Gesagten und dem Durchscheinenlassen des Gemeinten changiert, ist sie als im „*steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung*“¹⁸⁶, d. h. Enthusiasmus und Skepsis zu denken. Poesie erbt von der Philosophie mit der Übernahme der transzendentalphilosophischen Reflexion bezüglich des Autoren-Ichs die glei-

¹⁸² PhLj, KA 18, S. 406 [1023].

¹⁸³ Rüdiger Bubner, Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie, in: Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987, S. 85-95, hier: S. 85.

¹⁸⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I. Werke Bd 13, Frankfurt a. M. 1986, S. 95. Hegels Kritik an Schlegels Ironie bezieht sich im wesentlichen auf die „*Zuspitzung des Subjektivismus*“ (Ernst Behler, Friedrich Schlegel und Hegel, in: Hegel-Studien 2 (1963), S. 203-250, hier: S. 226).

¹⁸⁵ Willy Michel, Friedrich Schlegel (1772-1829), in: Horst Turk (Hg.), Klassiker der Literaturtheorie. Von Boileau bis Barthes, München 1979, S. 133-150, hier S. 143.

¹⁸⁶ AF, KA 2, S. 172 [51]. Vgl. dazu: Ernst Behler, Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe, Darmstadt 1972, S. 66ff.; Ingrid Strohschneider-Kohrs, Zur Poetik der deutschen Romantik. Die romantische Ironie, in: Hans Steffen (Hg.), Poetik, Formen und Motive, Göttingen 1989, S. 75-97, hier: S. 81. Vgl.: Ingrid Strohschneider-Kohrs, Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung, Tübingen 1960. Vgl.: Bernhard Piert, Friedrich Schlegels ästhetische Anschauungen. Ein Beitrag zur Aesthetik der Frühromantik, Neunkirchen 1910, S. 16f.

che reflexive Unendlichkeit des Denkens. Insofern schöpft und vernichtet sich Poesie ironisch. Das sprachliche (Meta-)Phänomen der Ironie wirkt auf poetischer Werkebene als „*Poesie der Poesie*“, als transzendentalpoetische Thematisierung und Aufhebung des Darstellenden und des Dargestellten, von Autor und Werk im Werk. (Der romantische Roman soll diese ironische Dimensionierung der poetologischen Haltung festschreiben). Poesie hebt (darin kommt sie mit der Philosophie überein) über die reflexive Unendlichkeit hinaus auch auf die Ahndung des Ganzen (des Unbedingten) ab¹⁸⁷ und teilt so die Notwendigkeit der ironischen Subversion auch auf der Ebene der Signifikanten. Wie die Philosophie nicht sagen kann, was sie meint, vermag auch Poesie nie umfassend darzustellen, was sie will. So deutet Ironie negativ an, was positiv nicht zu sagen ist. *„Die Ironie ist nach den Bestimmungen Schlegels fähig, im Ausgreifen auf die äußersten Möglichkeiten der Poesie und Philosophie die Stoffe und Formen modifizierende, paradoxe Verstellung zu ermöglichen, in der das >Unendliche< angedeutet, aber nicht voll ergriffen wird.“*¹⁸⁸

Schlegel schreibt der Ironie die wesentliche Funktion der Verdunklung des Denkens zu. In der paradoxen Sprache der Ironie verdunkelt sich der Sinn, weil bestritten ist, was gesagt wird. Die Sprache spricht gegen sich selbst, indem sie ihre Sinnfälligkeit verdeckt. Die Ironie schwärzt gleichsam den Sinn (in) der Sprache an. Der Verdunklungsdiskurs entspricht damit einer grundsätzlichen Verfassung des menschlichen Daseins, denn, so schreibt Schlegel in seinem Aufsatz *„Über die Unverständlichkeit“*, *„(...) das Köstlichste was der Mensch hat, die innere Zufriedenheit selbst hängt, wie jeder leicht wissen kann, irgendwo zuletzt an einem solchen Punkt, der im Dunkeln gelassen werden muß, dafür aber auch das Ganze trägt und hält, und diese Kraft in demselben Augenblicke verlieren würde, wo man ihn in Verstand auflösen wollte. Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt (...) einmal im Ernst durchaus verständlich würde. Und ist sie selbst diese unendliche Welt nicht durch den Verstand aus der Unverständlichkeit*

¹⁸⁷ Ernst Behler sieht Schlegel darin (über die poetische Reflexionsironie hinausgehend) eine „*kosmische Auffassung der Ironie*“ vertreten (Ernst Behler, *Ironie und literarische Moderne*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1997, S. 93).

¹⁸⁸ Eberhard Hüge, *Poesie und Reflexion in der Ästhetik des frühen Friedrich Schlegel*, Stuttgart 1971, S. 122. Als eine gemilderte Form der Ironie erscheint die Allegorie, der Schlegel die eigentliche „Fähigkeit“, vom Höchsten zu sprechen, zuschreibt. Allegorie ist „*ein Text mit zwei Bedeutungen, eine Anders-Rede*“ (Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 1988, 2. verbesserte Auflage, S. 31). Als Verdopplung des Sinns übersetzt sie das Besondere als das Allgemeine, das Endliche als das Unendliche. Ihre Sinnggebung funktioniert als Pluralisierung des Signifikats. Das Gemeinte spaltet sich in wörtliches und allegorisches Signifikat unter Beibehaltung des einen Signifikanten. Das Ironische der Allegorie ist ihre Doppelzüngigkeit: auch sie sagt etwas vom Gemeinten Verschiedenes, aber sie durchkreuzt nicht den Sinn des Gesagten, sondern vermehrt seinen Sinn um einen weiteren. Die zwei Bedeutungen stehen nicht in Widerspruch zueinander, sondern in positiver Korrespondenz. Die Allegorie versetzt die negative Schärfe der Ironie ins Positive eines multiplizierten Signifikats.

oder dem Chaos gebildet?“¹⁸⁹ Der metaphysische Lebens-Punkt, der jeder Erkenntnis enträt, ist der tote Winkel des Denkens, der in der Unausdenkbarkeit des Unendlichen selbst liegt. Schlegel sieht als das „*charakteristische Kennzeichen alles menschlichen Wissens, daß es an die Sprache gebunden ist (...)*“¹⁹⁰ Nur konsequent erscheint also die Erkenntniskepsis sprachlich in der Verdunklung der Ironie umgesetzt. In der ironischen Verstellung des Sinns bleibt dem Menschen eine Stelle, die im Dunkeln liegen darf - eine unausgeleuchtete Stelle, die in allem Wissen ihren Platz hat. So wird die Ironie fast zum anthropologischen Bedürfnis nach Erhaltung des Unverständlichen.

Schlegel ist sich der problematischen Anlage der Ironie bewußt, wirft er doch selbst die Frage auf: „*Welche Götter werden uns von allen diesen Ironien erretten können? das einzige wäre, wenn sich eine Ironie fände, welche die Eigenschaft hätte, alle jene großen und kleinen Ironien zu verschlucken und zu verschlingen (...)*“¹⁹¹ Was sich hier andeutet, ist die Frage nach einer Regelung des ironischen Diskurses, der immer gefährdet ist, in bloße Rhetorik umzuschlagen. Welche Diskursordnung kann ein l'art pour l'art der Ironie verhindern? Darauf gibt es auch für Schlegel keine Antwort. Die Ironie der Ironie ist, daß sie kein diskursives Ende hat.¹⁹² Die ironische Unendlichkeit des Sprechens duldet keinen endgültigen Diskurs über sich. Es gibt keine hermeneutische Regel für Ironie, die angeben könnte, wo sie endet oder nicht. Ist die Ironie in einen Diskurs erst einmal eingebrochen (wie Schlegel es fordert), ist auch der Glaube an die Zeichen zerrüttet. Weil ihre Sprache nicht sagt, was sie meint, gibt es auch kein sicheres Verständnis der Ironie. Die Uneigentlichkeit des ironischen Sprechens wirkt wie eine vertrauenzerstörende Zeichen-Lüge. Ironie lügt zwar die Wahrheit, aber wo beginnt ihre Wahrheit und wo ihre Lüge? Von der ironischen Destabilisierung der Zeichen sind Dichten und Denken gleichermaßen betroffen. Der Rückschluß von der Sprache auf eine spezifische Gattungsdifferenz von Poesie und Philosophie ist verbaut, wo jedes Zeichen potentiell ironisch ist. So stellt Schlegel fest: „*Mit der Ironie ist durchaus nicht zu scherzen.*“¹⁹³ - Darin aber liegt ihr Witz und das leise „*Lächeln des Geistes*“¹⁹⁴ über sich selbst.

¹⁸⁹ ÜdU, KA 2, S. 370.

¹⁹⁰ So formuliert er in seinen 1827 gehaltenen 15 Vorlesungen der „*Philosophie des Lebens*“ (PHdL, KA 10, S. 41). Darin ist er sich auch mit Novalis einig, der behauptet „*Denken ist Sprechen*“ (Vgl.: Novalis, Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd. 3, hg. v. Paul Kluckhohn, Richard Samuel, Stuttgart 1968, S. 297. Zur Sprachphilosophie Schlegels allgemein vgl.: Heinrich Reinhardt, *Integrale Sprachtheorie, Zur Aktualität der Sprachphilosophie von Novalis und Friedrich Schlegel*, München 1976.

¹⁹¹ ÜdU, KA 2, S. 369.

¹⁹² Gerade darin demonstriert sie freilich positiv das Unendliche.

¹⁹³ ÜdU, KA 2, S. 370.

¹⁹⁴ PhdS, KA 10, S. 353. In seiner noch bis in die ersten Tage des Januars 1829 gehaltenen Vorlesungsreihe „*Philosophie der Sprache und des Wortes*“ beschreibt Schlegel die Ironie als „*nichts anders als dieses Erstaunen des denkenden Geistes über sich selbst, was sich so oft in ein leises Lächeln auflöst, und wiederum auch dieses Lächeln des Geistes, was aber dennoch einen tief*

6. Nachbetrachtung

Friedrich Schlegels Forderung, „(...) Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein“¹⁹⁵, formuliert sich vor dem Hintergrund einer Metaphysik des Unendlichen. Die Schlegelsche Zentralperspektive ist die metaphysische und theologische Unausdenkbarkeit des Unendlichen im Endlichen. Die Antworten, die dem Endlichen auf die Frage nach dem Unendlichen erwachsen, sind skeptisch zu verstehende Entsprechungen dieser metaphysischen Differenz. Philosophie entlarvt, daß „alle Wahrheit“ „relativ“, kein Wissen komplett und sie selber unendlich sei.¹⁹⁶ Philosophie geht aufs Absolute, scheitert und geht absolut weiter. Die Poesie springt der Philosophie in diesen Einsichten darstellerisch bei. Ihr Ziel ist nicht die denkerische Fassung des Unendlichen, sondern die Darstellung eines bestimmten Blicks auf die Welt, in dem das Unendliche endlich erahnbar wird. Sie blickt in der Gegenwart auf die absolute Zukunft hinaus und ist, indem sie dies tut, divinatorisch. Sie versucht, (sich) das Unendliche ins Endliche, die Synthese von beidem vorwegnehmend, einzubilden. Poesie legt dabei durch ihre bildhafte Sprache den Schleier der Erkenntnis, den Philosophie erkenntnisskeptisch denkt, sprachlich über sich. Sie nimmt den philosophischen Anspruch auf klare und distinkte Erkenntnis hinter das „Bild“, als der Form uneigentlichen Sprechens, zurück. So ist sie philosophisch gesehen durchaus konsequent. Erst der philosophisch erkenntniskritische Vorlauf macht verständlich, was Poesie ist: Darstellung des Unendlichen vermittels der dichterischen Einbildungskraft, wo denkende Einbildungskraft nicht weiterkommt. So nimmt die poetische Einbildungskraft den aporetischen Aspekt in ihre Darstellung des Unendlichen hinein. Das ist die Negativität ihres bildhaften oder uneigentlichen Sprechens: Weil vom Unendlichen eigentlich nicht zu sprechen ist, muß uneigentlich gesprochen werden. Ironie, Fragment und Widerspruch realisieren als Formen der Negativität die Un-Eigentlichkeit von Denken und Sprechen.

Schlegel strebt eine Verbindung von Philosophie und Poesie sub specie aeternitatis an, in der beider Grenzen verwischen und gleichzeitig doch wahrnehmbar bleiben. In seinem „Aufsatz über die Philosophie“ aus dem Jahr 1799 schreibt Schlegel: *„Poesie und Philosophie sind ein unteilbares Ganzes, ewig verbunden, obgleich selten beisammen, wie Kastor und Pollux. Das äußerste Gebiet großer und erhabner Menschheit teilen sie unter sich. Aber in der Mitte begegnen sich ihre verschiedenen Richtungen; hier im Innersten und Allerheiligsten ist der Geist ganz, und Poesie und Philosophie völlig eins und verschmol-*

liegenden Sinn, eine andre, höhere Bedeutung, nicht selten auch den erhabensten Ernst unter der heitern Oberfläche verbirgt und in sich einschließt“ (ebd.).

¹⁹⁵ LF, KA 2, S. 161 [115].

¹⁹⁶ Vgl.: TPh, KA 12, S. 9ff.

zen.¹⁹⁷ Diese paradoxe metaphysische Einheit, in der Poesie und Philosophie noch immer eine eigenständige Gestalt haben sollen, ist für Schlegels Denken in Widersprüchen nur zu authentisch. (Schlegels Fragmente, die sich häufig offen antithetisch zueinander halten, verhindern bewußt die eindeutige Bestimmung dieser Beziehung.) Für die Idee der Vereinigung von Philosophie und Poesie gilt, was das *Athenäumsfragment 121* beschreibt: „Eine Idee ist ein bis zur Ironie vollendeter Begriff, eine absolute Synthesis absoluter Antithesen, der stete sich selbst erzeugende Wechsel zwei streitender Gedanken.“¹⁹⁸ Die Durchdringung von Poesie und Philosophie ist ein dynamisches Wechselverhältnis, das stets im Werden bleibt; sie erreicht eine Universalisierung¹⁹⁹ des Diskurses, um der unendlichen Fülle, die immer wieder zu denken und zu dichten bleibt, zu „entsprechen“. In der alternierenden Synthese zeigen sich Philosophie und Poesie auf der Höhe ihrer metaphysischen Aufgabe. „Der Gipfel der göttlichen Poesie muß auch eine Darstellung des Universums seyn; diese ist aber nicht mehr Poesie noch Philosophie sondern beides.“²⁰⁰

Es gehört zur problematischen Anlage des Schlegelschen Diskurses, daß sich seine bewußte Auflösung eindeutiger Sinnzuschreibungen durch den Einsatz von Widerspruch, Ironie und Fragment nicht ohne innere Paradoxie zu einer konzisen Theorie engführen lassen will. Gleichwohl vertritt Schlegel mit vollem programmatischen Ernst (vor allem in der Zeit des „Athenäums“) eine entschieden romantische Poetologie mit klaren Konturen. Mithin wird die radikale Negativität von dem Schlegelschen Wunsch nach einer positiven Ausformulierung einer poetischen Konzeption eingeholt. Im besten Sinne fragwürdig ist die „normative“ Mentalität, aus der heraus sich die Forderungen der frühromantischen Schule artikulieren. Hier gerät die von Schlegel initiierte und letztlich nicht kontrollierbare Ironisierung des Denkens und Sprechens in einen permanenten Widerstreit zu der Linie, die Schlegel „offensichtlich“ in seinen transzendental- und universalpoetischen Erklärungen verfolgt. Die konzeptionelle Linie zeichnet sich in eine geistige Landschaft, in der Linien überhaupt nicht klar erkennbar sein dürfen. Das ist der vielleicht am nachhaltigsten wirkende Widerspruch, der Schlegels Denken erschüttert. Wie kann ein Programm auf der Basis der Ironie und des Widerspruchs formuliert werden? Daß die frühromantische Programmatik einer neumythologischen Vereinigung von Poesie und Philosophie am Ende - historisch gesehen - keine konkrete

¹⁹⁷ ÜdPh, KA 8, S. 52.

¹⁹⁸ AF, KA 2, S. 184 [121].

¹⁹⁹ „Universalität ist Wechselsättigung aller Formen und aller Stoffe. Zur Harmonie gelangt sie nur durch Verbindung der Poesie und der Philosophie: auch den universellsten vollendetsten Werken der isolierten Poesie und Philosophie scheint die letzte Synthese zu fehlen; dicht am Ziel der Harmonie bleiben sie unvollendet stehn“ (Ebd., S. 255. [451]).

²⁰⁰ PhLj, KA 18, S. 213 [219].

Umsetzung findet, deutet sich nicht zuletzt in Schlegels eigenen vorwiegend philosophischen Schriften an, in denen etwa das poetische „Bild“ nicht die überragende Rolle spielt, die man gemäß einer Vereinigung von Philosophie und Poesie erwarten darf. Schlegel selbst hält den Unterschied zwischen Poesie und Philosophie in der Praxis (sieht man einmal von seinen Fragmenten ab) weitgehend ein. Daß seine literarischen Versuche („Lucinde“, „Alarcos“ oder seine Gedichte)²⁰¹ gegenüber seinen theoretischen Arbeiten allgemein als nachrangig angesehen werden, läßt die Grenzen des Programms erahnen. Wenn gerade Schlegel wie kein anderer in der gesamten (freilich nicht zu unifizierenden) geistigen Bewegung der Romantik des 19. Jahrhunderts als philosophisch-poetologischer Theoretiker angesehen wird, entbehrt das nicht der biographischen Ironie. Schlegel blieb Poetologe, wo er seiner Theorie zufolge hätte poetisch werden müssen. Seine frühromantische Theorie aber, die sich in den Formen von Ironie, Widerspruch und Fragment erklärt, ist in einem solchen Maß programmatisch engagiert, daß sie notwendig in die Negativität des performativen Selbstwiderspruchs laufen muß. Zwischen dem Schlegelschen Programm der Ironie und der Ironie des Schlegelschen Programms spricht jedes ernstgemeinte programmatische Wort seinen Ruin aus. So intrigiert Schlegels konzeptionelles Denken ironisch gegen sich selbst. Am Ende steht die widersprüchliche Gegenwart des Fragments - der gleichzeitige Auf- und Abbau jeder einzelnen Idee.

²⁰¹ Vgl.: KA 5.

II. FRIEDRICH NIETZSCHE: DIE METAPHYSIKKRITISCHE VERORTUNG VON PHILOSOPHIE UND POESIE

0. Einleitung

Entwarf sich Friedrich Schlegels frühromantische Programmatik in den Dimensionen einer Metaphysik des Unendlichen, so setzt sich mit Friedrich Nietzsche ein entschieden metaphysikkritisch motivierter Diskurs durch, in dem die traditionelle Distinktion von Denken und Dichten nachhaltig verwirrt werden sollte. Der Antimetaphysiker Nietzsche schärft der philosophischen Moderne einen erkenntnis-kritischen Dauerdiskurs ein, dessen subversive Konsequenzen bis in die postmoderne Gegenwart wirken.

Nietzsches Philosophie trägt den Infekt totaler Kritik, einer Kritik, die nichts ausläßt und auch die eigenen Positionen einschließt. Mithin sind sowohl alle textinternen Aussagen Nietzsches als auch deren Interpretierbarkeit gezeichnet vom Relativierungsdrang selbstreferentieller Erkenntniskritik. Daran muß jede Interpretation krankens, denn unausgesetzt frageoffen bleibt das Problem, wie über Nietzsches Texte zu sprechen sei.

„Grundzug des Nietzscheschen Denkens“ ist nach Karl Jaspers das *„Sichwidersprechen“*.²⁰² Daher kann man in Nietzsches Werk *„fast immer zu einem Urteil auch das Gegenteil finden“*²⁰³. Giorgio Colli erklärt: *„Ein Fälscher ist, wer Nietzsche interpretiert, indem er Zitate aus ihm benutzt; denn er kann ihn all das sagen lassen, worauf er selber aus ist, indem er authentische Worte und Sätze nach freiem Belieben geschickt arrangiert. Im Bergwerk dieses Denkers ist jedes Metall zu finden: Nietzsche hat alles gesagt und das Gegenteil von allem.“*²⁰⁴

Die im Widerspruch konsequente Werkheterogenität erscheint als schwerwiegende Belastung für alle Annäherungsversuche. Nietzsche ist nicht auf den Punkt zu bringen; von einer einheitlichen Philosophie kann bei ihm nicht gesprochen werden.²⁰⁵ Daß die Lektüre seiner Texte gezwungen ist, gleichwohl vereinheitlichen zu müssen, indem sie seine Worte in Theoreme verwandelt und fixiert, gehört zur Urschuld des Nietzsche-Interpreten. *„Schließlich hat er uns durch sein Werk selbst vordemonstriert, daß ein Text ebensowenig als objektiver, identifizierbarer Tatbestand vorgegeben ist, wie ein Gegenstand für die Erkennt-*

²⁰² Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin – New York 1974, S. 17.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Giorgio Colli, Nach Nietzsche, Stuttgart 1980, S. 209.

²⁰⁵ Hermann Josef Schmidt nennt Nietzsche *„die inkarnierte crux interpretandi philosophici“* (Hermann Josef Schmidt, Mindestbedingungen nietzscheadäquater Nietzscheinterpretation oder Versuch einer produktiven Provokation, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 440-454, hier: S. 441).

*nis als Ding an sich offensteht.*²⁰⁶ Zudem tut sich das Dilemma auf, „daß man, um Nietzsche zu charakterisieren, ein Vokabular, eine Sprache, eine Grammatik und vielleicht auch eine Logik verwenden muß, die sein Denken ständig zu unterminieren sucht und wovon er jedenfalls loskommen wollte.“²⁰⁷ Die Sprache der metaphysischen Tradition, von der Nietzsche sich verabschiedet, ist dem Verständnis Nietzsches genauso unerlässlich wie inadäquat. Doch diese terminologische Unfreiheit mit all ihren Implikationen erbt der Interpret von Nietzsche selbst, der, gegen die Metaphysik rebellierend, auf deren Vokabeln zurückgreifen mußte.

Der in diesem Teil anstehende Versuch, auf Nietzsche hin und von ihm ausgehend das Verhältnis von Philosophie und Poesie zu lesen, darf dennoch selbstbewußt anheben, insofern auf die Instanz Nietzsche und dessen Gedanken der Willen-zur-Macht-Pluralität, des Perspektivismus oder des Interpretationismus verwiesen werden kann, wenn es darum geht, die eigene Analyse noch vor dem Beginn sowohl ihrer Relativität wie auch ihrer „Willkür“ überführt zu wissen. Denn: *„In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden.“*²⁰⁸

1. Die Sprachtheorie

1.1. Die Rhetorizität der Sprache

*„Das ist der erste Gesichtspunkt: die Sprache ist Rhetorik, denn sie will nur eine δῶξα, keine ἐπιστήμη übertragen“*²⁰⁹, so erklärt Friedrich Nietzsche in seinen Vorlesungen über die *„Darstellung der antiken Rhetorik“*

²⁰⁶ Ernst Behler, Nietzsche jenseits der Dekonstruktion, in: Josef Simon (Hg.), Nietzsche und die philosophische Tradition Bd. I. (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg 1985, S. 88-107, hier: S. 104f.

²⁰⁷ Ebd., S. 105.

²⁰⁸ NF, KSA 12, S. 140, 2[148]. Friedrich Nietzsche wird (mit Ausnahme seiner Rhetorik-Vorlesungen) zitiert nach: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden (KSA), hg. v. Giorgio Colli,azzino Montinari, München – Berlin – New York 1988 (2. durchgesehene Auflage).

²⁰⁹ Friedrich Nietzsche, Rhetorik (Darstellung der antiken Rhetorik; Vorlesung Sommer 1874, dreistündig), in: ders., Gesammelte Werke (Musalionausgabe) 5. Bd., Vorlesungen 1872-1876, München 1922, S. 285-319, hier: S. 298. Zur Datierungsfrage der Vorlesung und zum Einfluß Gustav Gerbers auf Nietzsche vgl.: Anthonie Meijers, Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 369-390; Anthonie Meijers / Martin Stingelin, Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), 350-368.

Glenn Most / Thomas Fries, Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung, in: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hg.), Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, München 1994, S. 17-38, 251ff.

(1872/73). Noch vor der Schrift *„Ueber Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne“* (1873) fällt Nietzsches Sprachtheorie damit in einen Ton der Radikalität, den sie auch später nicht mehr verlieren wird. Mit der Identifizierung von Sprache und Rhetorik läßt Nietzsche Gustav Gerber hinter sich, den Autor, dessen Werk *„Die Sprache als Kunst“* (1871)²¹⁰ Nietzsches frühe Beschäftigung mit dem Thema der Sprache wesentlich beherrscht. Die intensive Rezeption und Zitation Gerbers durch Nietzsche ist unbestritten und doch gilt: *„Diesen Satz hätte Gerber allerdings nicht formulieren können, denn für ihn bildet (...) die Trennung von Sprachbetrachtung und Sprache eine unabdingbare Voraussetzung (auch für die Sicherheit seines eigenen Diskurses), und innerhalb dieser Sprachbetrachtung ist die Rhetorik für ihn auch nur ein Teilgebiet.“*²¹¹ Nietzsche dagegen macht vor der Selbsterschütterung seines (und allen) Denkens nicht halt. Insofern Sprache als sine qua non jedes Denkens verstanden wird, birgt die Sprache als Denksujet die Gefahr, das Denken über Sprache mit dem Denken selbst konfliktieren zu lassen. Wenn sich Denken immer an Sprache gebunden weiß, ohne Sprache mithin kein Denken ist, dann gilt jedes Urteil über die Sprache zugleich auch vom Denken überhaupt.

*„Jedes bewusste Denken erst mit Hilfe der Sprache möglich. (...) Die tiefsten philosophischen Erkenntnisse liegen schon vorbereitet in der Sprache“*²¹², stellt Nietzsche in der Vorlesung *„Vom Ursprung der Sprache“* (1869/70?) fest. So dreht es sich im Denken der Sprache immer um das Denken überhaupt, und mit der Diagnose *„Sprache ist Rhetorik“* dreht sich das Denken selbst ins Rhetorische. Doch als Rhetorik kann die Analyse der Sprache sich nicht mehr von ihrem Gegenstand absetzen. Jedes Wort erscheint rhetorisch, gleich welcher Diskurs es für sich reklamiert. Freilich unterwirft sich das universalrhetorische Verdikt wegen der eigenen Sprachgebundenheit der Selbstanwendung und votiert damit zugleich gegen den Anspruch eigener rhetorikexterner theoretischer Sonderung. So bleibt kein Wort von Rhetorik uneingeholt. Zudem agiert Sprache immer nur als Übertragung einer doxa, nicht aber einer episteme. Sprache und alles, was in ihr erscheint, ist als doxisch entlarvt. Sprache ist ein rhetorisches Projekt im Dienst der Meinung.

Als bewußte Kunst ist Rhetorik (hier folgt Nietzsche Gerber) *„eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel (...), am hellen Lichte des Verstandes. Es giebt gar keine unrhetorische >Natürlichkeit< der Sprache, an die man appelliren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten.“*²¹³ Was die rhetorische τέχνη bewußt kalkuliert zugunsten der je zu vermittelnden

²¹⁰ Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Bromberg 1871.

²¹¹ Glenn Most / Thomas Fries, *Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung*, S. 36.

²¹² Friedrich Nietzsche, *Vom Ursprung der Sprache* (1869/70), in: ders., *Gesammelte Werke* (Müsariumausgabe) 5. Bd., S. 467-470, hier: S. 167. Vgl. auch: FW 354, KSA 3, S. 591ff.

²¹³ Ders., *Rhetorik*, S. 298.

doxa einsetzt, ist u. a. der stets aktuelle tropische Charakter der Sprache. *„In summa: die Tropen treten nicht dann und wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer >eigentlichen Bedeutung<, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein.“*²¹⁴ Die Sprache wird nochmals rhetorisch, indem sie tropisch funktionalisiert wird. In der Trope ist die sprachliche Referenz auf das ursächliche Signifikat aufgegeben. An die Stelle der eigentlichen Bedeutung (oder dessen, was dafür gehalten wird) tritt eine Signifikanz der Uneigentlichkeit, die sich dem Verlangen nach eindeutiger Bezeichnung entzieht. Die Rhetorik im traditionellen Verständnis ist eine *„gezielt persuasive Verwendung von Sprache“*²¹⁵, die nur zugunsten des Movere absichtlich, aber intransparent Metapher, Metonymie und Synekdoche etc. einsetzt. Sie intendiert die Sinnverschiebung von Zeichen zwar nachdrücklich, indem sie die Anlage der Sprache für sich einspannt, macht diesen Prozeß aber nicht nach außen hin bewußt. Der Rhetor deponiert den tropischen Charakter der Wörter unmerklich hinter den Effekt seiner Rede²¹⁶, er nutzt so die unbewußte Rhetorizität der Sprache, die unausgesetzt und unausgesprochen das Tropische performiert. Sprache ist immer schon tropisch (kon-)fundiert, die Rhetorik des Rhetors zeigt sich also in nachgeordneter Weise als Kunst, weil bereits vor ihr die Sprache schon Kunst von lauter in ihr wirkenden *„rhetorischen Künsten“* ist. *„Es gibt eine Kunst der Sprache, weil die Sprache bereits eine Kunst ist.“*²¹⁷ Eine andere Art der Rhetorik könnte als *„ein methodischer Schlüssel zur Genealogie und Pragmatik der Sprache“*²¹⁸, könnte als eine Rhetorik *„(...) im erweiterten, gleichsam metaphorischen, weil universalisierten Sinn (...)“*²¹⁹ die Aufgabe übernehmen, das Unbewußte der Sprache, d. h. die in ihr wirkenden rhetorischen Künste ins Bewußtsein zu heben und ihre Rhetorizität offen zu vermitteln. Erst eine solche Rhetorik würde die erweiterte Gleichung exponieren: Sprache ist Rhetorik ist Tropik ist Kunst.

²¹⁴ Ebd., S. 300.

²¹⁵ Josef Kopperschmidt, Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der Kritik der unreinen Vernunft, in: ders. / Helmut Schanze (Hg.), Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, S. 39-62, hier: S. 54.

²¹⁶ Mit Nietzsche eröffnet sich eine Sicht, die die antirhetorische These vom *„Spiel mit der Wahrheit“* (Joachim Goth, Nietzsche und die Rhetorik, Tübingen 1970, S. 10) nicht mehr als Einwand verstanden wissen will.

²¹⁷ Philippe Lacoue-Labarthe, Der Umweg, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Essays von Maurice Blanchot u. a., Frankfurt a. M. – Berlin 1986, S. 75-110, hier: S. 87.

²¹⁸ Josef Kopperschmidt, Nietzsches Entdeckung der Rhetorik, S. 54.

²¹⁹ Ebd., S. 55.

1.2. „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“

1.2.1. Die Erfindung der Erkenntnis

Nietzsche findet in der Sprache bereits zur Zeit seiner Baseler Vorlesungen die „*tiefsten philosophischen Erkenntnisse*“ vorbereitet. Diese Einsicht legt nahe, daß eine Untersuchung der Sprache und ihrer Voraussetzungen auch im Sinne der Philosophie geschieht. Mit der nicht zur Veröffentlichung bestimmten (Geheim-)Schrift „*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*“ (1873) formuliert Nietzsche seine kritische Rhetorik, seine „*Sprachtheorie*“, die „*in ihrer Bedeutung für sein weiteres Denken und unser Verständnis von ihm gar nicht überschätzt werden kann*“²²⁰, da „*Nietzsches >Philosophie< durchaus auch als Sprachphilosophie*“²²¹ zu verstehen ist. Unabhängig von möglichen Phaseneinteilungen seiner Entwicklung „*unterscheiden sich die sprachkritischen Äußerungen kaum voneinander (sie werden höchstens radikaler) (...)*“²²²

Die Wahrheitsfrage ist die entscheidende philosophische Frage, die Nietzsche nur konsequent nach der in den Vorlesungen festgestellten Rhetorizität der Sprache aufwirft. Zur Beantwortung dieser Frage verschiebt sich in „*Wahrheit und Lüge*“ Nietzsches Analyseinteresse auf die Gründe und die Folgen der These der Tropisierung jedes Diskurses. In diesem Rahmen lautet Nietzsches Antwort auf die Frage „*Was ist also Wahrheit?*“ – „*Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken, die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.*“²²³ Wie gelangt Nietzsche zu dieser zuallererst jedes philosophische Wahrheitsstreben hintergehenden Einsicht?

Für Nietzsche entwirft der Mensch mit der Entdeckung seines eigenen Intellekts die Vorstellung, daß Erkenntnis möglich sei und sich die Welt auf den Intellekt als ihren Mittelpunkt bezieht. Zumal der Philosoph siedelt sich, sein Denken und Handeln nur allzu gerne im stolzen Zentrum einer sich an ihm orientierenden Wirklichkeit an. Welt erscheint in dieser Perspektive als ein auf den Menschen und seinen Verstand zuge-

²²⁰ Ernst Behler, Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 64-86, hier: S. 81.

²²¹ Jan Knopf, Kritik der Erkenntniskritik. Zur Klarstellung einiger Irrtümer: Nietzsche in der bundesdeutschen Germanistik, in: Literaturmagazin 12 (1980), S. 373-392, hier: S. 383.

²²² Ebd.

²²³ WL, KSA 1, S. 880f.

rüstetes Dispositiv. Durch die „*Kraft des Erkennens*“²²⁴ versichert sich der Mensch seiner Macht über die Welt und damit seines eigenen Wertes. Daß diese Wertschätzung nur Suggestion eines sich selbst zu spielenden Daseinsinteresses ist, wollen die Menschen nicht sehen. „*Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch dass er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung (...)*“²²⁵ Der hochmütige Intellekt ist ein Mittel zur Bewahrung des menschlichen Lebens. Die Grundvoraussetzung seiner Wirksamkeit ist die Anerkennung seiner Wirkung als Realität. So fordert der Intellekt die Akzeptanz der Täuschung, in deren Folge das menschliche Leben als wertvoll erscheint. Wer dem Intellekt nicht glaubt, fällt aus seiner Welt heraus. Doch das ganze kleine Reich des Intellekts ist das „*Bewusstseinszimmer*“²²⁶, in das die Natur den Menschen sperrte, um im Anschluß den Schlüssel fortzuwerfen. Wer hier heraus schauen würde, sähe das Erbarmungslose, das Mörderische, das Gierige, auf deren Grund der Mensch nichtsahnend ruht, „*in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.*“²²⁷

1.2.2. Die sprachliche Konventionalität der Wahrheit

Obwohl der Mensch sich in einer Situation des Selbstbetrugs befindet, entwickelt er den „*Trieb zur Wahrheit*“²²⁸. Doch nicht als erkenntnistheoretische, sondern als eine pragmatische²²⁹ Aktion rekonstruiert Nietzsche die Einführung des Wahrheitsbegriffs: Solange die Menschen noch je für sich existierten, war ihnen der Intellekt ein Werkzeug im Dienst der Verstellung gegenüber den anderen, sobald aber „*Noth und Langeweile*“²³⁰ Gesellschaften entstehen lassen, wird zugunsten des sozialen Friedens „*(...) fixiert, was von nun an >Wahrheit< sein soll, d. h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden (...)*“²³¹ Mit dieser unscheinbaren Kanonisierung des Verhältnisses von Zeichen und Dingen werden die sozialen (und moralischen) Maßstäbe von Wahrheit und Lüge kreiert. Der Lügner verwendet die Zeichen auf willkürliche Weise anders, als die Regel es

²²⁴ WL, KSA 1, S. 875.

²²⁵ WL, KSA 1, S. 876.

²²⁶ WL, KSA 1, S. 877.

²²⁷ WL, KSA 1, S. 877.

²²⁸ WL, KSA 1, S. 877.

²²⁹ Zum pragmatischen Wahrheitsverständnis in seinem Bezug auf den später von Nietzsche entwickelten Willen-zur-Macht-Gedanken vgl.: Kapitel 5.3. dieses Teils.

²³⁰ WL, KSA 1, S. 877.

²³¹ WL, KSA 1, S. 877.

vorgibt, und schafft damit eine vom allgemeinen Diskurs abweichende Realität. Die Diskriminierung der Lüge geschieht nicht so sehr aus Furcht vor der Unwahrheit, als vielmehr aufgrund der Angst vor dem existentiellen Schaden, den die Täuschung anrichten könnte. Die Unwahrheit ist also nur im Hinblick auf ihre negativen Folgen für das Leben von Belang. Wahrheit erscheint noch nicht als ein Wert an sich, sondern als ein am besseren (Zusammen-)Leben orientiertes pragmatisches Phänomen. Die gesellschaftliche Etablierung einer kodifizierten Semiotik, die „*die ersten Gesetze der Wahrheit*“²³² enthält, kann in ihrem frühen Anwendungsstadium nicht darüber hinweggehen, daß die Wahrheit der „*Gesetzgebung der Sprache*“²³³ aus einer Definition ohne weiteren Wahrheitsanspruch entstanden ist, beruht sie doch selbst auf einem autoritativen Akt außerhalb und vor der möglichen Legitimation durch die Herrschaft der Sprache. Das Aufkommen der Wahrheit ist ein lebensstechnischer Vorgang. Die Begriffe Wahrheit und Lüge greifen Raum, weil das Leben selbst die Instrumentalisierung der Zeichen zu seinen Gunsten einsieht und verlangt. Nimmt man an, daß zu diesem Zeitpunkt erstmalig ein Bewußtsein für die Sprachlichkeit des Menschen in ihrer Unabdingbarkeit für das Leben entsteht, kann gefolgert werden, daß erst in gesellschaftlichem Kontext über die Funktionen von Sprache überhaupt nachgedacht wird, weil sie hier nicht mehr nur als Performanz erfahren wird, sondern auch als isolierbares Medium, über das geredet werden kann.²³⁴ So ist die Voraussetzung für die Erfindung des Begriffs der Wahrheit die Bewußtwerdung der Sprachlichkeit des Menschen in der kommunikativen Gesellschaft anderer. In den Begriffen Wahrheit und Lüge würde sich so der erste Entwurf einer Theorie der Sprache oder zumindest einer Theorie des Sprechens artikulieren.²³⁵

Zunächst ist die Wahrheit der Sprache nicht mehr als ein bloßer Konventionalismus, dem sich die Gesellschaft verpflichtet. Doch „*(...) wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten? Nur durch Vergesslichkeit kann der Mensch je dazu*

²³² WL, KSA 1, S. 877.

²³³ WL, KSA 1, S. 877.

²³⁴ Diesen Gedanken legt Nietzsche nahe, wenn er selbst in „*Die fröhliche Wissenschaft*“ den kommunikativen Charakter von Bewußtsein feststellt und behauptet, daß „*(...) Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat, - dass es von vornherein nur zwischen Mensch und Mensch (...) nöthig war, nützlich war, und auch nur im Verhältniss zum Grade dieser Nützlichkeits sich entwickelt hat (...)* Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als sociales Thier lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden (...) „ (FW 354, KSA 3, S. 591f.).

²³⁵ Diese über Nietzsche hinausgehenden Gedanken sind nicht unwichtig, insofern Nietzsches Vorwurf der sprachtheoretischen Vergeblichkeit der Menschen voraussetzt, daß die Menschen über das Thema Sprache überhaupt nachgedacht haben.

*kommen zu wöhnen: er besitze eine Wahrheit in dem eben bezeichneten Grade.*²³⁶ Tieferer Einsicht in die Übereinstimmung von Sprache und Realität entspringt die Überzeugung, daß ein Korrespondenzverhältnis der Dinge und ihrer Bezeichnungen²³⁷ existiert, also nicht.

Den Menschen befällt eine zweifache Vergeßlichkeit.

Der Mensch vergißt, daß nicht die Wahrheitsfunktion der Sprache der Grund für die angenommene Wahrheitsfähigkeit der Zeichen war, sondern die Ausrichtung am besseren Leben, dem es zugute kommt, wenn alle auf dieselbe Weise von den Dingen sprechen. Die Vermutung, die Sprache selber berge in sich die Wahrheit, verdreht die Reihenfolge des Sprachkonventionalismus. Die Regeln der Signifikation liegen nicht in der Sprache, als ob das in ihr vorgegebene Wahrheitsverhältnis zur Realität nur aus den Konventionen der kommunizierenden Gesellschaft übernommen werden müßte. Die Konventionen, die sich die Gesellschaft betreffs der Sprache vorschreibt, sind vom Menschen produziert und von ihm an der Erfahrungswirklichkeit eines gelingenden Lebens erprobt. Was im Sinne des Lebens liegt, ist konventionswürdig und wird zu einer Lebens-Wahrheit. Erst so erscheint die Sprache wahrheitsrelevant. Die Etablierung der Sprache als ein Wahrheitssystem, dem der Wahrheitsbegriff als Appellationsadresse vorausgeht, ist eine vom Leben initiierte Konventionalisierung, die, hätte sie sich nicht bewährt, wohl wieder verschwunden wäre. Das Wort Wahrheit entsteht *„nicht dadurch, daß die >Wahrheit< erkennbar ist, sondern umgekehrt dadurch, daß eine Wahrheit aus Notwendigkeit erdichtet wird.*²³⁸ Daß diese Geschehensfolge durcheinandergebracht wird, kann damit begründet werden, daß das Wahrheitsphänomen sich überhaupt erst mit dem wachsenden menschlichen Sprachbewußtsein (das Nietzsche voraussetzen muß, wenn er von der Erfindung einer sozialverbindlichen Bezeichnungsordnung der Dinge spricht) zeigt, mithin untrennbar von der Sprache erscheint.

²³⁶ WL, KSA 1, S. 878.

²³⁷ Im Frühjahr 1888 notiert Nietzsche: *„Die Forderung einer adäquaten Ausdrucksweise ist unsinnig: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken ... Der Begriff >Wahrheit< ist widersinnig ... das ganze Reich von >wahr< >falsch< bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das >An sich< .. Unsinn: es giebt kein >Wesen an sich<, die Relationen constituieren erst Wesen, so wenig es eine >Erkenntnis an sich geben kann ...<“* (NF, KSA 13, S. 303, 14 [122]). Vgl. auch Nietzsches Ablehnung der Korrespondenztheorie: *„Der Gedanke ist ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen: von irgend einer Congruenz des Gedankens und des Wirklichen kann nicht die Rede sein“* (NF, KSA 9, S. 263, 6[253]).

²³⁸ Kanji Nishio, Sprache und Ding. Nietzsches Sprachauffassung in „Die Geburt der Tragödie“, in: *Doitsu Bungaku* 37 (1966), S. 59-76, hier: S. 71.

1.2.3. Die vergessene Metaphorizität der Sprache

Die menschliche Vergeßlichkeit bezieht sich zudem auch auf den Prozeß der Zeichenbildung überhaupt. Ein Wort ist *„(D)ie Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache, der Gesichtspunkt der Gewissheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns >hart< noch sonst bekannt wäre und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!“*²³⁹ Es gibt letztlich keinen Grund, der zum Schluß vom Nervenreiz auf eine nervenexterne Reizquelle legitimiert. Die Subjektivität der Reizempfindung und die Objektivität einer möglichen Reizquelle sind voneinander getrennte Bereiche, die keinen gesicherten Kausalzusammenhang sehen lassen. So kann also auch die lautliche Benennung des Reizes nicht auf eine kausale Objektentsprechung verweisen. Doch die grundsätzliche Schwierigkeit verschärft sich noch weiter, weil vom subjektiven Nervenreiz zur Ausbildung eines Wortes zwei Transpositionsakte stattfinden. Zunächst wird der Reiz in ein vorsprachliches Bild verwandelt. Wie auch immer diese Übertragung des physischen Reizes in ein Engramm vorgestellt wird, sie ist ein kompletter Wechsel von einer *„Sphäre“*²⁴⁰ in eine neue. Als Resultat dieses Sphärensprungs steht das Bild (des Nervenreizes) als *„erste Metapher“*, das wiederum in einen sprachlichen Laut, die *„zweite Metapher“* transferiert wird.²⁴¹ Das Wesentliche dieser doppelten Metaphorisierung ist die zweifache Abstandnahme vom ursprünglichen (Reiz-)Ereignis, das nur verarbeitet werden kann, indem dessen Sphäre verlassen wird. Bis zum unterstellten subjektfremden Urreferenten, dem Ding oder, allgemeiner, der Realität ließen sich sogar drei Stationen zählen: *„Nervenreiz“*, *„Bild“* und *„Laut“*. Für Nietzsche ist evident, daß nach dieser triadischen Distanzierung nicht mehr davon ausgegangen werden kann, die Sprache sei *„der adäquate Ausdruck aller Realitäten“*²⁴², denn am Ende stehen dem Menschen doch nur die Metaphern als Zeichen transeunter Nervenreize zur Verfügung. Die vermutete Außenwelt bleibt in weiter Ferne. *„Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. (...) Logisch geht es also jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der For-*

²³⁹ WL, KSA 1, S. 878.

²⁴⁰ WL, KSA 1, S. 879.

²⁴¹ WL, KSA 1, S. 879.

²⁴² WL, KSA 1, S. 878.

*scher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkuckuksheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge.*²⁴³

Vergißt der Mensch im Anspruch auf die Wahrheitsäquivalenz von Sprache und Ding, daß seine Bezeichnungsversuche dem „totalen Metaphern-Verdacht“²⁴⁴ verfallen sind, die Sprache mithin wahrheitsindifferent erscheint, dann täuscht er sich nicht nur über den erkenntnistheoretischen Status der Sprache, sondern auch über den Begriff der Wahrheit selber.

Als die zentrale Marke semiologischer Vergeßlichkeit gilt Nietzsche der Begriff. In der Begriffswerdung verliert das Wort die Ruchbarkeit seiner Metaphorizität, die das Distanzverhältnis von Zeichen und Welt mit jeder Silbe merken läßt. „(...) jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisirte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss.“²⁴⁵ Der Begriff tritt im Anspruch auf die Allgemeinheit seiner Anwendbarkeit hervor. Nicht mehr an eine subjektive, individuelle Ding- oder Wirklichkeitswahrnehmung gebunden, ist der Begriff seiner grundsätzlichen Passfähigkeit nach in jedem vergleichbaren Bezeichnungsfall verwendbar. Der Begriff behauptet die Entsubjektivierung des Wortes und prätendiert damit die Objektivität seiner Referenzleistung. Hierin liegt der Grund dafür, daß der Mensch den Status der Begriffe als „menschliche Relationen“ vergißt und beginnt, die Begriffe als selbstständige Objektivitäten zu behandeln.

Als Begriff schaltet das Wort die Dinge gleich. „Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. So gewiss nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur ausser den Blättern etwas gäbe, das >Blatt< wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt (...) wären, aber von ungeschickten Händen, so dass kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre.“²⁴⁶ Indem der Begriff die Differenzen unterschlägt, die jedes Ding gegenüber einem anderen aufweist, ordnet er die Dinge unter die „Urform“, dessen Repräsentant er ist. Das oberste Signifikat ist das signifikante Schema, anhand dessen all das identifiziert wird, was im Hinblick auf die Urform

²⁴³ WL, KSA 1, S. 879.

²⁴⁴ Gerhard Rupp, *Der >ungeheure Consensus der Menschen über die Dinge< oder Das gesellschaftlich wirksame Rhetorische. Zum Nietzsche des Philosophenbuchs*, in: *Literaturmagazin 12* (1980), S. 179-203, hier: S. 182.

²⁴⁵ WL, KSA 1, S. 878f.

²⁴⁶ WL, KSA 1, S. 880.

als gleich erscheint.²⁴⁷ Die Urform ist gleichsam die Idee, die als Ursache alles Gleichgeformten wirkt. „(...) *das Blatt ist die Ursache der Blätter.*“²⁴⁸ Dieses begriffliche Verfahren kann nach Nietzsche nicht mehr als eine willkürliche Schematisierung der Wirklichkeit für sich reklamieren, denn wir haben keine Kenntnis von dieser „*qualitas occulta*“²⁴⁹. Wenn aber nichts über die Urform gewußt wird, kann die Einordnung unter sie bestenfalls hypothetisch sein. Nietzsche kritisiert den diesem Verfahren letztlich zugrundeliegenden Gegensatz von Individuum und Gattung als „anthropomorphisch“.²⁵⁰

Der Begriff, zu dem jedes Wort wird, läßt die Sensibilität für seine Relativierbarkeit verlieren. Mehr als im bloßen Zeichen oder Wort liegt im Begriff die Möglichkeit, das Individuum und seine Sprechsituation zu übergehen. Der Begriff geht aufs Allgemeine; bei ihm ist es gleichgültig, wer ihn wann verwendet, solange er es korrekt tut. Um eine praktikable Diskurssicherheit zu gewährleisten, wird die Realität in ihrer Differenzialität unterdrückt und im Begriff übersichtlich und verfügbar gemacht. „*Die den Dingen äußerlich bleibenden, ihnen nur übergestülpten Begriffe schlagen alles Individuelle, Einmalige, Ähnliche mit Identität, verfälschen es also prinzipiell im Dienste seiner Beherrschung.*“²⁵¹

Gleichwohl bleiben Begriffe, selbst wenn sie ihrer Tendenz nach dies vergessen lassen können, Metaphern, weil auch sie „nur“ Übertragungen der Bilder von Nervenreizen sind.

So kann Nietzsche also zu der Beschreibung der Wahrheit als einem „*bewegliche(n) Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine(r) Summe von menschlichen Relationen*“ vorstoßen. Mit der Sprache (ver)schafft sich der Mensch eine scheinbare Beziehung zum Außen²⁵² seiner Subjektivität, in der er doch verharrt.

²⁴⁷ „Dadurch entsteht die Illusion eines eigentlichen Wesens des solcherart gleichgesetzten, das als Träger der unterschiedlichen Eigenschaften eingesetzt wird, als Urbild, von dem die einzelnen mittels Ähnlichkeit gleichgesetzten Entitäten der Wahrnehmung Abbilder seien: eine Metonymie findet statt in der Form der Verwechslung der Ursache mit der Folge: das als Ursache angesetzte Urbild ist bloß die Folge des Vorganges der Gleichsetzung über Ähnlichkeiten“ (Hans Gerald Hödl, Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (1873), Wien 1997, S. 89).

²⁴⁸ WL, KSA 1, S. 880.

²⁴⁹ WL, KSA 1, S. 880.

²⁵⁰ Daß die Wirklichkeit aber diesem Gegensatz *nicht* entspricht, diese dogmatische Negation verwirft Nietzsche als ebenso unbeweisbar wie ihr Gegenteil.

²⁵¹ Alfred Schmidt, Über Nietzsches Erkenntnistheorie. Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, Darmstadt 1996, S. 124-152, hier: S. 133. Auch die hier gegen die Begriffssprache angeführten Begriffe der Kritik, wie z. B. der Begriff des Individuellen, entstehen aus einem Übersehen des Individuellen (vgl. Werner Hamacher, ‚Disgregation des Willens‘. Nietzsche über Individuum und Individualität, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 306-336, hier: S. 329).

²⁵² Mit Zarathustra gesprochen: „Für mich – wie gäbe es ein Ausser-mir? Es giebt kein Aussen! Aber das vergessen wir bei allen Tönen; wie lieblich ist es, dass wir vergessen! Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, dass der Mensch sich an den Dingen erquicket? Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge“ (Z, III, KSA 4, S. 272).

Was auch immer er tut, er ist gefangen im Bewußtseinszimmer seiner Subjektivität, ist zurückgestoßen auf den Ursprung, den er selber darstellt. Alles, was er tut, denkt und spricht, hat seine Gestalt und ist ein Anthropomorphismus.²⁵³

Die Verobjektivierung des Wortes zum Begriff basiert auf der subjektvergesenen Reglementierung des Sprechens gemäß der Inszenierung einer gesellschaftlich funktionablen und verbindlichen Kommunikation. Damit alle Sprachteilnehmer der Gesellschaft die Worte gleich verwenden können, müssen die Zeichen auch in einem transindividuellen Sinn über die Fallverschiedenheiten ihrer Benutzung hinweg gültig bleiben. So unterstellt der Mensch sich und seine Worte der *„Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen.“*²⁵⁴ Am Ende hat der Mensch es geschafft, *„(...) die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen; im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen (...)“*²⁵⁵ In dieser Desensibilisierung des Diskurses gegenüber seiner Bildlichkeit, denn nichts anderes ist durch den Konventionalismus der Zeichen eingetreten, soll gerade nichts von individuellem Anschein übrig behalten sein. Erst die gesetzte Systematik der Sprache hypostasiert das einzelne Zeichen zum Signal eines entsinnlichten und damit allgemein greifenden Angebots an alle. Daß innerhalb dieses Wechsels vom Wort zum Begriff die Erinnerung an die Metaphorizität jedes Wortes gelöscht wird, ist nicht nur kein Versehen, sondern geradezu das Gesetz der Begriffssprache selber. Denn erst im Ausblenden der Konkretheit und Einzigkeit der Metapher wird das Wort zum Allgemeingut. Ohne Ansehung seines metaphorischen Ursprungs kann jedes Zeichen von jedem Menschen gleich verwendet werden. Vor dem Gesetz der Zeichen sind alle gleich. Dem inhäriert eine Moralisierung des Diskurses, derzufolge die Wahrheit gegenüber der Lüge (mittelbar) aus Gründen der Diskursgleichheit vorgezogen werden soll. Das Übersehen des Nichtidentischen durch die Begriffe wird erst vom obersten Begriff der Wahrheit garantiert. Denn erst durch ihn wird das Gesetz des Diskurses begründet. Der Begriff der Wahrheit zielt auf einen kommunikationsinternen Referenten, nämlich die korrekte Verwendung der Begriffe. Deswegen hat er eine besondere Stellung. Der

²⁵³ Das gilt auch für die Wahrheitsdefinition „veritas est adaequatio intellectus et rei“.

²⁵⁴ WL, KSA 1, S. 881.

²⁵⁵ WL, KSA 1, S. 881.

Begriff der Wahrheit ist das Schema²⁵⁶ aller Begriffe. Schematisieren die Begriffe die Welt, so schematisiert der Begriff der Wahrheit die Begriffe. Bereits in ihrem frühen Stadium sind Wahrheit und Lüge ihrer Relevanz nach die höchsten Zeichen-Instanzen. Sie sind eben nicht nur Zeichen unter anderen Zeichen, sondern die sich selbst lesenden, die sich selbst verstehenden Zeichen, die alle übrigen Bezeichnungen lesbar und verständlich machen. In dieser Selbstverständlichkeit der Zeichen „Wahrheit“ und „Lüge“ liegt gleichsam der Keim ihrer sich entwickelnden philosophischen Verselbständigung. Sie sind die hermeneutischen Präambeln der Sprachherrschaft und ihrer Gesetze, deren Teil und doch über ihnen stehend. Man kann sagen, daß diese beiden Begriffe ihrer ursprünglich eingeschriebenen Tendenz nach die Festinstallationen der von Nietzsche angedeuteten Vergeßlichkeit des Menschen im Hinblick auf die Problemlage seiner Sprache sind. Denn nun werden alle Begriffe auf den Begriff der Wahrheit hin „verifiziert“.

Wahrheit erscheint als die Tauto-Logik des Quid-pro-quo: *„Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der >Wahrheit< innerhalb des Vernunft-Bezirktes.“*²⁵⁷ Das Wiedererkennen eines Signifikats (Ding), das hinter einem Signifikanten (Busch) steckt, ist nur darum Wahrheit, weil der Mensch diese Tatsache als Wahrheit vorher definiert hat. Nur wer vergißt, daß er es war, der etwas hinter den Busch legte, ein Signifikat durch einen Signifikanten repräsentieren ließ, kann darüber erstaunt sein, das Ding hinter dem Busch, das Signifikat hinter dem Signifikanten zu finden. *„Wahrheit ist somit für Nietzsche nicht Angleichung an eine objektiv existierende Realität, sondern die Konstituierung einer Realität durch die Sprache (...)“*²⁵⁸

War in der ehemals lebendigen Metapher noch anschaulich, welcher transformatorische Weg zum Zeichen („Nervenreiz“ - „Bild“ - „Laut“) unternommen wurde, wird im wahrheitsrelevanten Sprechen die Wahrheit als Diskursgesetz und Diskursziel definiert. Damit aber fundamentierte die Sprache ihre Autonomie. Der Begriff der Wahrheit referiert allein auf Sprache. (Es ist fraglich, ob er jemals als eine Metapher gesehen wurde, denn er ist ein reines Sprachinternum.) Nach Nietzsche hat der Mensch im Lauf der Zeit das Bewußtsein dafür verloren, daß der Begriff, den er wahrheitsgemäß verwendet, *„das Residuum einer Metapher(...) und dass die Illusion der künstlerischen Uebertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter, so*

²⁵⁶ Zum Begriff des Schemas vgl.: Tillman Borsche, Schematisieren ohne Schema. Platonische Hintergründe einer Notiz Nietzsches über den Glauben an die Vernunft, in: Kodikas/Code 11 (1988) No. 1/2, S. 167-177.

²⁵⁷ WL, KSA 1, S. 883.

²⁵⁸ Rainer Thurnher, Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 38-60, hier: S. 50.

*doch die Grossmutter eines jeden Begriffs ist.*²⁵⁹ Begriffe sind „*usuelle Metaphern*“²⁶⁰, sie sind in einem Maß gewöhnlich geworden, daß sie als Metaphern nicht mehr (wieder)erkannt werden. Der Mensch hält die Begriffe von nun an für die Dinge. Die Sprache hat sich selbst von ihrem nominalistischen Ursprung mit Hilfe des Wahrheitsbegriffs dispensiert. So kommt das korrekt verwendete Zeichen in den Rang, für die Dinge selber zu stehen. Im ontologischen Fehlschluß vom Begriff auf die Existenz wird die Realität aus der Wahrheit der Begriffe abgeleitet. Die Realität ist die Buchstäblichkeit der Begriffe. *„Was über dieser falschen Buchstäblichkeit vergessen wird, ist just die rhetorische, symbolische Qualität aller Sprache. Die Degradation der Metapher zu buchstäblicher Bedeutung wird nicht verurteilt, weil sie das Vergessen einer Wahrheit wäre, sondern weil sie vielmehr die Un-Wahrheit vergißt, die Lüge, die die Metapher zuerst war. Der Glaube an die eigentliche Bedeutung der Metapher ist naiv, weil ihm das Bewußtsein von der problematischen Natur ihrer faktischen, referentiellen Begründung fehlt.“*²⁶¹

Für Nietzsche bedeutet die Wahrheit zu sagen, *„(...) nach einer festen Convention zu lügen (...)“*²⁶². Die Un-Wahrheit sagen, hieße, die Lüge aufzudecken, die der Übertragung, die jedes Zeichen ist, zugrundeliegt. So würde bedeuten, die Unwahrheit sagen, die Wahrheit zu sagen. *„Jedes Wort enthält eine Metapher. Wahrheit im emphatischen Sinn, das ist zu folgern, bestände darin, das Fundierungsverhältnis von Phantasie und Rationalität auch in wissenschaftlicher Sprache nicht länger um Willen einer vermeintlichen Objektivität der Erkenntnis zu leugnen, sondern der Subjektivität als der Bedingung der Objektivität zum ästhetischen Ausdruck zu verhelfen.“*²⁶³ Dies aber kann nur die Metapher selbst als ästhetisches Produkt des Scheins zeigen, gleichsam als die *„>ehrliche< Lüge“*²⁶⁴. Denn in ihr wird wachgehalten, daß der Mensch sich als *„künstlerisch schaffendes Subjekt“*²⁶⁵ eine fiktive Wirklichkeit kreiert, die die beiden Sphären von Subjekt und Objekt verbindet, zwischen denen es eigentlich keine Kausalität gibt, *„(...) sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten (...), eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache.“*²⁶⁶ Es bedarf einer *„frei dichtenden und frei erfin-*

²⁵⁹ WL, KSA 1, S. 882.

²⁶⁰ WL, KSA 1, S. 881.

²⁶¹ Paul de Man, Allegorien des Lesens, Frankfurt a. M. ³1991, S. 154.

²⁶² WL, KSA 1, S. 881.

²⁶³ Bernd Bräutigam, Reflexion des Schönen – schöne Reflexion. Überlegungen zur Prosa ästhetischer Theorie. Hamann, Nietzsche, Adorno [Literatur und Wirklichkeit Bd. 12], Bonn 1975, S. 148.

²⁶⁴ GM, Dritte Abhandlung 19, KSA 5, S. 386.

²⁶⁵ WL, KSA 1, S. 883.

²⁶⁶ WL, KSA 1, S. 884.

denden *Mittel-Sphäre und Mittelkraft*²⁶⁷, es bedarf der Sprache der Poesie.

1.2.4. Die Remetaphorisierung der Sprache

„(...) Nietzsche inaugurates a type of philosophy which deliberately uses metaphors, at the risk of being confused with poetry. Such a confusion would not be regrettable in Nietzsche's eyes: for the opposition between philosophy and poetry derives from metaphysical thinking; it is based on the fictitious separation of the real and the imaginary, on the no less fictitious separation of the 'faculties'. Philosophy is a form of poetry: speaking in metaphors makes language find its most natural form of expression once more, 'the most accurate, the truest, the simplest' mens of figurative expressions.“²⁶⁸

Was Nietzsche vorschwebt, ist die Befreiung der Sprache von einer starr gewordenen Metaphorizität. In der Verbegrifflichung der Sprache sind die Metaphern verstorben. Begriffe sind tote Metaphern, denen man den Chorismos von Subjekt- und Objektsphäre nicht mehr ablesen kann. Nietzsche intendiert stattdessen die offen zur Schau getragene ästhetische Renovierung der Sprache zugunsten einer lebendigen Metaphorik. Diese Re- bzw. Neumetaphorisierung der immer schon metaphorisch verfaßten Sprache muß als ein poetisch-künstlerisches Projekt begriffen werden. Vor allem die Wissenschaft in ihrer Absicht, die empirische Welt dem menschlichen Verstand zu integrieren, ist ein *„Columbarium der Begriffe“*, eine *„Begräbnisstätte der Anschauung“*²⁶⁹ und des Bildes. Nietzsches Kritik an wissenschaftlicher Sprache denkt einerseits mit, daß das Regime der vernünftig gestaffelten Begriffe durchaus im pragmatischen Interesse des Menschen liegt, weil er sich mit ihrer Hilfe die gefährvolle Umwelt berechenbar macht und sich deren negativen Bedingungen entziehen kann; andererseits wird die Wissenschaft angefeindet, weil in ihr der *„(...) Trieb zur Meta-*

²⁶⁷ WL, KSA 1, S. 884.

²⁶⁸ Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, London 1993, S. 17f. Die Interpretation Kofmans wurde ebenso wie die ihr verwandte Studie von Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris 1971, angeregt von einem Seminar Jacques Derridas aus dem Jahr 1969/70. Beeinflußt von Derrida zeigt sich auch das Buch von Jean-Michel Rey, *L'Enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris 1971. Zur poststrukturalistischen bzw. postmodernen Nietzsche-Deutung vgl.: Rudolf E. Künzli, *Nietzsche und die Semiologie*; Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation, in: *Nietzsche-Studien* 5 (1976), S. 263-288; Eric Blondel, *Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus*, in: *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981/82), S. 518-537; Günter Eifler, *Zur jüngeren französischen Nietzsche-Rezeption*, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), *Zur Aktualität Nietzsches Bd. II (Nietzsche in der Diskussion)*, Würzburg 1984, S. 34-48; Jacques Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, München 1997, S. 114ff., darin auch das Nachwort von Ernst Behler, *Der französische Poststrukturalismus und Nietzsches Sprachtheorie*, S. 157-175.

²⁶⁹ WL, KSA 1, S. 886.

pherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde“²⁷⁰, übergangen wird. Der vernünftige Mensch der Wissenschaft und des Begriffs verschließt sich einem freien kreativen Leben. „Die sprachliche Benennung führt zur Erstarrung des Lebens in abstrakten Formeln. Nur eine dem Leben entsprechende Sprache, eine Sprache der höchsten Elastizität, der artistischen Mobilität, kann diese Fixationen überwinden.“²⁷¹

In der „Geburt der Tragödie“ (1872) hat sich Nietzsche erstmals der Aufgabe verschrieben, Leben und Kunst einander zu nähern. So bemerkt er in seinem späten „Versuch einer Selbstkritik“ (1886), daß die Tragödienschrift das Ziel verfolgte, „(...) die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens“²⁷² Man kann diese Formel als eine Hermeneutik in nuce bezüglich Nietzsches Projekt der Remetaphorisierung der Sprache verstehen. Es zeigt sich, daß Nietzsche in „Ueber Wahrheit und Lüge“ die Sprache der Wissenschaft unter der Optik des metaphorisierenden Künstlers (des Poeten), die Kunst der Metapher aber unter der des Lebens betrachtet:

Die Begriffsverfangenheit der Wissenschaft kann Nietzsche kritisieren, weil er die Begriffe als vergessene Metaphern deutet. Dieses Verständnis, das Nietzsche in dem offen poetischen und bilderreichen Text „Ueber Wahrheit und Lüge“²⁷³ darlegt, macht aus ihm in der Selbstanwendung seiner metaphorologischen Theorie der Sprache einen Metaphoriker. Wenn alle Worte Metaphern sind, dann sind auch die Worte Nietzsches Metaphern. Mithin integriert sich Nietzsches Denken über die Wissenschaft der unhintergehbaren Bildverschriebenheit eines jeden Zeichens. Die Sprache selbst ist Kunst. Eine Kunst, die von der Wissenschaft verdunkelt wird. Wer, wie Nietzsche, die Kunst der Sprache auch der Begriffssprache noch ansieht, der sieht die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers. Der Wissenschaftler hat die Optik des Künstlers verloren, weil er seine eigene Sprache nicht mehr als Kunst wahrnimmt. Die Optik des Künstlers eröffnet sich aber erst im Verständnis des Menschen für die Kunst der Sprache. In dieser Perspektive erscheinen die Begriffe, die die Wissenschaft für die Dinge selbst nimmt, als Produkte subjektiver Herkunft und menschlicher Poiesis. Über die Vermittlung, die Metaphorisationen der Sprache hat der Mensch sich überhaupt erst die Welt der Dinge zur Ansicht gebracht. Daß diese

²⁷⁰ WL, KSA 1, S. 887.

²⁷¹ Theo Meyer, Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen 1991, S. 538. Bei dieser Sprache handelt es sich nicht um die Musik, die Nietzsche früher in seiner noch in Anlehnung an Schopenhauers Metaphysik verfaßten „Geburt der Tragödie“ als „Abbild“ des „Ur-Einen“ (vgl.: GT 5, KSA 1, S. 44) als Echo des Willens feierte und als deren Metaphorisationen lyrische, epische und philosophische Sprache zu gelten haben.

²⁷² GT (Versuch einer Selbstkritik), KSA 1, S. 14.

²⁷³ Vgl.: Stefan Kaiser, Über Wahrheit und Klarheit. Aspekte des Rhetorischen in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 65-78.

Ansicht ein produzierter Schein ist, eine Täuschung, die die Objekte ins Subjektive übergehen läßt, verlangt das Leben selbst, „(...) *denn alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrtums.*“²⁷⁴ So wirkt die Metapher als die elementare Kraft des Scheins, als Kunst im Sinne des Lebens. Sie schafft die Welt in ihrer er-lebbaren Übertragung vor das Auge des Subjekts. Die Metapher ist die Kunst, deren Ergebnis die Befähigung des Menschen zum Leben ist. Die Metapher ist die Kunst zu leben.

Wenn der Mensch in sich den Fundamentaltrieb zur Metapherbildung spürt, dann fühlt er zugleich in sich die intuitive Tendenz zum Leben. Dieser Drang wird auch von der geschlossenen Phalanx wissenschaftlicher Begrifflichkeit nicht immer gestoppt. Im Gang auf die Metapher drängt der Mensch zum Leben selbst. „*Fortwährend verwirrt er die Rubriken und Zellen der Begriffe dadurch dass er neue Uebertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt, fortwährend zeigt er die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmässig folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traumes ist.*“²⁷⁵ „*Mit schöpferischem Behagen wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Gränzsteine der Abstraktion (...)*“²⁷⁶ Nach Nietzsche prallen hier zwei verschiedenen Arten von Menschen aufeinander: „*der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch*“²⁷⁷. Während der vernünftige Mensch unter dem Joch der Begriffe versucht, das Leben zu meistern und seinen Widrigkeiten so unkünstlerisch wie vernünftig zu begegnen, agiert der intuitive Mensch so unvernünftig wie künstlerisch. Er ist der Herr der Sprache geworden, der dem Trieb zur Metaphernbildung freien Lauf läßt. Nicht im Dienste der Begriffe stehend, unterwirft er das Leben mit Hilfe seiner metaphorischen Intuitionen. Siegt er im Streit mit dem Vernunftmenschen, dann regiert die „*Herrschaft der Kunst über das Leben*“²⁷⁸. Da die Kunst eigentlich immer über das Leben herrscht, weil die metaphorische Anlage der Sprache ohnehin, ob vergessen oder nicht, das Leben regiert, ist hier eine Kunst im aktiven, gewollten Sinne gemeint. Der intuitive Mensch will die Kunst, die Kreativität seiner Sprache in einem aggressiven Sinn. Er verlangt nach der Täuschung. Doch weil er die Täuschung lebt, denn sein ganzes Dasein ist Schein und Kunst, lernt er nicht aus Erfahrung. Immer wieder fällt er ins selbe Leid zurück, das das Leben ihm bereitet. So rächt sich das Leben an der Radikalisierung des Scheins. Der vernünftige Mensch wiegt sich innerhalb seiner Begriffswelt in Sicherheit vor dem Leben, das er immer nur als Gefahr betrachten kann. Auch er leidet, aber er lernt, das Leid

²⁷⁴ GT (Versuch einer Selbstkritik), KSA 1, S. 18.

²⁷⁵ WL, KSA 1, S. 887.

²⁷⁶ WL, KSA 1, S. 888.

²⁷⁷ WL, KSA 1, S. 889.

²⁷⁸ WL, KSA 1, S. 889.

zu erwarten, und so leidet er weniger und stiller als der intuitive Mensch, der sich vom Leid immer wieder überraschen läßt.

Nietzsches Sympathie gilt dem intuitiven (d. h. dem poetisierenden) Menschen, der zum Leben direkter vorstößt als der Mensch der Vernunft. Das intuitive Streben nach dem Scheinhaften, der Drang nach der Metapher verwirklicht sich in einer je individuellen, augenblickhaften und spielerischen Rebellion gegen das „*Bretterwerk der Begriffe*“, das der „*freigewordene(n) Intellekt*“, „*(...) zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend (...)*“²⁷⁹ Die Metaphern des Intuitionisten haben eine sichtbare dekonstruktive Qualität. „*Obwohl sie dem Verdikt des >Lügens< nicht entgehen können, erlauben sie der Intuition und Emotion, sich weniger entfremdet auszudrücken als durch Begriffe. Sie befreien die Sprache zu Spontaneität und Spiel, ein Ausnützen der Möglichkeiten regelhafter Sprache bis an ihre – irrationale Grenze.*“²⁸⁰

Nietzsche bezeichnet die Übertragung des Nervenreizes auf das Bild als erste Metapher, die Übertragung des Bildes in einen sprachlichen Laut als zweite Metapher. Diese zweite Metapher, als die allgemein jedes sprachliche Zeichen zu gelten hat, wird von der allmählichen Usualisierung vergessen. In der forcierten Metaphorisierung der Sprache durch den intuitiven Menschen aber wird die Sprache der toten Metaphern zu neuem metaphorischem Leben erweckt. Zeichen werden wieder als Metaphern erkennbar. Man könnte also von dritten Metaphern sprechen, die merken lassen, wie sie entstanden sind und wie Sprache sich überhaupt realisiert.

1.2.5. Die Metapher als Analogieschluß

In der Remetaphorisierung der Begriffssprache kann sich eine ostentative Kritik an der Wissenschaft und ihrem Wahrheitsanspruch erheben: Die dritten, lebendigen Metaphern legen offen, daß sie aus einem subjektiven „*Analogieschluß*“²⁸¹ entstanden sind. Denn: „*Metapher heißt etwas als gleich behandeln, was man in einem Punkt als ähnlich erkannt hat.*“²⁸² (Nietzsches Beispiel der Bezeichnung des Stroms als beweglichem Weg²⁸³ basiert auf der Ähnlichkeit, daß der Mensch auf beidem eine Strecke zurücklegen kann.) Indem die Metapher zu ihrem Verständnis den Nachvollzug des Vergleichs verlangt, wird evi-

²⁷⁹ WL, KSA 1, S. 888.

²⁸⁰ Barbara Naumann, Nietzsches „Sprache aus der Natur“. Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in „Also Sprach Zarathustra“, in: Nietzsche Studien 14 (1985), S. 126-163, hier: S. 146.

²⁸¹ NF, KSA 7, S. 490 19[227].

²⁸² NF, KSA 7, S. 498, 19[249].

²⁸³ Vgl.: WL, KSA 1, S. 888.

dent, daß sich hier zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Zeichen zusammenschließen und einen neuartigen Gehalt signalisieren. Damit wird freilich die angestammte Sprache, in der der Weg als Weg und der Strom als Strom galten, verwirrt. Die Signifikanz der Zeichen wird in ihrer Selbstverständlichkeit kontraindiziert. Die alten Bezeichnungen brechen in der Möglichkeit, alternativ zu bedeuten, auf. Das „Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken“²⁸⁴ ist angestiftet.

Die Metapher macht die Rekonstruktion der Analogie zwingend notwendig.²⁸⁵ Wenn aber erkannt wird, daß das Analogieprinzip auch das Bildungsgesetz für die Begriffe der Wissenschaft ist („Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen“), dann ist auch der Begriff als Metapher dekuvriert. Der Begriff ordnet die Dinge anlässlich der Eingliederung in das von ihm projizierte (Gleichungs-)Schema. So kommen alle Dinge in die Fänge seiner expansiven Typisierung. (Ein Blatt ist wie alle Blätter, sobald man es Blatt nennt.) Sowohl Begriff wie Metapher sind signifikant, weil sie die Differenzen der Signifikate unterdrücken. Die Metaphorisierung macht den Unterschlagungsmechanismus dieser Bezeichnungsweise offensiv anschaulich. Denn auch sie greift auf gewöhnliche Begriffe zurück (z. B. „Weg“ und „Strom“), erbt gleichsam ihre Schematisierungsvergangenheit, wirft diese aber um und kreierte sie in verändertem Kontext zu neuen verkürzten Vergleichen - zu neuen Metaphern. Wenn jeder Begriff aber zur „lebendigen Metapher“²⁸⁶ werden kann, etabliert sich eine Semantik des Verdachts, deren Agent die Poesie selbst ist.

2. Die erdichteten Begriffe der Philosophie

Mit „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ hat Nietzsche der Philosophie „Erkenntnisse“ freigelegt, die er auf dem Grund der Sprache seit seinen Rhetorik-Vorlesungen vermutet. Die Einsicht, daß die Sprache notwendig metaphorisch operiert, das heißt poetisch spricht, drängt auf eine neue Wahrheitsdimensionierung der Philoso-

²⁸⁴ WL, KSA 1, S. 889.

²⁸⁵ „Die lebendige Metapher ist die sprachliche Form, die Ähnlichkeiten erkennen läßt bzw. hervorbringt. Als solche erscheint sie als das ‚unlogische‘, d. h. ästhetische Moment in der Sprache. Auf der Ästhetik der Metapher aber beruht die Logik der begrifflichen Fixierungen, die im Sprachgebrauch gewonnen werden und unser Weltbild und seine Grenzen bestimmen“ (Anne Tebartz-van-Elst, Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche, Freiburg i. Br. – München 1994, S. 172.) Vgl. auch: dies., Ästhetischer Weltbezug und metaphysische Rationalität. Zur epistemischen Funktion der Metapher bei Nietzsche, In: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hg.), Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, S. 109-126.

²⁸⁶ Vgl. den Begriff bei Paul Ricoeur, Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München 1986.

phie und ihrer Begriffe. Es geht also um die Kritik der obersten Begriffe²⁸⁷, die die Philosophie in einem Maß hypostasiert hat, daß ihre Fiktionalität bis zur Unkenntlichkeit in die Höhen metaphysischer Abstraktion entrückt worden ist.

*„Gegen Begriffe kann man nur mit Hilfe von Begriffen kämpfen, und dieser Kampf ist durch den unvermeidlichen Perspektivismus der immer schon gegebenen Begrifflichkeit bestimmt.“*²⁸⁸ Neben der demonstrativ poetischen Remetaphorisierung der Philosophie ist eine interne Sprachkritik, die die philosophischen Begriffe zugleich benutzt und als die *„versteinerten Grundirrhümer der Vernunft“*²⁸⁹ verwirft, ein gleichsam homöopathisches Verfahren, die Philosophie in ihre *„Erkenntnismetaphern“*²⁹⁰ zurückzuübersetzen.²⁹¹ Es gilt zu zeigen, daß der Philosoph *„(...) erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt.“*²⁹²

Nietzsches Kritik versucht, die *„philosophische Mythologie in der Sprache“*²⁹³ freizulegen. *„Keinesfalls übersieht Nietzsche indessen, daß er da, wo er ist, von demjenigen Diskurs aus, den er zurückweist, zu denken, zu reden gezwungen ist: er gehört diesem Diskurs noch an, wie wir alle ihm noch angehören (...)“*²⁹⁴

2.1. Subjekt

*„Wir werden am letzten den ältesten Bestand von Metaphysik los werden, gesetzt, daß wir ihn loswerden können – jenen Bestand, welcher in der Sprache und den grammatischen Kategorien sich einverleibt und dermaßen unentbehrlich gemacht hat, daß es scheinen möchte, wir würden aufhören, denken zu können, wenn wir auf diese Metaphysik Verzicht leisteten.“*²⁹⁵ Vielfach stellt Nietzsche die Verhaftung der Philosophie durch die Begriffe der Metaphysik und deren unbedingter Beanspruchung des Denkens heraus. *„Der Philosoph (ist, A. M.*

²⁸⁷ Karl Schlechta glaubt, daß vor Nietzsche die wissenschaftliche Prosa noch nie *„einer so rücksichtslos scharfen Beleuchtung ausgesetzt gewesen“* ist (Karl Schlechta, Nietzsche über den Glauben an die Grammatik, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 353-358, hier: S. 358).

²⁸⁸ Slobodan Zunjic, Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 149-163, hier: S. 161.

²⁸⁹ GM, Erste Abhandlung 13, KSA 5, S. 279.

²⁹⁰ NF, KSA 7, S. 484 19[210].

²⁹¹ Es soll in diesem Kapitel nicht darum gehen, die Nietzscheschen Gegen-„Doktrinen“ von Wiederkehr oder Willen zur Macht in den Blick zu bringen, um sie gegen die metaphysischen Begriffe auszuspielen. Vielmehr sollen hier die immanenten Probleme einer allzu selbstsicheren philosophischen Terminologie angezeigt werden, - einer Terminologie die Nietzsche auf „argumentativem“ Weg ihrer Erdichtetheit „überführt“.

²⁹² NF, KSA 7, S. 439, 19[62].

²⁹³ MA II 30, KSA 2, S. 547. Auch in der Zeit von *„Menschliches, Allzumenschliches“* bis zur *„Fröhlichen Wissenschaft“* macht die Sprachkritik keine Pause.

²⁹⁴ Maurice Blanchot, Nietzsche und die fragmentarische Schrift, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, S. 73, hier: S. 51f.

²⁹⁵ NF, KSA 12, S. 237, 6[13].

H.) in den Netzen der Sprache gefangen.“²⁹⁶ „Gefahr für die geistige Freiheit. - Jedes Wort ist ein Vorurtheil.“²⁹⁷ Das Vokabular der Metaphysik zielt grundsätzlich auf eine Vereinfachung des Diskurses. Dieser Simplifikation gehorcht das Denken: „Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienst des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln: es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten, bei >Substanz< >Subjekt< >Objekt< >Sein< >Werden<.“²⁹⁸

Eine der Zentralvokabeln der metaphysischen Tradition, die die Philosophie in eine falsche Inflexibilität geführt haben, ist für Nietzsche die des Subjekts bzw. des Ich. Im Subjektbegriff, dessen Kritik „Dreh- und Angelpunkt seiner sprachkritischen Reflexionen“²⁹⁹ ist, stabilisiert sich das Denken im Drang nach fixierten Einheiten. Das Subjekt wird vorgestellt als die dauernde Einheit, die alles Gedachte zu weiteren Einheiten petrifizieren kann.

„Nach Nietzsche befindet sich nicht nur alles und jedes im Wandel, sondern die Welt selbst ist ihrem eigensten Sein nach eine Werdewelt. (...) Nun lebt der Mensch in der Angewiesenheit auf Welt; denn alle seine Möglichkeiten sind welthafter Natur. Deshalb ist die Selbstsicherung des Menschen identisch mit der Beständigkeit des Werdens zum Bleibenden, an welchem er einen Halt findet. Nietzsche begreift die überlieferte Metaphysik als den Versuch, dem Menschen innerhalb der Werdewirklichkeit das Bestehenkönnen durch eine Beständigkeit und Befestigung des Werdens zu sichern.“³⁰⁰ Diese Befestigung des Werdens ans Sein übernehmen die Begriffe der Metaphysik und hier an erster Stelle der des Subjekts. Denn erst die Voraussetzung einer Substanz, die alles Sichwandelnde in die Konstanz des Ich überträgt, schafft die Konstatierbarkeit als Bedingung für Erkenntnis. Die Bedingung der einheitserzeugenden Sicht auf die Welt ist die Einheitlichkeit des Ich, dessen Identität der Punkt ist, auf den alles zu bringen ist. Je mehr wir die Substantialität des Ich betonen, desto mehr kann die Welt zum Gegenstand des Subjekts werden. Je mehr aber die Welt das Bild bleibender Objektivität gewinnt, desto beharrlicher wird das Subjekt

²⁹⁶ NF, KSA 7, S. 463, 19[135].

²⁹⁷ MA II 55, KSA 2, S. 577.

²⁹⁸ NF, KSA 12, S. 237, 6[11].

²⁹⁹ Anne Tebartz-van-Elst, Ästhetik der Metapher, S. 61.

³⁰⁰ Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Nietzsches Enthüllung der Metaphysik als Ideologie, in: Scheidewege 1 (1971), S. 349-360, hier: S. 351. In diesem Zusammenhang sei mit Eugen Fink festgestellt: „Heraklit bleibt die ursprüngliche Wurzel der Philosophie Nietzsches“ (Eugen Fink, Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960, S. 13). „Es gibt kein Sein jenseits des Werdens, sondern alles, was ist, befindet sich in unaufhörlicher Bewegung, das ist das tiefste Motiv alles Philosophierens Nietzsches“ (Mihailo Djuric, Nihilismus als ewige Wiederkehr des Gleichen, in: ders. / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. II, S. 61-86, hier: S. 78). Die von Nietzsche auch bis in die Wiederkehrlehre hinein vertretene Theorie, daß die Welt in einem permanenten Werden begriffen ist, kann für sich genommen freilich auch nur eine interpretatorische Annahme sein und muß ohne argumentative Letztabsicherung auskommen.

sich als Identität erfahren. *„Das Subjektgefühl wächst in dem Maße, als wir mit dem Gedächtniß und der Phantasie die Welt der gleichen Dinge bauen. Wir dichten uns selber als Einheit in dieser selbstgeschaffenen Bilderwelt, das Bleibende in dem Wechsel.“*³⁰¹

*„Die Annahme dinglicher Einheiten ist nach Nietzsche, der damit den transzendentalphilosophischen Ansatz aufnimmt und überbietet, eine Extrapolation des Ich-Begriffs und fällt mit diesem.“*³⁰² Im Sinne des Lebens liegt es, uns selbst als einheitliche Subjekte zu verstehen, von denen aus sich die inkonsistent scheinende Welt zu einer Organisation von Dingen umdichten läßt. Doch dieses Vitalinteresse an Subjekt- und Dingbegriff ändert nichts an deren transzendentalmetaphorischem Status. *„Wir haben Einheiten nöthig, um rechnen zu können: deshalb ist nicht anzunehmen, daß es solche Einheiten giebt. Wir haben den Begriff der Einheit entlehnt von unserem >Ich<Begriff, - unserem ältesten Glaubensartikel. Wenn wir uns nicht für Einheiten hielten, hätten wir nie den Begriff >Ding< gebildet.“*³⁰³ Der Mensch kreiert und erdichtet sich die Welt nach seinem Vorbild. Daß die Dinge als Einheiten erscheinen, geht zurück auf die Einheitssicht des Subjekts. Daß Erkenntnis ohne dieses Einheitsdenken überhaupt noch statthaben kann, ist irgendwann unvorstellbar geworden. Zumal die Begriffe, die sich in ihrer Verselbständigungstendenz ins Metaphysische automatisieren, machen aus der anthropomorphen Erkenntnismetaphorik eine wahrheitsrepräsentative Sprache, an der keine Philosophie, kein Denken vorbeikommt. Der *„fehlerhafte Gegensatz“*³⁰⁴ von Subjekt und Objekt wird zum Grundprinzip des Denkens, das nur noch im Zuschnitt auf Identitäten funktioniert. Aus dem Begriff des Subjekts haben sich die Begriffe Substanz, Dauer, Einheit, Identität, Ursache, Objekt, Dinglichkeit etc. als Vorurteile der Vernunft abgeleitet. Denn hinter diesen Philosophemen steckt der Versuch, dem ins Werden getauchten Leben ein fundamentum inconcussum anzudichten, von dem aus vernünftig gedacht werden kann.³⁰⁵ So gelangt der Philosoph zum umfassenderen Begriff des Seins, auf den der Subjektbegriff psychologisch zielt. Der Seinsbegriff ist somit nur eine nach außen verschobene Transformation des Subjektbegriffs, der sich auf diese Weise performativ selbst bestätigt. *„Die Sprache“*, so schreibt Nietzsche in *„Götzen-Dämmerung“* (1888) *„gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf*

³⁰¹ NF, KSA 9, S. 286, 6[349].

³⁰² Reinhart Klemens Maurer, Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 104-126, hier: S. 109f.

³⁰³ NF, KSA 13, S. 258, 14[79].

³⁰⁴ NF, KSA 9, S. 428, 10[D76].

³⁰⁵ *„Gleich allen organischen Wesen fingiert der Mensch Beharrendes, baut sich die lebensnotwendige Fiktion eines ‚Seins‘ auf“* (Jochen Kirchhoff, Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 16-44, hier: S. 19).

deutsch: der Vernunft zum Bewusstsein bringen."³⁰⁶ Worauf Nietzsche abhebt, ist die nominalistische Einsicht, daß wir es auch hier nur mit Worten zu tun haben, nicht aber mit außerpsychischen Realien. Begriffe werden dann zum Fetisch, wenn sie vorgeben, mehr zu sein. Daß die Kategorialisierung des Denkens durch die Sprache eine Gefahr für die philosophische Freiheit darstellt, ist eine Folge der auf ihre wahrheitsbezogene Unhintergebarkeit pochenden Begriffsverwendung. Der Subjektbegriff markiert hier einen Anfang, denn in ihm erschleicht sich der Mensch die Garantie, daß das Ich es sei, das denkt. Das Ich wird die (sich) selbst-verständliche Ursache des Denkens, ohne die nichts gedacht wird.

Nietzsche nennt diese philosophische Begriffscreation eine „ (...) regulative Fiktion, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich >Erkennbarkeit< in eine Welt des Werdens hineingedichtet wird. (...) Das Denken setzt erst das Ich: aber bisher glaubte man, wie das >Volk<, im >ich denke< liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissem und dieses >Ich< sei die gegebene Ursache des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse >verstünden<. Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichte-theit: es kann etwas Lebensbedingung und trotzdem falsch sein.“³⁰⁷ Das „Ich denke“ ist eine Erdichtung zur Sicherung der Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit. Nicht seine für das Denken regulative Funktion ist das eigentlich Problematische, sondern der Stand der unmittelbaren Gewißheit, in den diese erdichtete Voraussetzung erhoben wird. Die Ableitung, daß Denken notwendig „Ich denke“ sei, holt etwas aus dem Begriff des Denkens, was in den Begriff erst hineingelegt wurde – nämlich die Annahme, daß es einen Urheber des Denkens geben müsse. So ist der Anschein des berechtigten Schlusses nur eine urteilsanalytische Fiktion.³⁰⁸ In „Jenseits von Gut und Böse“ (1885) fordert Nietzsche: „ (...) der Philosoph muß sich sagen: >wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz >ich denke< ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, - zum Beispiel dass ich es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein >ich< giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, - dass ich es weiss, was Denken ist.“³⁰⁹

³⁰⁶ GD, KSA 6, S. 77.

³⁰⁷ NF, KSA 11, S. 526, 35[35].

³⁰⁸ Das „cogito ergo sum“ identifiziert Nietzsche als eine „Naivität des Cartesius“ (vgl.: NF, KSA 11, S. 640f., 40[24]).

³⁰⁹ JGB 16, KSA 5, S. 29f.

Für die Institutionalisierung des Subjekt Denkens zeigt sich nach Nietzsche vor allem die Grammatik verantwortlich.³¹⁰ Das Gesetz der Grammatik lautet: „(...) *alles, was geschieht, hält sich prädikativ zu irgend welchem Subjekte*“.³¹¹ Jeder Vorgang ist gekoppelt an die Voraussetzung, daß ein Sich-Ereignen nur vom Subjekt aus Sinn „macht“. *„In jedem Urtheile steckt der ganze volle tiefe Glaube an Subjekt und Prädikat oder an Ursache und Wirkung; und dieser letzte Glaube (nämlich als die Behauptung, daß jede Wirkung Thätigkeit sei und daß jede Thätigkeit einen Thäter voraussetze) ist sogar ein Einzelfall des ersteren, so daß der Glaube als Grundglaube übrig bleibt: es giebt Subjekte.*“³¹² Die Satzgrammatik von Subjekt und Prädikat setzt den Sprachteilnehmer in den Zwang, die Investition eines Subjektes in jedes Geschehen vorzunehmen. Wer dieser grammatischen Forderung nicht nachkommt, hat *gegen* die Sprache selbst zu denken.³¹³ Auf diese Weise etabliert sich sprachlich ein syntaktisches Schema, in das jedes Denken einwilligen muß, um zu sprechen und das heißt: zu denken.

2.2. Ursache und Wirkung

Die grammatische Insistenz auf dem Subjekt errichtet eine Teleologik, die alles Geschehen als das Ziel von Tatsubjekten vorstellt. Mit der Erfindung dieser Subjekt-Prädikat-Konsequenz erhält der philosophische Diskurs die Vorschrift, die Wirklichkeit generell als die Wirkung einer verursachenden Instanz zu definieren. Wenn man traditionell annimmt, daß die Philosophie auf der Basis vernünftigen Schließens operiert, dann zeigt sich die Philosophie gleichsam erfunden von der satzgrammatischen Registrierung des Seins als Summe der von Ursachen ausgehenden Wirkungen. Wenn die Voraussetzung des philosophischen Denkens die Möglichkeit des sinnfälligen Schließens ist, dann ist die Lizenz zum Philosophieren von der Grammatik selbst erteilt. Grammatisch erhält das Sein die Subjekt-Prädikat- oder Ursache-Wirkungs-Struktur, die der Philosophie zu denken gibt.

Auch zur Zeit von Nietzsches zweiter, einer kritischen Wissenschaft zugewandter „positivistischen“ Denkperiode wird das Kausalitätspara-

³¹⁰ Zum Thema der „Transzendental-Grammatik“ vgl.: Josef Simon, Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. II, S. 17-33, bes. S. 30; Josef Simon, Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 1-26.

³¹¹ NF, KSA 12, S. 101, 2[83].

³¹² NF, KSA 12, S. 102, 2[83]. „(...) >der Thäter< ist zum Thun bloss hinzugedichtet,- das Thun ist alles“ (GM, Erste Abhandlung 13, KSA 5, S. 279).

³¹³ Ein Argument Nietzsches gegen diesen Subjekt-Glauben ist die fehlende Täter-Struktur in anderen Sprachen (zum Sprachrelativismus Nietzsches vgl.: Jörn Albrecht, Nietzsche und das „Sprachliche Relativitätsprinzip“, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 225-244).

digma kritisch gewertet. So schreibt Nietzsche in der *„Fröhlichen Wissenschaft“* (1882, 21887): *„Ursache und Wirkung. - >Erklärung< nennen wir's: aber >Beschreibung< ist es (...) wir „(...) schliessen: diess und das muss erst vorangehen, damit jenes folge, - aber begriffen haben wir damit Nichts. (...) wie soll Erklärung auch nur möglich sein, wenn wir Alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde! Es ist genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selber beschreiben, indem wir die Dinge und ihr Nacheinander beschreiben. Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit giebt es wahrscheinlich nie, - in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isoliren; so wie wir eine Bewegung immer nur als isolierte Punkte wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sondern erschliessen“*³¹⁴ Die Vorstellung von der Kausalität des Geschehens, das sich stets in die Logik eines Ursprungs bringen läßt, ist ein dem Menschen nachgebildetes³¹⁵ nützliches, darum aber nicht unbedingt wahres Prinzip der Denkökonomie. Indem sich der Mensch eine Geschehenslogik erdichtet, kann er die unübersehbare Kontinuität auf einen Ursprung reduzieren, der die fragwürdige Trennung von Wirken und Wirkung vorausgeht.³¹⁶ Was wir aber erfahren ist immer nur das Wirken. Das Wirkende dagegen bleibt als das Verborgene ein Postulat unseres Denkens und unserer Grammatik. *„Thatsächlich erfinden wir alle Ursachen nach dem Schema der Wirkung.“*³¹⁷ Was nichts anderes heißt, als daß wir die Dichter von Ursache und Wirkung sind. Unsere Wahrnehmung kommt gleichsam immer einen Schritt zu spät, um den Urheber auf frischer Tat zu ertappen. Nietzsche nennt das die *„umgekehrte Zeitordnung“*³¹⁸, denn wir bleiben immer gezwungen, ex post von der Wirkung auf den Anfang, die causa efficiens zu schließen.³¹⁹ Ins Bewußtsein kommt uns dann die Wirkung als Gewirktes erst, wenn alles schon vorbei ist. In dieser Ungleichzeitigkeit ist gleichsam die metaphorische Unschärferelation verborgen, die allem Wahrnehmen und Denken inhäriert. *„Die Kette der Ursachen ist uns verborgen: und der Zusammenhang und die Abfolge der Wirkungen giebt nur ein Nacheinander: mag dasselbe auch noch so regelmässig sein, damit begreifen wir es nicht als nothwendig.“*³²⁰ In diesem Eingeständnis formuliert sich die Infragestellung der auf die Kausalität hin erst optionierten Erkenntnismöglichkeit von Philosophie. Die Reihen des Geschehenden geben nicht an sich den Blick auf die Sinndimension eines sich hypo-

³¹⁴ FW 112, KSA 3, S. 472f.

³¹⁵ Vgl.: NF, KSA 7, S. 483, 19[209].

³¹⁶ *„Das Geschehen als Wirken anzusetzen: und die Wirkung als Sein: das ist der doppelte Irrthum, oder Interpretation, deren wir uns schuldig machen“* (NF, KSA 12, S. 104, 2[84]).

³¹⁷ NF, KSA 13, S. 275, 14[98].

³¹⁸ NF, KSA 11, S. 437, 34[54].

³¹⁹ *„(...) die causa finalis ist die causa efficiens“* (NF, KSA 11, S. 436 [53]).

³²⁰ NF, KSA 11, S. 436 [52].

leptisch ereignenden Werdens frei. Schon die Anschauungsformen von Raum und Zeit³²¹, in denen erst so etwas wie Kausalität gedacht werden kann, sind „*Erkenntnismetaphern*“, in die sich die Forderung nach der Ursächlichkeit alles sich aufreihenden Geschehens wiederum als epistemologische Folgemetapher einschreiben kann.³²² Kausalität (*das* Grundlagenprinzip exakter Wissenschaft überhaupt) kann mithin nur als eine dem Sinnverlangen des Menschen gehorchende metaphysische Ordnungsmetapher gelten. Sie ist die retrograde Illusion einer erdichteten Realität.³²³

3. Die erdichtete Logik der Philosophie

3.1. Physio-Logik

Die Sprache ist unlogisch entstanden, sie ist der Willkür des Lebensimpulses entliehen, der Motivation eines sich selbst erhaltenden Daseins, das sich die Welt und ihre Ereignisse zu subjektiver Erkennbarkeit zu-rechtdichtet. Die Sprache meta-feriert die dem Menschen aufgeprägten Eindrücke ins Bewußte des Denkens. In dieser Metaphorisation stehen dem Menschen nicht mehr nur die rein physiologischen Übertragungen von Reizen zur Verfügung, sondern die ganze Fülle lautlicher Zeichen. Gleichwohl bleibt die Sprache in ihrer Basis an die körperliche Reizannahme und -übertragung verwiesen; sie ist zunächst ihrer Repräsentationsleistung nach die metaphorische Manifestation eines außersprachlichen Signifikanten, nämlich dem des körperinternen vorsprachlichen Bildes vom Reiz, den dann später der bezeichnende Laut zu seinem Signifikat erklärt. Nietzsche betont diesen aus dem Physiologischen erwachsenen Transfer von Reiz über Bild zu Laut. Aus dieser sprachtheoretischen Einsicht, die Nietzsche bereits in „*Ueber Wahrheit und Lüge*“ vertritt, kann man den in seinem Werk exponierten Gedanken, daß der „*menschliche Leib als ein Interpretations-Geschehen*

³²¹ „(...) selbst Kants apriorische Anschauungsformen Raum und Zeit gelten für Nietzsche nur mehr als in der Grammatik unserer Sprache festgelegte Erzeugnisse menschlicher Tätigkeit. Der ihnen zugesprochene ontologische oder auch nur transzendente Charakter bleibt eine durch nichts ausweisbare Behauptung“ (Konrad Hilpert, Die Überwindung der objektiven Gültigkeit. Ein Versuch zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 91-121, hier: S. 96.) Vgl.: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft 1, Bd. III d. Werkausgabe in zwölf Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 11990, S. 69-96.

³²² Auch die Vorstellung der Reihung ist ein ungedecktes Vorurteil.

³²³ Die Erdichtung Gottes als *causa prima* liegt nach Nietzsche, dessen toller Mensch den Tod Gottes ausruft (vgl.: FW 125, KSA 3, S. 480-482), in der Logik des Subjekt- und Kausalitätsdenkens: „*Der Irrthum vom Geist als Ursache mit der Realität verwechselt! Und zum Maass der Realität gemacht! Und Gott genannt!*“ (GD, KSA 6, S. 91). „*Der uralte Fehlschluß auf eine erste Ursache, auf einen Gott, als Ursache der Welt*“ (NF, KSA 11, S. 205, 26[209]). Mit dem Rückbinden jeder Tat an den Täter entsteht auf der Basis des Verursacherprinzips auch ein ausgeprägter (religiöser) Moralismus der Schuld und Sünde.

bzw. *Interpretations-Ereignis*³²⁴ aufzufassen ist, ableiten. Noch bevor die Sprache und das Denken koinzident zusammentreten und damit überhaupt erst Bewußtsein und Philosophie anheben, hat bereits der Körper die Übertragungsleistung erbracht, etwas als Reiz zu interpretieren.³²⁵ „Jede noch so genaue sowie bereits auch jede noch so undifferenzierte Erfahrung ist intern ein Prozeß des Formierens, der konstruierenden und projizierenden Organisation, der Interpretation. Im Organischen findet, korrelativ zur wachsenden Spezifität, der Übergang vom Zeichen als Anzeichen zum Zeichen als Symbol, d. h. zum Zeichen mit symbolisierenden Eigenschaften, mithin die Genesis der Repräsentationsfunktion der Zeichen statt (...)“.³²⁶ Wenn in der fortgeschrittenen Versprachlichung der Zeichenwelt die Logik die Normierung des Denkens übernimmt, dann muß sich der Mensch bewußt sein, daß er die mittelbare Voraussetzung der Logik in der Physio-Logik zu suchen hat. Die Ausbildung logischer Gesetzmäßigkeiten ist ein organologisches Erbe. Nietzsche stellt fest: „Alles Organische, das >urtheilt<, handelt wie der Künstler: es schafft aus einzelnen Anregungen Reizen ein Ganzes, es läßt Vieles Einzelne bei Seite und schafft eine simplification, es setzt gleich und bejaht sein Geschöpf als seiend. Das Logische ist der Trieb selber, welcher macht, daß die Welt logisch, unserem Urtheilen gemäß verläuft.“³²⁷

3.2. Der Identitätssatz

In der Logik herrscht der „*Trieb der Assimilation, jene organische Grundfunktion*“³²⁸, die sich im „*Gleichsehen, Gleichnehmen-wollen, im Ansetzen identischer Fälle*“³²⁹ manifestiert. Hinter dem, was die Logik als Urteil formuliert, steckt nicht so sehr der „*Glaube >das und das ist wahr<, sondern >gerade so und so will ich, daß es wahr ist!<*“³³⁰. Der Identitätssatz $A = A$ als das Grundlagenprinzip der philosophischen Logik gehorcht dem Assimilationstrieb, den die Logik des Leibes bereits immer schon etabliert hat. Die Logik ist nichts anderes als die radikalisierte Etablierung des physischen Gleichheitsstrebens für das Denken.

³²⁴ Günter Abel, Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib, in: Mihailo Djuric (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1990, S. 100-130, hier: S. 127.

³²⁵ „Es wird nicht nur interpretiert, was schon ‚im‘ Bewußtsein ist. Das Bewußte ist als solches bereits Ergebnis von Interpretation. Die Interpretation ist kein bewußter Vorgang, sondern ein Vorgang aus dem Unbewußten, der sich auch nicht ‚ins‘ Bewußtsein heben läßt“ (Josef Simon, Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff, S. 29).

³²⁶ Günter Abel, Logik und Ästhetik, in: Nietzsche-Studien: 19 (1987), S. 112-148, hier: S. 136.

³²⁷ NF, KSA 11, S. 97, 25[333].

³²⁸ NF, KSA 11, S. 631, 40[7].

³²⁹ NF, KSA 11, S. 631, 40[7].

³³⁰ NF, KSA 11, S. 631, 40[7].

Als unabweichbare Identität und völlige Tilgung von Differenz erlaubt die Logik der Identität allerdings keine Ausnahmen mehr. Die Verge-
 setzlichkeit des $A = A$, wonach jedes A mit sich selbst identisch sein muß, überliefert das Denken dem Glauben, es gäbe Identität an sich. Doch was hier vorausgesetzt wird, ist das logische Vermögen, zu wis-
 sen, was Identität überhaupt sei. Der Mensch aber kann nicht feststel-
 len, was A ist, ohne vorher schon bereits festgelegt zu haben, daß er weiß, was A ist und wann etwas für A gehalten werden kann. Die Identifikation $A = A$ adoptiert gleichsam die Definition, die für A erst kreiert werden mußte. Bis nicht für A der Signifikant A erfunden wurde, konnte auch nicht davon ausgegangen werden, daß es ein A gibt, das als A wiedererkannt werden könnte. Also nicht weil es mit sich selbst iden-
 tisch ist, ist A zu identifizieren, sondern weil es als ein A *bezeichnet* wurde, das mit sich selbst identisch und somit zu identifizieren ist. Mit der Setzung A wird implizit auch das Postulat der Identität $A = A$ erdichtet. *„Die Logik ist geknüpft an die Bedingung: gesetzt, es giebt iden-
 tische Fälle. Thatsächlich, damit logisch gedacht und geschlossen werde, muß diese Bedingung erst als erfüllt fingirt werden. Das heißt der Wille zur logischen Wahrheit kann erst sich vollziehen, nach-
 dem eine grundsätzliche Fälschung alles Geschehens vorgenommen ist. Woraus sich ergibt, daß hier ein Trieb waltet, der beider Mittel fähig ist, zuerst der Fälschung und dann der Durchführung Eines Ge-
 sichtspunktes: die Logik stammt nicht aus dem Willen zur Wahrheit.“*³³¹
 Nach Nietzsche ist die Logik stattdessen vom „Willen zur Macht“ inten-
 diert. *„Leben selbst ist Wille zur Macht“*³³² wird in *„Jenseits von Gut und Böse“* notiert. Der Kardinaltrieb alles organischen Lebens drängt not-
 wendig auf die Auslassung von Kraft, die in ihrem Effekt wesentlich der Selbsterhaltung dient. Wenn die Logik auf der Basis der Physiologie zu begreifen ist, bedeutet dies, daß die Übertragung von Kraft nach Au-
 ßen, die nicht anderes ist als die Aufprägung eines Willens auf einen anderen, auch innerhalb der Logik und des Denkens im allgemeinen gilt. Denken erscheint letztlich als *„(...) Überwältigung und Aus-
 übung von Macht: als ein Zusammenfügen, als Einordnen des Neuen unter alte Reihen (...)“*³³³. Mithin folgt die philosophische Logik der vitalen Logik des Willens zur Macht. Indem die Logik auf der Grundlage des Identitätsaxioms überhaupt erst Dinge und Realitäten als selbst-
 identisch fixiert, eröffnet sie in der Unterordnung *unter* das Gesetz der Identität die Möglichkeit zum Denken *über* etwas. Erst aufgrund der Setzung eines Identischen erhält Denken ein Proprium, auf das Ähn-
 lichkeiten und Unterschiede überhaupt erst relational bezogen werden können. So eignet sich die Philosophie den Gegenstand ihres Denkens logisch an und bringt ihn in ihre Macht. Es ist nicht der Wille

³³¹ NF, KSA 11, S. 633f., 40[13].

³³² JGB 13, KSA, 5, S. 27. Zur Vertiefung der Willen-zur-Macht-Thematik vgl.: Kapitel II. 5.

³³³ NF, KSA 12, S. 255, 7[3].

zur Wahrheit, sondern der Wille zur Macht, der das Identifizierungsschema $A = A$ zur Fingierung einer denkbaren Welt erfindet. *„Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulierbar, berechenbar zu machen...“*³³⁴

Nietzsche schreibt in *„Die fröhliche Wissenschaft“*, daß die *„Herkunft des Logischen“*³³⁵ auf den vom Überleben erzwungenen Hang, das Ähnliche mit einem anderen gleich zu behandeln (obwohl es Gleiches eigentlich nicht gibt), zurückgeht. Wer diese Praxis nicht beherrschte und etwa Nahrung und tierische Bedrohungen der Umwelt nicht von Fall zu Fall identifizieren konnte, dessen Fortleben war in Frage gestellt. Auf diese Weise sortiert das Leben die aus, die sich nicht die Welt in logischen Rückschlüssen zurechtdeuten. *„An und für sich ist schon jeder hohe Grad von Vorsicht im Schliessen, jeder skeptische Hang eine grosse Gefahr für das Leben. Es würden keine lebenden Wesen erhalten sein, wenn nicht der entgegengesetzte Hang, lieber zu bejahen als das Urtheil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten als abzuwarten (...) - ausserordentlich stark angezuchtet worden wäre.“*³³⁶ Der Wille zur Macht dirigiert mithin das Denken in die pragmatische Richtung seines Beherrschungstriebes, der weniger auf den von der Philosophie hochgehaltenen Oberbegriff der Wahrheit geht, als auf die assimilatorisch-fingierende Überwältigung der Welt. *„Der ganze Erkenntniß-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat – nicht auf Erkenntniß gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge (...)“*³³⁷ *„Wir können Nietzsches Erkenntnistheorie (...) als biologischen Fiktionalismus bezeichnen; jedes Urteil ist nach seiner Überzeugung ein Glaube, welcher dem Willen zu Macht (oder irgendeinem seiner Teiltriebe, in denen dieser erscheint) entsprungen ist, und muß notwendig falsch sein; denn er gleicht an, identifiziert, bringt unter einen Hut, was korrekterweise nicht angeglichen werden dürfte (...)“*³³⁸

Im Sinne dieses biologischen Fiktionalismus sichert der logische Fiktionalismus den Bestand des Lebens.

³³⁴ NF, KSA 12, S. 391, 9[97].

³³⁵ FW 111, KSA 3, S. 471.

³³⁶ FW 111, KSA 3, S. 472.

³³⁷ NF, KSA 11, S. 164, 26[61].

³³⁸ Walter Del Negro, Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches (= Bausteine zu einer Philosophie des Als-Ob 5. Bd., hg. v. Hans Vaihinger, Raymund Schmidt) München 1923, S. 40.

3.3. Der Satz vom Widerspruch

In der Folge des Identitätssatzes steht der Satz vom Widerspruch. Beide Sätze hält Nietzsche für „*regulative Glaubensartikel*“³³⁹, die nicht dem entsprechen, was die Philosophie als Erkenntnis feiert, sondern einem Bedürfnis nach einer Welt des Scheins, die der Wille zur Macht erst erschafft und in der er sich entfaltet.

Das Kontradiktionsprinzip ist die negative Transformation des Identitätssatzes, denn in ihm wird als unlogisch ausgeschlossen, daß kontradiktorische Urteile beide zugleich wahr sein können oder daß ein Urteil zugleich bejaht und negiert werden kann. Dazu stellt Nietzsche fest: „*Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine >Nothwendigkeit< aus, sondern nur ein Nicht-Vermögen.*“³⁴⁰ Aus dem menschlichen Unverständnis der Synchronizität sich widersprechender Aussagen entsteht nicht der Anspruch auf eine korrekt erschlossene Gesetzmäßigkeit des Kontradiktionsprinzips. (Das wäre gleichsam ein subjektivistischer Fehlschluss der Logik.) Stattdessen erhebt auch der Widerspruchssatz vor dem Hintergrund logisch nicht geklärter Prämissen die Prätention unbeschränkter Gültigkeit. Denn in den Begriff des Seienden wird schon projiziert, daß ihm keine entgegengesetzten Prädikate zugesprochen werden *können* oder *sollen*. Doch daß man dies nicht *kann*, ist nur eine willkürliche Begriffsimplikation, die sich selbst stützt und somit als erdichtet desavouiert. Wenn aber der Kontradiktionsatz auf ein *Sollen* tendiert, dann handelt es sich bei ihm weniger um einen logischen als um einen deontologischen Satz. „*Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll.*“³⁴¹ Auch das Identitätsprinzip weist diese Struktur auf: „*Der Satz der Identität bezieht sich nicht auf das Sein, sondern auf das Denken, indem er ein kategorischer Imperativ des Denkens an das Sein ist. A soll A sein.*“³⁴²

Man muß diese Befehlsform des Denkens als Produkt des menschlichen Willens zur Macht ansehen. Nicht zuletzt seine Bewährung im Leben gilt Nietzsche als Berechtigung für seine Existenz. Mit seiner Kritik der Logik greift Nietzsche an die Basis des Denkens. Was gleichwohl unbestritten bleibt, ist die Funktionsfähigkeit der Logik als ein geschlossenes System. Ihre interne Wahrheit aber steht in keinem Verhältnis zu einer Wahrheit, die auf ein Jenseits ihrer Grenzen anlegt. „*Beobachtungen oder Urteile können auch nach Nietzsche durchaus als >wahr< oder >falsch< gelten. Aber aus einem wahren Satz dieser Art läßt sich*

³³⁹ NF, KSA 12, S. 266, 7[4].

³⁴⁰ NF, KSA 12, S. 389, 9[97].

³⁴¹ NF, KSA 12, S. 389, 9[97].

³⁴² Hannelore Berger, Untersuchungen zur Philosophie Nietzsches als einem Problem der Form, München 1969, S. 27.

nicht die Existenz der >Wahrheit< ableiten (...)“³⁴³ Was also nicht verwischt werden darf, ist, daß es sich generell bei den logischen Grundsätzen um projektive Wahrheiten und keineswegs um die Wahrheit metaphysischer Präntention handelt. Wer versucht, sich mit Hilfe der Logik auf die Seite eines irrumsimmunen Diskurses zu stellen, und die Philosophie tut dies nach Ansicht Nietzsches immerzu, dann wird darüber hinweggedacht, daß die Welt uns logisch erscheint, „(...) weil wir sie erst logisirt haben.“³⁴⁴ „Thatsächlich gilt die Logik (wie die Geometrie und Arithmetik) nur von fingirten Wahrheiten, **die wir geschaffen haben.**“³⁴⁵ Am Ende hält auch die Logik für die Philosophie nur die erdichteten Wahrheiten einer erdichteten Welt bereit.

4. Die tragische Philosophie

4.1. Die verabschiedete Wahrheit

In „Die Geburt der Tragödie“³⁴⁶ erkennt Nietzsche Sokrates als den „Typus des theoretischen Menschen“,³⁴⁷ mit dem zugleich der unerschütterliche Glaube in die Welt kommt, „dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigiren im Stande sei.“³⁴⁸ Doch dieser theoretische Optimismus wird aufgegeben werden müssen, wenn der wissenschaftliche Geist an seine Peripherie gerät. Hier, am Rande des Denkens, stößt der Verstand an die Verquicktheit von Rationalität und Irrationalität, die Grundlosigkeit einer Philosophie, die nicht mehr vor die von ihr erst erfundenen und dann zu Denkgesetzen erhobenen Paradigmen zurückgreifen kann. Die letztbegründungstheoretische Inkompetenz von Philosophie und Wissenschaft erzwingt die Einsicht, daß selbstgeschaffene Rationalitätsstandards (und für Nietzsche gibt es keine anderen) sich von ihren eigenen Anfängen her unterbieten müssen. „Es giebt, streng geurtheilt, gar keine >voraussetzungslose< Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philo-

³⁴³ Volker Gerhardt, Nietzsches ästhetische Revolution, in: ders., Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 12-45, hier: S. 16.

³⁴⁴ NF, KSA 12, S. 418, 9[144]. „Es kommt in der Wirklichkeit nichts vor, was der Logik streng entspreche“ (NF, KSA 9, S. 327, 7[52]).

³⁴⁵ NF, KSA 12, S. 391, 9[97]. „Das Muster einer vollständigen Fiction ist die Logik“ (NF, KSA 11, S. 505, 34[249]).

³⁴⁶ Die Tragödienschrift bleibt zwar einer ästhetischen Metaphysik verhaftet, sie ist gleichwohl der nicht zu übergehende wirkmächtige Einsatz von Nietzsches Wissenschafts- und Erkenntnis-kritik.

³⁴⁷ GT 15, KSA 1, S. 98.

³⁴⁸ GT 15, KSA 1, S. 99. Sokrates ist zugleich „der Vater der Logik, die den Charakter der reinen Wissenschaft am allerschärfsten darstellt (...)“ (ST, KSA 1, S. 545).

sophie, ein >Glaube< muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein Recht auf Dasein gewinnt.“³⁴⁹ So kommt der theoretische Optimismus erst auf, indem Denken seinen irrationalen Beginn überspringt. An diese erkenntniskritische Grenzscheide, an der Philosophie und Glauben auswechselbar sind, treibt Nietzsche den „ersten tragischen Philosophen“³⁵⁰, der er selber ist. „Wenn er hier zu seinem Schrecken sieht, wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beißt – da bricht die neue Form der Erkenntnis durch, die tragische Erkenntnis, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht.“³⁵¹ Die philosophische Wissenschaft wird das Opfer einer epistemologischen Peripetie, die aus unbedingtem Erkenntnisrigor tragische, nur von der Kunst zu kompensierende Resignation macht. Die Wissenschaft selbst drängt zu diesem „Umschlagen“³⁵². Hat sich erst ihre Erkenntniswut entzündet, so brennt ihr kritisches Feuer unversehens auch irgendwann gegen sie selbst. „Tragische Erkenntnis ereignet sich im Zustand der an sich selbst verzweifelnden Vernunft.“³⁵³ Im „ästhetischen Sokratismus“³⁵⁴ wurde die (griechische) Tragödie dem rationalen Prinzip verpflichtet: „alles muss verständig sein, um schön zu sein“³⁵⁵. An dieser ihr auferlegten Maßgabe ging die Tragödie zugrunde. Am Ende aber feiert das Tragische Rückkehr in der vor ihren Grenzen stehenden Wissenschaft, an die ein „kalter Dämon der Erkenntnis“³⁵⁶ sie trieb. Aufgegeben ist hier der „Anspruch auf universale Gültigkeit“³⁵⁷.

In Nietzsches (seit der „Geburt der Tragödie“ durchgehenden) Kritik der Wahrheit³⁵⁸ wird die Philosophie sich selber fremd. Ihr Anspruch, dem gemäß sie *mit Wahrheit* und *auf Wahrheit hin* agiert, weicht dem Geständnis, daß Wahrheit nichts ist, was immer schon für die Erkenntnis bereit liegt und nur noch gefunden zu werden braucht. Stattdessen hat sie als eine vom Menschen selbst hervorgebrachte Fiktion zu gelten, deren theoretischer Ehrgeiz relativiert ist von der normativen Defizienz ihrer Begriffe. „Sofern die etablierten Wahrheiten mit ihrem An-

³⁴⁹ GM, Dritte Abhandlung 24, KSA 5, S. 400.

³⁵⁰ EH, KSA 6, S. 312.

³⁵¹ GT 15, KSA 1, S. 101.

³⁵² GT 15, KSA 1, S. 102.

³⁵³ Friedrich Kaulbach, Ästhetische und philosophische Erkenntnis beim frühen Nietzsche, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I, Würzburg 1984, S. 63-80, hier: 70.

³⁵⁴ Euripides' Dichtung steht für diesen ästhetischen Sokratismus.

³⁵⁵ GT 12, KSA 1, S. 85.

³⁵⁶ UB II 6, KSA 1, S. 286.

³⁵⁷ GT 17, KSA 1, S. 111. „Der Philosoph der tragischen Erkenntnis“ „(...) bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf“ (NF, KSA 7, S. 427f., 19[35]).

³⁵⁸ Werner Stegmaier stellt zurecht fest „Die Leitlinien in Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsbegriff halten sich von >Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn< bis zum späten Nachlaß im wesentlichen durch (...)“ (Werner Stegmaier, Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 69-95, hier: S. 71).

*spruch selbst Lügen sind, deren Lügenhaftes vergessen wurde, ist der Wahrheitsbegriff irrelevant.*³⁵⁹ Da die Suche nach der Wahrheit ein von der Philosophie selbst angezetteltes Projekt ist, zu dem sie die Regeln erfand, erscheint die philosophische Kalkulation mit der Wahrheit als ein ideologisches Unterfangen. Ideologie ist sie insofern, als sie zwar in höchstem Maß wirksam ist, aber ihrer theoretischen Konstitution nach als wahrheitslos entlarvt werden muß.³⁶⁰ Die Erfindung der Wahrheit durch die Philosophie kann Wahrheit für sich nicht beanspruchen, weil sie Wirklichkeit fälschend ins Anthropomorphe und Fixierbare umgestaltet. Wahrheit ist eine vom Menschen zugunsten seines Lebens entworfene Projektion. Ihre praktische Unentbehrlichkeit bestätigt sich zwar in lebens technischer Hinsicht, auf Wahrheit im emphatischen Verständnis aber plädiert die Projektion vergebens. Womit könnten die Begriffe und Gedanken übereinstimmen, wenn sie einem fingierenden Verfahren entstammen? Eine *adaequatio* zwischen *res* und *intellectus* bleibt immer in die Fiktion gebannt, der sie entspringen wollte. Von einer Wahrheit im Sinne der Korrespondenztheorie muß Abschied genommen werden. So notiert Nietzsche: *„Parmenides hat gesagt, >man denkt das nicht, was nicht ist< - wir sind am anderen Ende und sagen >was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein<. Denken hat keinen Griff auf Reales (...)*³⁶¹

Mit Nietzsche rückt das Denken von Parmenides ab und wendet sich Heraklit zu. Denken und Sein sind nicht mehr kongruent. Erkenntniskritisch spricht Nietzsche stattdessen dem Denken die Fähigkeit ab, die Welt des Werdens, die sich ständig im Fluß befindet, überhaupt zu denken. Im Gang zum Gedanken und Begriff dichtet der Mensch der Wirklichkeit einen Seinscharakter an, der ihrem Werdefluß entgegensteht. Die Sprache bannt das Werden ins Sein und unterschlägt damit die Begriffsresistenz einer werdenden Wirklichkeit. *„(...) die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken (...)*³⁶², weil Grammatik und Zeichen stets nur die nach Einheiten und Präsenzen verlangende geistige Bedürfnisstruktur des Menschen reduplizieren. Jedes Wort ist gleichsam ein Grabmal des Werdens, weil es das für tot erklärt, was noch „lebt“; jeder Gedanke schneidet ab, was noch weitergeht.³⁶³ *„Man muß das Sein leugnen“*, fordert Nietzsche.³⁶⁴ Wenn dieser Aufforderung in radikalster Weise nachgegangen würde, wäre die Tätigkeit des Denkens freilich ebenso an ihr Ende gekommen wie die im Gedachten fixierte Wirklichkeit des

³⁵⁹ Gerhard Kaiser, *Wie die Dichter lügen. Dichten und Leben in Nietzsches ersten beiden Dionysos-Dithyramben*, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), S. 184-224, hier: S. 220.

³⁶⁰ Vgl.: Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Nietzsches Enthüllung der Metaphysik als Ideologie*, in: *Scheidewege* 1 (1971), S. 349-360.

³⁶¹ NF, KSA 13, S. 332, 14[148].

³⁶² NF, KSA 13, S. 36, 11[73].

³⁶³ *„Erkenntniß und Werden schließt (sic!) sich aus“* (NF, KSA 12, S. 382, 9[89]).

³⁶⁴ NF, KSA 11, S. 147, 25[513].

Werdens. Wir kommen nicht umhin, uns in (auch wenn nur auf Zeit) gedachten Einheiten pragmatisch zu bewegen. Mit Wahrheit aber hat dieser von Nietzsche eingestandene anthropologische Zwang nichts zu tun. Nietzsches Anliegen ist nicht die Kapitulation des Denkens vor dem Werden. Zumal das Axiom des Werdens und die davon ausgehende Seins-Kritik die gleichen Sprach- und Denkschwierigkeiten aufweisen wie jede andere Philosophie. *„Wenn unser Reden, dem, was wahrhaft ist, nämlich Werden, nicht angemessen ist, wie können wir von eben dieser Unangemessenheit auch nur Kenntnis haben? Nietzsche spricht selber von dem Werden, von dem man nach seiner Auskunft nicht sprechen kann.“*³⁶⁵ Es geht für Nietzsche nicht um eine erkenntnistheoretische Prävalierung seines Diskurses³⁶⁶, sondern um eine kritische Perspektive, die zwar allein die seine ist, es aber gleichwohl verdient, mit allem Willen zur Macht vertreten zu werden.

Nietzsches metaphysikintern agierende (und nicht mit axiomatischen Gegenentwürfen – wie dem des Werdens - arbeitende) Kritik kann darüber hinaus für sich in Anspruch nehmen, die Philosophie nach ihren eigenen Prinzipien zu richten. Der Philosoph hat zu bekennen, daß seine Erkenntnisoptionierung des Unbedingten scheitern muß. *„Etwas Unbedingtes kann nicht erkannt werden, sonst wäre es nicht unbedingt.“*³⁶⁷ Denn Erkennen selbst heißt *„>sich-irgend-wozu-in-Bedingung-setzen<“*³⁶⁸. *„Die größte Fabel ist die von der Erkenntnis.“*³⁶⁹ So bleibt also die Philosophie und ihre Erkenntniskompetenz ohne letzten theoretischen Rückhalt. Diese Kritik, die sich der Fiktionalität von Philosophie bewußt zeigt, darf feststellen: *„Die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach etwas Setzendes, Erdichtendes, Fälschendes.“*³⁷⁰

Alles Sprechen, alles Philosophieren ist wahrheitsindifferent, insofern keine letzte Instanz für die Wahrheit imstande wäre zu sorgen. Nicht allein, daß der physiologische, der subjekttheoretische oder der sprachtheoretische Anthropomorphismus jeder vermeintlichen Wahrheit das Relativitätsgeständnis abzwingt, sondern auch daß die Erkenntnisfähigkeit des Menschen selbst nach der Logik der Philosophie nie ans Unbedingte eines letzten Anspruchs oder ersten Kriteriums reicht, macht den Abschied von einem emphatischen Begriff der Wahrheit unumgänglich. Gleichwohl bleibt Nietzsches Diskurs, und damit potentiell der der Philosophie überhaupt, die Dimension des Wahrhaftigen erhalten.

³⁶⁵ Rüdiger Bittner, Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 70-90, hier: S. 75.

³⁶⁶ Vgl. dazu Nietzsches kritische Äußerungen über Erkenntniskritik: NF, KSA 12, S. 26, 1[60].

³⁶⁷ NF, KSA 12, S. 141, 2[154].

³⁶⁸ NF, KSA 12, S. 142, 2[154].

³⁶⁹ NF, KSA 12, S. 141, 2[154].

³⁷⁰ NF, KSA 11, S. 209, 26[226].

4.2. Der redliche Diskurs

Nietzsches metaphysikkritisches Unternehmen zeigt sich motiviert vom Denkanspruch auf intellektuelle Redlichkeit. In „*Morgenröthe*“ (1881) formuliert Nietzsche die Maxime: *„Nie Etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens! Du musst jeden Tag auch deinen Feldzug gegen dich selber führen.“*³⁷¹ Diesem Befehl zum kritischen Griff auf das eigene Denken versucht Nietzsche in allen Phasen seines Philosophierens nachzukommen. Doch in einem das Paradigma der Wahrheit zerrüttenden Diskurs erhebt sich die Forderung nach Redlichkeit vor dem Hintergrund ihrer eigenen Fragwürdigkeit. Genau das aber bedeutet Redlichkeit. Sie ist die praktizierte Infragestellung des Denkens,- und allem voran des eigenen. Mit jedem Wort setzt sich die Redlichkeit dem Urteil aus, das sie über anderes spricht. Sie benennt das, was sie für Lüge hält, und performiert die Lüge, die sie selber ist. *„Die Redlichkeit ist die Redlichkeit vor der Unhaltbarkeit des Gedankens der Wahrheit.“*³⁷² Doch die Verabschiedung der Wahrheit erringt keine neue Wahrheit metaphysischen Maßstabs, sondern nur eine auf Wahrhaftigkeit gehende Integrität, die darin besteht, daß sie sich in die wahrheitslose Rede integriert und damit der Lüge und dem Irrtum selbst die Treue hält. *„Denn nach Nietzsche hebt das Wissen um das Irren das Irren nicht auf.“*³⁷³ Die tragischste aller Erkenntnisse der Philosophie lautet: *„Der Wahrhaftige endet damit, zu begreifen, daß er immer lügt.“*³⁷⁴ Diese Erkenntnis spricht das Verdikt über sich selbst und gewinnt damit an Redlichkeit. *„Redlichkeit ist nicht Wahrscheinlichkeit. Sie besteht nicht in der homiosis einer Aussage (...) an eine Wirklichkeit. Sie ist in gewisser Weise eine Rede, die nur als Rede gilt, aber die unbedingt und ohne Verifikation gilt. Insofern ist sie Rede am Rande der Rede: eine Tugend, keine Verlautbarung. Eine ebenso mit aller Macht ausgestattete wie völlig entblößte Rede.“*³⁷⁵ Die Rede intellektueller Redlichkeit besteht auf der Veräußerung der Wahrheit im allgemeinen und exerziert dies exemplarisch an sich vor. Gegen die erschlichene Wahrheit der Wörter und Gedanken wird eine Intrige der Lüge initiiert, bei der jederzeit auch die Lüge der Intrige aufgedeckt ist. Diese von Nietzsches

³⁷¹ M 370, KSA 3, S. 244. Redlichkeit bezeichnet Nietzsche auch als die „*letzte Tugend*“ (NF, KSA 12, S. 44, 1[144]).

³⁷² Jean-Luc Nancy, „Unsere Redlichkeit!“ (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche), in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, S. 169-192, hier: S. 179.

³⁷³ Claus Zittel, Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg 1995, S. 33. *„Ein Glaube, der als Glaube durchschaut ist, wird dadurch nicht zu einem Wissen, sondern bleibt Glaube und vernichtet so die Glaubwürdigkeit des Wissens überhaupt“* (ebd.). Vgl.: NF, KSA 9, S. 504, 11[162].

³⁷⁴ NF, KSA 10, S. 74, 3[1]. Zu diesem Aspekt vgl. auch: Holger Schmid, Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg 1984.

³⁷⁵ Jean-Luc Nancy, „Unsere Redlichkeit!“, S. 181.

Philosophie inszenierte Intrige gegen die Metaphysik birgt ein anderes Verständnis von Wahrem. „>Wahr< ist demnach nur ein solches Denken, das einbekennt, daß nichts, eingeschlossen es selbst, wahr ist, daß vielmehr alles scheinbar oder begriffsdichterisch ist (...)“³⁷⁶

In der metaphorischen Rede, der Sprache der Poesie stellt sich die redliche Rede in ihrer ganzen Nacktheit offen zur Schau. Denn Poesie liefert die Anzeichen ihrer Lüge und Artifizialität mit. Ohne diese Offenheit wäre sie nicht das, was sie ist.³⁷⁷ Sie etabliert keine Wahrheit, sondern den Schein des Fiktiven. Sie spricht im Raum wahrheitsfreier Wahrheit. Während die Philosophie sich für die einzig mögliche und unbedingte Wahrheit verbürgt, bietet die Poesie nur den Schein ihres Diskurses. Der zur Wirklichkeit ernannte poetische Schein aber betreibt seine Entlarvung als Illusion und Produkt künstlerischer Herkunft selbst. Wenn Philosophie dagegen ihre Fiktionalität mit der Dekretierung der Wahrheit verhüllt, wird sie zur wissenschaftlichen Lüge: „Die Verlogenheit der Wissenschaft besteht für Nietzsche darin, daß ihre Sprache eine Objektivität fingiert, die in Wahrheit nur ein Produkt der phantastischen Subjektivität ist.“³⁷⁸ Diese Art der Verlogenheit will Nietzsche aus der Philosophie verbannen, indem er sie poetisiert.³⁷⁹ Philosophie wird poetisch, weil die Poesie sprachliche Form der philosophischen Redlichkeit ist. Das Poetische der Philosophie indiziert den Abschied vom „Anspruch exakter, rein rezeptiver, nicht Eigenes hinzutruender Wirklichkeitsrepräsentation“³⁸⁰ und von der „Illusion eines reinen, standort- und interesselosen Erkenntnissubjekts“³⁸¹.

Die Redlichkeit ist die Wahrheit hinter der Wahrheit. Sie bleibt an die Negativität der Wahrheitslosigkeit gebunden, die sie der Welt unter-

³⁷⁶ Thomas Böning, „Das Buch eines Musikers ist eben nicht das Buch eines Augenmenschen“ - Metaphysik und Sprache beim frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 72-106, hier: S. 82.

³⁷⁷ „Es ist im Wesen jeder Dichtung, daß sie sich als Wirklichkeit gibt und als Erfindung weiß“ (Olof Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel 1945, S. 16). Vgl. auch Maria Bindschedler, Nietzsche und die poetische Lüge (Philosophische Forschungen. Neue Folge, hg. von Karl Jaspers Vol. 5), Basel 1954).

³⁷⁸ Bernd Bräutigam, Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perpektivismus als schriftstellerisches Verfahren, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 45-63, hier: S. 54.

³⁷⁹ Es muß angemerkt werden, daß Nietzsches sogenannte „positivistische“ Phase diesbezüglich eine Ausnahme macht. So stellt er in den Nachgelassenen Fragmenten vom Oktober – Dezember 1876 fest: „Wer schärfer denkt, mag die Bilder der Dichter nicht, es wird zuviel des Ungleichartigen zugleich mit in's Gedächtniß gebracht, wie einer der scharf hört, die Obertöne eines Tons als mißtönenden Akkord hört.“ (NF, KSA 8, S. 346, 19[69].) In „Menschliches Allzumenschliches“ heißt es dichtungskritisch: „Die Dichter (...) gehen absichtlich darauf aus, Das, was für gewöhnlich Wirklichkeit genannt wird, zu verunglimpfen und zum Unsichern, Scheinbaren, Unächten, Sünd-, Leid- und Trugvollen umzubilden; sie benützen alle Zweifel über die Grenzen der Erkenntnis, alle skeptischen Ausschreitungen, um die faltigen Schleier der Unsicherheit über die Dinge zu breiten: damit dann, nach dieser Umdunkelung, ihre Zauberei und Seelenmagie recht unbedenklich als Weg zur >wahren Wahrheit<, zur >wirklichen Wirklichkeit< verstanden werde“ (MA II 32, KSA 2, S. 394).

³⁸⁰ Florian Roth, Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Problematik, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 94-114, hier: S. 102.

³⁸¹ Ebd.

stellt. Doch die Redlichkeit kann nicht das letzte verbleibende Wort der Philosophie sein. Der Mensch verlöre das Interesse am Leben selbst, wenn am Ende die skeptische Sicht auf Wirklichkeit zur einzigen Perspektive würde. In der Poesie vereinen sich pessimistische Kritik und künstlerische Produktivität. Unter dem Aspekt der Redlichkeit erscheint die Poesie aber zunächst nur als Entlarvung des Scheins in Gestalt der tropischen Rede, denn als einzige Kunstform hat sie über den Modus der Sprache den Zugang zum philosophischen Diskurs. So ist sie vor allen anderen Künsten in der Lage, von innen her sich mit den Mitteln der Sprache gegen die überzogenen Wahrheitsambitionen der Metaphysik zu wenden. Doch neben diesem Aspekt teilt die Poesie mit allen anderen Künsten auch den Willen zum Schein, der über bloße Kritik und damit auch über Resignation hinausreicht.

4.3. Der ästhetisierte Schein

In „*Götzen-Dämmerung*“ stellt Nietzsche im Kapitel „*Wie die >wahre Welt< endlich zur Fabel wurde*“ fest: „*Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*“³⁸² Denn mit der Leugnung der Welt der Wahrheit, die dem Menschen auf immer unerreichbar, unerkant und daher unnütz ist, entfällt die Differenz der zwei Welten zugunsten einer einzigen, die nun nicht mehr von einer wahrheitsautoritativen Welt entwertet wird. Die Denunziation der Scheinwelt durch die Vorstellung von einer wahren Welt ist beseitigt. „*Die >scheinbare< Welt ist die einzige: >die wahre Welt< ist nur hinzugelogen...*“³⁸³ Damit ist nicht die scheinbare Welt zur wahren geworden, sondern die wahre zur scheinbaren. „*Die >wahre Welt< (...) war immer die scheinbare noch einmal.*“³⁸⁴ Die eine übriggebliebene Welt kann scheinbar oder wahr genannt werden, auch sie ist eine Fabel und wird keine Wahrheit. Was immer der Mensch auch tut, er bewegt sich in einer Welt des Scheins allein deswegen, weil er eine wahre Welt niemals denken können wird. Die wahre Welt, die sich der Mensch als regulative Fiktion ausdachte, unterliegt den gleichen Bedingungen und Bedingtheiten wie die scheinbare Welt. Sie ist Produkt des Schaffens und deshalb scheinbar. Denn am Anfang und am Ende menschlicher Tätigkeit steht der Schein, der unhintergebar den Schein manifestiert. Der Mensch gelangt nicht nach außen, seine Welt ist er selbst. Von dort besteht kein Zugang zu einer anderen Welt. Denn jede andere Welt, die nicht er selbst sein

³⁸² GD, KSA 6, S. 81.

³⁸³ GD, KSA 6, S. 75.

³⁸⁴ NF, KSA 13, S. 24, 11[50].

sollte, bleibt doch nur seine Vorstellung und ist doch nur als eine weitere in ihm und von ihm entworfene, ihn aber keineswegs überschreitende Welt zu begreifen. Jede weitere Welt ist nur hinzugedichtet. Die scheinbare Welt ist der Mensch selber. So ist der Schein die einzige Realität. Vor der tragischen Erkenntnis der Undurchdringbarkeit des Scheins, die selbst nur scheinbare Erkenntnis ist, gerät der Mensch in Gefahr zu verzweifeln.

Mit dieser Situation sieht sich der Nietzschesche Mensch seit der Schrift *„Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“* konfrontiert. (Vom Gedanken der ästhetischen Rechtfertigung des Daseins, der in der *„Geburt der Tragödie“* und ihrer *„Metaphysik der Kunst“*³⁸⁵ gefeiert wurde, ist *„seit 1872 kaum noch die Rede“*.³⁸⁶) Doch während *„Menschliches, Allzumenschliches“* die Kunst unter einer selbstkritischen Wissenschaft rangieren läßt³⁸⁷, der Primat der Kunst auf die Wissenschaft übertragen wird,³⁸⁸ erklärt bereits die *„Fröhliche Wissenschaft“*: *„Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird, - die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins-, gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. (...) Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können.“*³⁸⁹ Hier also empfängt die Kunst von Nietzsche die Funktion, den Menschen nicht am Leben selbst scheitern zu lassen. Das *„Bewusstsein vom Scheine“*³⁹⁰ weist dem Menschen die Einsicht zu, daß der Schein kein Wirkmodus eines irgendwie gearteten Wesens ist, sondern *„das Wirkende und Lebende selber“*³⁹¹. Wie aber leben, in einem Leben, das sich hinter die Undurchlässigkeit des

³⁸⁵ Vgl.: GT 24, KSA 1, S. 152ff.

³⁸⁶ Vgl.: Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 374-393, hier: S. 378ff. Vgl.: ders., Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I, S. 81-98, hier: S. 81. *„Zu erweisen ist weder die metaphysische, noch die ethische, noch die ästhetische Bedeutung des Daseins“* (NF, KSA 7, S. 459, 19[123]).

³⁸⁷ *„Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen“* (MA I 222, KSA 2, S. 186). Vgl. auch *„Abendröthe der Kunst“* (MA I 223, KSA 2, S. 186) *„In der >Geburt der Tragödie< hatte er (Nietzsche: A. M. H.) die Kunst der wirklichen Welt übergeordnet; jetzt geht ihm bereits eine Gleichstellung zu weit. Der Kunst vermag er nur noch die Rolle einer Erzieherin zuzubilligen, der man einen großen >Gefühls-Reichthum< verdankt. Die geschichtliche Mission der Kunst hält er für erfüllt“* (Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, S. 381f.).

³⁸⁸ Giorgio Colli, Nachwort zu MA I, in: KSA 2, S. 706-711. Colli betont, daß es sich nur um eine „Station“ Nietzscheschen Denkens handelt.

³⁸⁹ FW 107, KSA 3, S. 464.

³⁹⁰ FW 54, KSA 3, S. 416.

³⁹¹ FW 54, KSA 3, S. 417.

Scheins gesperrt und sich so seit je und auf immer von jeder weiteren, öffnenden Perspektive ausgeschlossen ahnt? Die Antwort gibt die Kunst. Denn in ihr findet sich der Mensch als Schaffender wieder. Er arbeitet am Schein und macht ihn damit zu einem von ihm Gewirkten. Nicht, daß er aus ihm fliehen könnte, aber die Tatsache, daß er sich im Schein die Welt des Scheins erarbeitet, sie nochmals will, aktualisiert den Schein als Tätigkeit seines Willens. *„Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil!“*³⁹² Die Kunst ist gleichsam die Liebe zum Schein, in der der Schein schaffend bejaht wird. Erst die Kunst verwandelt mithin den häßlichen Schein, den die Erkenntnis des Philosophen gleichsam als tragische Lebenstotale liefert, zum schönen Schein. Die tragische Philosophie, die sich von Wahrheit und Erkenntnis an sich verabschiedet, stößt nach Nietzsche, um am Schein und der Lüge nicht zu vergehen, auf die Kunst. Die Redlichkeit der Philosophie bekennt, daß Wahrheit nichts ist als Schein. Die poetische Redlichkeit des metaphorischen Diskurses führt diese Erkenntnis in die Sprache selber und zeigt in jedem Wort den Widerspruch im Denken auf. Doch wäre die Redlichkeit alles, was bliebe, so führte der Feldzug gegen das eigene Denken in die existentielle Aporie eines kaum erträglichen Lebens. Redlichkeit ist ein intellektueller Reflex auf die Anmaßungen des eigenen Geistes. Ihr Blick geht zurück in die Tiefe rationaler Fundamentlosigkeit. Doch dieser Blick weicht vom Leben insofern ab, als er es redlich denunziert und so bewußt jedem Angriff preisgibt. Bliebe es dabei, wäre das Leben verloren.³⁹³ Die Kunst nun wendet den Blick auf die Aktualität des im Schein lebenden Lebens und erkennt den Schein als gestaltbare Möglichkeit von Leben. Daß alles Schein ist, bedeutet der Kunst nicht, daß die Scheinverfallenheit das Leben selbst verruft. Nietzsches ästhetische Wende hin zum Schein besteht letztlich darin, daß der Begriff des Scheins nicht mehr der Negativität eines an sein Ende gekommenen Sokratischen Optimismus' verhaftet ist, sondern umdefiniert wird als das zum Leben selber Bewegende. Die Kunst ist die Umwertung des negativen Scheins, den der selbstkritische Diskurs der Philosophie hervorbrachte, ins Positive. Die Kunst ist positive Philosophie vom Schein.³⁹⁴ *„Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben ...“*³⁹⁵ Die Kunst selber drängt zur Lüge und zum Schein. Indem sie den Schein zum Medium und Ziel aller Kunst erhebt, entwirft sie eine Ästhetik des Scheins. Dieses Ja³⁹⁶ zum Schein ist

³⁹² NF, KSA 7, S. 459, 19[125].

³⁹³ Nietzsche erklärt: *„Ich empfand das Resultat der Philosophie als ein tragisches Ereignis: wie aushalten!“* (NF, KSA 10, S. 239, 7[7]).

³⁹⁴ *„Die Wahrheit ist unerkennbar. Alles Erkennbare Schein. Bedeutung der Kunst als des wahrhaftigen Scheines“* (NF, KSA 7, S. 633, 29[20]).

³⁹⁵ NF, KSA 13, S. 194, 11[415].

³⁹⁶ Nietzsche schreibt in *„Ecce homo“* über sich: *„Ich erst habe die Wahrheit entdeckt, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand ... roch. (...) Ich widerspreche, wie nie wi-*

das Lebensstrategem für den trotz aller philosophischer Resignation Lebenden. Der tragische Philosoph hat eingesehen, daß die Welt und das Leben Realisationen der Lüge sind. Wenn er gleichwohl weiterleben will, muß er den Willen zum Leben als Willen zur Lüge und Willen zur Kunst aufbringen. Das Talent dazu hat er, denn der Mensch ist nach Nietzsche das „*Genie der Lüge*“ und sein „*Künstler-Vermögen par excellence*“ ist das Lügen selber.³⁹⁷

Erst mit der Sprache und ihrer gesellschaftlichen Konventionalisierung wurden die Paradigmen von Wahrheit und Lüge geschaffen. „*Sprache und Bewußtsein sind koexistent (...)*“³⁹⁸, die Lüge aber ist von ihrem Ursprung her ein sprachliches Phänomen. Mithin wird die Lüge dem Menschen also bewußt, weil sie sprachgebunden ist. Aus diesem Grund erscheint die Poesie als Kunst der Sprache besonders befähigt, einerseits die Lüge als Ertrag ästhetischen Schaffens zu feiern und andererseits zugleich ihren kritischen Reflex als Redlichkeit des Denkens zu garantieren. „*So ist für Nietzsche der eigentliche Dichter der eigentliche Philosoph, insofern der eigentliche >Poet< jener ist, dessen ποιησις die Wahrheit schafft, ein neues Weltbild und damit Weltverständnis setzt: Dichten und Denken, Kunst und Philosophie werden bei Nietzsche eines, weil in seinen an Kants Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft geschulten Augen der Erkenntnisapparat als Vorstellungsapparat ein Kunstapparat ist.*“³⁹⁹ Der Dichter ist sich nicht nur dessen bewußt, daß er „*verbannt sei / Von aller Wahrheit*“⁴⁰⁰ wie es das „*Lied der Schwermuth*“ im „*Zarathustra*“ besingt, sondern auch daß er der Schöpfer künstlerischer Wahrheiten ist. Auch der Dichter kommt nicht aus seinem Bewußtseinszimmer heraus, aber er erklärt das Zimmer zu seiner Welt und macht aus ihm die Welt der Kunst.

5. Der Wille zur Macht

5.1. Der Wille zur Macht als Wille zur Kunst

Die Lüge entspringt dem Willen zur Macht⁴⁰¹, als das alles Lebendige identifiziert werden kann. „*Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen*

dersprochen worden ist und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes“ (EH, KSA 6, S. 366).

³⁹⁷ NF, KSA 13, S. 193, 11[415].

³⁹⁸ Ernst Behler, Friedrich Nietzsche, in: Tilman Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Plato bis Noam Chomsky*, München 1996, S. 291-305, hier: S. 298.

³⁹⁹ Thomas Böning, *Verwegene Kunststücke*, S. 83.

⁴⁰⁰ Z („*Lied der Schwermuth*“), KSA 4, S. 371-374, hier: S. 374. Vgl.: „*Nur Narr! Nur Dichter!*“ in: DD, KSA 6, S. 380.

⁴⁰¹ Zur pluralen Verfaßtheit des Willen-zur-Macht-Gedankens Nietzsches vgl. das nächste Kapitel.

zur Macht (...)“⁴⁰², erklärt Zarathustra. Im Willen zur Macht unterwirft sich der Mensch das in andauerndem Fluß begriffene Leben. Herrschaft über den davonlaufenden Daseinsprogreß erlangt der Mensch aber nur, wenn er das Werden zum Sein verfälscht. *„Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht.“*⁴⁰³ In dieser Fälschung wird das Werden qua Sein in die Konstanz der menschlichen Wahrnehmung überführt. So attestiert sich der Mensch seine Befähigung, das Leben selbst zu verstehen, wie er es will. *„Erkenntnis an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntniß möglich? Als Irrthum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung.“*⁴⁰⁴ Lüge und Täuschung sind die Wirkabsichten des Willens zur Macht. Ohne die von ihm zur Wahrheit der Wahrnehmung ernannte Lüge über das werdende Sein könnte der Mensch selbst nicht sein, denn ihm entglitte mit dem ungreifbaren Werden auch das eigene Leben. Jeder Erkenntnis geht ein *„Wille zum Erkennbar-machen“*⁴⁰⁵ voraus, in der das Erlebbar-machen gründet. Die Welt des Seins muß erst erfunden werden, auf daß der Mensch in einer Welt des Werdens bestehen kann. Damit ist nicht behauptet, daß das Werden im Seinsdenken aufgeht, sondern nur, daß das Leben selbst auf die Tätigkeit des aneignenden Willens, der das Werden als das Sein interpretiert, verwiesen ist. Der Wille zur Macht etabliert die Wahrheit des Falschen als die von ihm gewollte erlogene Wahrheit. Gleichwohl muß die Lüge immer wieder neu erlogen werden und somit als ein positiv instabiles Unternehmen gesehen werden, das die Werdestruktur der Welt nicht ein für allemal aufhebt, sondern in der Aktualität des Lügens performiert. Die Lüge *„ist im Sein fundiert, aber nicht determiniert.“*⁴⁰⁶ In einer Welt, die wahrheitsindifferent verstanden werden muß, kann die Wahrheit nur das sein, was als Wahrheit je interpretiert und so erst zur Wahrheit ernannt wird. Mithin gibt es keine Wahrheit außer der, die das Leben selber erlügen will. Wahrheit ist eine vom Willen zur Macht geschaffene Fiktion, sie basiert auf der kreativen Leistung des Menschen, sich eine Welt zurechtzufälschen, um sie zu beherrschen. *„Leben selbst ist Wille zur Macht“*⁴⁰⁷, Wahrheit aber ist das Bild vom Leben, das sich der Wille macht.

Der Mensch ist in seiner bloßen Existenz das Werk der *„Physiologie der Macht“*⁴⁰⁸. Während bereits der Leib des Menschen als *„das plurale Geschehen bzw. als das mannigfaltige >Organisations-Spiel< vieler mit- und gegeneinander wirkender und sich in ihren Konstellatio-*

⁴⁰² Z, II, KSA 4, S. 147.

⁴⁰³ NF, KSA 12, S. 312, 7[54].

⁴⁰⁴ NF, KSA 12, S. 313, 7[54].

⁴⁰⁵ NF, KSA 12, S. 382, 9[89].

⁴⁰⁶ Walter Schulz, Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 1-31, hier: S. 25.

⁴⁰⁷ JGB 13, KSA, 5, S. 27.

⁴⁰⁸ NF, KSA 12, S. 96, 2[76].

nen fortwährend verschiebender Willen-zur-Macht-und-Interpretations-Komplexe“⁴⁰⁹ wirkt, der Mensch also in der Unbewußtheit seiner physiologischen Prozesse bereits ein sich stets wandelndes Willen-zur-Macht-Interpretament ist, verlangt Nietzsche im Willen zur Kunst die bewußte Kreation der Lüge. Die Kunst nimmt die unhintergehbare Falschheit des Lebens *wahr* und prägt daher dem Leben ihre eigene Ästhetik als eine des aktiv produzierten Scheins und der forcierten Lügen ein. *„Kunst bildet die höchste Macht des Falschen, sie preist die >Welt als Irrtum<, heiligt die Lüge und verwandelt den Willen zur Täuschung in ein höheres Ideal. (...) Die Aktivität des Lebens ist gleichsam eine Macht des Falschen: täuschen, verschleiern, blenden, verführen. Aber um ausgeübt werden zu können, muß diese Macht des Falschen gezüchtet, verdoppelt oder vervielfältigt, also auf eine höhere Stufe der Macht gehoben werden (...)“*⁴¹⁰ Metaphysik, Religion, Moral oder Wissenschaft sind „Ausgeburten“ des menschlichen „Willens zur Kunst“⁴¹¹. Im Gegensatz aber zum sich selbst als Kunstwillen generierenden Willen zur Macht entschließen sich diese nicht zu einer lebensüberformenden Ästhetik der Lüge und des Scheins. Sie bleiben Folgerscheinungen des Willens zum Schein, werden aber nicht zur eigenen Autorität der Kunst des Willens. Metaphysik, Religion, Moral und Wissenschaft fehlt die Entschlossenheit zur Lüge. Sie etablieren die Verlogenheit der Welt in den Paradigmen von Wahrheit und Gott, Tugend und objektiver Erkenntnis, ohne hinter deren illusorischen Charakter zu schauen. Ihnen fehlt das Bewußtsein der Scheinverfallenheit allen menschlichen Daseins. Ohne dieses sich selbst als Lüge wollende Denken ist der Schein nicht mehr als eine dem Leben aufgezwungene Manifestation des Lebens selbst. Es geht Nietzsche im Willen zur Kunst als höchstem Modus des Willens zur Macht um den sich selbst zum „Genie der Lüge“ erklärenden Menschen, der allein deshalb nicht an der Lüge zugrunde geht, weil er sie am Ende gewollt haben kann. Zur Lüge überredet die Kunst vor allem, weil sie mit der Schönheit ein Argument mobilisiert, das der Lüge einen vorher nicht eröffneten Sinn eingibt. Nach der Diskreditierung des Scheins durch die Philosophie wertet die Kunst den Schein kreativ neu. Der Schein wird in der Kunst zum schönen Schein umgeschaffen. So reizt sich der Wille zur Macht selbst zum Wollenkönnen. Als Wille zur Kunst fordert er ein Leben des Scheins, und indem er ein solches will, performiert er es auch schon. Auf dieser „höheren Stufe“ des Willens ist der Schein selbst zum obersten herrschenden Wert erhoben, der das Leben zum Leben treibt. *„Kunst und Schönheit sind nicht Sedativ (...), sondern >Stimulans< des Willens, so daß Kunst, Schönheit >mehr wert ist, als die Wahrheit< und die Philosophie, nämlich für das Weiter-wollen-können des Willens.*

⁴⁰⁹ Günter Abel, Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib, S. 122.

⁴¹⁰ Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 1991, S. 112.

⁴¹¹ NF, KSA 13, S. 520, 17[3].

Deshalb ist Kunst die im Rang höchste Gebärde des Willens zur Macht, weil er sich in der Kunst dazu verführt, daß er >mit allem Willen wollen muß<, aber nicht weil er >an sich< so wäre, daß er >muß< - es gibt nicht den Willen an sich -, sondern weil er auch noch dieses Wollen-müssen ja-sagend >kann<. Und nur in dem Ausmaß, in dem er noch dies bejahen kann, ist er Wille. Die Kunst ist das (sich) einbildende Können des Willens zu müssen.⁴¹² Es ist die List der Kunst, das Wollen zu können, was nicht umgangen werden kann. Die Akzeptanz des Scheins im Willen zur Kunst ist der Wille zur Macht noch einmal. So wie die Welt der philosophisch erstrebten Wahrheit nur die scheinbare Welt noch einmal war, so ist im Willen zur Kunst der Wille zur Macht noch einmal gewollt worden als Wille zum Schein. Der Wille zur Kunst will die Welt des Scheins noch einmal und schöpft damit erst ihren Wert als den vom Willen zur Macht immer schon gewollten. Doch erst in der Umwertung des bislang wertlosen Scheins wird dem Willen zur Macht der Schein zur Attraktion des Lebens. „In Augenblicken, wo der Mensch zum Betrogenen wird, wo er wieder ans Leben glaubt, wo er sich überlistet hat: oh wie schwillt es da ihm auf! Welches Entzücken! Welches Gefühl der Macht!... Der Mensch ward wieder einmal Herr über den >Stoff< - Herr über die Wahrheit!... Und wann immer der Mensch sich freut, er ist immer der Gleiche in seiner Freude: er freut sich als Künstler, er genießt sich als Macht. Die Lüge ist die Macht...“⁴¹³

War es das Schicksal des tragischen Philosophen, festzustellen, daß sich seine Anstrengungen zu einer exakten und objektiven Wissenschaft nur in einem sich egalisierenden Diskurs wahrheitsloser Urteile verlieren, überlistet sich der Künstler, indem er den Schein und die Lüge über die Ästhetik zu einem Projekt seines Willens macht. So aber wird aus dem Schicksal, das den Philosophen zur tragischen Figur der Erkenntnis machte, der Antrieb des Jasagens. Darin gleicht der Wille zur Kunst dem von Nietzsche im Zusammenhang mit der (später noch zu behandelnden) Wiederkehrlehre entworfenen amor-fati-Stratagem: Was ohnehin schicksalhaft und unhintergebar ist, muß zur Projektion eines jasagenden Willens werden. Was nicht anders sein kann, muß so gewollt werden, daß es gar nicht anders sein können muß oder gar nicht anders gewollt werden soll. Der Wille zur Kunst ist in vergleichbarer Weise zum amor fati der Wiederkunft die Liebe zur Lüge. Denn auch hier bestärkt der Wille seine Macht, indem er die Lüge so interpretiert, als wäre sie von ihm gewünscht. Im Lüge- und Schein-Wollen erfährt der Mensch sich als das Wesen, dessen Willen die Macht hat, das Leben selbst als seine Willensentscheidung zu bestätigen. In dieser sich gleichsam autopoietisch vorantreibenden Willensdynamik wird

⁴¹² Alois Halder, Die metaphysisch-religiöse Transzendenz im Experiment des Willens zur Macht, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I, S. 45-62, hier: S. 54.

⁴¹³ NF, KSA 13, S. 194, 11[415].

das „*Nothwendige an den Dingen als das Schöne*“⁴¹⁴ gesehen. Die Kunst überführt die Notwendigkeit, daß der Schein die einzige Welt ist, in Schönheit, um die Notwendigkeit selbst in der Schönheit erstrebenswert zu finden. Die Liebe zur Lüge und zum Schein öffnet die Welt des Scheins um die motivierende Perspektive der Schönheit. So verändert sich die Welt in ihren Sinndimensionen. Die Kunst übt den Blick für den schönen Sinn des Scheins ein. Indem der Wille zur Kunst die Dinge in ihre Schönheit übersetzt, macht er sie zum Begehrenswerten. In dieser ästhetischen Ver-sinnlichung der Welt wird das Leben wieder sinnvoll.⁴¹⁵ Dem tragischen Philosophen sind strikte Logik und klare Begriffe als die Garanten des Sinns zu Bruch gegangen. Um nicht in diesem tragischen Nihilismus verharren zu müssen, weist Nietzsche der Kunst die Aufgabe zu, Sinn überhaupt wieder zu schaffen. Die Sinnkreation entwirft Sinn als Täuschung, Lüge, Illusion. Sie ist „*das zugleich theoretische und praktische Experimentieren mit Entwürfen, Perspektiven, Fiktionen*“⁴¹⁶. Der Wille zur Kunst entfesselt eine experimentelle Variabilität des Sinns, weil der Schein den festen Sinn nicht mehr verbürgt. Die Wahrheit der Kunst ist eben nicht die Wahrheit der Metaphysik, sondern die perspektivische Wahrheit des Willens zur Macht, die zugleich eine will-kürliche ist.

5.2. Der Wille zur Macht als interpretatives Geschehen

Der Wille zur Macht ist ein expressives Kraftgeschehen, das auf den Koordinaten von Einheit und Präsenz nicht zu vermessen ist. Der Wille zur Macht ist kein streng identifizierbares Prinzip⁴¹⁷, obwohl sich der Mensch und mit ihm alles Organische von der Macht voluntativer Aktivität bewegt zeigt. Nietzsche weist darauf hin, daß bereits der Körper des Menschen eine Pluralität von Machtquanten ist: „*Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das*

⁴¹⁴ FW 276, KSA 3, S. 521. Dazu erklärt Nietzsche auch: „*Amor fati: das sei von nun an meine Liebe!*“

⁴¹⁵ „*Die Wahrheit ist häßlich: wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn*“ (NF, KSA 13, S. 500, 16[40]).

⁴¹⁶ Reinhart Maurer, Nietzsche und das Experimentelle, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I, S. 7-28, hier: S. 13.

⁴¹⁷ „*Eine Definition des Willens zur Macht erweist sich nicht zuletzt deshalb als schwierig, weil dieses Prinzip – folgt man Nietzsches Aussagen – hinter jedem, also auch allem gedanklichen, Verhalten steht als das absolutgesetzte Movens: Aus diesem circulus vitiosus gibt es, strikt logisch gedacht, kein Entrinnen*“ (Thomas Müller, Die Poetik der Philosophie. Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche, Frankfurt a. M. – New York 1995, S. 100). Auch hier bleibt das Problem virulent: Wie soll über etwas gesprochen werden, das nicht identifizierbar ist (hier: der Wille zur Macht)?

*Ganze bejahen.*⁴¹⁸ Die Einheitlichkeit von physischer Gestalt und Tätigkeit gibt keine Lizenz zum Rückschluß auf die Homogenität der Willenspluralität. Der Mensch ist in seiner Existenz bejahend zum Dasein, und doch ist dieses Ja, das der Mensch realisiert, indem er lebt, kein Ja, das sich auf den *einen* Willen kürzen ließe. *„Der Mensch als eine >Vielheit von Willen zur Macht<*⁴¹⁹ birgt in sich bereits auf physiologischer Ebene die Dynamik permanenter Willenskonfrontationen. Schon die biochemischen Reagenzien initiieren körperinterne Kämpfe von unzähligen Willen zur Macht. Um aber überhaupt als Willen zur Macht in Erscheinung zu treten, muß die gegensätzliche Pluralität der aufeinander wirkenden Willen zur Macht als Bemächtigungsattraktion etabliert sein. *„Jede Äußerung von Willen zur Macht setzt also schon eine Mehrheit von Willen zu Macht voraus. Die Wirklichkeit, auf die Nietzsches Philosophieren letztlich trifft, ist die in Gegensätzen auf einander bezogene und in solcher Beziehung die eine Welt bildende Vielheit von Willen zur Macht. Der Wille zur Macht ist zwar die dem quantitativ (machtmäßig) Verschiedenen gemeinsame Qualität. Diese Gemeinsamkeit darf aber nicht auf die Einfachheit eines gründenden Prinzips reduziert werden: es gibt diese Qualität nur in der Vielfalt quantitativer Verschiedenheit. Andernfalls könnte sie nicht Wille zur Macht sein, weil es kein Entgegengesetztes mehr gäbe, das die Übermächtigung gestattete.*⁴²⁰ Die Willen-zur-Macht-Dynamik ist also die unstillbare Überwältigungsbewegung widerstreitender Willensquanten. In diesem Sinn gibt es *„(...) keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren.*⁴²¹ Wenn der Mensch in seiner Subjektivität so erscheint, als wäre er, gleichsam unus pro multis, das Ergebnis dieses Prozesses, dann muß bedacht werden, daß die lebensnotwendigen physiologischen Machtkämpfe unbewußt andauern, Subjektivität ihrerseits also nur ein instabiles Machtquantum sein kann, das auf die körperinterne Virulenz des Willenspluralis verwiesen bleibt. *„Subjektsein kann nunmehr nur als eine Pluralität gedacht werden, die den Bereich des Vorbewußten mitumschließt bzw. von ihm her bestimmt wird. Es ist eine bloß relative Einheit, insofern sie stets auf eine Vielheit bezogen bleibt.*⁴²²

Folgt man der Maßgabe Nietzsches, den Menschen am *„Leitfaden des Leibes“* vorzustellen, dann ist dieser immer schon in das Willen-zur-

⁴¹⁸ NF, KSA 11, S. 282, 27[27].

⁴¹⁹ NF, KSA 12, S. 25, 1[58].

⁴²⁰ Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin – New York 1971. Auch Johann Figl sieht *„(...) die Pluralität als notwendige und konstitutive Realisierungsweise des mit >Willen zur Macht< bezeichneten einzigen Grundgeschehens (...)*“ (Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß [Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 7], Berlin – New York 1982, S. 84).

⁴²¹ NF, KSA 13 S. 36f., 11[73].

⁴²² Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip, S. 128f.

Macht-Geschehen des Leibes involviert. Das Leibgeschehen aber wirkt stets interpretativ:

*„Die >Intelligenzen<, denen der Leib seine Existenzweise verdankt, >verstehen< einander, insofern sie befehlen bzw. dem stärkeren Wesen gehorchen; sie interpretieren sich gegenseitig (...) Das organische Leben, das sich im menschlichen Leib vollzieht, ist somit als ein pluraler interpretativer Prozeß zu deuten.“*⁴²³ Was der Mensch so am eigenen Leib erfährt, ist die Interpretativität des Daseins selbst. *„Der interpretative Charakter alles Geschehens“*⁴²⁴, den Nietzsche feststellt, durchherrscht die ganze Welt und alles Leben in ihr. Dabei ist das Interpretations-Geschehen koinzident mit dem Willen-zur-Macht-Geschehen. Denn: *„Aller Sinn ist Wille zur Macht (...)“*⁴²⁵ Sinn aber wird erst in der deutenden Zurüstung von Interpretationen erzeugt. *„Der Wille zur Macht interpretiert (...) In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden.“*⁴²⁶ In jeder Sinnsetzung etabliert sich der Wille zur Macht als interpretative Übermächtigung eines Gegenstandes seines Wollens. Interpretation ist kein losgelöstes Instrument des Willens zur Macht, sondern dessen performative Aktualität. Wille zur Macht geschieht als interpretative Unterwerfung von Wirklichkeit. Die Selbstaffirmation des Willens findet statt in der Sinnvermittlung der Interpretation, die die Willen-zur-Macht-Dynamik ausübt. *„Jeder Wille-zur-Macht ist ein Interpretieren, und jedes Interpretieren ist ein Machtwollen. Darin liegt der >interpretative Charakter< eines jeden Geschehens.“*⁴²⁷ Jede Interpretation ist ein Sinn-Votum und evaluiert den vom Willen avisierten Sinn als einen Willenswert. Die Interpretation ist also ein Sinn-Befehl des Willens zur Macht. Wirklichkeit wird nur so der Macht des Willens verfügbar. Es gibt keine nicht-interpretatorische Wahrnehmung, keine nicht-gedeutete Realität. *„Es giebt keinen >Thatbestand an sich<, sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Thatbestand geben könne“*⁴²⁸. *„Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen.“*⁴²⁹ Es gibt *„nur Interpretationen“*.⁴³⁰ Doch nicht der Mensch ist Herr der Interpretationen, vielmehr ist die Interpretativität selbst die unbestreitbar diktierende Prozessualität des Daseins. Der Mensch ist der immer schon (physiologisch) Interpretierte des unablässigen Interpretationsgeschehens, in dem er freilich selber auch als Interpretations-Agent mitwirkt. *„Man*

⁴²³ Ebd., S. 132.

⁴²⁴ NF, KSA 12, S. 38, 1[115].

⁴²⁵ NF, KSA 12, S. 97, 2[77].

⁴²⁶ NF, KSA 12, S. 139f., 2[148].

⁴²⁷ Günter Abel, Interpretationsgedanke und Wiederkehrlehre, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. II S. 87-104, hier: S. 87f.

⁴²⁸ NF, KSA 12, S. 140, 2[149].

⁴²⁹ NF, KSA 12, S. 38, 1[115].

⁴³⁰ NF, KSA 12, S. 315, 7[60].

*darf nicht fragen: >wer interpretiert denn?< sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein >Sein<, sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt.*⁴³¹ Hinter diesen alles affizierenden Affekt der Interpretation greift auch das menschliche Subjekt nicht mehr zurück. Der Mensch bleibt als Interpretation im Interpretations-Zirkel der Willen-zur-Macht-Dynamik, und so liquidiert sich auch die Vorstellung von einem über den Interpretationen stehenden, die Machtprozesse bewegenden Subjekt. Mit anderen Worten: *„Das Erkenntnissubjekt ist bei Nietzsche aus dem Organisationszentrum jeder Interpretation herausgerückt; es ist vielmehr selbst das Produkt bestimmter Interpretationsvorgänge menschlichen Lebens.*⁴³² Die Interpretations-Autorität ist die infinite Willen-zur-Macht-Progression, in der interpretative Ereignisse nicht an ein letztes subjektives Urheberprinzip gekoppelt werden können. *„Es gibt keinen außerhalb des Interpretierens liegenden Fixpunkt und Maßstab der Interpretationen.*⁴³³

Worauf Nietzsche insistiert, ist die Perspektivität aller Interpretationen, in der die Wirklichkeit erscheinen muß. Der Zwang zur Perspektivität ist die unhintergehbare Ereignisform von Interpretationen. Jeder Wille zur Macht mobilisiert sich für die eigene Perspektive und ihre Etablierung als sinnanweisende Interpretation. Der Wille setzt sich als seine Perspektive ein, um die Macht über das Interpretierte zu realisieren. Es ist diese Machtperspektive, die allen Sinn dominiert und zur Wahrheit des Willens macht. Evident ist daher, daß Wahrheit in der Verschiedenheit der Willen zur Macht perspektivenplural auftritt. Jede Perspektive forciert eine eigene Wahrheit, die der sie setzende Wille zur Macht für unbedingt wahr hält. *„Dieses Für-wahr-halten setzt sich selbst absolut. Zu ihm gehört die Negation der perspektivischen Wahrheiten der ihm entgegengesetzten Machtwillen, die für ihn damit zu Irrtümern werden.*⁴³⁴ Dem multiplen Perspektivismus der Wahrheiten inhäriert ein Wahrheitskriterium, das sich je different manifestiert. *„Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.*⁴³⁵ In der Durchsetzung des je eigenen Machtwillens bestätigt sich die Wahrheit einer Perspektive, die sich affektiv umsetzt in der Steigerung des Machtgefühls. Wenn alle Interpretationen perspektivisch sind und dem Willens-

⁴³¹ NF, KSA 12, S. 140, 2[151].

⁴³² Brigitte Scheer, Die Bedeutung der Sprache im Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.) Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1986, S. 101-111, hier: S. 105.

⁴³³ Günter Abel, Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr [Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 15], Berlin – New York 1984, S. 152. Vgl.: Abels Gedanken zum „*geschehens-logischen Interpretations-Zirkel*“ (ebd., S. 162-184).

⁴³⁴ Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche, S. 110.

⁴³⁵ Friedrich Nietzsche, III. Band, Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta, München – Wien 1977, S. 919. Vergleichend heranzuziehen ist hierzu die ins Moralische zielende Äußerung Nietzsches im „*Antichrist*“ (1888): *„Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“* (AC 2, KSA 6, S. 170).

Geschehen koinzidieren, ist das wahrheitsaffirmative Kriterium der Interpretationen ein sich an der interpretativen Ausübung von Macht steigernder Wille. „*Jede Auslegung hat soviel recht, wie sie Macht hat.*“⁴³⁶

Der Wille zur Macht interpretiert seinerseits die Wahrheit als *die* Interpretation, die seine Willensrealisation behauptet. „*Der Wille zur Macht ist sich selbst das Prinzip, das Wahre hervorzubringen.*“⁴³⁷ Gleichwohl bleibt die Pluralität der Willen gewahrt. Denn es gäbe keine Willen-zur-Macht-Dynamik ohne die Unversöhnlichkeit der sich widersprechenden Willenspunktationen. Mithin wird sich auch nie die statische Herrschaft eines Willens zur Macht durchsetzen können. Das Wille-zur-Macht-Geschehen ist ein dynamisches Werden. Alle Willen zur Macht setzen sich also zugleich absolut und betreiben doch ihre Relativierung im Über-sich-hinaus-Wollen.

5.3. Der perspektivische Sinn der Philosophie

Für den Menschen, der immer schon Perspektive, immer schon Interpretation ist, also perspektivisch und interpretativ lebt, bedeutet das an der Machtwillenssteigerung sich messende Wahrheitskriterium, daß Wahrheit in der Durchsetzung der je eigenen Interpretation von Wirklichkeit liegt. Anders gewendet: Wenn Leben Wille zur Macht ist, dann ist das Leben primordiale Instanz für Wahrheit. Was also im Sinne des Lebens geschieht, ist die Wahrheit. Alles, was das Leben erhält und antreibt, beweist seine Wahrheit. Nietzsche erkennt bereits in „*Ueber Wahrheit und Lüge*“, daß es der Nutzen fürs Leben war, der den Menschen zur Erfindung (Bezeichnung) der Wahrheit trieb. Das menschliche Leben hat immer nur sich selbst als den Wert der Wahrheit behandelt. Leben ist der erste und letzte Sinnhorizont einer vom Leben ausgehenden und auf es tendierenden Wahrheit. Die Macht der Wahrheit liegt in der Bewährung in der Wirklichkeit, die zugleich die Überwältigung von Welt ist. Die Wahrheiten, die das Leben ermöglichen und sich machtdynamisch verifizieren, sind keine wissenschaftlichen Wahrheiten, sondern Interpretationen ohne letzte Basis außerhalb des Lebens und seinen Perspektiven. Freilich könnte innerhalb des Lebens der Irrtum herrschen, was aber nur behauptet werden darf, wenn eine Wahrheit außerhalb der Perspektiven vermutet wird, die die Interpretationen ihrer Falschheit überführen könnten. Nietzsche verneint ein solches Perspektivenexternum. „*Es giebt keine Dinge an sich,*

⁴³⁶ Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Jörg Salaquarda (Hg.); Nietzsche, S. 234-287, hier: S. 272.

⁴³⁷ Karl Ulmer, Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1962-63), S. 295-310, hier: S. 305f.

*auch kein absolutes Erkennen, der perspektivische, täuschende Charakter gehört zur Existenz.*⁴³⁸ So muß also die Un-Wahrheit (wissenschaftlichen Maßstabs) als lebensimmanente Wahrheit begriffen werden. Mithin fordert der Wille zur Macht die (Un)Wahrheiten, die das Leben, das heißt die Willen-zur-Macht-Prozesse affirmieren.

Nietzsche stellt fest: *„Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.“*⁴³⁹ Der Pragmatismus eines solchen Wahrheitsverständnisses orientiert den Wahrheitswert am Lebenswert und nicht an einem unbekanntem Realitätswert. Doch wie ergibt sich die Erkenntnis darüber, was dem Leben wertvoll sein könnte? Allein ein experimentell versuchendes Ausleben von Interpretationen (denn *„Wahrheit ist Interpretation“*⁴⁴⁰) kann Wahrheiten bestätigen. Nur das Leben selbst kann, indem es Interpretationen testet, die Wahrheit einer Interpretation für sich und durch sich verifizieren. Dabei geht es ausschließlich darum, ob eine vermeintliche Wahrheit dem Leben einen das Machtquantum des Willens erhöhenden Sinn zu geben vermag.

In der Konsequenz dieses pragmatischen Umgangs mit der Wahrheit erscheinen auch die traditionellen metaphysischen Wahrheiten, deren strengster Kritiker Nietzsche selbst ist, in stark reduziertem Sinn wieder wahrheitsfähig. Doch die Rehabilitation etwa der philosophischen Paradigmen von Widerspruch, Identität oder Kausalität gehen nicht auf die Erneuerbarkeit ihrer Absolutheitsansprüche zurück, sondern auf die lebensaffirmative Wirkung, die sie in der Willen-zur-Macht-Dynamik zeitigen. Die Kritik, die der Nietzsche Diskurs an der Metaphysik vorgenommen hat, bleibt virulent. Das erkenntnistheoretische Desaster der Philosophie ist nicht zu revidieren. Dennoch müssen mit dem Abbau epistemischer Präventionen nicht auch alle philosophischen Interpretationen (denn als solche müssen philosophische Erkenntnisse nach Nietzsche gelten) ihre Rechtfertigung vor dem Leben verloren haben. *„Unsere Überzeugung von der Gültigkeit philosophischer Erkenntnis kommt nicht dadurch zustande, weil sie sich als >wahr< im Sinne theoretischer Wahrheit erwiesen hat, sondern sie wird als >wahr< im Sinne der Bewährung für das Konzept der Sinnmotivation akzeptiert, weil sie sich in einer geschichtlichen Gegenwart für einen bestimmten Willenscharakter als einer geeigneten Weltperspektive zugehörig erwiesen hat.“*⁴⁴¹ Wenn auch der Mensch erkannt hat, daß die Wahrheiten in der Philosophie als dem Schein verfallende Interpretationen zu sehen sind, so gilt doch, daß ihre lebenserhaltende Macht sich ungebrochen

⁴³⁸ NF, KSA 11, S. 460, 34[120].

⁴³⁹ NF, KSA 11, S. 506, 34[253].

⁴⁴⁰ Günter Abel, Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre, S. 91. *„Dieser Satz verkündet seinerseits keineswegs eine absolute Wahrheit. Er besteht bereits jenseits der alten Wahrheitsidee und schließt seine eigene Relativität und Interpretationsabhängigkeit ein (...)“* (ebd.).

⁴⁴¹ Friedrich Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln – Wien 1980, S. 138.

zeigen kann. Die Philosophie hat ihre Wahrheiten zu Irrtümern gemacht, als sie sie zu unbedingten Wahrheiten erklärte. Doch ohne diese (Un)Wahrheiten ist ein Leben (bisher) kaum vorstellbar. In anderem Zusammenhang schreibt Nietzsche: „*Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.*“⁴⁴²

Unseren vernünftigen Wahrheiten bleibt wegen ihrer Perspektivengebundenheit und Interpretativität die Einlösung des theoretischen Wahrheitsideals verwehrt. So erscheinen sie als metaphysische Irrtümer, weil sie ihrem eigenen Anspruch nicht gehorchen können. Doch diese Ansprüche sind ohnehin Nietzsches pragmatischem Wahrheitsverständnis gemäß irrelevant für das Leben. Wichtig an ihnen ist allein ihre unbestreitbare und daher lebenspraktisch nicht verworfene Nützlichkeit. Was zählt, ist nicht der „*am meisten wahre, sondern der am meisten nützliche Glaube*“⁴⁴³. Wahrheiten werden erst zu Wahrheiten des Lebens aufgrund ihres Erfolgs.⁴⁴⁴ Der Erfolg des Denkens geht aber gerade auf die Perspektivität des Willen-zur-Macht-Geschehens zurück, insofern der Wille das denkt, was er zu seiner spezifisch *eigenen* Durchsetzung denken will. Zöge das vernünftige Denken im experimentierenden Umgang mit der Wirklichkeit eine Reduktion des Willen-zur-Macht-Niveaus nach sich, so würde es vom Leben selbst verworfen werden müssen. Der Wille zur Macht schafft sich in den Prinzipien und Begriffen, die die Philosophie in ihrer Tradition erdichtete, eine mögliche Weltperspektive, die ihm anscheinend eignet.

„*Nietzsche bekennt sich in Distanzierung zum Dogmatismus und seinem aufdringlichen Verhalten der Wahrheit gegenüber zur perspektivischen Philosophie.*“⁴⁴⁵ Die Philosophie hat ihre Involviertheit in den Perspektivismus des Willen-zur-Macht-Geschehens produktiv umzusetzen, wenn sie denn die selbstaffektive Sinnmotivation der Willensdynamik

⁴⁴² NF, KSA 12, S. 194, 5[22].

⁴⁴³ NF, KSA 9, S. 545, 11[270]. „*Es ist eine der gefährlichsten Übertreibungen, das Erkennen nicht im Dienste des Lebens, sondern an sich, um jeden Preis, zu wollen (...)*“ (NF, KSA 11, S. 238, 26[334]).

⁴⁴⁴ „*Those sentences which are capable of carrying us conveniently over the chaos, even though they are absolutely erroneous, are true in virtue of their success*“ (Arthur C. Danto, Nietzsche as Philosopher, New York – London 1965, S. 98). Zu Dantos Interpretation des Nietzscheschen Wahrheitsbegriffs vgl.: John T. Wilcox, Nietzsche Scholarship an the „Correspondence Theory of Truth“: The Danto Case, in: Nietzsche-Studien 16 (1986), S. 337-357; Bernd Magnus, Nietzsche's Mitigated Scepticism, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 260-267.

⁴⁴⁵ Friedrich Kaulbach, Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche, in: Mihailo Djuric (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie, S. 9-20, hier: S. 9. Daß Nietzsches Perspektivismus dem Dogmatismusvorwurf entgeht, stellt Alexander Nehamas heraus: „*Allerdings kann man zeigen, daß der Perspektivismus, vorausgesetzt man gesteht ihm seinen eigenen Status als Interpretation zu, gar nicht der Anerkennung bedarf. Er zwingt niemanden, ihm Glauben zu schenken. In diesem Punkt unterscheidet er sich vom Dogmatismus, der, nach Nietzsche, gerade solches beansprucht. Perspektivismus gesteht zu, daß es immer irgendwelche Leute geben kann, die ihn nicht akzeptieren. Doch das allein spricht weder gegen den Perspektivismus noch für diese Leute*“ (Alexander Nehamas, Nietzsche. Leben als Literatur, Göttingen 1991, S. 94).

bereichern will. Jede perspektivische Sinnschöpfung hat sich am Kriterium der Willen-zur-Macht-Bestätigung zu verifizieren. Worauf es dabei ankommt, ist, Philosophie nicht mehr als ein Abbildungsduplikat von Realität zu verstehen, sondern als ein perspektivisches Kreationsgeschehen. Philosophie hat sich aus der Passivität ihres Erkenntniswunsches, nach dem sie die neutrale gedankliche Kopie der realen Welt sein möchte, zu befreien, um sich als Sinn und damit Weltverständnis allererst kreierende Aktivität des Willens zur Macht zu exponieren. *„Philosophisches Denken ist deshalb an der künstlerischen Intelligenz zu orientieren, weil diese lehrt, die Rolle des Weltentwurfes, der als Ergebnis des Auftrags eines jeweiligen Willens vom Intellekt geleistet wird, richtig zu deuten und zu beurteilen: nicht als Inbegriff von Sätzen, die eine Wahrheit über Seiendes aussagen wollen, sondern als System solcher Sätze, die einem bestimmt gearteten Willen die Welperspektive zum Gebrauch anbieten, die er benötigt, um seine Aufgabe für das Leben erfüllen zu können.“*⁴⁴⁶

Nietzsche denkt der Philosophie die gleiche Aufgabe zu wie der Kunst: Beide haben sinnstiftende Funktion für das Leben zu übernehmen. In seinen nachgelassenen Fragmenten (Herbst 1885 - Herbst 1886) hält er fest: *„(...) – der Mensch findet zuletzt in den Dingen nichts wieder als was er selbst in sie hineingesteckt hat: das Wiederfinden heißt sich Wissenschaft, das Hineinstecken - Kunst, Religion, Liebe, Stolz.“*⁴⁴⁷ Im Herbst 1887 wird notiert: *„das Feststellen zwischen >wahr< und >unwahr<, das Feststellen überhaupt von Thatbeständen ist grundverschieden von dem schöpferischen Setzen, vom Bilden, Gestalten, Überwältigen, Wollen, wie es im Wesen der Philosophie liegt. **Einen Sinn hineinlegen** – diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch übrig, gesetzt daß kein Sinn darinliegt.“*⁴⁴⁸ Für Nietzsche ist die Weltbemächtigung eine Frage der Sinnzuschreibung. Weil aber Welt nie fix und fertig vor uns steht, sondern immer erst in der kreierten konkreten Wahrheit des je spezifischen Willens zur Macht entwickelt werden muß, erstet auch Sinn erst im *Sinn-Bilden, Sinn-Gestalten, Sinn-Wollen* des Willens. Der Wille zur Macht schöpft aus sich selber den Sinn, den er als Welt und Wirklichkeit stiften will. Dieses Geschehen ereignet sich durchgehend als Willensdynamik. Sinn gibt es niemals als ein dauerndes Verhältnis von Mensch und Welt. Das schöpferische Sinnsetzen legt erst Sinn ein. Dies aber nicht in eine externe Realität, sondern in das Leben, d. h. das Willen-zur-Macht-Geschehen, das allein auch ermißt, mit welcher Sinnzurüstung am besten zu leben ist. Das Wille-zur-Macht-Geschehen investiert gleichsam in sich selbst den Sinn, für den die Kreativ-„Mächte“ Kunst oder Philosophie, die selbst als Sinnprojekte Willen-zur-Macht-Ereignisse sind, votieren. In dieser Sinner-

⁴⁴⁶ Friedrich Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, S. 283f.

⁴⁴⁷ NF, KSA 12, S. 154, 2[174].

⁴⁴⁸ NF, KSA 12, S. 359, 9[48].

zeugung liegt die produktive Valenz von Kunst und Philosophie, und in dieser kreativen Übereinstimmung mit der Kunst zeigt sich die Philosophie selbst als Kunst.⁴⁴⁹ So können also auch die alten philosophischen Wahrheiten, die von der Metaphysik ins Zwielficht unangemessener Gewißheit gedrängt wurden, in dem nicht endenden pluralen perspektivischen Sinngeschehen der vielen Willen zur Macht als Sinnkreationen oder Sinnmotive fürs Leben je neu Gültigkeit haben. Freilich darf die Philosophie nicht bei diesen pragmatisch akzeptierten Paradigmen stehenbleiben, indem sie auf deren persistente Lebensrelevanz pocht. Denn es könnte sich erweisen, daß deren Zeit eines Tages abgelaufen ist und das Leben ohne sie auszukommen in der Lage ist. Vor allem aber unterliegt die Philosophie der perspektivischen Beschränktheit jeder Wirklichkeitsnahme und insofern hat sie sich immer wieder neu am Willen zur Macht zu messen. Wenn alles Interpretation ist (auch die Kreationen des Sinns sind dies), kann niemals eine letzte Interpretation existieren. Bereits in der „*Fröhlichen Wissenschaft*“ schreibt Nietzsche: „*Die Welt ist uns vielmehr noch einmal >unendlich< geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.*“⁴⁵⁰ Diese interpretatorische Unendlichkeit, in der die Willen zur Macht immer wieder, um sich im Leben zu etablieren, Sinn als Lebenswert evaluieren, interpretieren und kreieren, weist der Philosophie einen Standort im Leben an. Hier soll sie das Leben selbst Sinn schaffend motivieren. Eine Philosophie, die ihre Interpretationen zu unbedingten Wahrheiten macht, verstößt, indem sie die perspektivische Relativität und den Pluralismus der Willen-zur-Macht-Prozesse hinter Metaphysik verbirgt, gegen das Leben selbst, das immer wieder neue perspektivische Interpretationen hervorbringen will. Das Sinngeschehen ist ein Überwältigungsgeschehen, Überwältigung aber hat nie einen letzten Status in der Willen-zur-Macht-Entgegensetzung. Philosophisches Denken, das in den vielen Willen zur Macht als differente interpretative Denkbewegung wirkt und insofern nicht als ein großes Ganzes zu vereinheitlichen ist, muß ein permanentes, in jeder Perspektive die eigene Willen-zur-Macht-Perspektivität seiner Sinnkreationen in gedoppelter Hinsicht wahrnehmen. Einerseits steht jede Sinn-Perspektive im Dienst einer Willens-Perspektive und insis-

⁴⁴⁹ Die Wissenschaft als die Tätigkeit des Willens zur Macht, die den eingelegten Sinn wiederzufinden hat, kommt *nach* der Kunst oder der Philosophie, insofern sie herausholt, was von diesen als Wirklichkeit hinterlegt worden ist. Wissenschaft erscheint im Gegensatz zur Philosophie re-produktiv. Dabei wird auch sie gleichsam als eine „späte“ Kunst verstanden werden können, weil sie eine Sinnkreation ex post vorzunehmen hat. Insofern aber bei Nietzsche der Willen-zur-Macht-Zirkel immer ein Interpretations-Zirkel ist, kommen Kunst, Philosophie und Wissenschaft in der Interpretationsimmanenz überein. Sowohl Hineinlegen als auch Herausholen bleiben (wenn auch unterschiedliche Arten von) Interpretationen. Zum Thema vgl.: Günter Abel, Wissenschaft und Kunst, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, S. 9-25, bes. S. 13ff. Tilman Borsche, Intuition und Imagination. Der erkenntnistheoretische Perspektivenwechsel von Descartes zu Nietzsche, in: ebd., S. 26-44.

⁴⁵⁰ FW 374, KSA 3, S. 627.

tiert nachdrücklich auf dieser und nimmt ihre Machtinteressen wahr, andererseits muß sich die Sinn-Perspektive, weil sie zwingend Willens-Perspektive ist, jenseits aller theoretischen Meta-Perspektivität (das heißt Metaphysik) wahrnehmen. *„Jedes Individuum hat seine eigene unaufgebbare Perspektive. Und es entspricht Nietzsches Vorstellung von einem redlichen, in sich konsequenten Denken, die perspektivische Eingrenzung aller unserer Lebensäußerungen auch deutlich zu machen.“*⁴⁵¹ *„Perspektiven wird man nicht los (...)“*⁴⁵² In diesem Sinne kann Nietzsche erklären: *„Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffsfabelei, welche ein >reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis< angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie >reine Vernunft<, >absolute Geistigkeit<, >Erkenntnis an sich<: - hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches >Erkennen< (...)“*⁴⁵³

Da Philosophie als Denken an Sprache gebunden ist, sie in ihrer sinn-schaffenden Funktion zugleich aber Kunst zu sein hat, bleibt sie auf die Kunst der Sprache, also die Poesie verwiesen. Deren vorbildhafte Perspektivnormalität, zu der sich die Poesie in ihrer Artifizialität nachdrücklich bekennt, hat die Philosophie erst noch zu verinnerlichen.

Nietzsches Wiederkehrlehre kann in diese Richtung weisend interpretiert werden, insofern sie sich als ein metaphorisches Philosophem lesen läßt.

6. Die metaphorische Perspektive der Philosophie Nietzsches: Die ewige Wiederkehr des Gleichen

6.1. Der radikalisierte Analogieschluß der Wiederkehrlehre

Nietzsche hat den Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen sowohl kosmologisch-physikalisch als auch ethisch gedacht. Aus kosmologischer Perspektive „erkennt“ Nietzsche folgendes: Weil es nur eine endliche Zahl an Fällen von Kraft-Zuständen gibt, die Zeit aber als unendlich postuliert ist (sowohl nach vorne als auch nach hinten) und

⁴⁵¹ Volker Gerhardt, Nietzsche und die Philosophie, in: Mihailo Djuric (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie, S. 151-171, hier: S. 158.

⁴⁵² Ders., Die Perspektive des Perspektivismus, in: Nietzsche 18 (1989), S. 260-281, hier: S. 263.

⁴⁵³ GM, Dritte Abhandlung 2, KSA 5, S. 365.

ein Gleichgewichtszustand der Kräfte final nie erreicht worden ist, müssen die verschiedenen Fälle mithin irgendwann wiederkehren. *„Wäre ein Gleichgewicht der Kraft irgendwann einmal erreicht worden, so dauerte es noch: also ist es nie eingetreten. Der augenblickliche Zustand widerspricht der Annahme. Nimmt man an, es habe einmal einen Zustand gegeben, absolut gleich dem augenblicklichen, so wird diese Annahme nicht durch den augenblicklichen Zustand widerlegt. Unter den unendlichen Möglichkeiten muß es aber diesen Fall gegeben haben, denn bis jetzt ist schon eine Unendlichkeit verfllossen.“*⁴⁵⁴

Der ethische (oder auch anthropologische) Aspekt der Wiederkunftslehre betrifft die Einschätzung des menschlichen Lebens: In der *„Fröhlichen Wissenschaft“* formuliert Nietzsche: *„>Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und jeder Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge (...)< (...“*⁴⁵⁵ Die ethische Anforderung, die die Wiederkehr dem Menschen abverlangt, wird erkennbar in der Lehre Zarathustras: *„Das Vergangne am Menschen zu erlösen und alles >Es war< umzuschaffen, bis der Wille spricht: >Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen -<„ Diess hiess ich ihnen Erlösung, Diess allein lehrte ich sie Erlösung heissen.-“*⁴⁵⁶ Dieser „Da-capo“-Anweisung⁴⁵⁷ inhäriert eine ethische (auf die Züchtung des Übermenschen gerichtete) Regel, *„die nicht minder streng ist als der Kantische Imperativ“*⁴⁵⁸ und besagt: *„Was Du willst, will es derart, daß Du darin auch die ewige Wiederkehr willst.“*⁴⁵⁹

Auf die weitere Vertiefung der Wiederkehrlehre hinsichtlich ihrer einerseits kosmologischen und andererseits ethischen Differenzierung darf im vorliegenden Zusammenhang verzichtet werden.⁴⁶⁰ Worauf es

⁴⁵⁴ NF, KSA 9, S. 534, 11[245].

⁴⁵⁵ FW 341, KSA 3, S. 570.

⁴⁵⁶ Z, III, KSA 4, S. 249.

⁴⁵⁷ Vgl. auch: JGB 56, KSA 5, S. 75.

⁴⁵⁸ Gilles Deleuze Nietzsche und die Philosophie, S. 75. Bernd Magnus spricht anstelle eines kategorischen Imperativs von einem *„romantischen Imperativ“* Nietzsches (Bernd Magnus, Nietzsches äternalistischer Gegenmythos, in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, S. 219-233, hier: S. 226).

⁴⁵⁹ Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, S. 76. Karl Löwith interpretiert: *„In der anthropologischen Auslegung erschien die ewig gleiche Wiederkehr als eine in jedem Augenblick sich erneuernde ethische Aufgabe des wollenden Menschen, dem diese Lehre den christlichen Glauben an die Unsterblichkeit ersetzen soll. In der kosmologischen Auslegung erschien sie dagegen nicht als >Entwurf einer neuen Art zu leben< und als ein >Wille zur Wiedergeburt<, sondern als ein von Natur aus geschehendes Vernichten und Wiedergebären, das völlig gleichgültig ist gegen alle Entwürfe des Menschen aus seiner Geworfenheit“* (Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956, S. 161).

⁴⁶⁰ Wolfgang Müller-Lauter betont, daß die *„Errichtung des Gegensatzes zwischen einem kosmischen und einem anthropologischen oder ethischen Sinn der Wiederkunftslehre unzulänglich bleibt. Die beiden Bestimmungen müssen in die Einheit des In-der-Welt-seins des Übermenschen zurückgenommen werden“* (Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche, S. 186).

stattdessen ankommen soll, ist die der Wiederkehrlehre eingeschriebene Metaphorik:

Die Wiederkehrlehre bestimmt die Zeit als *ewige* Wiederkehr des *Gleichen*, mit anderen Worten als Zeit-Gleiches: In ihrem kreisenden Ablauf ist die Zeit persistentes Werden einer Materialisation des Gleichen. Auf ewig wiederholt sie ihre Zeitstruktur der Zirkularität und die in ihr sich manifestierenden Energien⁴⁶¹ und Kräfte⁴⁶². Jede Wiederkehr wiederholt die Zirkularität der Zeit in ihrer Insistenz auf der Gleichung: Zeit gleich Zirkularität gleich Wiederkehr. Es gibt keine Abweichung von dieser Gleichung und insofern bleibt sich die Zeit und das in ihr zyklisch Wiederkehrende auf ewig gleich. Die Wiederkehr/lehre aber gibt das Gleiche der Zeit an und ist, insofern sie das Gleiche „für immer“ benennt, das Ergebnis eines Vergleichs, der die wiederkehrende Zeit unterworfen wurde.

Die Wiederkehrlehre spricht von Identitäten⁴⁶³ und bleibt damit in ihrer Rede der Differenz-Logik des Vergleichens befangen, insofern sie die Unterscheidung von Wiederholung und Wiederholtem macht. Diese Differenzierung ist die Grundlage ihres Ver-Gleichs. Dem Menschen muß dieser Vergleich aber verwehrt bleiben, weil die Wiederholungen identisch sind und nach Nietzsche ohne jeden, einen Vergleich überhaupt erst legitimierenden Unterschied. So kann es mithin keinen Vergleich geben, sondern lediglich ein den Zeiten vom Assimilationstrieb des Menschen aninterpretiertes Gleiches. Die Wiederkehr des Gleichen ist das Produkt einer gleichmacherischen Interpretation. Das basale interpretatorische Prinzip des Wiederkehr-Theorems ist das Gleichmachen selbst. Bevor die Interpretation die Wiederkehr des Gleichen erklären kann, gilt, daß sie auf den Chorismos von Wiederholung und Wiederholtem rekurrieren muß.⁴⁶⁴ Es gibt also eine signifikante Differenz, in die die Wiederkehrlehre ihrer Grundaussage nach zurückfällt. Das Problem, das das Theorem der Wiederkehr mit sich selber hat, ist, daß es nach seinen eigenen Angaben nichts gibt, auf das seine Aussage verweisen könnte. Wenn alles immer gleich ist, das

⁴⁶¹ „Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr.“ (NF, KSA 12, S. 205, 5[54]).

⁴⁶² Diese Kräfte können auch geistige sein, weil Nietzsche eine physikalisch-physiologische Bedingung des Denkens annonciert.

⁴⁶³ In diesem Zusammenhang ist das folgende Zitat interessant, in dem der Begriff der Wiederkehr explizit auftaucht: „Die Vergrößerung als Grundmittel, um Wiederkehr, identische Fälle erscheinen zu lassen; bevor also >gedacht< wurde, muß schon gedichtet worden sein, der formende Sinn ist ursprünglicher als der >denkende<“, (NF, KSA 11, S. 636, 40[17]).

⁴⁶⁴ „Die Dialektik der Wiederholung ist leicht, denn was sich wiederholt, ist gewesen, sonst könnte es sich nicht wiederholen; aber eben dies, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zu dem Neuen“ (Sören Kierkegaard, Die Wiederholung, in: Die Wiederholung / Drei erbauliche Reden 1843, Abteilung 5/6 d. Gesammelten Werke, hg. von Emanuel Hirsch / Hayo Gerdes, Gütersloh 21991, S. 1-97, hier: S. 22). Nietzsches Wiederkehrlehre ist wohl eher paradoxal als dialektisch zu interpretieren.

Zur Theorie der Wiederholung aus differenzphilosophischer Sicht vgl.: Gilles Deleuze, Differenz und Wiederholung, München 1992.

Gleiche aber als Ergebnis eines auf Differenzierbarkeit basierenden Vergleichs gelten muß, kann keine Lehre die Gleichheit behaupten, ohne ihrer eigenen Theorie untreu zu werden. Die Wiederkehrlehre nimmt mit der Behauptung des Gleichen die auf eine (wie auch immer gedachte) Originalität zu beziehende Relationabilisierung der Zeit in Anspruch, die sie nachdrücklich bestreitet. Mithin vertritt Nietzsche eine Lehre, deren Begriffe sich selber außer Kraft setzen. *„Alle seine Begriffe, mit denen er in der Darstellung der Wiederkunftslehre operiert, heben sich auf: eine ewige Wiederholung, bei der es kein erstes Original gibt, das dann repetiert würde, ist ein ebenso paradoxer Begriff, wie die Wiederholung des Einmaligen mit dem Charakter der Einmaligkeit.“*⁴⁶⁵

Was die Rede von der Wiederkehr anzettelt, ist ein Sprechen ohne Signifikat. Wie es kein Original der Wiederholung gibt, so gibt es auch kein Signifikat unter den Signifikanten der Theorie. Die Wiederkehrlehre ist ein *„textuelles Loch“*⁴⁶⁶, in das alle ihre Signifikanten stürzen. Was ist das Gleiche, das wiederkehrt? Was wiederholt die Wiederkehr? - *„Der Gegenstand des Zarathustra: eine Aussage ohne Ausgesagtes. Oder auch: einerseits eine falsche Aussage, andererseits überhaupt keine.“*⁴⁶⁷ Wie aber ist Nietzsches durch den Mund Zarathustras gesprochene Lehre zu verstehen?

Nietzsche bestimmt: *„Metapher heißt etwas als gleich behandeln, was man in einem Punkt als ähnlich erkannt hat.“*⁴⁶⁸ Der Befund der Wiederkehrlehre ist das *Gleiche*, das in der Zirkularität der Zeit wiederkehrt und die Temporalität selber, die immer die *gleiche* Wiederkehr ist. Sowohl die Zeit als auch das in der Zeit Erscheinende ist als Gleiches bestimmt. Mit anderen Worten: Ebenso wie die Metapher behandelt auch die Wiederkehrlehre *etwas als gleich*. Die Metapher verknüpft zwei Signifikate aufgrund ihrer Vergleichbarkeit in mindestens einem Punkt zu einem neuen Signifikanten (indem sie z. B. den Strom einen beweglichen Weg nennt). Voraussetzung für die Metaphorisierung ist die Nicht-Identität der von ihr analogisierten Signifikate (so kann z. B. der Strom nicht zur Metapher des Flusses werden). Die Differenz ist Bedingung der Komparation. Die Wiederkunftslehre nun behandelt die Zeit als ewig gleich zirkulierende und das in ihr Wiederkehrende als gleich. Während die gewöhnliche Metapher qua Analogieschluß zwei differierendere, aber eben auch in einem Punkt vergleichbare Signifikate analog behandelt, basiert der Analogieschluß der Wiederkehrlehre auf der vermeintlichen Identität von Wiederholung und Wiederholtem. Diese Identität würde den Analogieschluß (wegen zu großer, nämlich größtmöglicher Übereinstimmung) vereiteln, renovierte sie

⁴⁶⁵ Eugen Fink, Nietzsches Philosophie, S. 103.

⁴⁶⁶ Bernard Pautrat, Nietzsche, medusiert, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, S. 111-128, hier: S. 119.

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ NF, KSA 7, S. 498, 19[249].

nicht selbst die Differenzierung von Wiederholung und Wiederholtem. Wie festgestellt, bedarf die Wiederkehr der Differenz, die die Lehre Nietzsches aber bestreitet, indem sie sie voraussetzt, und voraussetzt, indem sie sie bestreitet. Der radikalisierte Analogieschluß, den die Wiederkehrlehre vornimmt, liegt in ihrer eigenen performativen Analogisierung von Identität und Differenz. In der Gegenwart der Behauptung der ewigen Wiederkehr des Gleichen durch die Lehre werden Identität und Differenz der Zeiten analogisiert: Die Wiederkehrlehre selbst wird zur metaphorischen Lehre. In ihr behaupten sich die Differenz und die Identität der Wiederholungen. So ist das Wiederkehr-Theorem selbst der Analogieschluß und zugleich der Vergleichspunkt von Identität und Nicht-Identität. Demzufolge ist die Differenz die Identität der Wiederkehr wie auch die Identität die Differenz der Wiederkehr. Diese Analogie besteht nur *innerhalb* der Lehre.⁴⁶⁹ So ermöglicht die Wiederkehrlehre, daß innerhalb ihrer Analogik die Differenz als Metapher für die Identität und die Identität als Metapher für die Differenz stehen kann.

Eine solche Lehre ist in ihrer sich selbst widerstehenden Theorie von keiner Sprache wirklich einzuholen. Die Rede von der Wiederkehr bleibt eine uneigentliche Rede, deren Dynamik man begreifen kann, nicht aber ihre Aussage. Der Versuch, dem metaphorischen Verhältnis von Identität und Differenz, das sich unter dem signifikanten Theorienamen „ewige Wiederkehr des Gleichen“ verbirgt, selber ein eindeutiges Signifikat zuzuordnen, bleibt verwehrt. Was das Identische der Zeit ist, muß zugleich ihr Differentes sein und umgekehrt. Das metaphorische Verhältnis von Identität und Differenz, das die Lehre Nietzsches profiliert, würde in der sicheren Identifikation eines Signifikats aufgehoben. In einem solchen Signifikat wäre die Wiederkehrlehre stillgestellt. So wird man über die Wiederkehr nur metaphorisch sprechen können, um in der Unterbestimmtheit des uneigentlichen poetischen Redens die Lehre selbst nicht zu verlieren.

Die Wiederkehrlehre ist eine Erinnerungslehre ohne Gedächtnis. Alle Wiederholungen sind identisch (die Wiederholung erinnert keine sich potenzierende Erinnerung der Erinnerung) und doch weiß sie die Gegenwart als Wiederholung. Dieses Wissen ist eine poetische, weil metaphorische Fiktion. Wenn die gegenwärtige Wirklichkeit einen Vorgänger hat, der identisch mit ihr ist, dann läßt sich auf diesen Vorgänger nur hinweisen, indem man allein auf die Wirklichkeit in ihrer Gegenwart zeigt. Die Rede von der Wiederkehr vermag, gleichsam immer nur mit dem Finger auf sich selbst zu zeigen. Indem sie auf sich zeigt, ist sie sie selbst und zugleich über sich hinaus, ihr von sich selbst

⁴⁶⁹ Die ereignishaftige Entstehung des Wiederkehrgedankens beschreibt Nietzsche in „*Ecce homo*“ (EH, KSA 6, S. 335). Vielleicht setzt der Gedanke die Vergegenwärtigung dieses Erlebnisses in der Höhe von Sils-Maria voraus. Anders gewendet: Man muß die Gegenwart der Lehre selber vertreten, um die Analogie zu verstehen. Außerhalb der Lehre gibt es die Analogie nicht.

absetzender eigener Repräsentant. Hier wirkt als performativer Analogieschluß von Identität und Differenz die Performanz des Metaphorischen.

6.2. Amor fati - amor metaphorae

So nachdrücklich Nietzsche die Wiederkehrlehre auch verfißt, so lautstark er sie von Zarathustra auch verkünden läßt, sie bleibt doch Interpretation. Nietzsche entläßt sie nicht aus dem Interpretationszirkel, in den alles Geschehen und alle Wirklichkeit interniert ist.⁴⁷⁰ Gleichwohl nimmt der Interpretationsstatus der Wiederkehrlehre für den, der sie mit allem Willen zur Macht vertritt, nichts von ihrer Strenge. Streng ist sie, weil sie den Menschen an ein Schicksal bindet, dem keiner entgeht und das zunächst auch keiner will. Nietzsches Lösung für das Problem der tragischen Fatalität der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist die Liebe zu diesem Verhängnis selbst. Zarathustras amor fati weist den Weg aus dem Schicksal, indem die Ausweglosigkeit selbst zur freudigen Wahl des Willens wird. *„Das Mittel des Zarathustra: das Nicht-Gewollte wiederwollen, indem er danach trachtet, das fait accompli auf sich zu nehmen und es somit ungeschehen zu machen, indem es unzählige Male noch einmal gewollt wird. Eine List, die dem Ereignis seinen >endgültigen< Charakter nimmt: das ist der Ausweg, den die (an sich nicht-intelligible) Erfahrung von Sils-Maria der Reflexion bietet; auf diese Weise wird die Reflexion um das Wollen zentriert.“*⁴⁷¹ In der Bejahung der Wiederkehr wird das zuvor Nicht-Gewollte durch den Willen zu einem Gewollten ex post und damit als Schicksal neutralisiert. Der Wille wertet im amor fati die Wiederkehr affirmativ neu, indem er sich entschließt zu wollen, was zu wollen (d. h. was zu leben), er gehalten ist. Der existentielle Zwang, als der sich die zyklisch wiederkehrende Wirklichkeit realisiert, wird umgeschaffen zu einem So-wollte-ich-es und So-werde-ich-es-wieder-wollen. Diese Entscheidung des Willens tilgt die tragische Schärfe des Fatums und gewinnt so die Herrschaft über die Wiederkehr. Noch *das* seinem Willen zu unterwerfen, was außerhalb seiner Macht liegt, das ist das gewagteste Kunststück des Willens zur Macht. Zarathustra lehrt, daß der Wille *„ein Schaffender“*⁴⁷² ist, dessen Kunst nicht einmal vor dem endet, was immer schon ist.

⁴⁷⁰ Die Wiederkehrlehre ist, insofern sie eine Totalinterpretation der Wirklichkeit behauptet, *„die Interpretation der Interpretationen“* (Günter Abel, Interpretationsgedanke und Wiederkehrlehre, S. 96), denn in ihrem Licht wird eine Meta-Aussage über alle anderen Interpretationen möglich, die besagt, daß jede Interpretation Wiederkehr des Gleichen sei.

⁴⁷¹ Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, Mit einem Supplement und einem Nachwort von Gerd Bergfleth, München 1986, S. 109.

⁴⁷² Z, II, KSA 4, S. 181.

Nietzsche beantwortet die Fatalität der Wiederkehr mit dem Stratagem des amor fati, der rekreativen Aneignung der Wiederkehr durch den Willen zur Macht. Eben dieses Stratagem wendet Nietzsche modifiziert auf dem Gebiet der Sprachtheorie bereits in „*Ueber Wahrheit und Lüge*“ an: Hier ist die zentrale Einsicht, daß Denken und Sprechen koinzident sind. Denken aber ist metaphorisch, weil Sprache metaphorisch ist. Die Metaphorizität ist gleichsam das Schicksal des Denkens, denn als Metaphern sind auch alle Wahrheiten des Denkens erkenntnistheoretisch desavouiert. Wenn Nietzsche dieser Einsicht mit der Forderung begegnet, den Diskurs der „wahren“ Begriffe, der seine eigene Metaphorizität unter dem Anspruch der Wahrheit vergessen macht, wieder durch lebendige Metaphern zu poetisieren, dann insistiert Nietzsche auf der ohnehin unhintergehbaren Metaphorizität von Sprache und Denken und macht so das Metaphorische, das Poetische zu seiner willentlichen Entscheidung a posteriori. So wird aus dem ohnehin stets metaphorischen Diskurs der Wahrheit (d. h. also auch der Philosophie) ein gewollt metaphorischer. Der Wille zur Metapher ist seiner strategischen Anlage nach nicht anders als der Wille zur Wiederkehr: Beide rekreieren das, was sie nicht ändern können: ihr Schicksal – einerseits existentiell, andererseits sprachtheoretisch. Was Nietzsche später amor fati nennt, deutet er strategisch bereits an in seiner frühen Sprachkritik: hier erscheint der amor fati gleichsam als amor metaphorae vorgebildet.

Die Liebe zur Metapher entspringt dem Willen zur Kunst als dem Willen zum unhintergehbaren Schein des Daseins und zur unwiderrufbaren Lüge aller Rede. In der Metapher mobilisiert sich die Sprache als das Ja zum Schein. Weil Denken und Sprache aber untrennbar sind, ist dieses Ja auch das Ja der Philosophie zur Poesie.

Nietzsches Wiederkehrlehre hebt die Vokabel des „Gleichen“ in ihren Namen und macht damit die Analogisierung, der sie entspringt und über die sie als ihr Thema verfügt, offensiv bekannt. Die Wiederkehrlehre formuliert nicht nur die Wiederkehr des Gleichen, sie ist auch zugleich die konsequent wiederkehrende metaphorische Analogisierung von Differenz und Identität, zu der sie als Interpretation der Interpretationen auffordert. Mithin ist auch die Lehre, die im Verfahren des Ver-Gleichens geschaffen wird, als metaphorische Lehre notorisch. Wer die Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen vertritt, der annonciert zugleich auch die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen. In der Logik der Wiederkehr liegt auch die Wiederkehr der Wiederkehrlehre. Mit ihr kehrt die Metapher aller Metaphern wieder, als die die Wiederkehrlehre sich selber feiert. So kommen in der Lehre amor fati und amor metaphorae zusammen und mit ihnen das Ja zum schicksalhaft kreisenden Leben, das Ja zu diesem Leben als einem metaphorischen, das Ja des Willens zum Leben im Licht der poetischen Kunst.

Am Ende, das heißt am Anfang, steht die Metapher.

7. Nachbetrachtung

Nietzsches Diskurs der Verabschiedung des metaphysischen Denkens ist gezeichnet vom Dilemma der Affirmation des Kritisierten durch die Kritik. In jeder Wendung gegen die Begriffe von Wahrheit und Erkenntnis, von Subjekt und Objekt, von Ursache und Wirkung, Identität und Widerspruch restauriert sich über den grammatischen Zwang zum Subjekt und Prädikat(und Objekt) eine Gesetzmäßigkeit, die anzuzweifeln Ziel des Nietzscheschen Denkunternemens ist. Die Intransigenz des sprachlich-grammatischen Schemas widersteht den Anstrengungen des skeptischen Argumentierens, das sich freimachen will von der Metaphysik der Grammatizität. Sprechen gehorcht der Identitäts- und Präsenz-Logik der Sprache, insofern es die werdende Wirklichkeit propositional fixiert. Auch Nietzsches Rede ist bedrängt von dieser Fixationstendenz der Sprache. *„Nietzsche wußte allerdings, daß man sich nicht einfach von der Metaphysik verabschieden kann. Man bedient sich ihrer Sprache und Begriffe selbst noch dann, wenn man sich gegen sie stellen will, um über sie hinauszukommen.“*⁴⁷³ Auch Nietzsches Wissen um die Gefährdung seines eigenen Denkens durch die erzwungene Anknüpfung an metaphysische Nomenklatur und Propositionalität kann die Sprache nicht fliehen, die zu sprechen er gezwungen bleibt. Daß Nietzsches Diskurs gleichwohl als kritische Distanzierung von Metaphysik gelten kann, hat seine Berechtigung im Bekenntnis zum perspektivischen Denken. Nietzsches Philosophie begreift Denken und Sprechen perspektivisch. Jeder Wille zur Macht hat seine Perspektive und produziert seine Interpretationen. Am Ende ist auch Nietzsches Perspektivismus und Interpretationismus „nur“ Interpretation. Seine Rebellion gegen die Metaphysik aber kann von der metaphysischen Strukturfaktizität der Sprache nicht neutralisiert werden, wenn alles Denken (und vordem noch alles physiologische Geschehen) als Interpretation verstanden und damit nicht mehr den Kategorien der Wahrheit unterworfen wird. *„Alle Interpretationen sind perspektivisch; es gibt keinen absoluten Maßstab, an dem man prüfen könnte, welche ‚richtiger‘ ist und welche ‚weniger richtig‘ ist (...)“*⁴⁷⁴ Es gibt keine Wahrheit, die nicht Interpretation, die nicht perspektivischer Schein wäre.

⁴⁷³ Josef Simon, Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 242-259, hier: S. 242.

⁴⁷⁴ Wolfgang Müller-Lauter. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, S. 271.

Nietzsches früh einsetzende Sprachkritik hat die Sprache, das Denken und mit ihr die Wahrheit selbst als metaphorisch „entlarvt“. Die Philosophie, die auf Wahrheit und Erkenntnis an sich spekuliert, ist nicht nur ihrem Ziel nach, sondern auch ihrer Sprachgebundenheit gemäß metaphorisch instruiert. Als erste Folge dieser Einsicht erscheinen Philosophie und Poesie bezüglich ihres Aussagestatus nivelliert. Die Sphärensprünge von „Nervenreiz“ über „Bild“ zu „Laut“ sind Metaphorisationen, die zwischen völlig differenten Bezirken vermitteln. Auch wenn die Übertragung vom Nervenreiz zum Anschauungsbild der Empfindung noch vorsprachlich, d. h. also im traditionellen Sinn nicht poetisch genannt werden kann, gilt, daß der Mensch hier von einer physiologischen Metaphorisations-Kunst durchherrscht ist, die sich als eine leibimmanente Anähnlichungsdynamik der Realität und durch den menschlichen Organismus manifestiert. Was später in das Niveau sprachlicher Bewußtheit (Wort) gehoben wird, ist die Verbalisierung dieser assimilatorischen Grundbewegung, die bereits als physiologische Gesetzmäßigkeit präformiert ist. Wenn sich der Mensch die Realität assimilatorisch in Form der Sprache aneignet, prolongiert er damit nur die Übertragungskreative Aneignungslogik seines Körpers. Insofern ist bereits der Körper in produktionstheoretischer Hinsicht *poietisches* Leibapriori, weil er den Chorismos der Erfahrungs-Sphären (Reiz - Empfindungsbild) in der von ihm *geschaffenen* Metaphorisation überwindet. Die Sprache bestätigt diesen metaphorischen Trieb im Wort. Im Begriff dann wird die Angleichungsbewegung hypostasiert, indem das „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ alle Signifikat-Differenzen im Signifikanten gleichschaltet und der Begriff sich zum Ding selbst nominiert. Die Begriffssprache bleibt metaphorisch, weil sie die Übertragung vorsprachlicher Bildlichkeit in Sprache betreibt, insofern ist sie immer auch eine vom Körper instruierte Kunst. Im forcierten Sinn poetisch ist sie (noch) nicht, da sie sich nicht ostentativ zur Metapher als willkürlicher Übertragung zweier nicht zusammengehörender Sphären bekennt. Erst der aktiv dichterische Einsatz der Metapher macht die Assimilatorik des Analogieschlusses transparent. Darauf hebt die Kritik Nietzsches an der Philosophie ab. Während die Poesie ihre Metaphorizität merken läßt, ihre Scheinverfallenheit als ihre Wahrheit begreift und vorantreibt, verstellt sich die metaphysisch operierende Philosophie den Blick auf die Erdichtetheit und den Illusionismus ihrer logischen Gesetze und Begriffe. Nietzsches Nivellierung von Philosophie und Poesie ist zweifach zu deuten - als Befund und Befehl:

Philosophie kann sich erstens aufgrund ihrer eigenen Metaphorizität *erkenntnistheoretisch* nicht über die Poesie erheben. Sie sollte stattdessen zweitens die Redlichkeit, aus der heraus die Dichtung die Lüge ihres Diskurses kreativ bejaht und künstlerisch orientiert, auch für sich selbst entdecken. So zeigen sich bei Nietzsche Poesie und Philosophie

erkenntnistheoretisch egalisiert. Indes: Im emphatischen Sinn poetisch wird die Philosophie erst noch werden müssen.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ Im „Zarathustra“ übt Nietzsche das ein. „Der >Zarathustra< ist weder Dichtung noch Philosophie, solange diese Begriffe genommen werden im Sinne der herkömmlichen Überlieferung, als Polarität von Dichten und Denken. Mit Nietzsche wird auch diese Zweiteilung und Zweigleichheit des wesentlichen Weltverstehens zu einer Fragwürdigkeit“ (Eugen Fink, Nietzsches Philosophie, S. 61f.) Eine „Unterscheidung zwischen ‚Philosoph‘ und ‚Dichter‘ im Autor des Zarathustra“ scheint unhaltbar (vgl.: Ferruccio Masini, Rhythmisch-metaphorische ‚Bedeutungsfelder‘ in „Also sprach Zarathustra“, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 276-307, hier: 277).

VERGLEICHENDE ZWISCHENREFLEXION: FRIEDRICH SCHLEGEL – FRIEDRICH NIETZSCHE

1. Diskurskonstitution: Fragment und Aphorismus

Vergleicht man Friedrich Schlegels frühromantisches Denken der universal- und transzendentalpoetischen Zusammenlegung von Philosophie und Poesie mit dem Werk Nietzsches, fällt vor aller Differenz zunächst die textphänomenologische Ähnlichkeit beider Diskurse auf. Sowohl Schlegel als auch Nietzsche arbeiten (wenn auch nicht ausschließlich, so doch bevorzugt) im Stil formaler Reduktivität: Schlegel schreibt Fragmente, Nietzsche Aphorismen. Hinter dieser Verwandtschaft der Form steckt die beiden Autoren gemeinsame, aber unterschiedlich motivierte Ablehnung des Systemdenkens. Während Schlegel aus der metaphysischen Differenz von Unendlichem und Endlichem, die der Mensch transzendental immer wieder neu am eigenen Ich erfährt, Relativität und Unabschließbarkeit des Denkens ableitet, ist für Nietzsche der Aphorismus folgerichtiger Ausdruck seiner erkenntnis- und sprachtheoretischen Metaphysikkritik.

Schlegel beschreibt sein Denken als „*ein System von Fragmenten*“⁴⁷⁶ und weiß doch: „*Auch das größte System ist doch nur Fragment.*“⁴⁷⁷ Nach Schlegel muß sich der Geist entscheiden, ein System zu haben und gleichzeitig nicht zu haben. Angesichts der am Unendlichen scheiternden Endlichkeit des Menschen ist menschliches Denken nur noch ex negativo zu betreiben. Dem Fragment steht das Ganze, das das Unendliche wäre, systematisch nicht zur Verfügung. Insofern aber das endliche Fragment das Unendliche als fehlendes Unendliches vermitteln kann, es also negativ aufscheinen läßt, bleibt das Ganze im Defizit erhalten. Das Fragment ist immer nur im Blick auf das Ganze, dessen Teil es ist, zu verstehen. Fragmentarische Rede etabliert sich so als defizientes System. Diese Defizienz selbst proklamiert sie systematisch. In Schlegels Fragmentarismus ergreift das erkenntnis- und systemkritische Bewußtsein das Wort, ohne die Metaphysik des Ganzen als negativen Systemhorizont aufzugeben. Das Unendliche bleibt der frühromantische Einheitspunkt, auf den alles bezogen ist - wenngleich auch nur von Sehnsucht. Das Fragment ist die sprachliche Form systematischer Sehnsucht. Einen Erkenntnisanspruch im Sinne einer Systemmetaphysik erhebt es freilich nicht.

Nietzsches Warnung „*Vorsicht vor den Systematikern!*“⁴⁷⁸ folgt anderen Einsichten: Der große Griff aufs Ganze ist Nietzsches Philoso-

⁴⁷⁶ PhLj, KA 18, S. 100 [857]. Karl Löwith nennt Nietzsches Philosophie „*ein System in Aphorismen*“ (Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, S. 15).

⁴⁷⁷ FPL, KA 16, S. 163 [930].

⁴⁷⁸ M 318, KSA 3, S. 228.

phie aufgrund des perspektivischen Charakters des Daseins, der Scheinverfallenheit jedes Gedankens und der Metaphorizität der Sprache verwehrt. Wenn Erkenntnis im umfassenden Sinn nicht möglich ist, sich Denken stattdessen als Realität erdichtende Interpretationen von Willen-zur-Macht-Perspektiven verwirklicht, fehlt auch dem Systemideal die Begründung seiner metaphysischen Voraussetzung, eine systematische Philosophie entspräche der Systematizität der Welt. *„Das Grundvorurtheil ist aber: daß die Ordnung, Übersichtlichkeit, das Systematische dem wahren Sein der Dinge anhaften müsse, umgekehrt die Ordnung, das Chaotische, Unberechenbare nur in einer falschen oder unvollständig erkannten Welt zum Vorschein komme – kurz ein Irrthum sei (...)“*⁴⁷⁹ *„Alle philosophischen Systeme sind überwunden (...)“*⁴⁸⁰, verkündet Nietzsche. Der *„Wille zum System“*⁴⁸¹ wird durch den Willen zur Macht, der auch der Wille zum Leben ist, verdrängt. Der Systematiker gilt als *„ein Philosoph, der seinem Geiste nicht länger mehr zugestehen will, daß er lebt, daß er wie ein Baum mächtig in Breite und unersättlich um sich greift, der schlechterdings keine Ruhe kennt, bis er aus ihm etwas Lebloses, etwas Hölzernes, eine viereckige Dürreheit, ein >System< herausgeschnitzt hat.“*⁴⁸²

Nietzsches Aphorismen entheben sich im weitgehenden Verzicht auf Argumentation einer expliziten Entwicklung ihrer Gedanken. Ihrem Ton ist abzuhören, ihrer Form ist anzusehen, daß sie dem Willen zur Macht entspringen. Sie kommandieren eine von ihnen selbst geschaffene Realität, von der sie wollen, daß sie auf ebendie Weise erscheint, wie sie sie zeigen. Ihnen geht es nicht um die widerspruchsfrei zum System gefügte Ordnung eines Diskurses, der keine Gedankenbrüche gestattet; ihnen ist vielmehr an der Behauptung einer perspektivischen Wirklichkeit gelegen, die immer die Selbstbehauptung einer Willen-zur-Macht-Punktation ist. Daß die Nietzscheschen Aphorismen voneinander abweichen und sich ihren Aussagen nach widerstreiten, ist innerhalb der Willen-zur-Macht-Dynamik notwendige Differenzbewegung. *„Jeder Aphorismus bzw. jede Folge von Aphorismen (...) läßt sich als ein Gedankenexperiment verstehen. Durch die Diskontinuität der Experimente, oder, um es positiv auszudrücken, durch ihre Vielzahl, trägt Nietzsche der Überzeugung Rechnung, daß es einseitig wäre, nur einen einzigen Versuch anzustellen.“*⁴⁸³ So entfacht Nietzsches aphoristischer Diskurs die Willen-zur-Macht-Dynamik gleichsam als Kampf von Versuchs-Anordnungen, d. h. von experimentell angewiesenen und kommandierten Realitäten. Dabei ist es kein Widerspruch, daß jeder einzelne Aphorismus, für sich selbst stehend, seine Wirklichkeit nachdrücklich annonciieren kann, obwohl andere Sentenzen in gleicher

⁴⁷⁹ NF, KSA 11, S. 632, 40[9].

⁴⁸⁰ NF, KSA 11, S. 159, 26[43].

⁴⁸¹ NF, KSA 12, S. 450, 9[188].

⁴⁸² NF, KSA 12, S. 445, 9[181]; KSA 13, S. 189, 11[410].

⁴⁸³ Walter Kaufmann, Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist, Darmstadt 1982, S. 100.

Vehemenz alternierende Interpretationen eröffnen. Der Aphorismus ist gleichsam ein perlokutiver Akt, der, indem er spricht, eine Realität befehlt und sich selbst als Befehl ausweist. Auf diese Weise erreicht es Nietzsche, die Machtstruktur von Aussagen deutlich werden zu lassen und die perspektivische Relativität ihrer Erscheinung sichtbar zu machen.

Nietzsches Aphorismus und Schlegels Fragment stimmen darin überein, die Relativität von Erkenntnis transparent werden zu lassen. Diese Relativität wird sowohl in der formalen und methodischen Apodiktizität jedes einzelnen Fragments und Aphorismus' als auch in der Kontestation ihrer Pluralität anschaulich. Beide Autoren inszenieren ihr Werk als „einen“ Text vieler Texte mit der Maßgabe nicht endender Sinndiversifikation, von der der Interpret keine Eindeutigkeit erhoffen kann: „*Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es giebt keine >richtige< Auslegung*“⁴⁸⁴, erklärt Nietzsche - gleichsam für Schlegel mit.

Auch wenn die Differenz von frühromantischem Fragment und Nietzscheschem Aphorismus ihrer Textkonstitution nach oftmals nicht evident sein mag, bleibt ein wesentlicher Motivations-Unterschied bestehen. Das Fragment schielt aufs Ganze, das es positiv nicht hat. So verharrt es negativ beim Ganzen und entwirft eine privative Metaphysik des Unendlichen im Endlichen. Für Schlegel ist das Fragment die Vereinigung von philosophischer Erkenntniskritik, die sich der Undenkbarkeit des Unendlichen bewußt zeigt, und der poetischen Hoffnung auf das Ganze, die sich in der symbolischen Form des Fragments bewahren läßt. Im menschlichen Sprechen bleibt bei Schlegel so das regulative Signifikat des Unendlichen, das hinter aller Signifikanten-Rede steht, als sehnsuchtsvolle Ahnung erhalten.

Den Blick aufs Ganze verbietet sich dagegen der Aphorismus, weil er seine eigene Grenze (ὄρος) ist. Während in fragmentarischer Pluralität Fragmente Bruchstücke und also immer noch Partizipation verlorener Einheit signalisieren, markiert die aphoristische Pluralität im einzelnen Aphorismus je perspektivische Wahrheiten an der Grenze zu ihrem Widerruf durch andere Aphorismen. Eine metaphysische Stelle, die für ihn reserviert wäre, kennt der Aphorismus Nietzsches im Gegensatz zum frühromantischem Fragment nicht. Obgleich Nietzsche wie auch Schlegel in der Plurifikation ihrer Diskurse eine Demolierung eindeutiger Sinnzuschriften betreiben, zeigt sich doch, daß Schlegel die Sprache zwar negativ aufs Unendliche bezieht, diese Tendenz aufs Unendliche aber als positiven Fluchtpunkt auch aus der Negativität heraus begreift. Schlegel verharrt nicht in der Negation. Seine Kalkulation mit der negativen Kraft der Sprache speist sich am Ende aus dem Glauben an die Metaphysik einer über ihre Endlichkeit hinausweisenden Sprache.

Bei Nietzsche dagegen wird die Negativität der Scheinverfallenheit der Sprache niemals aufgehoben. Poesie kann nur die Negativität des

⁴⁸⁴ NF, KSA 12, S. 39, 1[120].

Scheins positiv werten, indem sie das Negative zum Positiven erklärt und schöpferisch bejaht. Dabei bleibt sie gleichwohl der Negativität treu, insofern sie dem Perspektiven- und Interpretationszwang nicht entwächst. Schlegel denkt das Unendliche als ein regulatives Außen (ein transzendentes Signifikat), dem die poetische Sprache negativ entspricht. So betreibt er eine Transzendierung der Sprache und des Endlichen überhaupt. Demgegenüber verlangt Nietzsches Denken nach der Unhintergebarkeit der Immanenz. Einen wie auch immer gedachten god's eyes point of view, der den Menschen, sein Denken und Sprechen vom perspektivischen Schein des Lebens heilen könnte, gibt es für Nietzsche nach dem Tod Gottes nicht mehr. So verwandt die poetische Formalität von Fragment und Aphorismus auch sein mögen, die Denkbewegungen, für die beide stehen, weisen in entgegengesetzte Richtungen. Während bei Nietzsche die Sprache im Schein der Signifikanten ohne letztes Signifikat auskommen muß, das heißt Sprache ohne sprachexterne Realität und also Schein ist, wird bei Schlegel die Signifikat-Option von der unerreichbaren Polarität des Unendlichen her weiterhin garantiert. *„Fragmentarisches und eigentlich aphoristisches Denken ist beides >Denken in Brüchen<; das romantische Fragment jedoch lebt vom Einverständnis mit der Sprache, kraft deren es im Endlichen das Unendliche meint beschwören zu können, während im Aphorismus Kritik auf die Sprache selbst übergreift. Denken, das abrückt, möchte mit den Mitteln der Sprache von der Unwahrheit heilen, die unabdingbar der Sprache selbst innewohnt.“*⁴⁸⁵

2. Unendlichkeit: Transzendenz und Immanenz

Schlegels Vertrauen auf die sprachliche Kraft der Poesie nimmt Maß an der Hoffnung auf die negative Anschaulichkeit des Unendlichen im Endlichen. Mit der philosophischen Einsicht in die Unausdenkbarkeit und Undarstellbarkeit des Unendlichen eröffnet Schlegel den Freiraum für die Einbildungskraft des Dichters. Findet der Mensch in sich die reflexive Unendlichkeit des Ich, die aufzulösen er nicht imstande ist, dann hat er zugleich auch schon die metaphysische Erfahrung des Unendlichen im Endlichen gemacht. In der nicht endenden transzendentalen Denkbewegung des Ichs über sich selbst und seine Aktivität liegt die Möglichkeit begründet, auf immer *weiter* zu denken. So ist der Mensch unendlich motiviert, das Unendliche in sich selbst und seiner Welt wahrzunehmen. Die dichterische Einbildungskraft kann das *„Prinzip der relativen Undarstellbarkeit“* des Unendlichen anschaulich machen, weil sie

⁴⁸⁵ Theodor W. Adorno, Einführung, in: Heinz Krüger, Über den Aphorismus als philosophische Form. [Dialektische Studien im Auftrag des Theodor.-W.-Adorno-Archivs hg. v. Rolf Tiedemann] München 1988, S. 7-9.

die Bewegungsdynamik des Nicht-Darstellens im Darstellen selber realisiert. Die Philosophie vermittelt der Poesie das Bewußtsein der Unmöglichkeit positiver Erkenntnis angesichts des Unendlichen. Doch der Poesie verschlägt diese Erkenntnisnegation nicht die Sprache, ist sie doch als uneigentliche Rede von Grund auf der Negativität verschrieben. Der unendlichen Mannigfaltigkeit der Welt bildet sie in artifizierlicher Willkür sprachliche Bilder ein und bringt auf diese Weise zur (stets defizitären) Anschauung, was Philosophie in ihrem skeptischen Ergebnis sprachlich offen lassen muß. In der supplementären Verquickung von philosophisch negativer Erkenntniskompetenz und poetischer Einbildungskraft sieht Schlegel ein Verhältnis konstruiert, das dem undarstellbaren Unendlichen zu „entsprechen“ versucht. Was Schlegel von Nietzsche unterscheidet, ist die Transzendierung weltlicher Immanenz hin aufs Unendliche. Während Nietzsche die reine Innerweltlichkeit von Denken und Dichten zu keinem Moment verläßt, - der Schein immer Schein, die Sprache immer Sprache, Interpretation immer Interpretation und Perspektive immer Perspektive bleibt, also auch nie ein Bezugspunkt außerhalb der Immanenz solchen Scheins für Nietzsche annehmbar ist,- denkt Schlegel stets von der Voraussetzung der Existenz des höchsten Unendlichen aus. Auch wo Schlegel (noch) nicht explizit von Gott spricht, hat er bereits den theologischen Sprung aus der Immanenz unternommen. Und eben in diesem Sinn divergieren die beiden Unendlichkeitsmotive im Denken von Schlegel und Nietzsche. Schlegels Gedanke einer gleichsam poetischen Divination des Unendlichen im Endlichen transzendiert die Immanenz vom externen Blickwinkel der Transzendenz aus, den sich der Dichter einzubilden versucht. So hat der Poet die Welt immer schon verlassen, bevor er in ihr das Unendliche veranschaulichen will. Poesie und Philosophie sind in ihrem synthetischen Spiel metaphysisch-religiöser Transzendenz verpflichtet. Wenn Schlegel von der transzendentalen Erfahrung der reflexiven Unendlichkeit des Ichs auf ein Unbedingtes und seine Unendlichkeit hinaus denkt und die philosophische Denkerfahrung des nicht zu (be-)greifenden Unendlichen der Poesie als Veranschaulichungsaufgabe anträgt, instruiert er bewußt eine Immanenzüberschreitung durch Dichten und Denken. Das Denken stellt die Dichtung in den Dienst einer künstlerisch vorzunehmenden Transzendierung der Realität aufs Unendliche. Das ist ihre metaphysische Tendenz. Mit den Augen Nietzsches gesehen, könnte man feststellen: Die Metaphysik, auch die negative Friedrich Schlegels, wird dem Leben selbst untreu, indem sie den Blick vom Leben abwendet hin zu einem Unbedingten, von dem sie meint, es unendlich defizitär am Bedingten wiederzuerkennen. Nietzsches Denken der Unendlichkeit hält sich dagegen in den Bahnen konsequenter Immanenz. In der „*Fröhlichen Wissenschaft*“ stellt Nietzsche unter dem Titel „*Unser neues >Unendliches<*“, die der Welt immanente Unendlichkeit der Interpretationen fest, die ohne die

Metaphysik einer externen Zentralperspektive auskommen muß: „Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal >unendlich< geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst. Noch einmal fasst uns der grosse Schauder – aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen?“⁴⁸⁶ Es gibt keine göttliche Transzendenz mehr, die die Richtigkeit einer Interpretation verbürgen könnte. So bleibt dem Menschen nur die Immanenz und innerhalb ihrer die Unendlichkeit der Interpretationen.

Daß die Immanenz aber darüber hinaus selber unendlich ist, zeigt eine Interpretation, die Nietzsche selbst auf Unendlichkeit hin anlegt: Gemeint ist die Unendlichkeit thematisierende und selbst unendlich wiederkehrende Interpretation, als die die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu verstehen ist: Die Lehre bestreitet eine metaphysisch anzuberaumende Instanz hinter der Welt, die das kreisende Schicksal ewig wiederkehren *läßt*, sie behauptet stattdessen eine auf sich selbst verwiesene Wirklichkeit, aus der es keinen Schritt hinaus gibt. Die Wiederkehrlehre trägt die Enge ihrer Immanenz-Perspektive als Gedächtnislosigkeit mit sich. Keine Wiederholung ist weiter als die andere. Keine Gegenwart ist ihrer Vergangenheit voraus. Über die Wiederkehr ist nicht hinauszugelangen, weil hinter sie und ihre Wiederholung nicht zu sehen ist. Die Wiederkehrlehre selber ist in ihrer Immanenzverhaftung eine metaphorisierende Interpretation des Lebens, die ohne den präsentablen Zuspruch eines hinter ihr stehenden Signifikats auskommen muß. Wer die Wiederkehr verkündet, steht gleichsam stets am Nullpunkt einer *eigentlich* unmöglichen Perspektive und ihrer Interpretation. (Dieser Nullpunkt ist weder Start noch Ziel.) Wo Identität und Differenz in ein *uneigentliches*, metaphorisches Verhältnis geraten, gibt es kein Original und keine Präsenz und also auch keine Repräsentanz der Wiederkehr. Das ist das Defizit der Lehre: Sie läßt sich nicht vertreten, ohne widerrufen zu werden. Ihr fehlt die externe, sie transzendierende und damit auch begründende Meta-Perspektive. Sie ordnet sich unter sich selbst und ist allein poetisch, im Modus uneigentlicher Rede zu vertreten. Der Inhärenz der Lehre in der Lehre entspricht die absolute Immanenz ihrer Poesie. Die Lehre ist die Metapher der Immanenz.

⁴⁸⁶ FW 374, KSA 3, S. 627.

3. Sprachkritik: Der Optimismus des Negativen und die Negativität des Ja

Schlegels metaphysische Kalkulation mit der externen Position des Unendlichen, die er im Endlichen unausdenkbar und undarstellbar vorstellt, behält das Vertrauen, mit der Poesie sich dem Unendlichen negativ zu nähern. Es ist dieser poetische Horizont, an dem sich die Romantiker zur Realisierung ihrer Sehnsucht nach dem Unendlichen, dem Unbedingten, dem Absoluten orientieren. Für Nietzsche dagegen bleibt der Mensch auf der Ebene des Geistes der Gefangene des Bewußtseinszimmers, dessen Mauern die Worte selbst sind.⁴⁸⁷ Das Ja zur Sprache und zur künstlerisch forcierten Metapher zu sprechen, fällt Nietzsche weitaus schwerer als den poetischen Optimisten der Frühromantik. „Bei den Romantikern ist die Sprache das ewige Firmament, bei Nietzsche das ewige Gefängnis dem Geist, das er, gerade weil er ihm nie entgehen kann, erträglich und wohnlich sich herzurichten habe.“⁴⁸⁸ Der amor metaphorae ist eine erzwungene Liebe zur Poesie. Daß das Schicksal der Sprachgebundenheit niemals überwunden werden kann, sondern nur im Ja rekreiert und zur eigenen Entscheidung umgewertet wird, hat nichts von der frühromantischen Option einer sich ex negativo transzendierenden Sprache. Der Zwang zur Sprache und ihrer „Chimärenhaftigkeit“⁴⁸⁹ bleibt Nietzsche eine negative Größe reiner Immanenz, die den Menschen trotz des schöpferischen Potentials der Poesie niemals aus dem Leben heraus auf das Signifikat metaphysischer Unbedingtheit verweisen kann. Nietzsches Immanentismus verhaftet die Sprache und mit ihr die Kunst der Poesie ganz und gar im Leben. Sein Ja zur Poesie ist pessimistischer zu lesen (wenngleich es auch eine dionysische Bejahung des Lebens ist) als die vom Bewußtsein der sprachlichen Negativität des Unendlichen gezeichnete Poetologie Schlegels. Nietzsche will das Leben und die Philosophie poetisch werden lassen, um überhaupt noch leben wollen zu können. Schlegel verlangt nach der Vereinigung von Poesie und Philosophie, um im Leben das Unendliche am Bedingten erahnen zu lassen. Dieser fundamentale Unterschied zwischen Nietzsche und Schlegel basiert letztlich auf der Differenz von religiöser Metaphysik und philosophischer Antimetaphysik. Ihrer Motivation nach sind Schlegels und Nietzsches Denkvorstöße, Philosophie und Poesie zusammenzudenken, also strikt voneinander zu trennen.

⁴⁸⁷ Auf vorbewußter Ebene ist der Mensch der immer schon Interpretierte einer unhintergebar wirkenden Kunst des Leibes, die ihn im geistig unkontrollierten physiologischen Willen-zur-Macht-Geschehen arretiert.

⁴⁸⁸ Heinz Krüger, Über den Aphorismus als philosophische Form. [Dialektische Studien im Auftrag des Theodor.-W.-Adorno-Archivs hg. von Rolf Tiedemann] München 1988, S. 75.

⁴⁸⁹ Gerold Ungeheuer, Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 134-213, hier: S. 209.

4. Erkenntniskritik und Temporalitätsgedanke

Obwohl Schlegel und Nietzsche aus grundsätzlich theoretischer Distanz heraus die Poetisierung des philosophischen Diskurses avisieren, stehen sie sich dem Effekt nach in ihrer erkenntniskritischen Sichtung der traditionellen Philosophie durchaus nahe. Das bleibt trotz der zutage tretenden Differenz in der Begründung ihrer Kritik deshalb zu berücksichtigen, weil sich bei Nietzsche und Schlegel nicht zuletzt im Zuge der erkenntnistheoretischen Außerkraftsetzung angestammter philosophischer Prinzipien und Begriffe auch die Wahrnehmung von Wirklichkeit und deren Denk- und Darstellbarkeit verändern. Gerade mit der forcierten Infragestellung des an bestimmte abendländische Paradigmen gebundenen Wirklichkeitsverständnisses aber drängen Nietzsche und Schlegel auf eine generelle Ästhetisierung des Diskurses.

Schlegels kritischer Blick fällt auf ein Denken in den Begriffsbahnen von Sein und Präsenz. Eingespannt zwischen die dem Menschen eingeborenen Ideen von unendlicher Einheit und unendlicher Fülle, die beide der Idee des Unendlichen selbst entstammen, sucht das menschliche Ich bei Schlegel sowohl die unvordenkliche Einheit mit dem göttlichen Bewußtsein zu erinnern als auch die unausdenkbare Persistenz des Strebens zu realisieren. Das unendliche Streben des Ichs aber, im Endlichen auf das Unendliche und Unbedingte zu stoßen, läßt sich nicht im Sein denkend fixieren. Eine Präsenz des Unendlichen und damit Präsenz überhaupt sind ausgeschlossen, weil das Sein vom unaufhaltsamen Werden der Wirklichkeit immer schon überholt ist - „*das Sein ist an und für sich selbst nichts; es ist nur Schein; es ist nur die Grenze des Werdens, des Strebens.*“⁴⁹⁰ Das Denken mit Griff aufs Sein gleitet am permanenten Werdegang von Realität ab. Konsequenterweise verwirft Schlegel die Begriffe von Substanz und Ding als Basisirrtümer der Philosophie. „*Die wahre Philosophie kann nirgends eine beharrliche Substanz, ein Ruhendes, Unveränderliches, statuieren, sie findet die höchste Realität nur in einem ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Tätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt.*“⁴⁹¹ Die Anverwandlung unendlicher Fülle ist dem Menschen in Form unbedingter (Seins-)Erkenntnis nicht möglich. Was ihm bleibt, ist die schöpferische Anstrengung, eine werdende Wirklichkeit unendlicher Mannigfaltigkeit poetisch anschaulich zu machen.

Schlegels Abschied von unbedingter Erkenntnis führt auch zu einer Entwertung der philosophischen Logik. Die Sätze von Identität und Widerspruch erscheinen irrelevant angesichts des höchsten Themas, das die spekulative Philosophie hat. Wenn die Realität *sub specie aeternitatis* zu sehen ist, dann können Identitäten und auf Identitäten basie-

⁴⁹⁰ EdPh, KA 12, S. 336.

⁴⁹¹ EdPh, KA 12, S. 277f.

rende Widersprüche nur als inhaltsleere Denkformen erscheinen, anhand derer sich das Denken des Seins einer dem „*Wahnbegriff*“ der Substanz angemessenen Wirklichkeit versichern will. Wenn aber die Philosophie ihrem eigentlichen Auftrag (das Unendliche zu denken) nachkommt, während sie auf die ihr historisch eingeübten Gesetze verzichten kann, dann steht ihr Diskurs der Poesie endgültig offen.

Nietzsche teilt mit Schlegel das kritische Verhältnis zu einem traditionellen Denken, das, indem es die im Werden begriffene Welt mit den starren Einheiten von Substanzen, Dingen oder Identitäten festsetzt, scheitern muß. Auch Nietzsche zielt in seinem erkenntnistheoretischen Angriff auf die unmögliche Fixierung einer ständig werdenden und sich überholenden Wirklichkeit. Jede Philosophie, die sich in ihren Erkenntnissen an die Begriffe des Seins hält, wird überlaufen von einer sie überschreitenden Realität. Nietzsches Begriffskritik setzt mit der Problematisierung des Subjektbegriffs ein, in dem er einen willkürlichen und unbegründeten Schluß vom Denken auf den Ich-Urheber des Denkens erblickt. Aus dem Denken folgt kein Ich, das denkt. Daß Denken immer „Ich-denke“ bedeutet, ist eine Erdichtung, die in den Begriff des Denkens nur investiert, was am Ende aus ihm gewonnen werden soll. Die notwendige Annahme vom Denken auf eine Autorität des Denkens ist nur eine Illusion, der sich der Mensch nur allzu gerne überläßt, weil sich in ihr die eigene Identität und kausale Handlungshoheit bewahren läßt. Für Nietzsche ist der Subjektbegriff die entscheidende erkenntnistheoretische Vokabel, an die sich die Erdichtung der Folgebegriffe „Objekt“, „Prädikat“, „Identität“, „Substanz“, „Ursache“, „Wirkung“ und nicht zuletzt „Sein“ anschließt. Im Ich-Begriff vergewissert sich der Mensch seiner selbstidentischen Realität, gemäß deren Bild er die Welt und ihre Wirklichkeit nachdichtend kreiert. Mit der Einsicht, daß die aus metaphysischer Begrifflichkeit resultierende Welt erkenntnistheoretisch nur als Erdichtung gelten kann, nivelliert Nietzsche das epistemologische Niveau der Philosophie auf das der Poesie.

Nietzsche und Schlegel kritisieren die Begriffe der Philosophie beide im Rückgriff auf ein von ihnen zugrundegelegtes (letztlich selber nur erdichtetes und theoretisch gänzlich unabgesichertes) Prinzip der Wirklichkeit: das Prinzip des Werdens. Jede Fixationstendenz muß beidem zufolge am Werdecharakter der Welt vorbeigehen. So auch die Identitäts- und Präsenzannahmen, die zu machen die Logik anhält. Nietzsches Angriff gegen die Begriffsmetaphysik der Philosophie geht umfassender, schärfer und radikaler vor als der Schlegelsche.⁴⁹² Für Schlegel sind die in Strukturen des Seins denkenden Begriffe leer und unnütz im Hinblick auf eine werdende Realität, in der sich das Unendliche selbst als das eigentliche Thema der Philosophie manifestiert.

⁴⁹² So bleibt etwa das Kausalitätsdenken in den Begriffen „Ursache“ und „Wirkung“ von Schlegelscher Kritik unberührt, was nur folgerichtig ist, weil das Göttliche bei Schlegel als erste Ursache Garant von Kausalität bleiben muß.

Schlegel läßt das unendlich werdende Ich, das die Aufgabe erfährt, das Unendliche und das Werden selbst zu denken, ohne Einheitlichkeit und letzten Identitätsstatus auskommen. Damit hat er die Ablehnung von Identität und Sein in den Begriff des Ichs selbst hereingenommen, um ihn in kritischer Umrüstung der völligen Demontage zu entziehen. In Schlegels kritischem Idealismus bleibt das Ich das sich permanent verschiebende Zentrum des Denkens, dem sich aber angesichts seiner provisorischen Realität Unbedingtes in Anspruch zu nehmen verbietet. Schlegel macht die Begriffe zu Begriffen auf Zeit, er temporalisiert sie, um sie dem Werden anzumessen. So erhält er sich die Hoffnung, das Werden als die Zeit, das Unendliche selbst, temporalisiert zu versprachlichen. Bei Nietzsche dagegen erscheint der Begriff des Subjekts, wie alle Begriffe der Metaphysik, als eine letztlich unkorrigierbare⁴⁹³ Erkenntnismetapher, von der nicht mehr als der Schein zu erwarten ist. Nietzsches und auch Schlegels Kritik an den Denkgewohnheiten der Logik, der Begriffe von Sein und Identität führen zu einer Umstellung der Philosophie in ihrer Erkenntniskompetenz. Beide vertreten je auf ihre Weise ein gleichsam Heraklitisches Theoriemoment der Temporalisierung von Wirklichkeit und Denken, indem sie, von einer Werde Welt ausgehend, Erkenntnisgesetze und -begriffe des Seinsdenkens der Relativität, wenn nicht gar der Irrelevanz (bezüglich einer von Schlegel ins Auge gefaßten spekulativen Philosophie) überführen. In der Konsequenz dieser erkenntniskritischen Beschädigung der Philosophie steht auch ein verändertes Verhältnis zur Wahrheit. Für Schlegel kann sich die Erkenntnis von Wahrheit nicht in einer Übereinstimmung von Intellekt und Ding einstellen, sie kann allein in der produktiven Arbeit der menschlichen Einbildungskraft fortlaufend entwickelt werden.⁴⁹⁴ Das Korrespondenzideal, an dem die Erkenntnis ihr Wahrheitskalkül orientiert, beendet die Bewegung des unabschließbar nach Unendlichem strebenden Denkens in der Identität (dem höchsten Übereinstimmungsgrad) von Verstand und Realität. In diesem Sinn auch, so läßt sich vermuten, verwirft Schlegel, und mit ihm frühromantische Dichtung, das Mimesisprinzip als poetologische Norm. Die Betonung schöpferischer Genialität durch die Frühromantik überträgt dem Menschen und der Kraft seiner Einbildung die Kompetenz kreativer Weltgewinnung und approximativer Annäherung ans Unendliche und Absolute. Wahrheit erwächst einer nicht endenden schöpferischen (poetischen) Aktivität, die sich nicht vormacht, Bedingtes könne mit Unbedingtem in das Verhältnis der Identität treten. Die *adaequatio* zwischen bedingtem Intellekt und bedingter Realität als philosophischem wie poetischem Idealzustand bleibt nach dieser Maßgabe ohne the-

⁴⁹³ Eine Korrektur ist auch von der Verlebendigung der Metaphorik der Sprache nicht zu erwarten, wohl aber eine kritische poetische Transparenz des Denkens.

⁴⁹⁴ Die Verwerfung der Korrespondenztheorie ist bei Schlegel nicht explizit geworden, liegt aber auf der Linie seiner Identitäts- und Substanzkritik.

oretischen Wert. Schlegel widerspricht dem philosophischen Identitätsdenken, zu dem die Korrespondenztheorie der Wahrheit gehört⁴⁹⁵, weil es gegen die spekulative Bewegung des Denkens selbst verstößt. Identität ist innerhalb eines der Temporalisierung verpflichteten Wirklichkeitsverständnisses kein autoritativer Wahrheitswert. Schlegels „Verunendlichung“ des Bedingten im Hinblick aufs Unbedingte muß jede Konstruktion einer Identität der Wahrheit im Bedingten konterkarieren; denn voranfänglich fehlt bereits dem Ich und also auch dem Intellekt die abschließende Übereinstimmung mit sich selbst, von der aus erst die *adaequatio rei et intellectus* zu begründen wäre. Wenn mit dem Denken immer auch der Intellekt unendlich fortschreitend aufgebrochen ist, dann kann die Abmessung der Wahrheit an Identität auf den Intellekt selbst nicht zurückgreifen. Dem kreativen Verhältnis, das die Einbildungskraft zur Welt unterhält, inhäriert eine Temporalisierung der Wahrheit, die sie zugleich zur temporären Erscheinung macht. Im steten Werden hat keine Erkenntnis ein dauerndes Bleiberecht. Die in Schlegels Denken mobilisierbaren Argumente gegen die Korrespondenztheorie der Wahrheit lassen sich substanz- oder identitätskritisch zusammenschließen: Wie es kein Ding und kein Sein als fixe Identität oder Substanz gibt (denn alle Wirklichkeit ist ins Werden getaucht), so wird es auch kein Ich geben, das sich als Substanz auf die Realität bezieht.

Nietzsches Verabschiedung der Wahrheit kann neben ihrer sprachkritischen Fundierung ebenfalls vom Temporalitätsgedanken seiner Philosophie her begründet werden. Die klassische Forderung, Wahrheit als Übereinstimmungsbeziehung von Gedanke und Ding vorzustellen, wird nicht nur mit Nietzsches sprachkritischem Einwand gegen die vorgängige Übereinstimmung von Zeichen und Dingen entkräftet. Bei Nietzsche zeigt sich der subjektkritische Reflex strenger vollzogen als bei Schlegel. Nietzsche sieht gerade in der falschen kausalen Anbindung des Denkens ans Ich die Grundlage, überhaupt Präsenzen in einer sich wandelnden Wirklichkeit zu erdichten. Die Vorstellung, die Realität müsse dem Intellekt entsprechen, damit Erkenntnis wahrhaft zustande kommen soll, entsteht in einem Ich, das sich die Welt als eine der ihm gleichen Dinge baut. Wenn Schlegel die unendliche Reflexions-Bewegung des Ichs auf die Bewegung der Realität überträgt, dann bleibt sein kritischer Idealismus letztlich einer Angleichungstendenz verhaftet, die die Wahrheit zwar relativiert, aber initiativ vom Ich aus denkt. Das werdende Ich *schafft* sich bei Schlegel eine werdende Welt temporalisierter und provisorischer poetischer Wahrheit, die immer nur annähernd, also nie ans Ziel gelangend dem Unendlichen approximativ ähnelt. Gleichwohl geht Schlegels Wahrheitsvorstellung auf eine zwar nie zu erreichende, aber dennoch sich entwickelnde

⁴⁹⁵ Hierher gehört auch die Ablehnung der auf dem Satz vom Widerspruch basierenden Kohärenztheorie der Wahrheit.

Angleichung des Endlichen (vor allem des endlichen Ichs) ans Unendliche. Die völlige Übereinstimmung des Endlichen mit dem Unendlichen wäre die absolute Wahrheit.

Für Nietzsche dagegen kann es keine Wahrheit als eine vom Ich ausgehende Angleichung des Intellekts an eine Realität geben. Es existiert keine Realität außerhalb des sich ständig in Interpretationen vollziehenden Willen-zur-Macht-Geschehens. Die Unendlichkeit dieser bereits physiologisch ablaufenden Interpretationsdynamik kann auf keine Trennung von Interpretation und Realität verweisen. Wohl aber behält Nietzsches Gedanke des Perspektivismus eine wahrheitstheoretische Komponente, wenn jeder Wille-zur-Macht seine Wahrheit in der Steigerung seiner Macht erleben kann. In Nietzsches Sinn könnte man Wahrheit als eine je selbstaffirmativ produzierte Willen-zur-Macht-Perspektive bezeichnen. Diese Wahrheit bleibt aber innerhalb des Interpretationszirkels und ist insofern wiederum von theoretisch verstandener Wahrheit ausgeschlossen. Zumal sie aber die Willen-zur-Macht-Dynamik niemals an ein Ende bringt, ist diese Interpretations-Wahrheit selbst in ihrem perspektivischen Schein immer nur temporär virulent. Kein Wille-zur-Macht stimmt je mit sich ganz überein, ist je mit sich identisch. So ist die Steigerung des Willens-zur-Macht auch keine Wahrheit in den Kategorien von Präsenz und Identität, sondern in der des Werdens, das heißt: der unhintergehbaren Temporalität des Lebens selbst. Schlegels Temporalitätsdenken resultiert der (unendlichen) Reflexions-erfahrung des Ichs, darin bleibt Schlegel dem Idealismus kritisch verbunden. Nietzsches Aktualisierung des Heraklitischen Denkmotivs einer fließenden, werdenden Wirklichkeit, vermeidet es, den Primat auf eine (bei Schlegel freilich selbst werdende) transzendente Instanz zu legen, indem die plurale Willen-zur-Macht-Dynamik bereits physiologisch wirkend vorgestellt wird.

So unterschiedlich auch Schlegel und Nietzsche den Temporalitätsgedanken etablieren, seine Wirkmächtigkeit im Hinblick auf die von beiden geforderte Poetisierung der Philosophie ist nicht zu unterschätzen. Stabile Wahrheiten erscheinen sowohl bei Schlegel als auch bei Nietzsche von der Werdewirklichkeit untergraben. Die Temporalität läßt Wahrheiten veralten, noch bevor sie ausgesprochen sind. Eine Philosophie, die sich der Erringung gültiger Wahrheit verschrieben hat, muß sich mithin innerhalb Schlegelschen und auch Nietzscheschen Denkens zumal unter dem Zeitaspekt ihrer fragwürdigen Tendenz angeklagt finden. Philosophie hat gegenüber Poesie ihre selbstreklamierete Wahrheitspriorität aufzugeben, eben weil ihr besonders mit dem erkenntniskritischen Verweis auf die identitäts- und substanzerrüttende Virulenz des Werdens widersprochen wird. Daß Schlegel der Philosophie die Poesie nahebringt, weil er die dichterische Veranschaulichung des Unendlichen im Endlichen mit der philosophischen Reflexion vereinigen will und Nietzsche die aktive Metaphorisierung des oh-

nehin schon metaphorischen Diskurses der Philosophie als eine Ästhetik poetischer Redlichkeit und lebensbejahender Kunst vertritt, ändert nichts daran, daß beide in ihrem argumentativen Drang auf eine erkenntniskritische Temporalisierung des Denkens auch die Poetisierung der Philosophie betreiben. Anders gewendet: Nietzsche und Schlegel vertreten unterschiedliche Voraussetzungen und Ziele bezüglich einer Ästhetisierung des Diskurses, sie argumentieren aber beide gegen die Denkkategorien von Identität und Widerspruch⁴⁹⁶, Substanz und Ding, Präsenz etc. besonders mit dem Temporalitätshinweis, in dessen Konsequenz die Betonung der Relativität der Erkenntnis und der Abbau hochgesteckter Wahrheitsansprüche der Philosophie liegen.

5. Resümee

Daß Nietzsche die Romantik einer anhaltenden Polemik aussetzt, ist anhand seiner Schriften belegbar. Inwiefern diese Kritik aber auch die Frühromantik betrifft, ist durchaus umstritten. Ernst Behler ist *„der Auffassung, daß er (Nietzsche, A. M. H.) die Frühromantiker gar nicht mit dem Schmähwort Romantik bezeichnet hat, daß diese frühe Sonderform der deutschen Romantik in Nietzsches Bild der Romantik eigentlich nicht einbegriffen war, ja aus seinem besonderen Blickwinkel überhaupt nicht in diesen Rahmen paßte.“*⁴⁹⁷ Nach Behler transportiert Nietzsches Romantikbild drei im 19. Jahrhundert weitverbreitete Ansichten: Die Romantik wird identifiziert: 1. mit Krankheit (Johann Wolfgang von Goethe)⁴⁹⁸, 2. mit der Zersetzung von Vernunft und 3. mit vergangenheitslastiger (katholisch geprägter) Reaktion (Heinrich Heine).⁴⁹⁹ Für Nietzsche verkörpert Richard Wagner, dem seiner Einschätzung zufolge neben Arthur Schopenhauer berühmtesten und ausdrücklichsten Romantiker⁵⁰⁰, all dies. Karl Joel stellt fest: *„Nietzsche bekämpft als ‚Romantik‘ nicht die eigentliche Frühromantik um die Jahrhundertwende, sondern die spätere (...)“*⁵⁰¹ Behler sieht Nietzsche sogar eine *„für die damalige Zeit ungewöhnlich positive Haltung“* gegenüber *„den Vertretern der frühromantischen Schule“* einnehmen.⁵⁰² Für Eva Limmer erscheint es allerdings bezüglich Friedrich Schlegel

⁴⁹⁶ Interessanterweise behalten bei beiden Denkern die Gesetze der Logik in pragmatischer Hinsicht Geltung.

⁴⁹⁷ Ernst Behler, Nietzsche und die Frühromantische Schule, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 59-87, hier: S. 65.

⁴⁹⁸ Dagegen vgl.: Karl Heinz Bohrer, Die Kritik der Romantik, S. 93f.

⁴⁹⁹ Vgl.: ebd., S. 67ff.

⁵⁰⁰ Vgl.: FW 370, KSA 3, S. 620.

⁵⁰¹ Karl Joel, Nietzsche und die Romantik, Jena – Leipzig 1905, S. 158f.

⁵⁰² Ernst Behler, Nietzsche und die Frühromantische Schule, S. 69.

„sehr zweifelhaft“⁵⁰³, ob Nietzsche dessen Bedeutung erkannt hat. Wie auch immer etwa die Analogien⁵⁰⁴ zwischen Nietzsches Konzeption des Dionysischen und der erstmaligen wissenschaftlichen Entfaltung des Themas durch Schlegel⁵⁰⁵ eingeschätzt werden mögen, Anlaß zur Kritik am Denken Schlegels hat Nietzsche sicherlich gehabt. Die religiöse Metaphysik frühromantischen Denkens muß für eine Philosophie nach dem Tod Gottes grotesk erscheinen, und Nietzsche äußert sich tatsächlich in diesem Sinn. So stellt er in einem seiner nachgelassenen Fragmente fest: *„die Romantiker, welche alle, wie ihr deutscher Meister Friedrich Schlegel, in Gefahr sind (mit Goethe zu reden) >am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten zu ersticken<“*⁵⁰⁶. Nietzsche beklagt im *„Versuch einer Selbstkritik“* (*„Geburt der Tragödie“*) die *„metaphysische Trösterei“*⁵⁰⁷, die alle Romantiker schlußendlich im Christentum finden. Dieses Urteil trifft sowohl auf Richard Wagner wie auf den später zum Katholizismus konvertierten Friedrich Schlegel zu. Freilich ist Schlegels Denken schon in der frühromantischen Phase, die ihrer Religiosität nach noch nicht klar entwickelt ist, stets der Hoffnung aufs Absolute verpflichtet. Daß diese metaphysische Tendenz Nietzschescher Polemik gewiß sein kann, darf auch da angenommen werden, wo nicht explizit die Auseinandersetzung mit Schlegel gesucht wird. Daß Nietzsche „einhundert“ Jahre früher Romantiker gewesen wäre wie die Romantiker heute Nietzscheaner, weil sie *„derselbe Unendlichkeitsdrang“* bewegt, wie Joel meint, muß allerdings fraglich bleiben.⁵⁰⁸ Zwischen der immanenten Unendlichkeitsvorstellung Nietzsches und dem ex negativo an Transzendenz orientierten Unendlichkeitsstreben Schlegels besteht (wie bereits angedeutet) eine tiefgehende und ernstzunehmende theoretische Differenz. Und doch liegen beide Denkansätze auf einer geistigen Linie, die sich gerade in der sich im Unendlichkeitsgedanken etablierenden Seinskritik auftut. Nietzsche führt im 370. Aphorismus der *„Fröhlichen Wissenschaft“* unter dem Titel *„Was ist Romantik?“* ein Differenzierungsschema ein, das sich bezüglich ästhetischer Werte an der Frage orientiert, *„(...) ob das Verlangen nach Starmachen, Verewigen, nach Sein, die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach Werden.“*⁵⁰⁹ Sowohl das Verlangen nach Sein als auch das nach Werden sind je darin zu unterscheiden, ob sie aus Leid oder Überfluß entstehen. Nietzsche sieht in der Romantik ein pessimistisches Seinsverlangen auf der Basis von Leid

⁵⁰³ Eva Limmer, Vorklänge der Philosophie Nietzsches bei dem jungen Friedrich Schlegel, Leipzig (Diss.) 1925, S. 15.

⁵⁰⁴ Vgl.: Ernst Behler, Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 335-354.

⁵⁰⁵ Vgl. Friedrich Gundolf, Romantiker, Berlin 1930, S. 30.

⁵⁰⁶ NF, KSA 13, S. 495, 16[36].

⁵⁰⁷ GT (Versuch einer Selbstkritik), KSA 1, S. 22.

⁵⁰⁸ Karl Joel, Nietzsche und die Romantik, S. 178.

⁵⁰⁹ FW 370, KSA 3, S. 621.

und Tortur am Werk (Schopenhauers Pessimismus und Wagners Musik sind hierfür beispielhaft). Auch das Verlangen nach Werden kann hinsichtlich dieses Kriteriums unterschieden werden; dann erscheint es entweder als Drang einer „*zukunftschwangeren*“ Kraft (die Nietzsche mit der Vokabel „*dionysisch*“ belegt und auf diese Weise als seine Position kennzeichnet)⁵¹⁰ oder aber als dekadenter Zerstörungswunsch der „*Schlechtweggekommenen*“.⁵¹¹ Anhand dieses Nietzscheschen Schemas kann abgelesen werden, daß die Romantik, die Nietzsche vorschwebt, nicht die Romantik Schlegels ist. Schlegels dem Werden verpflichtetes Streben nach dem Unendlichen stellt sich zudem nicht als ein pessimistisches Programm dar. Der Entwicklungsoptimismus der progressiven Universalpoesie ist im Geist eines kritischen und eben deshalb grundsätzlich optimistischen Vertrauens in die Poesie und ihre teleologische Dynamik zu begreifen. Legt man also Nietzsches Kriterien an die Frühromantik an, dann befinden sich trotz aller Unterschiede das Schlegelsche Denken des Werdens und sein eigenes an Heraklit geschultes auf derselben Seite.

Wenngleich auch Nietzsches „*>Idealismus-Kritik< die frühromantische Idee des sich verabsolutierenden Geistes einschließt*“⁵¹² und er diesbezüglich „*eher Reserve*“⁵¹³ zeigen muß, darf festgehalten werden, daß auch bei Schlegel im theoretischen Aufbrechen der Denkkategorien von Sein, Identität, Substanz die Vorstellung eines fixen Subjekts außer Kraft gesetzt wird. Schlegels temporalisiertes Ich ist kein absoluter Einheitspunkt mehr, sondern eine unendliche Denkbewegung. Daß Schlegel gleichwohl auf einen theoretisch unterbestimmt bleibenden letzten Subjektzusammenhalt und dessen geistige Kontinuität spekuliert, unterscheidet ihn von Nietzsche, insofern dieser die Pluralität der Willen zur Macht bereits im Körper wirken sieht. Und doch bleibt auch bei Nietzsche ungewiß, wie die Interpretationsvielfalt und -unendlichkeit der Willen-zur-Macht-Dynamik gedacht werden können, ohne einen letzten Rest von Vereinheitlichung und Identifikation zugrunde zu legen. Worin Nietzsche und Schlegel trotz und aufgrund ihrer Ablehnung des Substanz- und Identitätsdenkens koinzidieren, ist die Betonung des Pluralen: Schlegels Rückbindung der Universalpoesie an die Einbildungskraft und Nietzsches erkenntniskritischer Perspektivismus des Scheins verbinden sich in der Relativierung menschlichen Denkens und Dichtens. So wie die Einbildungskraft ist auch die Perspektive je nur im Sinne eines erkenntnistheoretischen Pluralismus zu verorten.⁵¹⁴

⁵¹⁰ Die Rede von einem „*dionysischen Pessimismus*“ (ebd., S. 622) ist eine erst in der Zukunft angesiedelte theoretische Option Nietzsches.

⁵¹¹ Vgl.: ebd., S. 621f.

⁵¹² Theo Meyer, Nietzsche, S. 304.

⁵¹³ Karl Heinz Bohrer; Die Kritik der Romantik, S. 92.

⁵¹⁴ Nietzsche bleibt letztlich auch mit seiner Rede von der Vernunft des Leibes, in dem plurales Willen-zur-Macht-Geschehen wirkt, an physiologische Individualität als provisorischer Konstitutionsinstanz verwiesen.

Schlegel und Nietzsche treiben den „*Prozeß des Ästhetischwerdens des Diskurses*“⁵¹⁵ initiativ voran. Analogien zeigen sich zwischen beiden in den Theoriemomenten der Relativierung von Erkenntnis (formalsymbolisch stehen dafür die apodiktische Singularität und die konfligierende Pluralität der Schlegelschen Fragmente und der Nietzscheschen Aphorismen); der Kritik einer Philosophie in den Begriffen von Identität, Substanz, Sein etc. und philosophischer Logik im Ganzen; der Temporalisierung des Denkens vor dem Hintergrund des je unterschiedlich (immanent vs. transzendent) entworfenen Unendlichkeitsmotivs (Werden); der Ablehnung eines korrespondenztheoretischen zugunsten eines schöpferischen Wahrheitsverständnisses und der sprachtheoretischen Prävalierung poetischer Anschaulichkeit vor erkenntnis skeptisch in Frage gestellter philosophischer Aussage.

⁵¹⁵ Karl Heinz Bohrer; Die Kritik der Romantik, S. 94.

III. MARTIN HEIDEGGER: DIE SEINSGESCHICHTLICHE NACHBARSCHAFT VON DENKEN UND DICHTEN

0. Einleitung

Martin Heideggers Denken ist seinem Selbstverständnis nach der alle Metaphysik, und das heißt alle Philosophie, überwindende Sprung ins Ereignis des Seins als das Ereignis des Denkens - ein Sprung, der sich zumal von Friedrich Nietzsches Endstellung innerhalb der Geschichte der Metaphysik abstößt. Nietzsches Gedanke des Willens zur Macht verfällt dem Heideggerschen Metaphysikverdacht, insofern er eine letzte Antwort auf die „Leitfrage“ versucht, die die Metaphysik sich seit je stellte: „Was ist das Seiende (im Ganzen)?“⁵¹⁶ Der dieser Frage eingeschärfte Blick aufs vorzustellende Seiende ist seit Platon im wesentlichen ein Absehen vom Sein, das in der Folge zu einem vollständigen Vergessen des Seins gerät. Vor diesem Hintergrund initiiert Heidegger sein in die Tradition der Metaphysik zurückschauendes Denken der Seinsgeschichte, das die verschüttete Frage nach dem Sein wieder auftut, indem es die Metaphysik selbst der Notwendigkeit der Seinsgeschichte überantwortet. In diesem Sprung zum Anfang, der in die Metaphysik hineinspringt, um aus ihr herauszuspringen, gelangt das Denken zu einem anfänglicheren Fragen: *„Anfänglicher Fragen bedeutet einmal: das wesenhaft ungefragt Gebliebene (die Wahrheit des Seyns, nicht des Seienden) als Seyn der Wahrheit zum Fragwürdigsten erheben; anfänglicher fragen heißt zum anderen: in die bisher verborgene Geschichte des Seyns einspringen und damit die Geschichte selbst im Ganzen wesentlicher begreifen als jede Art von Historie.“*⁵¹⁷

Innerhalb des seinsgeschichtlichen Denkens, das sich seit Heideggers Kehre um 1930 immer stärker Bahn bricht, wird die Sprache und das ursprüngliche Näheverhältnis von Denken und Dichten für die Seinsfrage von entscheidender Wichtigkeit.⁵¹⁸ *„Heideggers gesamtes Spätwerk, ja sein Denkweg überhaupt, kann als mehr oder weniger kontinuierlicher Weg zur Sprache verstanden werden.“*⁵¹⁹

⁵¹⁶ Zudem bleibt Nietzsche der Metaphysik als dessen radikalster Grenzgänger verhaftet, insofern er das Leben selbst zum unbedingten Wert umwertet: *„Nietzsche bewegt sich auf einer Grenzlinie, die er selber erst zieht, die aber schwer auszumachen ist, weil der Wertgedanke sein Denken, jedenfalls nach der Form der Aussage in die Metaphysik zurückfallen läßt“* (GF, GA 77, S. 132). [Martin Heideggers Werke werden zitiert (soweit bereits dort erschienen) nach: Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand (GA), (Betreuung: Hermann Heidegger) Frankfurt a. M. 1975ff.]

⁵¹⁷ GA 66, S. 25.

⁵¹⁸ *„In Sein und Zeit ist der Dichtung und dem Dichten keineswegs ein besonderer Vorrang in der Explikation der Seinsfrage zugewiesen“* (Hans Joachim Schrimpf, Hölderlin, Heidegger und die Literaturwissenschaft, in: Euphorion 51 (1957), S. 308-323, hier: S. 313).

⁵¹⁹ Christian Stahlhut, Sprache und Ethos. Heideggers Wege zu einer wahrhaften Sprache, Münster 1986, S. 306. In *„Aus einem Gespräch über die Sprache“* stellt der „Forscher“ (d. i.

Von der ersten Hölderlin-Vorlesung „*Hölderlins Hymnen >Germanien< und >Der Rhein<*“ (1934/35) an bis hin vor allem zu „*Das Wesen der Sprache*“ (1957/58) hebt Heideggers Beschäftigung mit der Sprache insbesondere auf den Dialog von „*Denken und Dichten*“ ab.⁵²⁰ Was einer näheren Bestimmung des Nachbarschaftsverhältnisses beider aber im Wege steht, ist die Anlage des Heideggerschen Denkens selber, das sich aus einem vorstellenden, auf fixierbare Aussagen abzweckenden Diskurs verabschiedet hat. „*Demjenigen, der an Heideggers Denken mit dem Willen herangeht, auf der konkreten Ebene Ergebnisse zu Tage zu fördern, entzieht sich Heideggers abstrakte Ontologie.*“⁵²¹ „*Dieses ganz und gar in die Sprache versenkte Denken ist, ähnlich dem sparsamen Dichten moderner Dichter, >auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens< und sammelt deshalb die Sprache in das einfache Sagen. (...) Es ist meist nicht zu entscheiden, ob Heidegger denkerisch dichtet oder dichterisch denkt, so sehr verdichtet er ein assoziativ gelockertes Denken.*“⁵²²

So stellt sich auch bei Heidegger die Frage, wie zu sprechen sei über dessen Denken. Für Heidegger gibt es kein Sprechen *über* das Sein oder die Sprache, das als Vorzuweisendes ein von der Rede Gemeintes präsentieren könnte. Stattdessen gibt es stets nur ein sich der Sprache anvertrauendes Sprechen mit der Sprache, das bedeutet, von der Sprache (an)gesprochen zu sein. Wenn also im folgenden „über“ den seinsgeschichtlichen Dialog von Dichten und Denken zu reden sein wird, kann dies nur als der Versuch eines nachsprechenden Gesprächs mit Heidegger verstanden werden, in dessen Gang Heideggers Denken nach der Kehre selbst zur Sprache kommen soll. Dabei ist vor allem zu bedenken, daß Heideggers eigene Sprache jeden Interpreten beständig in Frage stellt. Wer auf Heidegger hört, gerät in die Gefahr von ihm gleichsam überstimmt zu werden. Wer aber nicht auf Heideggers Worte hört, die das Terminologische so weit vorantreiben, daß sie es schon bereits wieder hinter sich lassen, kann kaum ernsthaft den Versuch starten, Heidegger zu verstehen. „*Die Sprache Heideggers kommt aus einem anderen Denken, als es uns geläufig ist, und ist daher auch nicht auf die vertrauten Begriffe umzusetzen.*“⁵²³ So erscheint Heideggers Sprache als eine in ihrer „Gefährdung“ jeder Lek-

Martin Heidegger) ausdrücklich fest, daß „*die Besinnung auf Sprache und Sein meinen Denkweg von früh an bestimmt*“ (GvS, GA 12, S. 88).

⁵²⁰ Christoph Jamme konstatiert: „*(...) niemand hat in diesem Jahrhundert so intensiv über das Verhältnis von Philosophie und Poesie, über die >ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Dichten und Denken< nachgedacht wie Heidegger*“ (Christoph Jamme, Heideggers Philosophie der Kunst und Hölderlin, in: *Archiwum Historii Filozofii i Mysli Społecznej* 40 (1995), S. 159-165, hier: S. 165. Vgl. auch: ders., *Griechentum und >Deutschtum<*. Heideggers Vorlesungen über die Dichtung Hölderlins, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), S. 184-189, hier: S. 189).

⁵²¹ Tilman Müller, *Wahrheitsgeschehen und Kunst. Zur seinsgeschichtlichen Bestimmung des Kunstwerks bei Martin Heidegger*, München 1994, S. 175.

⁵²² Karl Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, 2., erweiterte Auflage, Göttingen 1960, S. 9.

⁵²³ Egon Vietta, *Georg Trakl in Heideggers Sicht*, in: *Die Pforte* 5 (1953), 351-355, hier: S. 354.

türe kaum zu kalkulierende Größe und zugleich als die strenge Forderung, nicht *über* Heidegger (hinweg), sondern von ihm (her) zu sprechen.

1. Die Metaphysik und ihre Paradigmen

In seiner 1929 gehaltenen Antrittsvorlesung an der Freiburger Universität hebt Martin Heidegger die „*Grundfrage*“ seines später unter dem Schlagwort der „Seinsgeschichte“ firmierenden Denkens in den Vortragstitel: „*Was ist Metaphysik?*“ Diese Nachfrage in die Geschichte der Philosophie steht für Heidegger vorrangig an, weil sich Metaphysik - und das ist ihre wesentliche Bestimmung - von der so notwendigen wie verfehlten Frage nach dem, was das Seiende sei, leiten läßt. Die Leitfragestellung der Metaphysik erliegt aufgrund ihrer vornehmlichen Ausrichtung auf das Seiende der Gefahr, die „*ontologische Differenz*“ von Sein und Seiendem zu übersehen und damit bereits von ihrem Anfang her das Sein selbst zu vergessen.⁵²⁴ „*Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst.*“⁵²⁵ So unterschlägt die Frage nach dem Seienden die Frage nach dem Sein.

Die Architektur des seinsgeschichtlichen Denkens zeichnet sich vor der Landschaft dreier Fragen ab: der „*Grundfrage*“: „Was ist im Grunde Metaphysik?“ und der „*Leitfrage*“ der Metaphysik: „Was ist das Seiende?“, die die eigentliche und wichtigste Frage des Denkens, die „*Seinsfrage*“ als Frage nach dem Sein selbst⁵²⁶ (und eben nicht nach dem Sein des Seienden) zu stellen versäumt.⁵²⁷

1.1. Richtigkeit / Übereinstimmung

Für Heidegger setzt die Metaphysik mit Platon ein. Bei Platon rückt die Seiendheit, das Sein des Seienden ins Zentrum der Philosophie. „*Nicht die Art und Weise, wie Sein west, das Zusammenspiel zwischen Verbergung und Ent-bergung (ἀ-λήθεια) wird jetzt bedacht, sondern das Sich-Zeigen des Seins im Seienden, seine Festlegung in eine bestimmte*

⁵²⁴ „*Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden*“ (SdA, GA 5, S. 364).

⁵²⁵ EwIM, GA 9, S. 367.

⁵²⁶ Diese Frage ist im eigentlichen Sinn Heideggers „Grundfrage“ (vgl. z. B.: GA 43, S. 78).

⁵²⁷ Adolfo Murguía merkt an: „*Heideggers Philosophieauffassung ist >monistisch<. Das bedeutet, daß in sie, in ihre Intentionalität alles auf ein Prinzip zurückgeführt wird: >das Sein des Seienden< als geheimer Schlüssel der abendländischen Philosophie*“ (Adolfo Murguía, *Zweideutige Rationalität. Analyse der Heideggerschen Philosophieauffassung*, Essen 1994, S. 186).

*Gestalt, ein bestimmtes Aussehen (ιδέα).*⁵²⁸ Das Sein wird im wesentlichen als Anwesenheit des Seienden vorgestellt. Die Aufmerksamkeit des Philosophen geht auf das Seiende über, als welches sich das Sein als Anwesendes zeigt.

In seiner Schrift „*Platons Lehre von der Wahrheit*“, die erstmalig 1942 erscheint, führt Heidegger anhand von Platons Höhlengleichnis die folgenreiche Wandlung des Wahrheitsverständnisses von der ἀλήθεια als der Unverborgenheit zur ὀρθότης als Richtigkeit vor⁵²⁹:

Im ersten Stadium gelten den in der Höhle gefesselten Menschen die vom Feuer an die Wand geworfenen Schatten noch als das Unverborgene (τὸ ἀληθές) selbst. Im zweiten Stadium sieht der von den Fesseln Befreite den Unterschied zwischen dem vorher Gesichteten (den Schatten) und dem jetzt Gezeigten (den Dingen). An dieser Stelle richtet Platon mit seiner Verwendung des Begriffs ἀληθέστερα (das Unverborgenerere) die Stufung des Seins des Seienden ein: Es gibt ein Mehr an Unverborgenheit, das einem Mehr an Seiendem entspricht. „*Je mehr das Unverborgene unverborgen ist, um so näher kommen wir dem Seienden (μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος).*“⁵³⁰ Wenn der ehemals Gefesselte die Schatten weiterhin als das Wahrere, das Unverborgenerere ansieht, so tut er dies, weil die ihm gewohnte Ansicht ein klareres Bild liefert als der verwirrende Blick in den Leuchtkreis des Feuers. Aus der Sicht des Befreiers aber muß die Abwendung vom Licht und von den in ihm erscheinenden Dingen als dem Seienden weiter entfernt und insofern weniger wahr und weniger richtig gelten. „(...) >Wer [wie der Entfesselte] zugewandt ist zu dem Mehr-seienden [zu dem, was seien-

⁵²⁸ Günter Seubold, Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik, Freiburg – München 1986, S. 181.

⁵²⁹ Die Freiburger Vorlesung „*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*“ (GA 34) aus dem Wintersemester 1931/1932 widmete sich bereits der Auslegung des Höhlengleichnisses. Hier kommt Heidegger allerdings noch zu dem Ergebnis, daß Platon am Wahrheitsbegriff der ἀλήθεια festhält und diesen lediglich um einen weiteren Wahrheitsmodus, den der ὀρθότης ergänzt: „*Die Wahrheit als Richtigkeit gründet in der Wahrheit als Unverborgenheit.*“ (GA 34, S. 34) Platon verleugnet also dieser Interpretation Heideggers zufolge keineswegs „*seine Auffassung von der Wahrheit als Unverborgenheit. Vielmehr stellt sie die Grundlage der Möglichkeit einer zweiten Auffassung von der Wahrheit dar, der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage, die niemals ohne die erste bestehen könnte. Nach Heidegger ist diese zweite Auffassung von der Wahrheit eine abgeleitete Wahrheitsform, steht also keineswegs im Gegensatz zur ersten*“ (Enrico Berti, Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis, in: Ewald Richter (Hg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, [Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe Bd. 4], Frankfurt a. M. 1997, S. 89-105, hier: 98ff.). Es ist anzumerken, daß Heidegger bereits in seiner Vorlesung vor dem Hintergrund des Satzes von Heraklit „[η] φύσις ... κρύπτεσθαι φιλεῖ. *Das Walten des Seienden, d. h. das Seiende in seinem Sein, liebt es, sich zu verbergen*“ (vgl.: GA 34, S. 13) bei Platon „*die Grunderfahrung im Schwinden*“ sieht, „*aus der das Wort ἀλήθεια entsprang*“, weil er die „*Kampfstellung*“ der ἀλήθεια gegen das κρύπτεσθαι φιλεῖ, die „*Verborgenheit überhaupt und nicht nur gegen das Falsche, den Schein*“ unterschlägt (vgl.: GA 34, S. 93).

In seinem Aufsatz „*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*“ kommt Heidegger zu einer nochmaligen Revision seiner Interpretation des ἀλήθεια-Begriffs (vgl. Martin Heidegger (In Folge MH abgekürzt), *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 61-80, hier: bes. S. 76ff.).

⁵³⁰ GA 34, S. 33.

der ist als anderes, also zum eigentlicher Seienden], der sieht richtiger.< (...)“⁵³¹

Hier inventarisiert Platon mit dem Gedanken der Richtigkeit, der ὀρθότης einen neuen Wahrheitsbegriff, der in der Folge das griechische Verständnis des Begriffs der ἀλήθεια verschwinden läßt:

Die Grunderfahrung der Griechen, die hier kurz skizziert sein soll, ist die, daß das Seiende in seiner Seiendheit mit der ἀλήθεια identisch ist. *„Das Seiende erfahren die Griechen als φύσις.“⁵³²* Da, wo das Seiende im Ganzen von sich her in sein Anwesen aufgeht, erscheint es in seiner Unverborgenheit als φύσις. *„Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.“⁵³³* Die φύσις ist gleichsam das Wachsen (φύειν = wachsen, wachsen machen) in die eigene Erscheinung, das als *„Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich halten und verbleiben, kurz das aufgehend-verweilende Warten“⁵³⁴*. Grund der φύσις aber (und das bleibt bei den Griechen im wesentlichen unbedacht) ist die Unverborgenheit selbst, die dem Seienden erst die Offenheit für ihr In-Erscheinung-Treten einräumt. Jedes Seiende, etwa die Rose, die sich ihre eigene Erscheinung erwächst, gründet in der Unverborgenheit, in der erst etwas als unverborgen zum Erscheinen freigegeben wird. Das Seiende *ist* in seiner Seiendheit nur, insofern es unverborgen ist. Der Grundcharakter des Seienden selbst ist die Unverborgenheit, die bei den Griechen als identisch mit der Wahrheit des Seienden (miß-)verstanden wird. Das Seiende ist mit der Wahrheit als ἀλήθεια untrennbar eins. Daß in diesem Verständnis das Sein vergessen wird, ist Konsequenz der wie selbstverständlich vorausgesetzten Identität von φύσις und ἀλήθεια, innerhalb derer erst gar nicht in den Blick kommt, daß das Seiende in seinem Erscheinen als φύσις in der Voraussetzung der ἀλήθεια begründet ist. In der undifferenzierten Union von φύσις und ἀλήθεια bleibt verborgen, daß mit dem Seienden nicht auch das Sein in die Unverborgenheit tritt. *„Im Aufgehen und Her-vor-kommen des Seienden bleibt das Sein selbst deshalb in seinem Charakter der Verborgenheit verborgen.“⁵³⁵* Den Griechen liegt mit der φύσις bereits alles (also auch das Sein selbst) offen und unverborgen zutage. *„Das Thematisch-werden der aletheia im Sinne des Zurückfragens nach ihr ist so für die griechische Haltung gar nicht erforderlich.“⁵³⁶* So aber wird mit der ausbleibenden Frage nach der immer wie selbstverständlich vorgenommenen Ineinssetzung von φύσις und ἀλήθεια die Frage nach dem Sein auch nicht gestellt.

⁵³¹ GA 34, S. 34.

⁵³² GA 45, S. 136.

⁵³³ GA 40, S. 17.

⁵³⁴ GA 40, S. 16.

⁵³⁵ Tilman Müller, Wahrheitsgeschehen und Kunst, S. 117.

⁵³⁶ Walter Biemel, Martin Heidegger. Reinbek 1989, S. 35.

Bei Platon nun hat sich im zweiten Stadium des Höhlengleichnisses der Bezug von ἀλήθεια und Seiendem noch weiter verschoben: Unverborgenheit ist jetzt nicht mehr undynamisch als mit jedem Seienden koinzident verstanden, sondern ein vom Menschen aus gedachter Annäherungsbegriff, der verschiedene Grade zulässt. In der von Platon gleichnishaft erzählten Entwicklungsgeschichte des Menschen meldet sich im zweiten Stadium, in dem der ehemals Gefesselte dem Feuer zugekehrt wird, zum ersten Mal die, freilich noch nicht verstandene, Möglichkeit an, die Art und Weise der Wahrnehmung neu auszurichten. Mit der Umwendung des Blickes eröffnet sich die Alternative eines anderen, leuchtenderen Sehens, das das alte Sehen und das von ihm Wahrgenommene in den Schatten stellt. Plötzlich werden die Schatten auf den Höhlenwänden an ihre unmittelbaren Ursprünge (die vom Feuer angeschienenen Dinge) verwiesen, von denen sie nur Abschattungen sind. Richtiger ist das neue Blicken, weil es die Dinge direkter, heller sieht und sich der Blick damit zugleich auf Unverborgeneres richten lässt. Damit aber gerät die Unverborgenheit als die Richtigkeit (ὀρθότης) des Blickens in die Verfügungsoption des Menschen. Der Mensch kann sich zur Wahrheit des Seienden verhalten, je richtiger desto wahrer desto seiender. Die Richtigkeit, d. h. die Wahrheit, aber wird so zum Effekt der Ausrichtung der menschlichen Wahrnehmung auf das Seiende. Mit Platons Einführung der ὀρθότης wird „>die Wahrheit< vom menschlichen Vernehmen abhängig gemacht“⁵³⁷. Wahrheit wird gleichsam humanisiert.

Im dritten Stadium⁵³⁸ wird der Befreite aus der Höhle heraus ins Freie gedrängt. Hier erscheint alles nicht mehr im künstlichen Schein des Feuers, sondern in der umfassenden Helle der Sonne selbst. In ihrem Licht wird, nach behutsamer Gewöhnung, jedes Ding in seinem Aussehen (ἰδέα), d. h. als das, was es ist, erblickt. „Die Anblicke dessen, was die Dinge selbst sind, die εἶδη (Ideen) machen das Wesen aus, in dessen Licht jedes einzelne Seiende als dieses und als jenes sich zeigt, in welchem Sichzeigen das Erscheinende erst unverborgen und zugänglich wird.“⁵³⁹ Die Ideen sind das Unverborgenste (τὰ ἀληθέστατα), das in dem Was-sein des je Seienden Sichzeigende. „Die ἰδέα ist das Scheinsame. Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtsamkeit. Diese vollbringt die Anwesenheit, nämlich die Anwesenheit dessen, was je ein Seiendes ist.“⁵⁴⁰ Unverborgenheit ist, insofern das Unverborgene durch die Scheinsamkeit der Idee eröffnet wird. Erst im reinen Scheinen der Idee wird die quidditas, das Was-sein unverborgen ersichtlich. Das Unverborgene ist so „das im Vernehmen der ἰδέα Vernommene“, „das

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Das vierte Stadium, der Rückgang in die Höhle, ist im Zusammenhang mit der Veränderung des Wahrheitsbegriffes nicht mehr wichtig.

⁵³⁹ PLW, GA 9, S. 221.

⁵⁴⁰ PLW, GA 9, S. 225.

im Erkennen (*γινώσκειν*) Erkannte (*γινωσκόμενον*)⁵⁴¹. Solchermaßen wird das Unverborgene als das auf das Sehen in Bezug Gesetzte bei Platon relativ(iert). Was das Sehen und das Gesehene in Relation setzt, ist die Sonne, die das Sehen des Unverborgenen durch ihr Scheinen ermöglicht. Das Sehen selbst wiederum kann nur sehen, wenn es vermag, sich anteilhaft der Wesensart der Sonne anzumessen: Die Augen müssen sonnenhaft sein, sie müssen leuchten. Platon versteht die Sonne als das Sinnbild für die Idee aller Ideen, die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. Während die Ideen das Seiende als quidditas in seinem Aussehen anwesen lassen, ermöglicht die Idee des Guten „*das Erscheinen alles Anwesenden in all seiner Sichtsamkeit*“⁵⁴². Kurz: Die Ideen sind das Aussehen des Seienden in seinem Was-sein; die Idee aller Ideen aber läßt das Aussehen, die Ideen erst erscheinen. Sie ist gleichsam die Idee des Erscheinens der Ideen, sie ist das Gute, *τὸ ἀγαθόν*, das die Ideen tauglich macht zu erscheinen.

Für Heidegger wird im Gleichnis offensichtlich, daß Platons Lehre von der Wahrheit den „*ungesagten Vorgang des Herrwerdens der ἰδέα über die ἀλήθεια*“⁵⁴³ beschreibt. „*Indem Platon von der ἰδέα sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der ἰδέα verlagert.*“⁵⁴⁴ In der Konsequenz heißt das: „*Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.*“⁵⁴⁵ Wenn der Mensch sich zum Seienden in rechter Weise verhalten will, muß er sein Sehen (*ἴδειν*) auf die Idee (das Aussehen) richten. Das richtige Erblicken sieht die Idee. Letztendlich richtet sich die Wahrnehmung des Menschen dabei freilich an der Idee des Guten aus, die die Möglichkeit verbirgt, daß sich die Ideen dem menschlichen Blick zu erscheinen geben. Was Platon in den verschiedenen Stadien des Gleichnisses schildert, ist „*das Richtigwerden des Blickens*“.⁵⁴⁶ Die *ὀρθότης* des Blickens entsteht, indem sich das Vernehmen, das *ἴδειν* an die *ἰδέα*, das Aussehen des Seienden, angleicht. Als Resultat dieser Angleichung des menschlichen Vernehmens ergibt sich eine Übereinstimmung (*ὁμοίωσις*) des Erkennens mit dem Erkannten. Wahrheit wird bei Platon so zur Richtigkeit, die sich einstellt, wenn der Mensch sein Vernehmen und Aussagen in größtmöglicher Angleichung bis zur Übereinstimmung (*ὁμοίωσις*) mit dem Aussehen des Seienden bringt. „*In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein*

⁵⁴¹ PLW, GA 9, S. 225.

⁵⁴² PLW, GA 9, S. 228.

⁵⁴³ PLW, GA 9, S. 330.

⁵⁴⁴ PLW, GA 9, S. 330.

⁵⁴⁵ PLW, GA 9, S. 330.

⁵⁴⁶ PLW, GA 9, S. 330.

*Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des >Blickens< aber wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden.*⁵⁴⁷

Nach Platon bestätigt vor allem Aristoteles diese Tendenz der Wahrheitsverschiebung hin zum Menschen in seiner Metaphysik: „*οὐ γὰρ ἔστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.*“ - „*Nicht nämlich ist das Falsche und das Wahre in den Sachen (selbst) ... sondern im Verstand.*“⁵⁴⁸ Mit wahr ist hier das gemeint, was als Aussage des Verstandes mit dem Seienden übereinstimmt (ὁμοίωσις). Die ἀλήθεια wird nurmehr als Gegenbegriff zum Falschen (ψεῦδος) vorgestellt; sie zielt mithin auf die Richtigkeit. Wahrheit hat den Charakter der Unverborgenheit verloren.

Im Mittelalter wird Thomas auf gleicher geistiger Linie in den „*Quaestiones de veritate*“ feststellen: „*veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, >die Wahrheit wird eigentlich angetroffen im menschlichen oder im göttlichen Verstand<.*“⁵⁴⁹ Und für die Neuzeit formuliert Descartes: „*veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse.*“ - „*Wahrheit oder Falschheit im eigentlichen Sinne können nirgendwo anders denn allein im Verstande sein.*“⁵⁵⁰ Am Ende des von Platon initiierten Ablösungsprozesses von der Wahrheit als ἀλήθεια ist die Wahrheit in den Menschen verlegt, der selbst für die Richtigkeit seiner Gedanken Sorge trägt, indem er Verstand und Seiendes in Übereinstimmung (ὁμοίωσις oder adaequatio) bringt - der Formel des Thomas folgend: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“. Von der Unverborgenheit, in der überhaupt Seiendes erst erscheinen kann, ist nicht mehr die Rede. Mit dem Verschwinden der ἀλήθεια ist der Philosophie zugleich auch der Seinsbezug verloren gegangen, denn das Sein selbst ist die Lichtung, in der Unverborgenes eröffnet wird.

1.2. Logik

Aristoteles denkt Wahrheit als die Übereinstimmung (ὁμοίωσις) von Aussage (λόγος) und Seiendem. „*Die Aussage sagt über das Seiende aus, was es ist, und wie es ist. So sagend ist die Aussage auf das Seiende gerichtet, und wenn die Aussage sich im Sagen nach dem Seienden richtet und ihr Gesagtes diese Richtung innehält und aus ihr her das Seiende vor-stellt, ist die Aussage richtig.*“⁵⁵¹ Auf dieser Grundannahme basiert die von der Logik (ἐπιστήμη λογική) in der sprachlichen

⁵⁴⁷ PLW, GA 9, S. 231.

⁵⁴⁸ Aristoteles, Metaphysik E, 4, 1027b, 25 sq.; zitiert nach: PLW, GA 9, S. 232.

⁵⁴⁹ Thomas von Aquin, Quaestiones de veritate; q I, a 4, resp.; zitiert nach: PLW, GA 9, S. 232.

⁵⁵⁰ René Descartes, Regulae ad directionem in genii, Reg. VIII, Opp X, 396; zitiert nach: PLW, GA 9, S. 233.

⁵⁵¹ GA 45, S. 8.

Aussage verortete Wahrheit. In der im Satz zur Sprache gebrachten Übereinstimmung von Erkenntnis und Seiendem sagt der Mensch die Wahrheit aus. Die Logik wird so zur alle Wahrheit verbürgenden methodischen Adresse der Philosophie. Unter ihrem Namen wird das richtige Schließen zum obersten Maßstab strengen Denkens erhoben.⁵⁵² Wer nicht logisch denkt, denkt auch nicht richtig und also unwahr. Für Heidegger ist die Logik „ein Abkömmling der anfänglichen Entmachtung des Seins und der Wahrheit“⁵⁵³, „ein absoluter, vom Himmel gefallener Gerichtshof“⁵⁵⁴, vor dem sich die Philosophie verantwortet, ohne zu bemerken, was ihr fehlt. Denn unbedacht läßt Logik, daß sie das Sein und die von ihm gelichtete Unverborgenheit schon je voraussetzt, um die Übereinstimmung von Erkenntnis und Ding im Satz gewährleisten zu können. „Damit (...) das Erkennen und der die Erkenntnis ausformende und aussagende Satz sich der Sache anmessen kann, damit demzuvor die Sache selbst für den Satz verbindlich werden kann, muß doch die Sache selbst sich als solche zeigen. Wie soll sie sich zeigen, wenn sie selbst nicht aus der Verborgenheit herausstehen kann, wenn sie selbst nicht im Unverborgenen steht?“⁵⁵⁵ So kommt Logik allemal zu spät und wird trotz des Versäumnisses, dies auch zu bedenken, zur Richtlinie der Philosophie. Heideggers zentraler Einwand gegen die Metaphysik ist ebendiese Blindheit gegenüber der Seinslichtung, in der Denken erst anfängt. Das in Philosophie ungedacht gebliebene Seinsapriori ist der Charakterzug aller Metaphysik. Insofern kann die ἐπιστήμη λογική als eine Technik der Seinsvergessenheit gelten. Was Philosophie und Logik zur Selbstverständlichkeit erklären, ist die Präsenz dessen, auf das ihre nach Wahrheit zielende Rede abhebt. Während Heidegger Wahrheit als den Streit zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit, als Entbergungsgeschehen des Seins selbst ansieht, das sich dem Menschen geschickhaft zuweist, etabliert die Logik die Annahme der Präsenz des Seienden vorneweg.⁵⁵⁶ Der λόγος der Logik gründet in der Voraussetzung, Seiendes wäre immer schon von sich her präsent, läge schon vor, bräuchte mithin als Anwesendes nur noch vom Menschen zusammengelesen zu werden (λέγειν). Das rechte Lesen des Anwesenden verifizierte sich dann im Satz als die ὁμοίωσις von Aussage und Seiendem. So orientiert sich die Philosophie exklusiv

⁵⁵² Logik bewegt sich aber immer schon im Denken und läßt so die Frage aufkommen, warum sie das Denken diktieren kann. „Die Logik ist nämlich als Lehre vom richtigen Denken doch selbst ein Denken“ (L, GA 55, S. 208).

⁵⁵³ GA 65, S. 429.

⁵⁵⁴ GA 65, S. 429.

⁵⁵⁵ UK, GA 5, S. 38.

⁵⁵⁶ Die Logik schlägt bereits im Satz des zu vermeidenden Widerspruchs die Frage nach dem Nichts nieder und erklärt so, daß Denken „wesenhaft immer Denken von etwas ist“. (vgl.: WIM, GA 9, S. 107), also Denken von dem, was ist. Hinter dieses Sein fragt sie nicht zurück. „In jeder Aussage, in jeder Prädikation ist eine, wenn auch unausdrückliche Antwort auf die Seinsfrage immer schon enthalten“ (Else Buddeberg, Heidegger und die Dichtung. Hölderlin. Rilke, Stuttgart 1953, S. 6).

am Sein des Seienden, mit dem sie als Denken übereinstimmen will. Ihr λόγος repräsentiert die Wahrheit als die Anmessung des Gedankens ans Seiende. Auf diese Weise reduziert die Philosophie die Seinsfrage und damit sich selbst auf das, was (ihr) als Seiendes präsent ist. *„Heidegger findet das, was die metaphysische Weise des Sagens durchgängig charakterisiert, darin, daß das Sagen etwas seiner Ständigkeit nach als etwas nimmt, damit es auf das Ständige immer zurückkommen kann. Das λέγειν ist im abendländischen Denken von Anfang an das Vorliegenlassen des Seienden in der Beständigkeit seines Seins, und nur weil das Denken von diesem Vorliegenlassen sein Wesen empfing, konnte die Logik mit ihren Abwandlungen die Herrschaft über das Denken antreten.“*⁵⁵⁷

Bereits das Grundgesetz der Logik, der Satz „A = A“, der auf die Selbstidentität jedes „A“ mit sich selbst abhebt, also besser „A ist A“ geschrieben wird,⁵⁵⁸ geht vom Sein des Seienden „A“ aus, das „ist“ und insofern es „ist“, in der Ständigkeit seiner eigenen Anwesenheit mit sich selbst identisch „ist“. Die Aussage des Identitätssatzes, so könnte im Sinne Heideggers gedacht werden, ist immer schon auf das Seiende bezogen, dessen Sein als Präsenz fixiert ist. Das logische Denken setzt mit der Bezeichnung des Seienden ein, das mit sich selbst stets identisch „sein“ muß. A ist niemals non-A. Denn: A ist immer A. So ist mit dem Identitätssatz die Präsenz des Seins des Seienden in der Bestimmung des Seienden profiliert. Der Satz der Identität ist ein Satz der Präsenz und legt als solcher das Sein des Seienden dem Denken vor. Es ist dieses Vorliegen der Seiendheit, das die Philosophie (und auch die Wissenschaft) zu ihrer ersten Voraussetzung erklärt: Worüber gesprochen, worüber nachgedacht werden kann, ist das, was, indem es vorliegt, mit sich selbst identisch anwesend ist. Hinter diese Präsenz greifen Logik und Philosophie nicht mehr zurück, das macht ihr wesentliches Nicht-Begreifen der Seinsfrage aus. Der λόγος der Logik denkt ausschließlich im Präsens.

1.3. Rationalität

Das Sein ist das Seiende, das ist. Dieser „*ontologischen Indifferenz*“⁵⁵⁹ gehorchend, die das Sein als Seiendheit nimmt, stößt die Philosophie zu keiner Zeit zum Sein selbst durch. Ihre Wahrheit beginnt und endet im Sein des Seienden, auf das hin sie denkt und spricht. In ihm verlangt

⁵⁵⁷ Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, S. 274f..

⁵⁵⁸ Vgl.: Martin Heidegger, *Der Satz der Identität*, in: ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, S. 9-30, hier: S. 12).

⁵⁵⁹ Eugen Fink, *Philosophie als Überwindung der „Naivität“* (Bruchstücke einer Vorlesung) (Zum Begriff der „ontologischen Differenz“ bei Heidegger), in: *Lexis* 1. Bd. (1948), S. 107-127, hier: S. 120.

sie als Rationalität nach dem Grund (ratio), den sie in allem Seienden als dessen Begründung im Ganzen vorzustellen gedenkt. *„Das Auszeichnende des metaphysischen Denkens, das dem Seienden den Grund ergründet, beruht darin, daß es, ausgehend vom Anwesenden, dieses in seiner Anwesenheit vorstellt und es so aus seinem Grund her als gegründetes darstellt.“*⁵⁶⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz formuliert das principium rationis sufficientis für die Metaphysik der Neuzeit: Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund. *„Das principium rationis besteht, weil ohne seinen Bestand Seiendes wäre, was grundlos sein müßte. Für Leibniz heißt das: es gäbe Wahres, das sich einer Auflösung in Identitäten widersetzte, es gäbe Wahrheiten, die gegen die >Natur< von Wahrheit überhaupt verstoßen müßten. Weil das jedoch unmöglich ist und Wahrheit besteht, deshalb hat auch das principium rationis, weil aus dem Wesen der Wahrheit entspringend, Bestand.“*⁵⁶¹ Was sich im Satz vom Grund ausspricht, ist das dem Seienden verhaftete Denken, das, indem es das Seiende als seiend vorstellt, es auf einem Grund gegründet denkt. Sein heißt in diesem Sinne: gegründet sein. Ohne Grund ist nichts; da aber Seiendes ist, ist das Seiende nicht grundlos. Dem Denken nun ist aufgegeben, dem Seienden den Grund zu liefern, auf dem es ruht. So ist die Philosophie gehalten, dem Seienden seinen Grund zurückzugeben, herbeizubringen, zuzustellen. Das principium rationis sufficientis ist ein principium reddendae rationis. Doch das Zustellen des Grundes kann nur innerhalb des Satzes geschehen, der sich selber vom Satz des Grundes geleitet weiß. Das principium reddendae rationis als strengere Form des principium rationis sufficientis sagt: *„Etwas >ist< nur, d. h. ist als Seiendes ausgewiesen, wenn es in einem Satz ausgesagt ist, der dem Grundsatz des Grundes als dem Grundsatz der Begründung genügt.“*⁵⁶² Was der Satz also zu leisten hat, ist das richtige Vorstellen des Seienden, das erst richtig ist, indem es den Grund des Seienden in der Aussage zustellt. Seiendes ist überhaupt nur, indem es auf die rechte, das heißt begründete Weise vorgestellt wird. *„Alles, was ist, ist infolge von ..., ist selber Folge eines Grundes und d. h., es ist infolge und gemäß dem Anspruch auf Zustellung eines Grundes, welcher Anspruch im Satz vom Grund als dem principium reddendae rationis spricht.“*⁵⁶³ Die Schwierigkeit, die der Satz vom Grund mit sich selbst hat, ist die, daß er seinen eigenen Grund nicht kennt. Bei Leibniz zeigt sich das Problem beispielhaft als Zirkelschluß: Dem Satz vom Grund kommt ein Wirken zu. Jedes Wirken aber hat eine Ursache. Die höchste Ursache aber ist für Leibniz Gott. So gilt der Satz vom Grund nur, wenn Gott existiert. Gott aber existiert nur, wenn der Satz vom Grund gilt. Mithin schließt sich der Satz vom Grund von seiner ei-

⁵⁶⁰ MH, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, S. 62.

⁵⁶¹ VWG, GA 9, S. 129.

⁵⁶² SvG, GA 10, S. 36.

⁵⁶³ SvG, GA 10, S. 42.

genen Wirkung aus. Auch der forciertesten Form neuzeitlicher Rationalität, der mathematisch-technischen Errechnung der zureichenden Gründe von Seiendem, muß notwendig verborgen bleiben, worin der Satz vom Grund gegründet ist.

Der Machtbereich des Satzes vom Grund bleibt in der Metaphysik auf das Seiende beschränkt. *„Der Grund hat je nach dem Gepräge der Anwesenheit den Charakter des Gründens als ontische Verursachung des Wirklichen, als transzendente Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände, als dialektische Vermittlung der Bewegung des absoluten Geistes, des historischen Produktionsprozesses, als der wertsetzende Wille zur Macht.“*⁵⁶⁴ Ob bei Leibniz, Kant, Hegel, Marx oder am Ende auch Nietzsche: der Grund wird in neuzeitlicher Rationalität, für die die Metaphysik bürgt, immer nur auf das Seiende hin und von ihm her gedacht. Doch was dabei verdeckt bleibt, ist das Wesen des Grundes, das ins Sein selbst gehört. *„Sein west in sich als gründendes.“*⁵⁶⁵ *„Sein und Grund gehören zusammen. Aus seiner Zusammengehörigkeit mit dem Sein als Sein empfängt der Grund sein Wesen. Umgekehrt waltet aus dem Wesen des Grundes das Sein als Sein.“*⁵⁶⁶ Indem die Philosophie sich den Grund des Seienden rekonstruktiv im Sein des Seienden sucht, verbleibt auch ihre Begründungskette im Verweisungskontext des Seienden. So freilich wird sie nie auf den Grund des Satzes vom Grund stoßen, der ins Sein selbst verschränkt ist. Heidegger zufolge ist der Satz vom Grund *„einer jener Sätze, die ihr Eigenstes verschweigen.“*⁵⁶⁷ Was der Satz vom Grund verschweigt, ist das Sein, das in sich gründend ist und doch nicht als Ursache für Seiendes durch Seiendes vorgestellt werden kann. Denn: *„Es wird nicht von anderem bewirkt, noch wirkt es selbst. Seyn verläuft nicht und nie in einem kausalen Wirkungszusammenhang.“*⁵⁶⁸

Wie das Sein sich der vorstellenden Rationalität entzieht, so entzieht sich auch der Grund des Satzes vom Grund. Wie auch immer Seiendes vom vorstellenden Denken des neuzeitlichen Menschen begründet wird, welche Anstrengungen die Philosophie auch immer unternimmt, um die Frage nach dem Seienden im Ganzen in ihren großen Antworten bis hin zu Nietzsches Willen zur Macht zu ergründen, das Wesen des Grundes bleibt stets verborgen, solange es nicht zusammen mit dem Sein selbst gesehen wird. Metaphysik bleibt stehen bei der Einsicht, daß Seiendes einen Grund *hat*. Daß Sein aber in sich als gründendes *west*, daß Sein und Grund das Selbe *sind* (ohne das Gleiche, das Iden-

⁵⁶⁴ MH, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, S. 62.

⁵⁶⁵ SvG, GA 10, S. 73.

⁵⁶⁶ SvG, GA 10, S. 76.

⁵⁶⁷ SvG, GA 10, S. 75.

⁵⁶⁸ FrV, GA 79, S. 73. *„Solange das >Seyn< begriffen wird als Seiendheit, als das irgendwie >Generelle< und somit als eine hinter das Seiende geschaltete Bedingung des Seienden, d. h. seiner Vorgestelltheit d. h. seiner Gegenständlichkeit und d. h. schließlich seines >An-sich-Seins<, so lange ist das Seyn selbst in die Wahrheit des Seienden herabgesetzt, in die Richtigkeit des Vor-stellens“* (GA 65, S. 93).

tische zu sein), führt das Denken in einen Ab-Grund, den die Philosophie intuitiv meidet. Denn hier ist kein Grund mehr Grund, den vorzustellen sich Philosophie in der Lage sähe. Vorzustellen ist allein Anwesendes, das zu begründen die Metaphysik antritt. Für Heidegger gilt: *„Sein >ist< im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Abbleibens des Grundes vom Sein >ist< das Sein der Ab-Grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos.“*⁵⁶⁹ Denken, das in diesem Sinne das Sein ernst nähme, müßte abgehen vom begründenden Denken, das sich in der Zustellung des Grundes entbunden sieht vom Fragen nach dem Sein selbst. Die Philosophie vermeint, mit dem Grund des Anwesenden auch schon das Sein vorgestellt zu haben. Stattdessen ist nach Heidegger der Grund so wenig vorzustellen wie das Sein selbst. So hat das Denken abzuspringen vom begründenden Denken der Rationalität, das das abgründige Zusammenspiel von Grund und Sein vom Vorstellen des Anwesenden verdecken läßt.⁵⁷⁰

1.4. Subjektivität

Das vorstellende Denken der Philosophie zeigt sich Heidegger zufolge bereits bei Platon als wahrheitstheoretische Wende hin zum Menschen. Platons Ablösung der ἀλήθεια durch die ὀρθότης, wie sie im Höhlengleichnis der Politeia als *„Richtigwerden des Blickens“* demonstriert wird, verlegt die Wahrheit des Seins in die Richtigkeit des vom Menschen mit dem Aussehenden in Übereinstimmung gebrachten Erkennens (γινώσκειν). Im metaphysikgeschichtlichen Verlauf dieses von Platon eingeleiteten Anthropomorphisierungsprozesses wird die Wahrheit im Sinne der Richtigkeit zur Leistung des Menschen. Das Seiende, mit dem die menschliche Wahrnehmung und die Aussagen über diese in Übereinstimmung zu bringen sind, steht als Anwesendes in der theoretischen Verfügungsgewalt des nun allem Seienden zugrundeliegenden (ὑποκείμενον), dem Menschen selbst. *„Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen.“*⁵⁷¹ Das ist es, was die neuzeitliche Definition des Menschen als Subjekt meint. Der Mensch stellt die Wahrheit als Richtigkeit vor, die er als allem Seienden vor(aus)liegendes subjectum von

⁵⁶⁹ SvG, GA 10, S. 76f.

⁵⁷⁰ So fällt bei Heidegger auch der Anspruch auf ein letztbegründetes Denken, den Metaphysik ihrem Selbstverständnis nach stets erhob.

⁵⁷¹ ZW, GA 5, S. 88. *„Die Richtigkeit als Auslegung des Offenen wird der Grund der Subjekt-Objekt-Beziehung“* (GA 65, S. 316).

sich her und auf sich zu ausrichtet. *„Richtigkeit ist Angemessenheit des Vor-stellens an das >Seiende< bzw. Verfügbarkeit des >Seienden< im und für das Vor-stellen. Die Angemessenheit versichert des Seienden, macht, sofern es auf den Menschen als Subjectum ankommt, diesen des Seienden gewiß. Wahrheit ist zur Gewißheit geworden und durch sie zur Sicherung des Bestandes des Subjectums; diese Sicherung selbst muß sich zur Festmachung und Verfestigung des Seienden machen, wobei jetzt nicht mehr so sehr wesentlich ist, was je das Seiende ist, wie es sich zeigt, sondern daß es als Festes umgibt und sicherstellt.“*⁵⁷² So wird die Wahrheit als Richtigkeit einer vom Subjekt ausgehenden Vorstellung des Seienden in seinem Grund zur Gewißheit (certitudo), auf deren Basis sich das Subjekt seiner selbst versichert. Indem sich die Vorstellung vom Seienden als gewiß erweist, vergewissert sich das Subjekt seiner eigenen Gegründetheit inmitten des Seienden, dessen erstes es ist. Auf diese Weise gerät das Seiende vollständig in die Fänge des vorstellenden Menschen und wird zu dessen *„Gemächte“*⁵⁷³. Diese in der Geschichte der Metaphysik statthabende *„Vermenschlichung des Seienden“* aber entspringt einer *„Vermenschung des Seins“*.⁵⁷⁴ Einem solchen *„Anthropomorphismus“*⁵⁷⁵ kann es letzten Endes gar nicht mehr um die Wahrheit des Seins gehen, weil er die Frage nach dem Sein durch das im Denken des Subjekts vorgestellte Seiende (Objekt) bereits beantwortet sieht. *„Das Verhältnis des Menschen zum >Sein< gilt im voraus für entschieden durch die Erklärung des menschlichen (vermenschlichenden) Bezugs des Menschen zum Seienden.“*⁵⁷⁶ So bleibt die Metaphysik, deren neuzeitlicher Repräsentant das Subjekt ist, die Frage schuldig, *„in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört. Diese Frage hat die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt. Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich.“*⁵⁷⁷

Heideggers Denken springt von den Paradigmen der Metaphysik, die auch die der Philosophie sind⁵⁷⁸, ab, hinein in die erstmalig wahrhaft zu stellende Frage nach dem Sein selbst. Die Philosophie hat in ihrer logischen und rationalen Grund-Disposition die Seinsfrage, bevor sie noch gestellt wurde, zu der Frage des vorstellenden Subjekts nach der Seiendheit depraviert. Demgegenüber hebt Heideggers seinsgeschichtliches *„Engagement“*⁵⁷⁹ darauf ab, das Sein selbst ereignishaft ins Denken, das heißt zur Sprache kommen zu lassen.

⁵⁷² GA 66, S. 110.

⁵⁷³ GA 66, S. 159.

⁵⁷⁴ GA 66, S. 159.

⁵⁷⁵ GA 66, S. 159.

⁵⁷⁶ GA 66, S. 160.

⁵⁷⁷ BH, GA 9, S 322.

⁵⁷⁸ *„Philosophie ist Metaphysik“* (MH, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, S. 61).

⁵⁷⁹ *„Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être“* (GA, S. 313).

2. Das Ereignis des Denkens

Heideggers Kehre vom in „*Sein und Zeit*“ (1927) vertretenen existentialontologischen Ansatz zu einem seinsgeschichtlichen Denken bereitet sich in seinem 1930 gehaltenen Vortrag „*Vom Wesen der Wahrheit*“ vor, in dem Heidegger die Frage nach dem Wesen der Wahrheit zur Frage nach der „*Wahrheit des Wesens*“⁵⁸⁰ macht. Hier formuliert sich die Abkehr von der daseinsanalytischen Erarbeitung der Wahrheitsfrage. Wahrheit wird an die Wahrheit des verbal verstandenen Wesens verwiesen, das die Wahrheit des Seins selbst ist. Von dieser Kehre der Seinsfrage ist die Heideggersche Wendung gegen die Metaphysik bewegt. Mit der Seinsfrage stößt das vorstellende Denken an seine Grenzen; denn, wie es seit 1930, etwa im Nachwort (1943) zu „*Was ist Metaphysik*“ heißt: „*das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins.*“⁵⁸¹ Das Sein ist nicht das Sein des Seienden, das Objekt des vorstellenden Denkens, das in der Verfügbarkeit des Subjekts steht, sondern ein Geschehen jenseits des beliebigen Zugriffs des Menschen. „*Das Seyn west als das Ereignis.*“⁵⁸² Was der Mensch denkt, ist das vom Sein aus zu denken gegebene Erdenken des Seins, das vom Sein selbst ereignetes Denken ist, sich mit nichts beschäftigt, *über* nichts spricht, vielmehr Ereignung des Seins selbst ist. Denken ereignet sich als die Geschichte des Seins, als das Geschick des Seins, das sich selbst in seinem Wesen geschichtlich zuschickend ereignet. Das Ereignis des Seins ereignet das „seinsgeschichtliche Denken“. „*Der Name soll anzeigen, daß dieses Denken vom Seyn selbst er-eignet ist, welche Er-eynung das Wesen der Geschichte ausmacht.*“⁵⁸³ „*Das Seyn selbst er-eignet das Denken in die Geschichte des Seyns, in Jenes, daß das Seyn Er-eynis ist. So wird das Denken zum seynsgeschichtlichen. Das Denken des >Seyns< läßt weder das Sein als allgemeinste Bestimmtheit des Vorstellbaren, d. h. Unbestimmtheit, aus dem Denken als Subjectum hervorkommen und so zum Gegenstand (>Objekt<) für dieses werden (der Genitiv in der Wortverbindung >Denken des Seyns< ist kein >objektiver<). Noch aber ist das Seyn selbst das Denkende, d. h. die Wirklichkeit, die sich als Vernunft bestimmt hat und als Geist, um das Den-*

⁵⁸⁰ VWW, GA 9, S. 201. In „*Die Geschichte des Seyns*“ (1938-1940) erklärt Heidegger: „*Solange wir die >Wahrheit< herkömmlich metaphysisch denken, ist sie stets >Wahrheit über...< - und das Zweite und Nachgetragene. Wird aber ihr Wesen als Lichtung erkannt, dann ist die Wahrheit >des< Seyns nicht >Wahrheit über...<, sondern das Seyn selbst und zwar in seiner Wesung*“ (GS, GA 69, S. 145).

⁵⁸¹ NWiM, GA 9, S. 308.

⁵⁸² GA 65, S. 260. Die von Heidegger in späteren Jahren wieder aufgegebene differenzierte Schreibweise von Seyn und Sein soll den Unterschied anzeigen zwischen dem „Seyn“ als Ereignis und dem „Sein“ der metaphysischen Tradition, also der Seiendheit. Hier kann auf diese Episode gebliebene schriftsprachliche Unterscheidung verzichtet werden, da die jeweilige Verwendung des Seinsbegriffs im Kontext verständlich wird.

⁵⁸³ GA 66, S. 357f.

ken in sich als dem Zugrundeliegenden (Subjectum) zu vollziehen als die Weise seiner Selbstverwirklichung (der Genitiv ist auch kein >subjektiver<).“⁵⁸⁴

Dieses andere Denken, das „nicht mehr und nicht wieder >Philosophie<“⁵⁸⁵ ist, läßt sich nicht in der Ursache-Wirkung-Relation, die vor allem die christliche Metaphysik mit der Lehre von Gott als dem Schöpfer allen Seins etablierte, beschreiben. „Das Ereignis widersetzt sich deduktiven Erklärungsversuchen, die es von anderem herzuleiten und so zu reduzieren trachten.“⁵⁸⁶ Das Sein ist nicht die Ursache des Seienden⁵⁸⁷, kein neuer Gott, von dem sich das kausale Denken der Metaphysik herleiten könnte.⁵⁸⁸ Beim „Denken des Seins“ ist das Sein nicht als absoluter Geist im Hegelschen Sinne am Werk. Ebenso wenig ist es ein zum Gegenstand herabgekommenes Objekt des vorstellenden Denkens. Das Denken des Seins ist jenseits solcher Konstellationen wie „Subjekt und Objekt“, „Ursache und Wirkung“ als Ereignis zu denken. Das Denken selbst ist vom Ereignis des Seins in die Ereignisung des Denkens geschickt. Und indem es auf das Sein hört, schickt es sich, fügt es sich in das, was sich als Sein ereignend zuschickt. „Das Denken ist des Seins, insofern das Denken vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört.“⁵⁸⁹ Auf das Sein hörend, entspricht das Denken dem Sein, ohne dieses als Seiendes vorzustellen. Vorge stellt werden kann das Sein niemals, weil es sich selbst ereignet.

Doch was ist das Sein? „Es >ist< Es selbst.“⁵⁹⁰ Es ist „ohne das Seiende zu denken“,⁵⁹¹ wie Heidegger in seinem späten Vortrag „Zeit und Sein“ (1962) schreibt. Dieses Es, das das Sein ist, ist das „Es gibt“, das sich selbst gibt als das „Entbergen von Anwesen“⁵⁹². Dem Geben des Es entspricht kein Nehmen des Menschen. Das „Es gibt“ ist sich ereignendes Geschick, für das sich der Mensch offenhalten muß. Was der Mensch zu nehmen vermag, ist immer nur das Seiende, das er aber nicht für das Sein nehmen kann. „Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt, geschickhaft gedacht: Es

⁵⁸⁴ GA 66, S. 209f. Heidegger ist dies ein „seynsgeschichtlicher Genitiv“ (ebd., S. 41).

⁵⁸⁵ GS, GA 69, S. 167.

⁵⁸⁶ Arion L. Kelkel, Zum Verhältnis von Dichtung und Denken bei Heidegger. Skizze eines Problems, in: Volker Bohn (Hg.) Romantik, S. 279-287, hier: 284.

⁵⁸⁷ „Das Seyn ist nie >Ursache> für das Seiende, sofern man mit >Ursache< ein Wirkendes meint, das stets von der Art des Seienden sein muß. >Wirkung< im Sinne des Hervorbringens und Hervorgehenlassens ist aus dem Bereich des Seienden genommen“ (GS, GA 69, S. 22).

⁵⁸⁸ „>Sein< - das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund“ (BH, GA 9, S. 331). „Das Seyn ist nie >Ursache> für das Seiende, sofern man mit >Ursache< ein Wirkendes meint, das stets von der Art des Seienden sein muß. >Wirkung< im Sinne des Hervorbringens und Hervorgehenlassens ist aus dem Bereich des Seienden genommen“ (GS, GA 69, S. 22).

⁵⁸⁹ BH, GA 9, S. 316.

⁵⁹⁰ BH, GA 9, S. 331.

⁵⁹¹ MH, Zeit und Sein, in: ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 1-25, hier: S. 2.

⁵⁹² Ebd., S. 6.

*gibt sich und versagt sich zumal.*⁵⁹³ Dies freilich nicht abwechselnd, sondern zugleich. Das Sein west, indem es sich verbirgt. Es west nicht als die Lichtung des Anwesenden, es ist nicht das „Es-gibt“-das-Seiende. Gerade in der Unterschiedenheit vom Seienden, das durch das Sein erst zur Anwesenheit kommt, enthüllt sich, daß das Sein selbst nicht gesehen werden, nicht definiert, nicht vorgestellt werden kann, wie es das metaphysische Denken noch optionierte.⁵⁹⁴ Weil das Sein nicht mit Anwesenheit zu identifizieren ist, zieht es sich für jedes Denken gleichsam als Nicht-Präsentes⁵⁹⁵ in die ontologische Differenz zurück. *„Das Seyn ist nicht und gleichwohl können wir es nicht dem Nichts gleichsetzen. Aber wir müssen uns andererseits dazu entschließen, das Seyn als das Nichts zu setzen, wenn >Nichts< besagt das Nicht-Seiende.*⁵⁹⁶ Das *„schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.*⁵⁹⁷ Das Sein west, insofern es das Seiende nicht ist, als das Nichts. Gleichwohl sind Sein und Nichts nicht das Gleiche, denn Sein ist nicht nur das Nicht-Seiende, sondern in eins das Es, das Es gibt. Sein ist eben nicht die Negation *des* Seienden, sondern das gebende Andere zum Seienden, das sich vom Seienden ausschließt, dem Seienden verbirgt, um es gleichwohl ins Unverborgene zu lichten. Sein ist exklusiv Sein. Es west nicht als das Nichten des Seienden, sondern als das, was sich selbst nicht im Seienden gibt. Sein gibt *Es* nicht als Seiendes. Diese Exklusivität, dieses Andere des Seins, ist auch das Andere des Denkens. Denn um das Sein zu denken, wird man dessen Zwiefalt als Sein und Nichts (Nicht-Seiendes) denken müssen. Sein west, aber es ist nicht anwesend. In den Vokabeln der Metaphysik ist das Sein als Nicht-Seiendes Nichts. Dieses Nichts, als das Sein als das nichtseiende „Es gibt“ west, verhüllt das Sein selbst in seinem Wesen. *„Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins.*⁵⁹⁸ Das Sein gibt sich nicht preis, weil es sich nicht als Seiendes denken läßt. Gerade in diesem Sich-Verbergen des Seins aber, diesem Nichts, vor dem der Mensch steht, wenn er sich das Sein als Seiendes vorstellt, entbirgt sich das Verbergen des Seins, als dessen *Wesen* die Nichtidentität mit dem Seienden offenbar wird. So lichtet der Schleier des Seins das Sein selbst, indem er es verschleiert. Denn das Sein west nicht ohne Schleier. Das Sein ist das verbergende Entbergen und entbergende Verbergen seiner selbst. Vom Menschen ist die Entbergung niemals zu bewerkstelligen. Das Sein muß dem Subjekt notwendig schleierhaft bleiben. *„Das seyngeschichtliche Denken*

⁵⁹³ BH, GA 9, S. 335.

⁵⁹⁴ Es ist diese Nichtübereinstimmung von Sein und Seiendem, die auch das Übereinstimmungstheorem der *adaequatio* aufhebt.

⁵⁹⁵ Das Ereignis ist die Zeitigung einer (anderen) Zeit, die *„als das Ineinanderspiel von Präsenz und Absenz >geschieht<“* (Günter Figal, Heidegger zur Einführung, 2. überarbeitete Auflage, Hamburg 1996, S. 147).

⁵⁹⁶ GA 65, S. 286.

⁵⁹⁷ NwiM, GA 9, S. 306.

⁵⁹⁸ NwiM, GA 9, S. 312.

*des Seyns ist vom Seyn als das ihm ganz Fremde er-eignet und in die Wahrheit des Seyns zu deren Gründung gewiesen. Das Seyn ist nie Gegenstand, sondern das Er-eignis, in dessen zu ihm gehöriger Lichtung das Denken inständig wird.*⁵⁹⁹ Das Sein schickt sich als das Ereignis zu, das der Mensch geschickhaft-geschichtlich erfahren kann, indem er seinsgeschichtlich denkt. Seinsgeschichtlich muß dem Menschen das Sein fremd bleiben, weil es andernfalls nicht mehr in seiner Differenz zum Seienden gedacht wäre. Gerade aber diese Differenz, diese Spalte zwischen Sein und Seiendem ist der abgründige Grund des Seins, das zu denken dem Menschen aufbehalten ist. Indem er diesen Abgrund als die Grundlosigkeit des Denkens, als Ungegründetheit des Seins im Seienden wahrnimmt, hat er auch das begründende Denken der Metaphysik fallengelassen. Das Sein ist nicht grundlos, denn es ist in sich selber gründend. Aber es ist grundlos einem Denken, das im Seienden nach den Gründen des Seins forscht. Das Sein gründet sich selbst. Als dieses Gründen west das Sein. Und insofern der Mensch sich dem Ereignis des Seins öffnet, gründet sein Denken selbst im Sein. Der Mensch gehört in den Anspruch des gründenden Ereignisses des Seins. Ihm entspricht der Mensch, wenn er auf das ereignishaft sich zusprechende Sein hört. Doch welche Sprache spricht der Mensch, wenn er dem Sein entspricht?

3. Das Wesen der Sprache

3.1. Die Sprache als das Haus des Seins

Die Antwort auf die Frage nach der Sprache ist von keiner Sprachtheorie zu geben. Heidegger weist die wissenschaftlichen Anstrengungen um eine dezidierte Sprachphilosophie in den Einzugsbereich des metaphysischen Denkens zurück. Jegliche sprachtheoretische Untersuchung *über* die Sprache ist bereits in ihrer Anlage die Vergegenständlichung der Sprache selbst und insofern ins vorstellende Denken gestellt. Die metalinguistische Theorie der Sprache zielt auf die Ausbildung einer Übersprache ab, die sich aus der Technizität der Sprache selbst rekonstruieren läßt. Hier wird die Sprache zur Technik reduziert. Dem Wesen der Sprache freilich zeigt sich eine solche Sichtweise nicht, ereignet sich doch das (verbal zu verstehende) Wesen der Sprache ineins mit dem Wesen des Seins. Wer *über* die Sprache denkt, hat auch schon ihr Wesen verfehlt, weil er sie zum Objekt der Theorie degradiert. Im vorstellenden Denken geht der Ereignis-„Charakter“ der Sprache verloren. Das Wesen der Sprache läßt sich allein vom Siche-reignen des Seins her erfahren. Sprache läßt *sich* erfahren, indem sie

⁵⁹⁹ GA 66, S. 210.

seinsgeschichtlich erfahren wird. So ist sie dem Menschen aus den „Händen“ genommen, in die sie die *„Metaphysik der Subjektivität“*⁶⁰⁰ legte. Unter deren Herrschaft wurde die Sprache bloßes Instrument zur menschlichen Übermächtigung des Seienden.

Was diesem Instrumentalismus verborgen bleiben muß, ist der wesentliche Zusammenhang von Sein, Sprache und Denken, den Heidegger im *„Brief über den Humanismus“* (1946) beschreibt: *„Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.“*⁶⁰¹ Das Denken kann erst Denken „des“ Seins werden, wenn es sich vom geschickhaft sich zuweisenden Ereignis des Seins ansprechen läßt. Die Sprache ist das vom Sein her zu denkendes Wesen des Seins selbst, in das der Mensch *seinem* Wesen nach gerufen ist, um ihm zu ent-sprechen. Die Vorgängigkeit des Seins vor aller Seiendheit west zugleich auch als Vorgängigkeit der Sprache vor dem menschlichen Sprechen. Denn die Sprache ist kein vom Menschen initiiertes Sprechen über das Sein, sondern das Angesprochen-Sein des Menschen vom Sein, dem das Denken entsprechen kann oder auch nicht. *„Der Sprache geht kein Bewußtsein voraus, das eine sprachliche Möglichkeit der Verständigung erst schaffte. Jede Erfindung von Sprachen setzt die einzige und eigentliche Sprache schon voraus; sie aber hat nicht eine für besondere Zwecke erworbene Fähigkeit. (...) Der Ursprung der Sprache entzieht sich allem Nachforschen. Dasselbe Geheimnis, welches Sein und Menschsein zueinander bringt, schlägt auch jede genetische Lösung, daß ein erdgeschichtlich vorkommendes Wesen allmählich sprechen lernte zurück.“*⁶⁰²

Das Angesprochenensein vom Sein, das allererst Seiendes dem Menschen eröffnet, ist die Sprache, die den Menschen sprechen und denken läßt. Der Mensch befindet sich immer schon in der Sprache. Sie metaperspektivisch zu verlassen, ist ihm nicht möglich, denn über die Sprache ist kein Hinauskommen. So aber ist das Denken selbst in die Sprache gewiesen, als die sich das Sein zur Sprache bringt. Denken bietet Sein nicht dar, indem es über das Sein spricht. *Über* das Sein ist nicht zu sprechen, wohl aber *vom* Sein als dem sich selbst Zur-Sprache-Bringen des Seins. Sein bringt sich zur Sprache, indem es sich dem Menschen als dem immer schon in der Sprache Wohnenden zuspricht. Zur Sprache kommt das Sein, wenn der Mensch das Sein gleichsam in

⁶⁰⁰ BH, GA 9, S. 318.

⁶⁰¹ BH, GA 9, S. 313.

⁶⁰² Herbert Hornstein, Das Haus des Seins. Zu Martin Heideggers Sprachphilosophie, in: Neues Abendland, 10 (1955), S. 433-438, hier: S. 433. *„Kein Mensch für sich hat je Sprache erfunden (...) Wir Menschen werden immer schon in eine gesprochene und gesagte Rede hineingeworfen (...)“* (GA 39, S. 218).

seinem Sprechen bei sich ankommen läßt. Dann erst erfährt der Mensch sich selbst als den im Haus des Seins Wohnenden, der er immer schon ist, insofern er die Sprache niemals verlassen kann. *„Heidegger bestreitet nicht, daß die Errichtung des Hauses nur durch das Denken des Menschen vollbracht werden konnte. Dabei will er aber deutlich machen, daß der Mensch in seinem Denken und Sprechen wesentlich darauf angewiesen ist, was schon ist und was sich ihm jeweils zuspricht. Der Einzelne wächst in einem bestehenden Haus des Seins auf.“*⁶⁰³ So auch kann ihm Anwesendes erst durch die Sprache zugänglich werden. Wer Seiendes erfährt, lebt bereits im Haus des Seins. Erst in ihm erscheint dem Menschen das Anwesende, da es hier gleichsam erst zur Welt, zur Sprache kommt. Im Haus des Seins ist eine Verortung der Sprache auf den Koordinaten von Subjekt und Objekt nicht zu leisten. *„Die mit unserem Sprechen geschehene Offenbarkeit von Seiendem ist nicht unsere Hervorbringung; sie ist ein Geschehen, in das wir eingelassen sind. (...) Nur wo Sprache ist, kann sich dem Menschen Seiendes als Seiendes erschließen. Das Erste ist nicht, daß wir eine Sprache sprechen und uns ihrer bedienen, sondern daß die Sprache, mit der jene Erschlossenheit von Seiendem geschieht, uns bestimmt und durchherrscht.“*⁶⁰⁴

Wer die Sprache zum Sprechen bringt, ist nicht der Mensch, obgleich er es ist, der spricht, sondern das Sein selbst. Das Sein ist die lichtende Einräumung des in der Sprache Ansprechbaren. Ohne die Sprache erscheint nichts. Ohne aber, daß das Sein sich zuspricht, indem es die Lichtung freigibt, in der Seiendes anwesen kann, bliebe der Mensch stumm. Die gleichsam wortlose Sprache des Seins ist die Eröffnung der Möglichkeit von Sprache und Sprechen. Das Sein ruft die Sprache hervor, ohne selbst zu sprechen. *„Das Sein ist in allem Redenden als dessen Hervorgang, ohne selbst für sich zu reden.“*⁶⁰⁵ So ruft es den Menschen in das Sprechen vom Sein und vom Seienden. Indem es das Dasein zum Sprechen bringt, spricht sich das Sein selbst zu. Was das Sein zuspricht, ist Es selbst, das den Menschen vom „Es-ist“ sprechen läßt. *„Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn ihm versagt bliebe, unablässig, überallher, auf jegliches zu, in mannigfaltigen Abwandlungen und zu meist unausgesprochen in einem >es ist< zu sprechen. Insofern die Sprache solches gewährt, beruht das Menschenwesen in der Sprache.“*⁶⁰⁶ Freilich ist das Sein nicht das „Es ist“, und doch west das Sein in der Weise, daß der Mensch von dem Seienden als dem „Es ist“ sprechen kann. Auch sich selbst erfährt der Mensch als Seiendes, indem er von sich selbst als dem, was *ist*, zu sprechen vermag. Das Sein verbirgt

⁶⁰³ Christian Stahlhut, Sprache und Ethos, S. 207.

⁶⁰⁴ Wilhelm Anz, Die Stellung der Sprache bei Heidegger, in: Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Königstein / Ts. 1984, S. 305-320, hier: S. 306.

⁶⁰⁵ Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger, S. 95-139, hier: S. 122.

⁶⁰⁶ WzS, GA 12, S. 229f.

sich in diesem „Es-ist“-Sagen, weil es nicht mit dem seienden Es identisch ist. Gleichwohl entbirgt es sich auch in der Sprache, insofern das Sein im „ist“-Sagen auf sich selbst als die lichtende Eröffnung dieses Sagens verweist.

Die Heideggersche Rede vom Haus des Seins läßt sich konsequent weiter ausdeuten: Der Mensch wohnt in der Sprache als dem Haus des Seins. Die Sprache aber ist als dieses Haus nur die Wohnung für den Menschen. Das Haus des Seins *ist* nicht das Sein. Das Sein selbst richtet das Haus dem Menschen erst her. In diesem Haus lebend, kann der Mensch das Sein nur erfahren, indem er spricht. Er erfährt das Sein als Sprache, das heißt: er erfährt das Sein über das, was sich ihm in der Sprache zuspricht. *„Das Sein durchmißt als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (τέμνειν, tempus), daß es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d. h. das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwas Zeichenhaftes und Ziffernmäßiges. Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, daß wir ständig durch dieses Haus gehen.“*⁶⁰⁷

Daß der Mensch stets nur im Haus ist (zumindest, wenn er denkt) bedeutet auch, daß er nur das vom Sein weiß, was im Haus des Seins anwest: das Seiende. Daß der Mensch in der Sprache wohnt, heißt nicht, daß das Sein im Haus „ist“. Und gleichwohl west das Sein in seinem Haus. Dieses Wesen des Seins ist dem Menschen aber unerreichbar - als wäre es immer auch andernorts. Wenn der Mensch das Haus verläßt, tritt er auch heraus aus dem Wesen des Seins. Doch auch im Haus zeigt sich ihm das Sein niemals, so wie es ihm Seiendes zeigt. Das aber ist es, warum sich das Sein dem Menschen in der Sprache entbirgt und verbirgt. In der Sprache zeigt sich das Seiende. Von ihm allein kann der Mensch sprechen, damit es ihm allererst erscheine. Das Sein selbst aber ist unaussprechbar. Die Schwelle des Hauses, über die der Mensch nie nach draußen treten wird, ohne auch zugleich jeden denkerischen Seinsbezug hinter sich zu lassen, ist die ontologische Differenz, die sich in der Sprache manifestiert. Worauf der Mensch im Haus stößt, ist das Seiende, das zwar vom Sein ins Haus eingeräumt ist, aber nicht das Sein selbst ist. Das Sein ist für den Menschen nur in dieser zwiefachen Einrichtung von Entbergung und Verbergung im Haus zu erleben. Ohne die Sprache wäre das Sein für den Menschen unerfahrbar. Mit der Sprache verlöre der Mensch auch den Bezug zum Sein. Denn erst im Haus ereignet sich dem Menschen das Sein. Die Sprache ist der Ereignisort, in dem der Mensch die Frage nach dem Sein zu stellen hat. Ohne die Sprache würde die Seinsfrage auf immer ungefragt bleiben.

Um die Frage nach dem Sein zu denken, muß also die Frage nach dem Wesen der Sprache gestellt sein. Die Seinsfrage ist wesentlich die

⁶⁰⁷ WD, GA 5, S. 310.

Frage nach der Sprache. Denn wenn der Mensch immer schon in der Sprache ist und denkt, muß sich das seinsgeschichtliche Denken auch als ein Denken in Sprache manifestieren. So aber gilt es zu denken, wie sich das Sein *in* der Sprache verbergend-entbergend zuschickt. Oder anders gefragt: Was ist das Wesen der Sprache?

3.2. „Die Sprache spricht“

„Wir sprechen die Sprache. Wie anders können wir der Sprache nahe sein als durch das Sprechen? Dennoch ist unser Verhältnis zur Sprache unbestimmt, dunkel, beinahe sprachlos.“⁶⁰⁸ Der Mensch ist das sprechende Wesen. Doch obwohl er spricht, bleibt ihm die Sprache ihrem Wesen nach hinter seine Worte zurückgezogen. Der Mensch erfährt die Sprache in seinem Sprechen und weiß doch nie, was die Sprache ist. Dies aber ist gleichsam die erste Erfahrung, die seinsgeschichtlich mit der Sprache zu machen wäre: Die Sprache *ist* ebensowenig wie das Sein. Auch die Sprache west nicht in den Kategorien des vorstellenden Denkens, darin ist sie mit dem Wesen des Seins gleich. So wie das Sein sich in seinem Wesen dem Vorstellen des Menschen entzieht, so gilt auch das Wesen der Sprache dem Dasein als unverfügbar. Der Mensch spricht die Sprache, doch er *hat* sie nicht. Insofern aber der Mensch gehalten ist zu sprechen, die Sprache immer schon vorfindet als das seinem Wesen nach Entzogene, erfährt er die Sprache als wesentlich Autonomes, das jeden Versuch abweist, es außerhalb seines eigenen Wesens zu thematisieren. „Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem. Die Sprache selbst ist die Sprache.“⁶⁰⁹ Mit dieser Formel, die scheinbar nur eine tautologische Versiegelung gegen jede Annäherung an die Sprache beschließt, weist Heidegger dem Denken die Richtung in das Wesen der Sprache. Nicht von außen her lassen sich Aussagen über die Sprache machen; die Sprache kann allein von sich selbst sprechen, weil *sie* es ist, die spricht. Die Autonomie der Sprache, derer sich kein Denken ermächtigen kann, ohne selbst wieder Sprache zu sein, ist zugleich auch das Apriori der Sprache, hinter dem das Denken zurückbleiben muß. So aber scheint das Wesen der Sprache dem Menschen nicht nur immer schon voraus zu sein, sondern ihn als das notwendig sprechende Wesen auch zu beherrschen. Nicht der Mensch beherrscht die Sprache, die Sprache beherrscht den Menschen. Der Mensch ist metaphysischer Tradition zufolge ein ζῶον λόγον ἔχον, doch in seinem Wesen ist er dem Wesen der Sprache überstellt, die zu sprechen er nicht umhin kann. „Die Sprache ist (...)“

⁶⁰⁸ WdS, GA 12, S. 150.

⁶⁰⁹ S, GA 12, S. 10.

wesenhaft der Grund des Menschseins.“⁶¹⁰ Das Wesen des Menschen ist in das Wesen der Sprache gehalten. *„Die Sprache ist nichts, was der Mensch unter anderen Vermögen und Werkzeugen auch hat, sondern Jenes, was den Menschen hat, so oder so sein Dasein als solches von Grund aus fügt und bestimmt.“*⁶¹¹ Mithin spricht im eigentlichen Sinn nicht allererst der Mensch. Stattdessen gilt es mit Heidegger festzustellen: *„Die Sprache spricht.“*⁶¹² Das heißt auch: der Mensch ist der von der Sprache Gesprochene, als der er spricht. Das Sprechen der Sprache ist nicht, wie die Metaphysik es noch sieht, als das vom Subjekt vorgenommene Ausdrücken seiner selbst oder als das durch Verbalisierung mediatisierte Vorstellen und Darstellen von Wirklichkeit zu definieren. *„Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während sie doch die Herrin des Menschen bleibt.“*⁶¹³ Es gilt, Sprache selbst von ihrem eigenen Sprechen her zu verstehen. *„Der Sprache nachdenken verlangt somit, daß wir auf das Sprechen der Sprache eingehen, um bei der Sprache, d. h. in ihrem Sprechen, nicht in unserem, den Aufenthalt zu nehmen. Nur so gelangen wir in den Bereich, innerhalb dessen es glückt oder auch mißglückt, daß aus ihm die Sprache uns ihr Wesen zuspricht. Der Sprache überlassen wir das Sprechen.“*⁶¹⁴ So wandert bei Heidegger der Akzent des Sprachdenkens vom Menschen auf die Sprache. Die Sprache ist dem menschlichen Denken immer schon voraus, insofern kann ihr nur *nachgedacht* werden. Sie ist die Vorgabe des Denkens überhaupt. Ihrem Wesen ist das Wesen des Menschen „hörig“, weil sein Denken aufs Wort der Sprache hört. Das Denken folgt der Sprache, da es auf ihren Zuspruch hin geschieht.

Doch wie läßt sich die Sprache eigens denken, wenn doch jedes Denken bereits in Sprache denkt? Dies ist der hermeneutische Zirkel, in dem das Fragen nach der Sprache kreist.⁶¹⁵ Wie läßt sich nach der Sprache fragen, wenn wir Menschen nicht schon ein Vorverständnis davon hätten, was das Wesen der Sprache sei? - *„Wenn wir bei der Sprache anfragen, nämlich nach ihrem Wesen, dann muß uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein. Wollen wir dem Wesen, nämlich der Sprache, nachfragen, so muß uns auch, was Wesen heißt, schon zugesprochen sein. Anfrage und Nachfrage brauchen hier und*

⁶¹⁰ Karlheinz Neunheuser, Heidegger und die Sprache, in: *Wirkendes Wort* 8 (1957), S. 1-7, hier: S. 6.

⁶¹¹ GA 39, S. 67.

⁶¹² S, GA 12, S. 10.

⁶¹³ MH, *Bauen Wohnen Denken*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 21959, S. 145-162, hier: S. 146.

⁶¹⁴ S, GA 12, S. 10.

⁶¹⁵ Dieser Zirkel entspricht der hermeneutischen Erfahrung, daß der Mensch immer schon, um über das Sein überhaupt nachzudenken, bereits ein bestimmtes Verständnis von Sein hat. Der Mensch bewegt sich immer schon im Seinsverständnis, das sich als Sprache manifestiert. Das Sprechen einer Sprache und das Verstehen des Seins koinzidieren. (Kein Sprechen ohne Seinsverständnis, kein Seinsverständnis ohne Sprache). Zeitgleich ist beides immer schon jeder Frage nach Sprache und Sein uneinholbar voraus.

*überall im voraus den Zuspruch dessen, was sie fragend angehen, dem sie fragend nachgehen. Jeder Ansatz jeder Frage hält sich schon innerhalb der Zusage dessen auf, was in die Frage gestellt wird.*⁶¹⁶ Jeder Versuch, einer Frage nachzugehen, ist einem vorweggehenden Verstehen geschuldet, auf das hin und von dem her sich die Frage unstellt. Alles Fragen hört auf den Zuspruch dessen, was es erfragen will. Das gilt in besonderer Weise für das Fragen nach dem Wesen der Sprache, denn jeder Zuspruch ist wesentlich Sprache, Sprache aber west als ihr eigener Zuspruch. *„Wie immer wir bei der Sprache nach ihrem Wesen anfragen, allem zuvor braucht es dessen, daß sich uns die Sprache selbst zusagt. In diesem Falle wird das Wesen der Sprache zur Zusage ihres Wesens, d. h. zur Sprache des Wesens.*⁶¹⁷ Worum es im Fragen nach der Sprache geht, ist ihr Wesen. Dieses (verbal zu verstehende) Wesen erfahren wir, insofern die Sprache selbst west. Sie west in ihrem Zuspruch, den sie die sprechenden Wesen in und durch sich selbst erfahren läßt. Das Wesen der Sprache gibt die Sprache zu verstehen, insofern sie west. Unser eigenes Denken bleibt hinter dem Wesen der Sprache zurück, wenn es sich der Sprache nicht anvertraut, indem es auf sie hört. *„Wenn wir dem Wesen der Sprache nachdenken sollen, muß sich die Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben. Die Sprache muß auf ihre Weise sich selber – ihr Wesen uns zusprechen. Die Sprache west als dieser Zuspruch. Wir hören ihn ständig schon, aber wir denken nicht daran. Hörten wir nicht überall den Zuspruch der Sprache, dann könnten wir kein Wort der Sprache gebrauchen. Die Sprache west als dieser Zuspruch. Das Wesen der Sprache bekundet sich als Spruch, als die Sprache ihres Wesens.*⁶¹⁸ So spricht die Sprache von sich selbst her sich selbst aus als ihr eigenes Wesen. Die Sprache west als sie selbst, indem sie ihr Wesen zur Sprache bringt. Wenn dies eigens erfahren werden soll, muß das Denken zum Hören werden, damit das Wesen der Sprache als die Sprache des Wesens vernommen werden kann. Dann wird das Wesen der Sprache dem nach der Sprache Fragenden zur Sprache des Wesens. Wie das Wesen der Wahrheit sich dem seinsgeschichtlichen Denken zur Wahrheit des Wesens kehrt, muß auch das Wesen der Sprache zur Sprache des Wesens sich kehren. Wie die Wahrheit, so ist auch die Sprache auf ihr Sein hin zu befragen, also nach dem, wie Sprache west.

⁶¹⁶ WdS, GA 12, S. 164f.

⁶¹⁷ WdS, GA 12, S. 166.

⁶¹⁸ WdS, GA 12, S. 177.

3.3. Die Sage

Im Sagen kommen Hören und Sprechen überein. Das Sagen selbst hört auf das Sprechen der Sprache und sagt es als deren Wesen, indem es so west, daß es zeigt. *„Sagan heißt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen.“*⁶¹⁹ Alles Sprechen ist ein Zeigen, insofern es das Seiende, das wovon es spricht, in die Erscheinung bringt. *„Die Sprache spricht, indem sie sagt, d. h. zeigt. (...) Die Sprache spricht, indem sie als die Zeige, in alle Gegenden des Anwesens reichend, aus ihnen jeweils Anwesendes erscheinen und verschwinden läßt. Demgemäß hören wir auf die Sprache in der Weise, daß wir uns ihre Sage sagen lassen. Auf welche Arten wir auch sonst noch hören, wo immer wir etwas hören, da ist das Hören das alles Vernehmen und Vorstellen schon einbehaltende Sichsagenlassen. Im Sprechen als dem Hören auf die Sprache sagen wir die gehörte Sage nach.“*⁶²⁰ Doch was sagt die Sage? Die Sage sagt das Ereignis, das sie eröffnet als das *„Freie der Lichtung“*⁶²¹, in dem das Erscheinen erst möglich wird. *„Die Sage durchwaltet und fügt das Freie der Lichtung, die alles Scheinen aufsuchen, alles Entscheiden verlassen, dahin jegliches An- und Abwesen sich hereinzeigen, sich einsagen muß.“*⁶²² Die Sage bringt das An- und Abwesende in das ihnen je Eigene ihres Erscheinens. Sie ereignet das Erscheinen des sich im Sprechen des Menschen als Anwesendes Zeigenden. *„Die Sage ist die Zeige, die aus dem Unter-Schied von Sein und Seiendem wesend, Seiendes als solches anwesen läßt und dabei die Sprache ereignet.“*⁶²³ Jedes Sprechen verdankt sich der Sage. Doch: *„Die Sage braucht das Verlauten im Wort. Der Mensch aber vermag nur zu sprechen, insofern er, der Sage gehörend, auf sie hört, um nachsagend ein Wort sagen zu können.“*⁶²⁴ Die Sage selbst, als die das Wesen der Sprache west, ist nicht wiederum in Worte zu fassen. Sie entzieht sich jeder Aussage, die ihr Eigentliches ins Wort fassen will. Die Frage nach dem Wesen der Sprache ist auf das Wort verwiesen. Im Wort spricht die Sage, ohne freilich ihr Eigenstes in Form einer Proposition zur Sprache zu bringen. *„Das nicht sprachliche Wesen der Sprache schwingt im Sagen.“*⁶²⁵ So wird das Denken der Sprache stets dem Sichverschweigen der Sage begegnen, das sich der Stimme enthält, sich dem Wort verweigert. Gleichwohl ereignet die Sage das Sprechen des Menschen als Anwesenlassen des Erscheinenden im Wort. Sie richtet selbst das Sprechen ein, dem sie sich zugleich verschweigt.

⁶¹⁹ WzS, GA 12, S. 241.

⁶²⁰ WzS, GA 12, S. 243.

⁶²¹ WzS, GA 12, S. 246.

⁶²² WzS, GA 12, S. 246.

⁶²³ Irmgard Bock, Heideggers Sprachdenken, S. 102.

⁶²⁴ WzS, GA 12, S. 254. *„Die Sage (...) ist nicht der Name für das menschliche Sprechen ...“* (GvS, GA 12, S. 137).

⁶²⁵ FrV, GA 79, S. 170.

Und dennoch bleibt dem Denken nichts anderes als das Wort, als das Gesprochene, das vom Sagen selbst angewiesen ist, zu sprechen. Das Gesprochene ist nicht das Ende, der Abschluß des Sprechens. *„Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen. Im Gesprochenen versammelt das Sprechen die Weise, wie es währt, und das was aus ihm währt – sein Währen, sein Wesen.“*⁶²⁶ Mithin wird das Wesen der Sprache als das Sagen in dem, was das Sprechen gesprochen hat, erfahrbar. Das Gesprochene ist die Weise des Wesens, als die die Sprache anweist. Das Gesprochene ist das Anwesende, worauf der Mensch im Hören auf die Sprache hinhört. So wird sich also das Denken des Wesens der Sprache auf die im Gesprochenen zu hörende Sprache des Wesens richten müssen. Doch zumeist wird das Gesprochene nur als Mittel zur Information gehört, weil es auch so gesprochen ist. Das Wesen der Sprache wird auf diese Art in die Vernutzung gepaßt und dem Überhören preisgegeben. Die Instrumentalisierung macht das Wesen der Sprache im wahllos Gesprochenen unerfahrbar. Zum Hören, zum Sichsagenlassen des Wesens der Sprache bedarf es demgegenüber der Kraft des rein Gesprochenen. *„Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine anfangende ist. Rein Gesprochenes ist das Gedicht.“*⁶²⁷

3.4. Die ausgezeichneten Weisen des Sagens

3.4.1. Das dichtende Sagen

Wer also dem Wesen der Sprache nachdenkt, steht auch vor der Aufgabe, die Dichtung als die Sprache, dem das Wesen der Sprache sich im von ihr Gesprochenen zusagt, zu erfahren.⁶²⁸ Als Dichtung sagt sich das Wesen der Sprache in besonderer Weise erfahrbar zu. Das Dichten

⁶²⁶ S, GA 12, S. 13f. *„Es läßt sich nicht leugnen, daß für Heidegger, der die Sprache als Sprache und nicht als etwas anderes, z. B. als Kommunikationsmittel oder Zeichensystem, zur Sprache bringen will, das gesprochene Wort der Ausgangspunkt ist“* (Samuel Jsseling, Sprache und Schrift, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.), Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Bd. 2, [Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum und des Istituto Italiano per gli Stud. Filosofici, Napoli], Stuttgart – Bad Cannstatt 1988, [Spekulation und Erfahrung Abt. 2, Untersuchungen Bd. 8], S. 105-124, hier: S. 106.

⁶²⁷ S, GA 12, S. 14. *„Aufgabe der Dichtung ist es, die Autorität des Prosaischen zu unterbrechen, um die un-gedachte Reinheit einer lichtereren >Textualität< zu erblicken“* (Wilhelm S. Wurzer, Heidegger und die Enden der Textualität, in: Ludwig Nagl / Hugh J. Silverman (Hg.), Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur, [Wiener Reihe Bd. 7], Wien – München 1994, S. 139-160, hier: S. 140).

⁶²⁸ Heidegger beschreibt die Probleme, vor die das Zwiegespräch von Dichten und Denken sich gestellt sieht: *„Die erste Schwierigkeit betrifft die Beibringung dessen, woraus wir überhaupt ersehen, was Denken und was Dichten ist. Die zweite Schwierigkeit zeigt sich darin, daß wir dem Denken und Dichten nachsinnend als Nachdenkende denkend bereits auf der einen Seite des Verhältnisses von Denken und Dichten stehen, so daß alles zu Sagende im voraus einseitig wird“* (DuD, GA 50, S. 145).

erdichtet das rein Gesprochene, das wesenhaft Gesagte, dem sich das Wesen der Sprache selbst zusagt. Das Dichten versucht sich als die Sprache des Wesens, als ausgezeichnete Weise des Sagens der Sage. Die Sage ist nicht das Signifikat des Sagens. Die Sage ist überhaupt nicht in den Bereich des Bezeichnbaren gestellt, insofern sie niemals von einem Zeichen repräsentiert, das heißt zur Anwesenheit gebracht werden kann. Die Sage ist nichts Seiendes, nichts Anwesendes, obgleich sie west, indem sie Seiendes zur Sprache, zur Erscheinung freistellt. Doch das seiende Anwesende, das von der Sage allererst in das Offene der Lichtung gehoben wird, kann niemals das Wesen der Sprache, die Sage in seine Anwesenheit fixieren. Das Gesprochene ist nicht die Sage, obwohl die Sage das Gesprochene anwesen läßt. Die Sage west als die Sprache des Ereignisses, als die Sprache des sich ereignenden Seins. *„Das Wesen der Sprache ist die Sage.“*⁶²⁹ Das Wesen der Sage aber ist das Sein, das sich verbirgt und entbirgt im Sichzusagen der Sage als Sprache. Was die Sprache ins Anwesen kommen läßt, ist das von ihr zur Erscheinung gebrachte Seiende. *„In der Sprache geschieht die Offenbarung des Seienden, nicht erst ein nachdrücklicher Ausdruck des Enthüllten, sondern die ursprüngliche Enthüllung selbst (...).“*⁶³⁰ Doch die Sage ist nicht das, was in der Sprache als Anwesendes erscheint. Die Sage ist genauso wenig im sprachlichen Zeichen zu identifizieren wie das Sein im Seienden.

Dichtung nun, und das macht ihre besondere Weise des Sagens aus, hebt nicht mehr ab auf die übliche Kalkulation mit der Zeichenbeziehung von Signifikat und Signifikant, eben weil sich die Sage in dieses Verhältnis nicht fügen läßt. Dichtung spricht anders, indem sie sich losmacht von dieser Art des Rechnens mit dem Zeichen, bei dem der Signifikant das Signifikat quittiert. Dichtung sagt der Sage nach und „weiß“ von dem, was als Sage immer Ungesagtes bleiben muß. *„Das Wort, das ein Seiendes als solches sein läßt, ist dem Dichter anvertraut. Und dadurch, daß er die Erfahrung macht, daß nicht alles sich ins Wort fassen läßt, ist er der Sage vereignet, obwohl Dichterberuf Berufung zum Wort, das das Sein aufleuchten läßt, bedeutet. Die Erfahrung des Entzugs geschieht als erfülltes Entsagen, in dem sich das Eigentliche zuspricht.“*⁶³¹ Der Dichter wagt ein anderes Sprechen, ein anderes Sagen. Er ist der Sagendere, der dem Aussagen abspricht. *„Das Aussagen bleibt Weg und Mittel. Im Unterschied dazu gibt es ein Sagen, das sich eigens in die Sage einläßt, ohne doch über die Sprache zu reflektieren, wodurch diese noch zu einem Gegenstand würde. Das Eingehen in die Sage kennzeichnet ein Sagen, das einem zu Sagenden nachgeht, einzig um es zu sagen.“*⁶³² Dieses Sagen ist das Sagen der

⁶²⁹ FrV, GA 79, S. 170.

⁶³⁰ GA 39, S. 62.

⁶³¹ Irmgard Bock, Heideggers Sprachdenken, Meisenheim am Glan 1966, S. 101.

⁶³² WD, GA 5, S. 315f.

Dichtung. Dichtung überläßt sich der Sprache, um das zu Sagende zu sagen, ohne den Bezirk, in den sie sich so stellt, zu verlassen. *„Dieser Bezirk ist als das Wesen der Sprache das Sein selber.“*⁶³³ Dichterisches Sagen geht in die Sage ein, weil sie die Sprache nicht veräußerlicht handhabt, sondern ihr entspricht. So versucht sie, dem Sein selbst zu entsprechen, dessen Sprache die Sage ist. Dichtung entnimmt sich der Sage, ohne darauf zu spekulieren, die Sage selbst könnte in die Worte des Sagens gefaßt werden. *„Die Sage ist die Weise, in der das Ereignis spricht; die Weise nicht so sehr als modus und Art, sondern die Weise als das μέλος, das Lied, das singend sagt.“*⁶³⁴ Das Dichten singt der Sage nach, als die das Ereignis des Seins sich zusagt. Wenn die Dichtung singt, dann singt sie um des Liedes willen, das die Sage ist. Wie das Lied sein Wesen verliert, wenn es nicht gesungen wird, so ist die Sage in ihrem Wesen immer nur im Sagen zu erfahren. Ihr singendes Sagen ist ein performatives Geschehen, das sagt, indem es das zu Sagende im Sagen ereignet und so das Sagen erfahrbar macht. Das singende Sagen des Dichtens schließt nicht von dem, was Sprache zur Anwesenheit bringt, also das, was als Seiendes ausgesprochen wird, auf die Sage selbst. Stattdessen besingt es in seinem „Lied“ das Sagen, als das der Sage verdankte, dem sich die Sage in ihrem Zusagen gleichwohl immer je auch schon versagt. Das Sagen selbst ist das Einzige, was dem Dichter zu sagen ist. *„Der Dichter sagt nicht erst das, was er gedichtet hat, als sei das dichterische Wort nur die sprachliche Fassung und Aussage des Gedichteten, das meint, des phantasiemäßig Gestalteten. Vielmehr ist das dichterische Sagen selbst das Dichten. Der Dichter dichtet jenes, was seinem Wesen nach ein Zu-Dichtendes ist.“*⁶³⁵ Das Zu-Dichtende aber ist das Sein selbst, das dem Sagen des Dichters sich im Sagen entbergend-verbergend zusagt. Dem Sagen entbirgt und verbirgt sich die Sage als das Wesen der Sprache, die die Sprache des Wesens, das heißt die Sprache des alles Seiende erwesenden Seins ist. Von diesem Entbergen und Verbergen des Seins als Sage singt die Dichtung als dem von ihm Zu-Dichtenden. *„Das wesenhaft Zu-Dichtende ist das, was sich im Seienden als Seiendes niemals finden läßt, was vielmehr, vom findbaren Seienden aus gesehen, nur er-funden werden kann. Aber dieses dichtende Er-finden ist nicht das Er-finden eines Seienden, sondern es ist reinstes Finden eines reinsten Suchens, das sich nicht an das Seiende hält. Das Dichten ist ein sagendes Finden des Seins.“*⁶³⁶ Was das Dichten findet, ist nicht das Sein, sondern das eigene dichtende Sagen des Seins, das vom Sein als dem Zu-Sagenden, dem Zu-Dichtenden zugesagt ist. Vom Sein, von der Sa-

⁶³³ WD, GA 5, S. 316.

⁶³⁴ WzS, GA 12, S. 255.

⁶³⁵ GA 53, S. 149.

⁶³⁶ GA 53, S. 149.

ge des Seins dichtet die Dichtung als dem Zu-Dichtenden, das niemals gedichtet *ist*, aber im Dichten als Zu-Dichtendes west.

3.4.2. Das denkende Sagen

Neben dem dichtenden Sagen gilt das denkende Sagen als die andere besondere Weise des Sagens. *„Dichten und Denken sind für Heidegger unterschiedliche, wenngleich nachbarliche Weisen, Sein zu sagen.“*⁶³⁷ Im *„Brief über den Humanismus“* stellt Heidegger fest: *„Das Denken bringt (...) in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache. (...) Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so ist die Sprache in jener geheimnisvollen und uns doch stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins. In all dem ist es so, als sei durch das denkende Sagen gar nichts geschehen.“*⁶³⁸ Das Nachwort zu *„Was ist Metaphysik?“* erklärt: *„Der Denker sagt das Sein.“*⁶³⁹ Was das an das Sein denkende Denken, das andenkende Denken sagt, ist das Sein selbst. Ohne das Denken bleibt auch das Sein ohne Sprache, insofern es nicht gesagt wird. Das Denken ist die Artikulation des Seins innerhalb der Sprache. Erst indem das Denken beginnt, denkend das Sein zu sagen, ist dem Menschen überhaupt so etwas wie das Sein. So schafft das Denken sagend dem Sein die Lichtung, die das Sein immer schon selber ist. Das Sein lichtet sich selbst, weil es die Lichtung für alles Seiende, für alles in der Sprache Erscheinende ist. Sich lichtend braucht das Sein gleichsam die lichtende Weise der Sprache. Die Rolle, das Sein zu sagen, übernimmt das Sagen des Denkens, das gleichsam nachsagt, was die Sage des Seins ohne Worte ihm vorsagt. Die Sprache wird so die Offenbarungsstätte, in der sich das Sein lichtet. Das Sagen des Denkens wird die Lichtung (in) der Lichtung des Seins; eine Lichtung, die, innerhalb der Lichtung des Seins sprechend, das Sein zur Sprache bringt, und die wortlose Lichtung des Seins niemals verläßt. Das, was das sagende Denken ankommen läßt, ist das sich lichtende Sein. Nicht aber der denkende Mensch verursacht durch sein Sprechen das sich lichtende Sein. Das menschliche Denken ist in seinem Sagen nur die Entsprechung zu dem, was das Sein schon vorweg, ohne ein Wort zu

⁶³⁷ Peter B. Kraft, *Das anfängliche Wesen der Kunst. Zur Bedeutung von Kunstwerk, Dichtung und Sprache im Denken Martin Heideggers*, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1984, S. 52.

⁶³⁸ BH, GA 9, S. 361f.

⁶³⁹ NwiM, GA 9, S. 312.

sprechen, gesagt hat. Die Sage des Seins, die in sich wortlos ist, ist dem Sagen des Denkens nicht verfügbar. Sie geht nicht auf im Sagen. Stattdessen fügt sich das denkende Sagen dem Sein, indem es dessen Sage, die immer unterwegs ist zum Wort, entspricht. So aber das Sein zum Ankommenden wird, hebt es gleichsam die Sprache selbst ans Licht und zeigt sie in ihrer geheimnisvollen Weise. Dieses verschlungene Verhältnis von Sein und denkerischem Sagen koinzidiert der Heideggerschen Abwendung vom Repräsentationsmodell der Sprache. Die Sprache ist nicht der Repräsentant des Seins, sondern der vom Sein angewiesene Lichtungsort, in dem das Sein sich „als“ Seiendes zuspricht, ohne mit dem Seienden identisch zu sein. Erst im Zuspruch des Seins, dem das denkende Sagen entspricht, kommt das Sagen selbst zum Wesen, als das es sich wiederum lichtet. Das Wesen der Sprache aber ist die Sage, die auf immer ungesagt bleiben wird, weil sie das wortlose Wesen des Seins selber ist. Das Sein *ist* nicht das ins Wort gekommene Seiende. Das Sagen des Denkens sagt das Sein und zeigt damit, wie Sprache west, ohne letztlich das Geheimnis der Sprache zu lüften. Denn die Sprache west *in* der Lichtung des Seins. Das Sein aber west immer nur entbergend und verbergend zugleich. Indem sie ebenso west, entspricht die Sprache dem Sein. Mit ihr aber west auch das Denken, das vom Sein erst angewiesen wird zu denken. Das Sein ist zugleich die Aufgabe des Denkens und ihr Einsatz. Solange aber das Denken nicht versucht, das Sein sagend zu denken, wird es vor seinem eigenen Wesen zurückweichen. Denn das Denken ist erst Denken, wenn es sich und das, wovon es spricht (also das Seiende), vom Sein her denkt, das selbst immer verborgen und ungedacht bleiben wird, nicht ohne sich auch lichtend zu entbergen. Der Denker steht in der Lichtung des Seins. In dieser Lichtung versucht er, das Sein selber durch sein Sagen zu lichten. Dabei bleibt er in seiner Existenz und seinem Denken der immer schon vom Sein Gelichtete. Der Denker weiß sich und alles Seiende in die Lichtung des Seins gestellt und versucht, die Lichtung des Seins selbst in die Lichtung des Seins zu rücken, ohne es darin wie Seiendes aufgehen zu sehen. Der Denker versucht, das Sein „mit“ dem Sein zu lichten. *„Den Satz, >Der Denker sagt das Sein<, recht verstehen heißt einsehen, daß der Denker nicht sich in die einfache Gegenstellung zum Sein bringt und dieses nun wie Seiendes bere-det, sondern dieser Satz bedeutet, daß der Denker in der rechten Weise über sich denkend sich als den getragenen Zwischenträger versteht, in dem das ankommende Sein zur Sprache kommt.“*⁶⁴⁰

Der Denker sagt das Sein, als das Sich-Sagen des Seins und denkt sich dabei als den vom Sein Gesagten. Mit anderen Worten: Der Denker denkt im Haus des Seins, das die Sprache ist. Das Haus aber ist bereits im Sein. Insofern kommt der Denker nicht nur niemals aus dem Haus, der Sprache also, sondern auch niemals aus dem Sein heraus. Wenn

⁶⁴⁰ Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, S. 123.

er also spricht, bringt er von einer Position der Seinsinhärenz aus das Sein zur Sprache. Der Mensch steht mit seiner Sprache in der Seinsinhärenz, die er nicht verlassen kann, ohne vom Denken selbst zu lassen. Das im Heideggerschen Sinn wesentliche Sagen des Denkens weiß um diese Inhärenz, in dem sich das eigene Sagen befindet. Gerade aber im Bedenken dieser Situation entsteht das Wesentliche des Sagens des Denkens, das von seiner beschränkten Warte aus anfängt zu sprechen. Indem der Denker solches Sprechen beginnt, vollbringt er den Bezug zum Sein, in dem er und seine Sprache stehen. Daher auch spricht er nicht *über* das Sein, sondern sagt es. Was dem Denker bleibt, ist das seinsinhärente Denken, das sich von seiner Position aus jeden Anspruch auf absolute Wahrheit oder letzte Gründe verbieten muß. Mit jedem Wort bestätigt der wesentliche Denker allein das Sein in seinem Bezug zum Wesen des Menschen. Insofern ist es so, als sei durch sein denkendes Sagen gar nichts geschehen, sagt der Denker das Sein doch nur, indem das Sein den Denker sagt.⁶⁴¹

3.4.3. Die Nähe von Dichten und Denken

Heidegger hat Denken und Dichten in den Bezirk der besonderen Sagensweisen verortet. Beide, dichtendes Sagen und denkendes Sagen machen die Erfahrung der Sprache, indem sie sich dem Wesen der Sprache überlassen und ihr so versuchen zu entsprechen. Doch die Sage als das Wesen der Sprache ist weder vom Dichten noch vom Denken ins Wort zu bringen. Das Wesen der Sprache *ist* niemals die Sprache der Dichtung oder des Denkens. Das Wesen der Sprache verweigert sich in seinem *Wesen* letztendlich jedem Wort. Diese Erfahrung machen sowohl Dichten als auch Denken in ihren Weisen des Sagens. Heidegger sieht Dichten und Denken im Verhältnis der

⁶⁴¹ Walter Schulz stellt im Sinne Heideggers fest: „Jeder Denker, auch der im defizienten Modus der Seinsvergessenheit redende, redet immer als einer, der das Sein zur Sprache bringt, indem er vom ankommenden oder sich entziehenden Sein selbst zur Sprache gebracht wird. Der seinsvergessene Denker jedoch denkt eigentlich nicht >wesentlich<. Dies heißt: er denkt nicht über sein Denken und Reden als ihm Zugeschicktes, sondern er denkt nur Seiendes, indem er dieses, es als das Eigentliche nehmend, auf sich zustellt. Der wesentliche Denker dagegen denkt über dies sein Denken als ein ihm Zugeschicktes nach“ (Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, S. 123).

Es bleibt zu fragen, ob nicht unter dem Aspekt der Seinsinhärenz allen Denkens jedes Sprechen vom Sein in seinen Ansprüchen vom Sein her bereits nivelliert ist. Heidegger etabliert hier eine seinsinhärente Meta-Position, auf deren Basis er das eigene Denken ansiedelt, um es implizit zum wesentlichen zu erklären. Daß er diese (also auch seine eigene) Position nicht mehr mit einer absoluten Wahrheitsoption ausstattet, enthebt ihn zwar zunächst dem Metaphysikverdacht, läßt aber die Frage offen, warum eine besondere Auszeichnung einer bestimmten Weise des Sprechens (Dichtens und Denkens) überhaupt noch notwendig ist. - Wobei an diese Frage wiederum die Frage zu stellen wäre, ob Notwendigkeit ein kritisches Kriterium für das wäre, was Heideggers Denken (auch auf sich selbst bezogen) als das schlichtweg zu Denkende ansehen würde.

„Nachbarschaft“⁶⁴² aufeinander bezogen. Dabei ist es nicht von Interesse, ob das Dichten in die Nachbarschaft zum Denken oder das Denken in die Nachbarschaft zum Dichten zieht „oder ob beide in die Nachbarschaft zueinander gezogen sind.“⁶⁴³ „Das Dichten bewegt sich im Element des Sagens, insgleichen das Denken. Besinnen wir uns auf das Dichten, dann finden wir uns zugleich schon im selben Element, darin das Denken sich bewegt. Hierbei können wir nicht geradehin entscheiden, ob das Dichten eigentlich ein Denken sei, oder das Denken eigentlich ein Dichten.“⁶⁴⁴ Das, worin beide sich aufhalten, ist das Element des Sagens als das der Sage verpflichtete Sprechen. Eine Entscheidung, wer in wessen Nachbarschaft zieht, das heißt also auch, wer vor dem anderen „da“ war, erübrigt sich, „denn beide gehören schon zueinander, ehe sie sich aufmachen können, in das Gegen-einander-über zu gelangen.“⁶⁴⁵ Freilich bewegt sich das Dichten auf andere Weise im Element des Sagens als das Denken und gleichwohl bleiben sie gemeinsam im Sagen sich nah.

Dichten und Denken gehören als Nachbarn ins Haus des Seins. Sie gehören der Sprache, weil sie in die Sprache gehörend auf die Sprache hören, ihrem Wesen nachsprechen und so die Sage des Seins selbst sagend erfahrbar machen wollen. Beide wissen, daß die Sage dem Sagen nicht gelingen will, weil die Sage als das Wesen der Sprache unsagbar ist. Heidegger hält fest: „Sollen die beiden Weisen des Sagens aus ihrer Nähe nachbarlich sein, dann muß die Nähe selber in der Weise der Sage walten. Die Nähe und die Sage wären dann das Selbe.“⁶⁴⁶ Wenn die Sage aber auf immer ungesagt bleibt, weil sie sich immer nur entbergend-verbergend zuspricht, ohne von einer Aussage jemals enthüllt zu werden, dann bleibt auch das Näheverhältnis von Dichten und Denken selber unaussprechbar im Zwielflicht von Helle und Dunkel verborgen.⁶⁴⁷ „In Wahrheit sind (...) Dichten und Denken aus ihrem Wesen durch eine zarte, aber helle Differenz in ihr eigenes Dunkel auseinander gehalten: zwei Parallelen, griechisch παρά ἀλλήλω, bei einander, gegen einander über sich auf ihre Weise übertreffend. Dichten und Denken sind nicht getrennt, wenn Trennung heißen soll: ins Bezuglose abgeschieden. Die Parallelen schneiden sich im Un-endlichen. Dort schneiden sie sich in einem Schnitt, den sie nicht selber machen.“⁶⁴⁸ Weder Denken noch Dichten wissen Genaueres über ihr nachbarliches Verhältnis, in das sie immer schon gestellt sind. Ihre Parallelität ist von einem Schnittpunkt aus gezeichnet, den sie (sich) selber

⁶⁴² WdS, GA 12, S. 177.

⁶⁴³ WdS, GA 12, S. 178.

⁶⁴⁴ WdS, GA 12, S. 178.

⁶⁴⁵ WdS, GA 12, S. 178.

⁶⁴⁶ WdS, GA 12, S. 190.

⁶⁴⁷ Anschaulich erfahrbar sieht Heidegger die Verwandtschaft von Denken und Dichten im Anfang der griechischen Philosophie bei Parmenides und Heraklit, die beide noch dichterisch dachten.

⁶⁴⁸ WdS, GA 12, S. 184f.

nicht zeigen können. Dieser Schnittpunkt kann nur das Wesen des Seins selbst sein. *„Der Parallelismus von Dichten und Denken, der im Wesen der Sprache seinen >Schnittpunkt< hat, bestimmt den Ort von Heideggers Seinsdenken. Im Wesen der Sprache, das erst in dem Zuspiel von Dichten und (dem) Denken (von altersher) angemessen gedacht werden kann, spricht sich für Heidegger das Wesen des Seins zu.“*⁶⁴⁹ Wenn Heidegger dem Denken das Zwiegespräch mit der Dichtung abverlangt, tut er dies im Sinne eines vom Sein selbst angestifteten Gesprächs, in dessen Vollzug sich das Sein zuspricht als das, was Dichten und Denken einander nähert.

4. Das Zwiegespräch von Dichten und Denken

4.1. Hölderlin und das Nennen des Heiligen

Damit sich dem Denken die Nähe zur Dichtung offenbart, muß das Denken allererst denken, was das Dichten dichtet. Zu diesem Zweck sucht Heidegger seit 1934 das Gespräch mit der Dichtung und hier vor allem mit der Dichtung Friedrich Hölderlins⁶⁵⁰, die, so Heidegger in seiner Rede *„Hölderlin und das Wesen der Dichtung“* (1936), selbst *„von der dichterischen Bestimmung getragen ist, das Wesen der Dichtung eigens zu dichten. Hölderlin ist in einem ausgezeichneten Sinne der Dichter des Dichters.“*⁶⁵¹ Es geht Heidegger nicht um Hölderlin als Autor. Ein solches Interesse fiel zurück in die Metaphysik des Subjekts. Die Dichtung Hölderlins ist im Absehen von der Person des Dichters zu betrachten. Denn, wie es in der Vorlesung *„Hölderlins Hymne >Andenken<“* (1941/42) heißt: *„Das Wort des Dichters und das in ihm Gedichtete überdichten den Dichter und sein Sagen.“*⁶⁵² Die Dichtung dichtet sich selbst, insofern sie es ist, die den Dichter überdichtet. *„Das Gedichtete ist keineswegs dasjenige, was Hölderlin von sich aus in seinem Vorstellen meinte, es ist vielmehr Jenes, was ihn*

⁶⁴⁹ Peter B. Kraft, *Das anfängliche Wesen der Kunst*, S. 57.

⁶⁵⁰ Heideggers Gesprächsbereitschaft öffnet sich im Laufe der Zeit auch für andere Dichter, wie etwa Rainer Maria Rilke, Georg Trakl oder Stefan George.

⁶⁵¹ H/AV, GA 4, S. 34. Der über lange Zeit hinweg auf die Neuorientierung der Geschichte des deutschen Volkes gesetzte Akzent der Heideggerschen Hölderlin-Interpretation bleibt hier vernachlässigt, da er später aufgehoben wird (vgl.: Peter B. Kraft, *Das anfängliche Wesen der Kunst*, S. 92) und insofern keine durchgehend „stringente“ Bedeutung im seinsgeschichtlichen Sprach-Denken Heideggers hat. Dem Dialog mit Hölderlin bleibt Heidegger aber auch später treu. Noch 1966 erklärt Heidegger: *„Mein Denken steht in einem unumgänglichen Bezug zur Dichtung Hölderlins“* (MH, *>Nur noch ein Gott kann uns retten<*. Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: *Der Spiegel* 23 (1976), S. 193-219, hier: S. 214). Zur Aufgabe des Philosophierens mit Hölderlin in Heideggers „Beiträgen“ vgl.: Otto Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und Heidegger im amerikanisch-deutschen Gespräch*, in: Christoph Jamme / Karsten Harries (Hg.) *Martin Heidegger*, S. 7-42, hier: S. 24f.

⁶⁵² GA 52, S. 7.

meinte, als es ihn in dieses Dichtertum berufen hat. Streng genommen wird der Dichter von dem, was er zu dichten hat, allererst selbst gedichtet.⁶⁵³ Erfahrbar wird die Überdichtung des Dichters, indem das dichtende Wort „in einer gesammelten Vieldeutigkeit schwingt“⁶⁵⁴. Die Dichtung enträt ihrem Wesen nach dem, was seit Platon zum Fach erhoben wurde und auf die Eindeutigkeit von Begriffen abzielt: die Logik.⁶⁵⁵ Das Denken, „das auf das dichtende Wort eingeht“⁶⁵⁶, ist dennoch nicht dem Unexakten einzuordnen. Jede Beschäftigung mit der Dichtung muß notwendig von solchen metaphysischen Standards abgehen, weil die Dichtung es selber tut. Es geht Heidegger vor allem anderen um das strenge Hören auf das vom Dichten, eben in der Verweigerung des strikt umgrenzten Begriffs, Gedichtete. Das Denken wird in seinem Gespräch mit der Dichtung zu einem „Mitdichten“⁶⁵⁷, das der Dichtung das Wort überläßt, um diese mitzuvollziehen. Das Wort „dichten“ leitet Heidegger her aus der Verwandtschaft mit dem althochdeutschen „tithôn“, dem lateinischen „dicere“ und dem griechischen „δείκνυμι“ und heißt „zeigen, etwas sichtbar, etwas offenbar machen, und zwar nicht überhaupt, sondern auf dem Wege seines eigenen Weisens.“⁶⁵⁸ Dichten ist „ein Sagen in der Art desweisenden Offenbarmachens“.⁶⁵⁹ Heidegger schließt im Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ an das Dictum „Der Denker sagt das Sein“ den gleichberechtigten Folgesatz an: „Der Dichter nennt das Heilige.“⁶⁶⁰ Das Sagen des Dichters ist ein Nennen des Heiligen. Was aber ist das Heilige, das der Dichter Hölderlin nennt? „Hölderlin ist der Dichter des Dichters, das heißt, er gibt nicht einfache, wenn auch dichterische Auskünfte über das Heilige, sondern dichtet das Wesen der Dichtung als des Bezuges, in dem der recht sich verstehende Dichter zum Sein und zum Heiligen steht.“⁶⁶¹ Der Dichter nennt das Heilige, weil er in bezug zum Heiligen die Dichtung selbst in ihrem Wesen dichtet. Das Heilige ist nicht das, was von einem Begriff gefaßt werden könnte, ansonsten müßte der Dichter das Heilige nicht eigens dichten. Das Nennen des Dichters ist kein Benennen, so wie man Tisch und Stuhl benennt. Das Nennen repräsentiert nicht und legt in seinem Sagen nichts als Zeichen vor, auf daß das vorstellende Denken es sich zum Bezeichneten rückübersetze. Das dichterische Nennen geschieht außerhalb des Signifikant-Signifikat-Schemas und widerspricht damit zugleich einem Verständnis, das die Sprache in ein solches bringen will. „Nennen ist ein Sagen, d. h. Zeigen, das eröffnet, als was und wie etwas in seiner An-

⁶⁵³ GA 52, S. 13.

⁶⁵⁴ GA 52, S. 10.

⁶⁵⁵ Vgl.: GA 52, S. 14.

⁶⁵⁶ S, GA 12, S. 15.

⁶⁵⁷ SiG, GA 12, S. 55.

⁶⁵⁸ GA 39, S. 29.

⁶⁵⁹ GA 39, S. 30.

⁶⁶⁰ NwiM, GA 9, S. 312.

⁶⁶¹ Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, S. 123.

wesenheit zu erfahren und zu behalten sei. Das Nennen enthüllt, entbirgt. Nennen ist das erfahren-lassende Zeigen.⁶⁶² Das Nennen des Dichters läßt also das Heilige in seiner Anwesenheit erfahren. Der Dichter nennt das Heilige. So zeigt, eröffnet, entbirgt er es. Indem der Dichter das Heilige nennt, ruft er es in seine Anwesenheit. Doch: „Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort. Das Nennen ruft. (...) Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine Nähe. (...) Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen.“⁶⁶³ „Das Nennen ist als entbergendes Rufen zugleich ein Verbergen.“⁶⁶⁴ Die Dichtung ruft auf einzigartige Weise, denn einerseits gibt sie nicht *eindeutig* das zu verstehen, was sie nennend herbeiruft, und andererseits gilt für sie: „Die Anwesenheit der im Gedicht gerufenen Dinge ist insofern eine höhere als die des Anwesenden außerhalb des Gedichts, als in dem Abwesen, dem das Anwesen der gerufenen Dinge zugehalten ist, den Dingen das Anwesen als Gegenwart genommen ist, diese Genommenheit aber die Ermöglichung dafür ist, daß sich das Dingsein des Dinges aus dem ursprünglichen Entbergungsgeschehen unverborgen zeigen kann.“⁶⁶⁵ Das Nennen des Dichtens ist zugleich ein Zeigen und Nicht-Zeigen. Das vom Ruf des dichtenden Nennens ins Anwesen Gerufene ist stets auch ein ins Abwesen Gerufenes. Anwesend ist nicht das Gerufene, denn sonst müßte es nicht eigens herbeigerufen werden, anwesend ist das Rufen des Dichtens selbst. Dichten *ist* nur, insofern das, was es dichtet, anwesend und nicht anwesend zugleich ist. Dichtung ruft das Seiende ins Anwesen und Abwesen. So entdeckt und verbirgt es das, was es ruft. Entdeckend und verbergend dichtet die Dichtung nun also auch das Heilige, das sie nennt.⁶⁶⁶ Wenn die grundsätzliche Erfahrung, die das Dichten machen läßt, die ist, daß in ihrem entbergenden Nennen auch das Fehlen des Entborenen steckt, dann trifft das auf Hölderlins Nennen des Heiligen in besonderer Weise zu: Hölderlin versteht sich als „Dichter in dürftiger Zeit“⁶⁶⁷. Dürftig ist seine Zeit, weil in ihr der „Fehl Gottes“ statthat. „Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die

⁶⁶² G, GA 4, S. 188.

⁶⁶³ S, GA 12, S. 18.

⁶⁶⁴ G, GA 4, S. 188.

⁶⁶⁵ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken, in: Petra Jaeger / Rudolf Lütke (Hg.), Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart, Würzburg 1983, S. 23-64, hier: S. 63f.

⁶⁶⁶ „Der Nerv der Dichtung ist der Akt des Nominierens. Eigentliche Dichtung >imitiert< nicht, wie Platon meint, sie stellt auch nicht dar oder symbolisiert, wie nacharistotelische Literaturtheorie annimmt“ (George Steiner, Martin Heidegger. Eine Einführung, München – Wien 1989, S. 209). Wie schon Schlegel und Nietzsche opponiert also auch Heidegger, hier am „Begriff“ des Nennens ablesbar, dem von der Metaphysik der Dichtung vorgeschriebenen Mimesisgebot. (Vgl. auch: Walter Biemel, Heidegger, S. 90).

⁶⁶⁷ Die Wendung stammt aus Hölderlins Elegie „Brod und Wein“.

*Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt.*⁶⁶⁸ Das Dürftigste an dieser Zeit aber ist, daß sie den „*Fehl Gottes*“ nicht mehr als Fehl wahrnimmt. Die beschränkte Ausrichtung des Menschen allein auf sich selbst und die ihm greifbaren Dinge verwirkt den Bezug zum Göttlichen so sehr, daß der Bezug nicht einmal mehr als privativer auftaucht. Das Dürftige wird nicht mehr als Dürftiges erlebt. Dem Weltalter Hölderlins fehlt mit dem Bezug zur Gottheit auch jeder Grund. „*Das Weltalter, dem der Grund ausbleibt, hängt im Abgrund.*“⁶⁶⁹ Eine Wende dieses Zustandes kann nur eine Wende sein, die den Abgrund erfährt. „*Dazu ist aber nötig, daß solche sind, die in den Abgrund reichen.*“⁶⁷⁰ Dies sind die Sterblichen selbst. Ihnen aber weist der Dichter die Wende an in seiner Dichtung. Denn er ist es, der das Heilige nennt, der es aufspürt im Abwesen der Götter. „*Der Äther (...), worin die Götter allein Götter sind, ist ihre Gottheit. Das Element dieses Äthers, das, worin selbst die Gottheit noch west, ist das Heilige. Das Element des Äthers für die Ankunft der entflohenen Götter, das Heilige, ist die Spur der entflohenen Götter.*“⁶⁷¹ Der Dichter ruft das Heilige in seinem Nennen als die Spur der Götter ins Anwesen. Doch die Spur ist selbst nur das, was die abwesenden Götter hinterlassen haben. In der Spur, die der Dichter nennt, sind die Götter als Abwesende anwesend. Aus der Spur, im Heiligen macht der Dichter die Weisung, den Wink des Göttlichen wieder erfahrbar. Die Dichtung Hölderlins dichtet so, was sie selber immer schon ihrem Wesen nach ist: ein Entbergen und Verbergen zugleich. Indem Hölderlin das Heilige nennt, nennt er die Spur als Entbergen-Verbergen der Götter, als ihr Anwesend- und zugleich Abwesendsein, aber er nennt es, indem er dichtet. Das Dichten aber dichtet sein „Gedichtetes“ als Entbergend-Verbergendes, insofern es nie begrifflich unmittelbar zu fassen ist. Das Dichten spiegelt sich mithin im entbergend-verbergenden Nennen des sich entbergend-verbergenden Heiligen. Das Dichten nennt das Heilige, aber das Heilige läßt das Dichten zugleich in seiner Wirkweise sehen. So nennt das Nennen des Heiligen zugleich auch das Wesen des Dichtens. Wenn das Dichten als besondere Weise des Sagens zu gelten hat, das Sagen aber der Sage, also dem Wesen der Sprache, verpflichtet ist, dann heißt, das Heilige zu nennen und das Wesen des Dichtens zu dichten, letztendlich auch, das Sein zu dichten; denn Sprache ist als das Haus des Seins zugleich auch Offenbarungsstätte des Seins. So wie sich dem Dichten das Göttliche in der Spur des Heiligen zeigt und verbirgt, so zeigt und verbirgt sich in dessen Sprache auch das Sein.⁶⁷² Das Nennen des Heiligen ist

⁶⁶⁸ WD, GA 5, S. 269.

⁶⁶⁹ WD, GA 5, S. 270.

⁶⁷⁰ WD, GA 5, S. 270.

⁶⁷¹ WD, GA 5, S. 272.

⁶⁷² „*Dichtung – Aushalten der Winke der Götter – Stiftung des Seyns*“ (GA 39, S. 33).

auch ein Sagen des sich verbergenden Seins. Das Sein ist ebensowenig anwesend, wie die Götter es sind.

Wenn das Denken das Sein sagt, sagt es, daß das Sein eben nicht auszusagen ist. Das Sagen des Denkens ist ein Sagen des Entbergungs- und Verbergungsgeschicks des Seins. Es spricht vor dem Hintergrund der Unverfügbarkeit des Seins und indem es davon spricht, bringt es das Sein wieder in die wesensmäßige Offenheit, in dem das Denken dem Sein erst nachspürt. Was Heideggers seinsgeschichtliches Denken durch sein Sagen erwirkt, ist, daß das Sein überhaupt erst wieder erfahren wird. Da, wo das metaphysische Denken sich der Seinsvergesenheit überließ, sagt das Denken Heideggers das Sein in seinem verbergenden-entbergenden Wesen. Wenn nun die Dichtung Hölderlins dem Fehl der Götter nachspürt, dann liegt dem dieselbe „Fehl“-Erfahrung zugrunde: *„(...) die denkerische Erfahrung der Seinsvergesenheit gehört ins selbe Geschick wie die dichterische Erfahrung der Verslossenheit der Dimension des Heiligen.“*⁶⁷³ Daß das Sein in seinem Wesen dem Denken immer fehlt, weil es niemals so wie Seiendes „ist“, ist im Sich-Zuschicken des Seins selbst gegründet. Insofern ist also auch das Sein selbst dem Vergessen schon nahegelegt. Heideggers Denken denkt das Vergessen gleichsam als Fehl des Fehls, als Vergessen des sichverbergenden Seins. So erst wird das vergessene Sein zu einem seinem Wesen nach fehlenden. Daß Sein in seiner Verborgenheit immer eine Art von Fehl bedeutet, das zu sagen, ist Aufgabe des Denkens. Hölderlins Dichten nennt das Heilige, in dem es das Fehlen der Götter sagt. Der Fehl der Götter wird erst wieder im Heiligen als Fehl erfahrbar. Worauf es hierbei ankommt, ist die Tatsache, daß die Dichtung ihr eigenes Wesen als Sprache erdichtet. Das Heilige ist nicht der Inhalt des Dichtens, sondern sein eigenes Wesen, denn am Heiligen wird die Weise des dichterischen Sagens als uneindeutige, das heißt entbergend-verbergende deutlich. Wie die dichterische Sprache aber das Heilige nennt, heiligt sie sich gleichsam selbst und mit ihr das Haus des Seins, das also, in dem Sein überhaupt sich zeigt und verbirgt. Der vom metaphysischen Denken vertretene Form-Inhalt-Dualismus ist im seinsgeschichtlichen Denken nicht mehr gültig und folglich auch nicht mehr in der Heideggerschen Lektüre der Dichtung Hölderlins: Hölderlin nennt das Heilige und dichtet so die Dichtung selbst, dichtet mithin auch das Sagen, die Sprache und somit auch das Sein. Durch das Nennen des Heiligen ruft Hölderlin die Sprache selbst in ihr dichterisches Sagen. Die Spur, die die Dichtung Hölderlins zu den Göttern erdichtet, erdichtet auch die Spur zum Sein als die Spur der Sprache, in der Sein sich überhaupt erst eröffnet. Sprache selbst ist immer nur die Spur, in die sich das Sein spricht und als die es sich zuspricht. Hölderlin ist für Heidegger wichtig, weil er das Dichten, die neben dem Denken ausgezeichnete Weise des Sagens selber dichtet. *„In Wahrheit ist Höl-*

⁶⁷³ Beda Allemann, Hölderlin und Heidegger, Zürich – Freiburg i. Br. 1954, S. 113.

*derlin der Dichter des Dichters nicht, indem er nachträglich über sich reflektiert und sich sein Dichten zum Gegenstand seiner selbst macht, sondern weil er die Dichtung und damit sich selbst in ihr ursprüngliches Wesen zurückholt und dessen Macht zur Erfahrung bringt und neu stiftend es seiner Zeit wieder weit vorauswirft.*⁶⁷⁴ Was der Dichter stiftet, ist die Dichtung selbst. Warum aber kann der Dichter stiften? Weil das Dichten seinem Wesen nach Stiftung ist. *„Das Sagen des Dichters ist stiftend.*⁶⁷⁵ Vorderhand stiftet die Dichtung sich selbst als das dem Wort nach Wesende. Dichtung stiftet Sprache. Insofern aber Dichtung niemals ohne das Wesen der Sprache ist, ist die Sprache das „Wesentliche“ der Dichtung. *„Die Dichtung ist Stiftung durch das Wort und im Wort, Schenkung und Gründung des menschlichen Daseins auf seinen Grund, will sagen, Sprache selbst ist Dichtung.*⁶⁷⁶ Der Mensch kommt nicht ohne Sprache aus. Sie erst ermöglicht es, Seiendes in seiner Anwesenheit zu erfahren. Über diese Erfahrung aber steht Dasein auf festem Boden. Sprache ist die Stiftung des menschlichen Wohnens als Dasein, ist sie doch das Haus des Seins, in dem der Mensch Wohnung hat. Insofern Sprache dieses Stiften ist, ist sie zugleich und seit je Stiftung als Dichtung, als Schaffung, d. h. Er-dichtung einer Wohnstatt für den Menschen. Es ist die Sprache, die spricht, und sie spricht, indem sie wohnen läßt, Wohnung stiftet. Dieses Dichten, das im Wesen der Sprache liegt, ist gleichsam die Urdichtung, die schon dichtet vor der Dichtung im engeren Sinn. Die Sprache ist die Urdichtung, die dem Menschen Seiendes erfahrbar macht. Der Bezirk, in dem die Sprache spricht, ist das Sein selbst. In seinem Stiften der Sprache ist das Sein die eigentliche Stiftung der Dichtung. Was der Mensch dann wahrnimmt, ist das vom Sein zur Sprache Gebrachte, Gedichtete, Gestiftete. Das Stiften der Dichtung Hölderlins geschieht innerhalb der Urdichtung der Sprache. Wenn Sprache immer Dichtung ist, eben weil sie seit je Stiftung ist, dann ist Dichtung im engeren Sinn (und hier allen voran die Hölderlins) als besondere Weise der Stiftung zu verstehen.

4.2. Die Dichtung als das Wesen der Kunst

In seinem Aufsatz *„Der Ursprung des Kunstwerkes“* (1935/36) erklärt Heidegger: *„Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das Sein des Sei-*

⁶⁷⁴ GA 39, S. 219. Christoph Jamme interpretiert: *„Hölderlin erhebe, so will das berühmt gewordene Diktum vom >Dichter des Dichters< sagen, das Dichten selbst auf die Stufe der Reflexion“* (Christoph Jamme, >Dem Dichten Vor-Denken<. Aspekte von Heideggers >Zwiesprache< mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984), S. 83-99, hier: S. 198).

⁶⁷⁵ GA 39, S. 113.

⁶⁷⁶ Norbert Kapferer, Denn eigentlich spricht die Sprache. Die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus, Frankfurt a. M. 1984, S. 120.

enden. Im Werk geschieht diese Eröffnung, d. h. das Entbergen, d. h. die Wahrheit des Seienden. Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. Die Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit.⁶⁷⁷ Wahrheit geschieht als Streit zwischen Welt und Erde. Kunst setzt diesen Streit ins Werk und trägt ihn in sich aus. Die Wahrheit erscheint mithin als der ins Kunstwerk gesetzte Streit zwischen Welt und Erde. Für Heidegger heißt Erde in Anlehnung an den griechischen φύσις-Begriff das, „*wohin das Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende.*“⁶⁷⁸ Die Erde birgt als Grund das in sich, was sich zeigt. Das aber, was eröffnet, ist die Welt, die das Kunstwerk auf die Erde stellt, um diese zu öffnen. Die Erde ist „*als das Woraus eines Kunstwerkes gedacht, in das sich das Kunstwerk in seinem Aufstellen einer Welt zurückstellt.*“⁶⁷⁹ Die Erde wird durch die Aufstellung einer Welt erst ins Offene her-gestellt, hier zeigt sie sich erst in ihrem Wesen: „*(...) der Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern; die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingen, das Wort zum Sagen*“⁶⁸⁰, allein indem das Werk sich zurückstellt auf die Erde und dies Zurückstellen im Aufstellen der Welt offenbarmacht. Einem (auf Dienlichkeit und Nutzwert bedachten) technischen Messen entzieht sich die Erde: Keine Zahl ermißt das Tragen und Ruhen des Steines, das Leuchten der Farben, das Klingen des Tones, das Sagen des Wortes. „*Die Erde läßt so jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen.*“⁶⁸¹ Die Welt ist gleichsam der Raum, den das Kunstwerk einrichtet, damit die Erde in ihn her-gestellt, in ihn her(ein)gestellt werden kann. Das Aufstellen der Welt und das Zurückstellen des Werkes auf die Erde geschehen in einem. Beides ist zeitlich nicht auseinander. Das Aufstellen der Welt ist zugleich ein zurückstellendes Auf-die-Erde-Gründen. Die Erde läßt die Welt erst gründen, in der sie wiederum als das „*wesenhaft Sichverschließende*“⁶⁸² ins Offene gebracht, d. h. her-gestellt wird. „*Welt und Erde sind wesenhaft voneinander verschieden und doch niemals getrennt. Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde duchragt Welt. (...) Die Welt trachtet in ihrem Aufruhem auf der Erde, diese zu überhöhen. Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlussenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten*“⁶⁸³ Die Tendenzen von Welt und Erde widerstreiten einander. Während die Welt in ihrem Sichöffnen die Erde ans Offene drängt, verschließt

⁶⁷⁷ UK, GA 5, S. 25.

⁶⁷⁸ UK, GA 5, S. 28.

⁶⁷⁹ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“, Frankfurt a. M. 1980, S. 158.

⁶⁸⁰ UK, GA 5, S. 32.

⁶⁸¹ UK, GA 5, S. 33.

⁶⁸² UK, GA 5, S. 33.

⁶⁸³ UK, GA 5, S. 35.

die Erde die aus ihr hervorkommende Öffnung der Welt in ihrem eigenen bergenden Wesen. In diesem Streit zwischen Welt und Erde kehren beide einander in ihrem Wesen hervor. Welt und Erde streiten den Streit aus, indem sie, den anderen brauchend, ihr eigenes Sein erstreiten. Die Erde kann nicht in ihrem sichverschließenden Bergen sein, ohne sich als Grund für die Welt zu erweisen. Die Welt kann nicht ohne das sich verschließende Bergen der Erde das Weltoffene sein. *„Die Erde kann das Offene der Welt nicht missen, soll sie selbst als Erde im befreiten Andrang ihres Sichverschließens erscheinen. Die Welt wiederum kann der Erde nicht entschweben, soll sie als waltende Weite und Bahn alles wesentlichen Geschickes sich auf ein Entchiedenes gründen.“*⁶⁸⁴ Das Kunstwerk ist der Ort dieses Streites und als solcher überhaupt erst die (An-)Stiftung des Streites. Als Streit zwischen Welt und Erde aber geschieht im Kunstwerk das, was das Werk ins Werk setzt: die Wahrheit.⁶⁸⁵ Was der Streit ausficht, ist das Geschehen der Wahrheit selbst⁶⁸⁶, das nie die bloße Unverborgenheit ist, ohne zugleich Verborgenheit zu sein. Zum Wesen der Wahrheit, d. h. zur Wahrheit des Wesens gehört neben der Unverborgenheit immer auch die Verborgenheit. Wahrheit geschieht nie als nur eines von beiden. *„Das Wesen der Wahrheit ist in sich selbst der Urstreit, in dem jene offene Mitte erstritten wird, in die das Seiende hereinsteht und aus der es sich in sich selbst zurückstellt.“*⁶⁸⁷ Das Seiende, in der die Wahrheit sich unverborgen erfahren läßt, erscheint zugleich als das, in dem die Wahrheit nicht aufgeht und an sich hält. Das Seiende ist das, was der Urstreit von Verborgenheit und Unverborgenheit als Wesen der Wahrheit ins Offene stellt. Der Streit, von dem das Seiende gezeichnet ist, ist die Erstreitung der Wahrheit. Offen wird dieser Streit, wenn das Seiende ins erstrittene Offene gestellt ist. *„Darum muß in diesem Offenen je ein Seiendes sein, worin die Offenheit ihren Stand und ihre Ständigkeit nimmt.“*⁶⁸⁸ Das Kunstwerk besetzt diese Offenheit, indem sie das Seiende in der Erde gründen läßt und es welthaft macht. Das Kunstwerk ist in der Besetzung der erstrittenen Offenheit gleichsam Wesens-Zeugnis davon, daß die Wahrheit selbst „am Werk“ ist. Denn wenn erst die Wahrheit den Streit zur Eröffnung einer offenen Mitte bestreitet, die Kunst aber Seiendes durch ihr Erwirken des Werkes in diese Mitte hereinstellt und zeigt, dann ist vom Seienden auf das Anwesen der Wahrheit selbst zu „schließen“⁶⁸⁹. Die Kunst ist ihrem Wesen nach dieses Herstellen des

⁶⁸⁴ UK, GA 5, S. 35f.

⁶⁸⁵ *„Diese Wahrheit im Kunstwerk bedeutet natürlich nicht möglichst treue Wiedergabe des Dargestellten, auch nicht Übereinstimmung mit dem Wesen der dargestellten Dinge“* (Hans Jaeger, Heidegger und die Sprache, Berlin 1971, S. 44).

⁶⁸⁶ *„Das Aufscheinen der Wahrheit als Harmonie dieses Streites ist die Schönheit des Werkes“* (Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1981, S. 194).

⁶⁸⁷ UK, GA 5, S. 42.

⁶⁸⁸ UK, GA 5, S. 48.

⁶⁸⁹ Ein solches Schließen hat freilich mit Logik wenig zu schaffen.

Seienden ins Unverborgene. Herstellen geschieht als ποιεῖν. Dazu merkt Heidegger in seiner Vorlesung „*Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*“ (1944/45) an: „*Ποιεῖν ist das >hervor-bringen< von etwas zur Anwesenheit ins Unverborgene. Wir müssen unser deutsches Wort >hervor-bringen< hier rein wörtlich nehmen: >her<: aus dem bislang Verborgenen her; und >vor<: in das Unverborgene, das Offene, das der Mensch vor und um sich hat; und >bringen<, d. h. etwas empfangen und darreichen und geben. Ποιεῖν ist dieses Hervorbringen. Wir können dafür auch sagen >her-stellen<, wenn wir nur auch dieses Wort im erläuterten Sinne verstehen: etwas als Anwesendes in der Anwesenheit aufstellen und so stehen-lassen. (...) Alles Verhalten, das wir heute als >künstlerisches Schaffen< begreifen, ist für die Griechen ein ποιεῖν. Das Dichten ist das ποιεῖν, die ποίησις in einem ausgezeichneten Sinne.*“⁶⁹⁰ Ποίησις ist nicht die Tat eines schöpferischen Geistes, nicht das Ergebnis der Einbildungskraft eines Genies, nicht die Imagination des Künstlers. „*Das ποιεῖν ist das Bringen dessen, was schon >ist< und im Gebrachten als das Seiende, das es ist, erscheint.*“⁶⁹¹ Vor diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn Heidegger in seinem „*Kunstwerkaufsatz*“ schreibt: „*Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung.*“⁶⁹² Dichtung darf nicht auf die Sprachkunst beschränkt begriffen werden. Mit den Griechen ist Kunst als Dichtung ποίησις, d. h. das Bringen des Seienden in die Unverborgenheit, die Wahrheit, die ἀλήθεια des Werkes. Kunst ist Dichtung ist ποίησις. Noch heute werden Dichtung und Poesie im Deutschen synonym gehandelt. Doch: „*Erst wenn wir ποιεῖν und ποίησις griechisch und d. h. aber auf die Ἀλήθεια bezogen denken, ahnen wir einiges von der Möglichkeit, nach der das, was wir >Dichten< nennen, von den Griechen als ποίησις, >Poesie<, gedacht wurde.*“⁶⁹³ Poesie im engeren Verständnis läßt zwar in einem ausgezeichneten Sinne dieses Hervorbringen des Seienden ins Unverborgene geschehen, da aber Poesie im weiten Sinne dieses werkhafte Hervorbringen bezeichnet, fällt Poesie im engeren Sinne zunächst mit der Architektur, der Musik und der bildenden Kunst zusammen unter den weiteren Begriff von Poesie bzw. Dichtung. Wichtig ist, daß alle Kunst Dichtung ist, wenn Dichtung von der ins Werk gesetzten Unverborgenheit des Seienden aus in den Blick genommen wird.

Der Mensch steht als Dasein unter Seiendem immer schon in der Unverborgenheit des Seienden. Hier hinein ist er seit je geworfen. Im Kunstwerk nun entwirft er die ihm immer schon eröffnete Offenheit. Im Werk wird das bewahrend entworfen, in das der Mensch selbst ge-

⁶⁹⁰ EPh, GA 50, S. 112f.

⁶⁹¹ EPh, GA 50, S. 113.

⁶⁹² UK, GA 5, S. 59.

⁶⁹³ EPh, GA 50, S. 113.

worfen ist. Nichts Neues, sondern die alte Offenheit wird in der Unverborgenheit, der Wahrheit des Werkes schaffend bewahrt. Die Offenheit aber geschieht im Wesen der Sprache. Ohne die Sprache wäre die Unverborgenheit des Seienden undenkbar. Denn: *„(...) die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene. Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren. Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende zu seinem Sein aus diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt.“*⁶⁹⁴ Musik, Architektur und bildende Künste sind, insofern alle Kunst Dichtung ist, ebenso Weisen des *„lichtenden Entwerfens der Wahrheit“*⁶⁹⁵, wie es die Poesie dem engen Sinne nach ist. Die Sprache ist der Wesensgrund, auf dem das lichtende Entwerfen der Kunstwerke aller Gattungen statthat. *„Das Grundgeschehnis der Sprache, das entwerfende Sagen als Auslösen des Wurfes der sich zuwerfenden Unverborgenheit, waltet nicht nur dort, wo es sich in das lautende Wort vor allem des Dichters ausspricht, sondern auch dort, wo sich die Unverborgenheit in den Marmor oder die Farbe einrichtet.“*⁶⁹⁶ Was die Poesie der Dichter hörbar sagt, das sagen die übrigen Künste lautlos. Doch obgleich sie kein Wort sagen, bleiben sie doch „sprachlich“, gelten sie doch als Dichtung, weil sie sich stets im Wesen der Sprache ansiedeln, um zu wirken. Auch sie heben auf die Offenheit als Wahrheit ab, die sie, ohne je eine Silbe zu sagen, „zur Sprache bringen“. Der Marmor des Tempels ist stumm und sagt doch vom Seienden als dem vom Werk ins Unverborgene Entworfenen und Her-Gestellten. Die Farbe des Bildes, der Ton der Musik, sie gehören ins Geschehen der Sprache, weil sie das Seiende ins Werk setzend eröffnen und so von der ἀλήθεια selber künden.⁶⁹⁷ Die Dichtung nun im engeren Sinne ist eine besondere Weise des Sagens, weil sie das ins Wort hebt, was die übrigen Gattungen nicht vermögen. Die Dichtung lichtet gleichsam noch einmal das, in dem die anderen Künste geschehen. Die Dichtung sagt das Sagen selbst. Mit ihr kommt die Sprache eigens zu Wort. Die Dichtung allein kann die Dichtung dichten. Nicht, daß nicht auch die Kunstwerke anderer Gattungen

⁶⁹⁴ UK, GA 5, S. 61.

⁶⁹⁵ UK, GA 5, S. 60.

⁶⁹⁶ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Heideggers Philosophie der Kunst, S. 335. *„(...) wenn aber Kunst im Werk die Ankunft der Wahrheit vollbringt, dann ist sie eben deshalb und in diesem Sinne Dichtung“* (Johannes Pfeiffer, Zu Heideggers Deutung der Dichtung, in: Der Deutschunterricht 2 (1952), S. 57-69, hier: S. 65). Vgl. auch: Günter Seubold, Der Pfad ins Selbe. Zur Cézanne-Interpretation Martin Heideggers, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), S. 64-78.

⁶⁹⁷ Else Buddeberg interpretiert: *„Es scheint (...), als müsse den anderen Künsten, dem Bauen und Bilden, der mit dem Wort erst eröffnete Raum vorgegeben werden, auf daß aus ihm her diese Künste ihr Werk in die äußere Sichtbarkeit erstellen können“* (Else Buddeberg, Denken und Dichten des Seins. Heidegger - Rilke, Stuttgart 1956, S. 169).

sich selbst als Dichtung offen zu Tage treten ließen, aber die Dichtung im engen Sinne ist geradezu bestimmt, die Dichtung im allgemeinen Sinne in ihrem Sprachwesen nochmals geschehen zu lassen, indem sie das Dichten als poetisch in sich offenbart. Die Dichtung ist ihrem Wesen nach Sprache. Das lautliche, das werthafte Sprechen der Poesie freilich ist die Weise, die dieses Wesen ihrem eigenen Wesen nach offen zur Sprache bringt. *„Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne. Weil nun aber die Sprache jenes Geschehnis ist, in dem für den Menschen jeweils erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist Poesie, die Dichtung im engeren Sinne, die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne. Die Sprache ist nicht deshalb Dichtung, weil sie die Urpoesie ist, sondern die Poesie ereignet sich in der Sprache, weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt.“*⁶⁹⁸

Die Kunst ist also bei aller Differenz ihrer Gattungen Dichtung im Sinne des lichtenden Entwerfens der Wahrheit. Sie entwirft als Dichtung den Streit zwischen Erde und Welt, der die offene Mitte als die vom Seienden eingenommene Stelle der Wahrheit erstreitet. Sie stiftet im Werk das Sagen der Unverborgenheit als Strittiges. Die Poesie stiftet den Streit in besonderer Weise, weil sie die Sprache selbst als das Geschehen des Streites zu dichten vermag. Die Sprache verwahrt das Wesen der Dichtung. Sprache aber wird zumal anschaulich erfahrbar im Wort der Poesie. Damit ist nicht alle Kunst als Sprachkunst im engen Sinn zu verstehen, vielmehr gilt, daß die Poesie sich aufgrund ihres Wortes dem Wesen der Dichtung vertraut weiß. Die Poesie kämpft gleichsam mit den gleichen Waffen wie die Dichtung. Insofern kann sie den Streit zwischen Welt und Erde, den alle Kunst ins Werk setzt, als den Streit der Dichtung poetisch bestreiten. Dichtung im allgemeinen Verständnis dichtet den Streit zwischen Welt und Erde, den die Dichtung (im engen Sinne) poetisch als Sprachgeschehen dichtet. Wenn Hölderlin das Dichten selber dichtet, dann dichtet er die Erstreitung der Wahrheit eigens *als* die Stiftung dieses Streites, die jedes Kunstwerk ist. So stiftet Hölderlin den Streit ein zweites Mal, weil er nicht nur dichtet, was zu dichten ist, sondern die Dichtung selbst in ihrem öffnenden Lichten der Wahrheit als dem Entwurf der Unverborgenheit des Seienden her(aus)stellt. Hölderlins Nennen des Heiligen, das sich als Dichten der Dichtung sagt, ist in seinem Sagen der Unverborgenheit, die immer auch die Verborgenheit (des Seins) mitsagt, auf den Spuren der abwesenden Götter. *„Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter.“*⁶⁹⁹ Wenn Hölderlin vom Fehlen der fernen Götter spricht, dann sagt er dies dichterisch, das heißt er zettelt den Streit an, indem er das Wesen der Sprache, der

⁶⁹⁸ UK, GA 5, S. 62.

⁶⁹⁹ UK, GA 5, S. 61.

Dichtung, der Kunst dichtet. Die Erde der Wörter wird mit der Welt des Gedichtes vom dichterischen Sagen in die Unverborgenheit des Werkes gestellt. Was sich als Nähe und Ferne der Götter erfahrbar macht, ist nichts anders als die Wahrheit des Seienden, das sich in Hölderlins Dichtung nur noch als die Spur der geflohenen Götter sagen läßt. Der Streit zwischen Erde und Welt, der der Streit zwischen dem Bergend-Verbergenden und dem welthaft Offenen ist, geschieht in jedem Kunstwerk. Hölderlins Dichtung streitet diesen Streit von Verbergung und Offenheit auf anderem Niveau aus. In seinem Nennen des Heiligen sagt er diesen Streit als das Eigentliche seiner Dichtung. Jede Kunst bestreitet den Streit, gleichsam ohne eigens darauf zu achten. Hölderlins Dichtung hebt den Streit ins Offene selbst, läßt ihn nicht nur geschehen, sondern stellt ihn her in die offene Mitte ihres Dichtens. Indem Hölderlin das Entbergen und Verbergen der Götter in ihrer Spur dichtet, also das Heilige nennt, eröffnet er zugleich, wie Dichtung und Sprache ihrem Wesen nach geschehen; nämlich als die ins Werk gesetzte Wahrheit des Seienden, dem zugleich immer das Sein „fehlt“, dem es sich verdankt. Den Streit, den jedes Kunstwerk geschehen läßt, ruft Hölderlin im Nennen des Heiligen nochmals herbei. In ihm geschieht Sprache als Dichtung, in deren Werk Wahrheit gestiftet wird als das Geschehen der sich lichtenden Offenbarung des Seienden und der Verborgenheit des sich zusprechenden Seins.

4.3. Das dichterische Wohnen

„Die Dichtung ist das Grundgeschehnis des Seyns als solchen. Sie stiftet das Seyn und muß es stiften, weil sie als Stiften nichts anderes ist als (...) das Seyn, das im Wort sich zu sich selbst bringt „⁷⁰⁰ Das Sein stiftet sich, indem es Dichtung ist. Wenn der Dichter dichtet, dichtet er also die Stiftung des Seins nach; er stiftet das Sein gleichsam erneut und stellt es dem Menschen damit in die Wahrheit des Kunstwerkes, in der sich das Sein zum lichtend entworfenen Seienden entbirgt und verbirgt. „Durch das dichterische Nennen wird das Seiende überhaupt erst zu dem ernannt, was es ist. Indem so die Dinge im Erscheinen aufglänzen, wird der Mensch betroffen von ihrer Wesensnähe und überkommen von der Gegenwart göttlicher Mächte, die das Dasein halten und heilen.“⁷⁰¹ Alles Dichten des Dichters ist mithin ein dem Sein Nachdichten. Der Dichter tut dies, nicht wie der Denker, der, dem Sein nachdenkend, es sagt, sondern indem er das Heilige nennt. Das Heilige ist die Spur der entflohenen Götter. Wenn der Dichter den Menschen auf die Spur der Götter bringt, dann versucht er ihm einen Ort zu stiften, an

⁷⁰⁰ GA 39, S. 257.

⁷⁰¹Johannes Pfeiffer, Zu Heideggers Deutung der Dichtung, S. 60.

dem es sich wohnen läßt. Zwischen den Menschen und den Göttern steht der Dichter, der das Heilige stiftet als die Gegend, die Mensch und Götter einander begegnen läßt.

In seinem Vortrag „*Das Ding*“ (1949) führt Heidegger den Begriff des „*Geviert*“ ein. Das Geviert sind Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. *„Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allen Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert eingefaltet.“*⁷⁰² In „*Bauen Wohnen Denken*“ (1951) bestimmt Heidegger: *„Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier. (...) Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers. (...) Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung. (...) Die Sterblichen sind die Menschen.“*⁷⁰³ Wenn eines dieser Vier gedacht wird, sind alle in der Einfalt des Gevierts mitgedacht. Wie aber kommt der Mensch dahin, die Vierung als das vierfach dynamische Spiegel-Verhältnis, das er Gefahr läuft vollständig zu vergessen, wahrhaft zu denken? Heideggers Antwort lautet: *„Die Sterblichen sind im Geviert, indem sie wohnen. Der Grundzug des Wohnens aber ist das Schonen. Die Sterblichen wohnen in der Weise, daß sie das Geviert in sein Wesen schonen.“*⁷⁰⁴ „Wohnen“ (gotisch „*wunian*“) heißt zufrieden sein, *„ein an einem Ort Sein“*⁷⁰⁵. Ort bezeichnet ursprünglich die Spitze des Speeres, an dem alles zusammenläuft. Im Wohnen versammeln sich Himmel und Erde, Göttliche und Sterbliche in der Einfalt des Gevierts. Die Sterblichen wohnen, indem sie die Erde retten, das heißt, sie in ihr Wesen freilassen. Sie wohnen, indem sie den Himmel empfangen, das heißt den Tag für den Tag und die Nacht für die Nacht nehmen. Sie wohnen, indem sie die Göttlichen als die Göttlichen erwarten, das heißt die Winke ihrer Ankunft erkennen. Sie wohnen, indem sie als Sterbliche den Tod als Tod vermögen, das heißt ihr eigenes Wesen in dieses Vermögen geleiten. Das Schonen ist das Hüten des Gevierts in seinem vierfachen Wesen. *„Das Wohnen als Schonen verwahrt das Geviert in dem, wobei die Sterblichen sich aufhalten: in den Dingen. (...) Das Wohnen schont das Geviert, indem es dessen Wesen in die Dinge bringt“*⁷⁰⁶ *„Wie aber west das Ding? Das Ding dingt. Es versammelt. Es sammelt das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je weilli-*

⁷⁰² BrV, GA 79, S. 12.

⁷⁰³ MH, Bauen Wohnen Denken, S. 149f.

⁷⁰⁴ Ebd., S. 150.

⁷⁰⁵ Wilhelm Perpeet, Heideggers Kunstlehre, in: Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger, S. 217-241, hier: S. 226.

⁷⁰⁶ MH, Bauen Wohnen Denken, S. 151.

ges: *in dieses, in jenes Ding.*⁷⁰⁷ Das Dingen der Dinge verortet in sich die Einfalt der Vier, insofern es das Geviert be-dingt. Im Ding findet das Geviert die Ortschaft, in der es sich zu seinem vierfachen Spiegel-Spiel zusammenschließt. Hier wird das Geviert gleichsam zur Welt gebracht. Im Ding schont das Wohnen das Geviert zur Ereignung seines Wesens. Das Wohnen baut dem Wesen der Vier im Ding eine Welt. Das Wohnen ist ein Bauen. *„Bauen, buan, bhū, beo ist (...) unser Wort >bin< in den Wendungen: ich bin, du bist, die Imperativform bis, sei. Was heißt dann: >ich bin<? Das alte Wort bauen, zu dem das >bin< gehört, antwortet >ich bin<, >du bist< besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen.*⁷⁰⁸ Der Mensch ist als Sterblicher ein Bauender und Wohnender. Das Sein des Menschen ist ein Wohnen als ein Bauen. Das Wohnen, das heißt das Sein der Sterblichen selbst aber ist auf das Dichten angewiesen. Im Titel seines 1951 gehaltenen Vortrages *„>... dichterisch wohnt der Mensch...<“* kommt Heidegger darauf zu sprechen. Das in den Titel gehobene Hölderlin-Wort stellt den unmittelbaren Zusammenhang von Wohnen und Dichten her. *„(...) das Dichten läßt das Wohnen allererst ein Wohnen sein. Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen. (...) Dichten ist, als Wohnenlassen, ein Bauen.*⁷⁰⁹ Die Dichtung stellt im Sinne des ποιεῖν die Dinge her, in die das Wesen des Gevierts gebracht wird. So ist das Ding als Wesensort des Gevierts poetisch zu verstehen, weil es der Dichtung, der ποιήσις als dem eigentlichen Wohnenlassen entspringt. Die Sterblichen sind, indem sie wohnen. Sie wohnen also selbst dichterisch und lassen zugleich durch ihr Wohnen als das Schonen des Gevierts, in dessen vierfache Einfalt sie gehören, im Ding sich ereignen. Sie sind Teil dessen, was sie in ihrem Bauen und Wohnen erst geschehen lassen. So baut der Mensch sein eigenes Sein, indem er für das Geviert baut. Dies aber tut er dichterisch: sein Bauen ist Dichten. *„Dichten ist ein Messen“⁷¹⁰, ein Ermessen der Versammlung von Himmel und Erde, Göttlichen und Sterblichen in der Dimension ihrer Zugekehrtheit. „Das Dichten ist die im strengen Sinne des Wortes verstandene Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt.“⁷¹¹ Mit Hölderlin ist das Maß der unbekannte, der fehlende Gott, an dem die Sterblichen Maß nehmen, um ihr Unter-dem-Himmel- und Auf-der-Erde-Sein zu durchmessen. Insofern kann das Nennen des Heiligen, das Nennen der Spur Gottes als das Wohnen, das heißt das Schonen des Gevierts bezeichnet werden. Der Dichter nennt das Heilige, insofern er ein Wohnender ist, der das Geviert in seiner Dichtung*

⁷⁰⁷ BrV, GA 79, S. 13.

⁷⁰⁸ MH, Bauen Wohnen Denken, S. 147.

⁷⁰⁹ MH, *„>... dichterisch wohnt der Mensch<“*, in: ders., Vorträge und Aufsätze, S. 187-206, hier: S. 189.

⁷¹⁰ Ebd., S. 196.

⁷¹¹ Ebd.

versammelt. Der Ruf, der das Heilige nennt, um den abwesenden Gott ins Anwesen zu rufen, ist der Ruf, der in seiner Nachhaltigkeit die Verortung des Gevierts unternimmt. Der Ruf ermißt gleichsam in seiner Reichweite das Wohnen selbst, er ist der Bau des Gevierts. *„Das Dichten erbaut das Wesen des Wohnens.“*⁷¹²

*„Das Dichten ist das Grundvermögen des menschlichen Wohnens.“*⁷¹³ Das Wohnen aber ist Bauen. Und so ist auch das Bauen einer Brücke oder eines Hauses etwa Dichten im allgemeinen Sinne des ποιεῖν. Denn hier wird in der Hervorbringung des Dings (Brücke oder Haus) das Geviert in die Einfalt seines Zueinander versammelt. Wenn das Ding das Geviert schon, ist es Dichtung, und das heißt Kunstwerk. *„Nur ein Werk, welches das Geviert (Erde, Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) dingt, ist ein Kunstwerk.“*⁷¹⁴ Welt wird im Ding ausgetragen. Diese Welt ist das Geviert in seinem sich Ereignen. Die Welt des Dings ist das Ereignis des Gevierts. Als solches ist sie die Wahrheit des Wesens von Sein. Wenn aber Bauen (buon - bin), d. h. Wohnen das ist, wie Menschen *sind*, dann versammelt das Ding das Sein des Menschen. Hier also, am Ding, kann der Mensch Sein erfahren. Deshalb auch stellt die Kunst Seiendes als Ding her - in die offene Mitte ihres Werkes. Das Seiende ist nicht das Sein, aber das Seiende ist die einzige Öffnung zur Erfahrung des sich entbergend-verbergenden Seins. Das vom Kunstwerk gestiftete Ding ist so die Stiftung der Wahrheit des Wesens von Sein, insofern es das Seiende als das Unverborgene lichternd entwirft. In diesem Entwurf versammelt sich das Geviert als das Welt-Verhältnis von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen. Das Grundvermögen des Wohnens nimmt die Sammlung des Gevierts als Wahrheit von Sein. Es läßt alle Vier sein, was sie ihrem Wesen nach sind; es schon, sie. Doch das Grundvermögen des Wohnens hat der Mensch nicht wie einen Besitz. *„Die eigentliche Not des Wohnens beruht darin, daß die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst wieder suchen, daß sie das Wohnen erst lernen müssen.“*⁷¹⁵ Erlern werden kann das Wohnen in der Dichtung selbst. Weil das Dichten im Nennen des Heiligen⁷¹⁶ die *„Weltmomente“*⁷¹⁷ des Gevierts ermißt, läßt es auch erlauben, was das Wohnen seinem Wesen nach ist.

⁷¹² Ebd., S. 202.

⁷¹³ Ebd., S. 203.

⁷¹⁴ Wilhelm Perpeet, Heideggers Kunstlehre, S. 229.

⁷¹⁵ MH, Bauen Wohnen Denken, S. 162.

⁷¹⁶ Freilich steht Dichtung nicht allein wegen ihrer Maßnahme am Göttlichen, dem Nennen des Heiligen in bezug zum Wohnen (als Schonen von Erde, Himmel, Sterblichen und Göttlichen): Die Sprache ist das Haus des Seins, in dem sich das Geviert sammelt. Sie ist gleichsam das Haus aller Häuser. Da die Dichtung die Sprache in sich wohnen läßt (und dabei zugleich in der Sprache wohnt), stiftet sie nun eigens den Bezug zum Sein in ihrem Werk. Auch das Wohnen ist sprachliches Geschehen, weil es immer schon Sein voraussetzt, insofern es Dinge baut. Das Wohnen hält sich in einem immer durch Sprache eingesetzten Verständnis von Sein. Auch das Wohnen ist von der Sprache „gesprochen“. Insofern *ist* es stets Sprache. Sprache aber ist Dichtung.

⁷¹⁷ Wilhelm Perpeet, Heideggers Kunstlehre, S. 225.

„>Dichterisch wohnen< heißt: in der Gegenwart der Götter stehen und betroffen sein von der Wesensnähe der Dinge.“⁷¹⁸ Das Dichterische des Wohnens, im allgemeinen Sinne des Her-stellens eines Dings als Ort, in dem sich das Geviert versammelt, läßt sich an der Dichtung (vor allem Hölderlins⁷¹⁹) lernen. Denn hier wird das Dichten und somit auch das Wohnen selbst gedichtet, das heißt das Wohnen wird gleichsam in der Dichtung erdichtet. Die eigentlichen Dichter sind die, „die das Dichterische selbst zeigen und als Grund des Wohnens gründen.“⁷²⁰ Das Wohnen gründet in der Dichtung. Es schont das Geviert, weil die Dichtung das Heilige nennt. Durch das nennende Zeigen des Heiligen stiftet der Dichter erst das Wohnen als das Geviert ermessendes Maßnehmen am Göttlichen. „Denn der Dichter steht als der Zeigende zwischen den Menschen und den Göttern. Er denkt aus diesem Zwischen her das, was über beiden je verschieden beide heiligt und als das zu sagende Gedicht sich ihm zudenkt.“⁷²¹ So nimmt er in der Dichtung das Maß, mit dem das Wohnen baut.

4.4. Dichten und Denken als das Selbe

„Dichterisch wohnt der Mensch, weil er sagenhaft dem Wesen der Sprache als der Sage zugesagt ist.“⁷²² Das Wohnen selbst ist Dichten und als Dichten das Sprechen der Sprache. Die Sprache ist das Haus des Seins und als solche die Stätte, in der der Mensch Wohnung nimmt. In diesem Haus eröffnet sich das Sein, indem die Sprache das Seiende, die Dinge durch sich ins Offene bringt. Die Sprache ruft die Dinge ins Sein. In diesem Rufen stellt die Sprache die Dinge her - ins Sein. Sprache ist Dichtung (ποίησις), weil sie den Dingen das Sein andichtet, das sie her-stellend herbeiruft. Dafür gibt die Dichtung ihr Wort. Heidegger geht in „Das Wesen der Sprache“ (1957/58) und „Das Wort“ (1958)⁷²³ auf das gleichnamige Gedicht Stefan Georges ein, in dem es heißt: „Kein ding sei wo das wort gebricht.“ Dieser Vers gibt einen bedeutenden Wink in das Wesen der Dichtung: Das Wort erst schafft den Dingen, dem Seienden das Sein. Wo die Sprache fehlt, wo

⁷¹⁸ HWD, GA 4, S. 42.

⁷¹⁹ „Was sagt Hölderlins Dichtung? Ihr Wort ist: das Heilige. Dies Wort sagt von der Flucht der Götter. Es sagt, daß die entflohenen Götter uns schonen. Bis wir gesonnen sind und vermögend, in ihrer Nähe zu wohnen“ (VLHG, GA 4, S. 195).

⁷²⁰ A, GA 4, S. 123. „Dichterisches Wohnen ist das Wohnen in einer Sprache, die dichterisch geworden ist“ (Werner Marx, Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie und Dichtung bei Schelling und Heidegger, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.), Philosophie und Poesie, S. 125-141, hier: S. 136).

⁷²¹ A, GA 4, S. 123.

⁷²² FrV, GA 79, S. 172.

⁷²³ WDS, GA 12; W, GA 12.

kein Wort ist, *ist* („*sei*“) auch kein Ding.⁷²⁴ Was also tut die Dichtung als Sprache? Sie sagt mit ihrem Wort das „ist“ und sagt damit den Dingen ihr Sein, das es - das Wort - gibt. Dabei bleibt letzten Endes unklar, was dieses Sein, dieses „ist“ eigentlich sei, womit das Wort das Ding herbeiruft. Das vom Wort ins Sein gehobene Ding dingt als Seiendes in einer unbestimmten Bedeutung von Sein. Erst in der Lichtung dieses „ist“ aber kann das Ding unverborgener erscheinen. Was mithin das Dingen der Dinge bedingt, ist das vorgängige Seinsverständnis, das im „ist“-Sagen zwar nur unbestimmt artikuliert ist, gleichwohl aber in seiner Vagheit verstanden wird. In der Vorlesung *„Einführung in die Metaphysik“* (1935) führt Heidegger aus: *„Angenommen es gäbe die unbestimmte Bedeutung von Sein nicht und wir verstünden auch nicht, was diese Bedeutung meint. Was wäre dann? Nur ein Name und ein Zeitwort weniger in unserer Sprache? Nein. Dann gäbe es überhaupt keine Sprache. Es gäbe überhaupt nicht dieses, daß in Worten Seiendes als ein solches sich eröffnete, daß es angesprochen und besprochen werden könnte. Denn Seiendes als ein solches sagen, schließt in sich ein: Seiendes als Seiendes, d. h. dessen Sein im voraus verstehen. Gesetzt, wir würden das Sein überhaupt nicht verstehen, gesetzt das Wort >Sein< hätte nicht einmal jene verschwebende Bedeutung, gerade dann gäbe es überhaupt kein einziges Wort. Wir selbst könnten überhaupt nie Sagen die sein.“*⁷²⁵ Ohne das Verstehen von Sein wäre keine Sprache, keine Dichtung, keine Kunst und kein Ding. Mithin auch kein Wohnen, das im Dingen der Dinge das Geviert in seinem Wesen schont. Wenn das Dichten im Nennen des Heiligen das Wohnen des Gevierts in der Spur der Götter verortet, dann kann es dies nur, weil es aus dem immer schon statthabenden Verständnis von Sein her spricht. Das Dichten vermag, Seiendes allein vor dem Verstehenshorizont von Sein zu sagen. Sein „ist“-Sagen, das die Dinge erst in die Unverborgenheit des eigenen Seins herstellt, wäre außerhalb dieses Horizontes undenkbar. Das Ins-Sein-Rufen des Seienden ruft stets schon in Sein hinein. Das bedeutet, daß das dichterische Wohnen des Menschen seit je ein Wohnen *im* Verstehen von Sein ist.

Dieses Seinsverständnis eigens zu verstehen, heißt: zu denken. Das Denken stellt die Frage nach dem Sein, insofern es antritt, Sein zu verstehen, - nicht, um es in die Form einer Aussagenwahrheit zu bringen, nicht, um es in wissenschaftliche Exaktheit zu überführen, sondern um ihm zu entsprechen. Dieses Entsprechen bedeutet, das Sein im Denken sich ereignen zu lassen. Denken läßt sich so in Anspruch nehmen vom

⁷²⁴ Der Vers muß auch noch in einem anderen Sinn gedacht werden: *„Negativ sind Sein und Sprache aufeinander verwiesen, weil sich die Erfahrung des >ist< nur dort ergibt, >wo das Wort zerbricht<; also dort, wo in der Sprachtranszendenz des Seins das Sein am Seienden, d. i. in der realen Bedeutsamkeit des Sprache-Weltbezugs, in seinem Ausbleiben erfahren wird“* (Friedrich Glauner, *Sprache und Weltbezug*. Adorno. Heidegger. Wittgenstein, Freiburg i. Br. – München 1997, S. 244).

⁷²⁵ GA 40, S. 87.

Sein. „Das Denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen.“⁷²⁶ Denken fragt nach dem Sein, um es in seinem Fragen in sich ankommen zu lassen. Insofern sich Dasein in seinem Denken schon je im Seinsverständnis bewegt, sucht es dem Sein in seinem immer schon Angekommen-Sein (ohne daß das Sein bereits angekommen wäre, ließe sich überhaupt nicht denken) die Ankunft zu bereiten. „Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschickt.“⁷²⁷ Das Sein ist das Geschick des Denkens. Nicht das Denken verfügt über das Sein, sondern das Sein über das Denken. Das Denken fügt sich als seinsgeschichtliches der Ankunft des Seins. „Diese bleibende und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Denkens.“⁷²⁸ Der Denker sagt das Sein, indem er die Ankunft des Seins zur Sprache bringt. Das Sagen des Seins aber geht dem dichterischen Nennen des Heiligen voraus, weil es allererst nicht auf die Herstellung des Dinges, die ποιησις des Seienden abhebt, sondern auf das Sein selbst. „Das grundlegend Verschiedene ist, daß der Dichter von Seiendem spricht, während der Denker nichts Seiendes im Blick hat.“⁷²⁹ Während der Dichter im Seienden nach den Spuren der Götter, dem Heiligen, sucht und auf diese Weise die Welt und ihre vier Gegenden (Erde, Himmel, Göttliche und Sterbliche) dem Menschen dichtend zum Wohnen ermißt, sucht der Denker allein das Sein, indem er gerade absehen muß vom Seienden, das erst vom Sein her denkbar ist. Insofern ist das Seiende dem Denken des Seins selbst nachgeordnet. Was aber das Denken damit leistet, ist die Möglichkeit, überhaupt erst Sein zu sagen. Der Dichter stellt das Seiende her in seinem Werk, indem er die Dinge in ihrem Wesen beim Namen ruft, ihnen ihr „ist“ sagt. Der Denker aber sagt das Sein und gestattet damit die Nennung der Dinge, des Seienden und letztlich auch des Heiligen (denn das Heilige wird gesucht im Seienden). Freilich kann auch das Denken nicht denken, ohne Sprache zu sein. Indem das Denken das Sein sagt, ermöglicht es aber gleichsam performativ überhaupt erst die Sprache. Es gibt kein Verstehen von Sein, das nicht Sprache wäre. So aber gibt es auch kein Denken des Seins, das nicht Sprache wäre. Die Sprache spricht immer schon in jedem ihrer Worte seinsverständlich, zugleich aber gilt, daß das Denken das Sein nur denken, das heißt ankommen lassen kann, wenn es spricht. Denn ohne das Wort „Sein“ wäre auch das Sagen des Seins undenkbar. Das Sein-Sagen des Denkens geschieht also genauso als Sprache, wie die Sprache als Verstehen, das

⁷²⁶ BH, GA 9, S. 363.

⁷²⁷ BH, GA 9, S. 363.

⁷²⁸ BH, GA 9, S. 363.

⁷²⁹ Hans Jaeger, Heidegger und die Sprache, S. 108.

heißt Denken von Sein, geschieht. Das eine geschieht im anderen, und beides geschieht in einem.

Denken ist als das Sagen des Seins ein Sprechen der Sprache, dem alles andere Sprechen folgen muß. Insofern stellt erst das denkende Sagen mit seinem Wort, das das Wort „Sein“ ist, die Sprache her. Wohin stellt das Denken die Sprache? - In sich, in das Denken. Insofern ist das Denken die Ur-Dichtung, die Ur-Her-stellung, die Ur-Poesie: In diesem Sinne darf Heidegger gedeutet werden, wenn er in *„Der Spruch des Anaximander“* (1946) feststellt: *„Das Denken (...) ist Dichten und zwar nicht nur eine Art der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges. Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens. In ihm kommt allem zuvor erst die Sprache zur Sprache, d. h. in ihr Wesen. Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist das ursprüngliche dictare. Das Denken ist die Urdichtung, die aller Poesie vorausgeht, aber auch dem Dichterischen der Kunst, insofern diese innerhalb des Bezirkes der Sprache ins Werk kommt. Alles Dichten in diesem weiteren und im engeren Sinne des Poetischen ist in seinem Grunde ein Denken.“*⁷³⁰ Das Denken kann die Dichtung aller Dichtung genannt werden, weil es das Sein sagt. Es gehorcht dem Diktat des Seins, dem es sein Wort gibt. Sein und Sagen fallen im Wort des Denkens zusammen, nicht als Identität, sondern als Geschehen von Sein, als Seinsgeschick, in das sich das Denken schickt, in das das Denken immer schon vom Sein geschickt ist. In seinem Sagen des Seins erschafft das Denken die Offenheit, in die hinein die Dichtung (hier: nicht als das Denken) ihrerseits das Sein ruft. In ihrem Rufen stiftet die Dichtung das Sein gleichsam auf ihre Weise ganz neu, weil sie das Sein in die Unverborgenheit des Seienden stellt. Allein in dieser Unverborgenheit kann Sein erfahrbar werden. *„Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins und des Wesens aller Dinge – kein beliebiges Sagen, sondern jenes, wodurch erst all das ins Offene tritt, was wir dann in der Alltagssprache bereden und verhandeln.“*⁷³¹ Was die Dichtung stiftet, ist die offene Mitte ihres Werkes, in die hinein sie das Seiende stellt, auf das es das Geviert versammelt. So stiftet die Dichtung das Sein in sich als das Anwesenlassen des Anwesenden, in dessen Nähe, in dessen Bezug erst Wohnen, Bauen und Sein möglich sind. Insofern ist es zu verstehen, wenn Heidegger in *„Hölderlin und das Wesen der Dichtung“* festhält: *„Die Ursprache (...) ist die Dichtung als Stiftung des Seins.“*⁷³² In ihrem Rufen ruft die Dichtung das Sein (das also, was das Denken sagt) herbei ins Anwesende. Sie stiftet durch ihr Herbeirufen das Sein als das Anwesenlassen des Anwesenden. Sie läßt das Seiende im Sein aufgehen und eröffnet damit zugleich auch das zwiefältige Wesen des Seins in seinem Verborgenen- und Unverborgensein, das erfahrbar wird allein

⁷³⁰ SdA, GA 5, S. 328.

⁷³¹ HWD, GA 4, S. 43.

⁷³² HWD, GA 4, S. 43.

am Seienden selbst. Mithin kann die Dichtung als Urdichtung bezeichnet werden, denn sie reicht dem denkerischen Sagen des Seins gleichsam dichtend das Seiende. Ohne das (im Hinblick auf das Heilige geschehende) Herbeirufen der Dinge, des Seienden bliebe das Denken in seinem Sagen des Seins anschauungslos. Ohne das Denken aber gäbe es kein Sein-Sagen, in das hinein das Dichten rufen könnte. So zeigen sich Dichten und Denken in unmittelbarer Nachbarschaft innerhalb der Sage des Seins. Ihr Sagen ist in die Sage gehalten, von der kein Wort ihres Sagens sagen kann, was sie ist. Dichten und Denken sagen beide das Sein auf je unterschiedliche Weise. *„Der ursprüngliche Unterschied scheint darin zu bestehen, daß das Denken überhaupt das Sein sagt, das Dichten dagegen das Sein in einer besonderen Hinsicht, auf das Heilige und Göttliche“*⁷³³ Das Dichten ermißt in seiner Sprache die Welt, in der das Sein-Sagen des Denkens heimisch werden kann. Erst in der Vermittlungsleistung der Ermessung der Welt kann das Geviert im Wohnen geschont werden. Erst im Nennen des Heiligen baut das Dichten dem Denken die Welt des Gevierts. Im Dichten weltet gleichsam das Denken. Hier wird das Sein-Sagen des Denkens zur Welt, zum Seienden, zum Ding gebracht. Indes kann dieses dichterische Welten nur Raum greifen, indem das Denken bereits das Sein gesagt hat. Es gibt keine Welt, kein Geviert, kein Heiliges außerhalb der Seins-Sage des Denkens.

Die Nachbarschaft von Dichten und Denken ist ihre Seinsnähe. Das Sein ist die Nähe, in der sich beide zum Sein aufhalten. Das Sein ist aber auch die Nähe, in der sich beide zueinander halten. Das Sein weist dichterisches und denkerisches Sagen an zu sagen. In diesem Sageaufruf des Seins sind beide weisungsgebundene Sageweisen des Seins. Dichten und Denken gehorchen der Sage des Seins und stimmen im Seins-Gehorsam überein. Die genaue Verortung der Nähe von Dichten und Denken zum Sein ist unmöglich. Sein ist ebensowenig auszudenken wie zuendezudichten. Sein bleibt in seiner Weisung auf immer das letztlich Entzogene, dem sich die Sageweisen in ihrem Versuch zu sagen nähern können, ohne zu ermessen, worin die Näherung besteht. Sie sind beide blind in bezug auf ihre Nähe zum Sein, von der sie hoffen, daß sie sich einstellt, wenn ihr Sagen dem Sein entspricht. *„Das Sein macht letztlich die Nachbarschaft von Denken und Dichten aus, jedoch ist das Sein nicht die Nachbarschaft von Denken und Dichten. Das Sein und der Bereich der Nachbarschaft sind nicht miteinander identisch, sie sind einander nicht gleichzusetzen.“*⁷³⁴ Das Sein ist das, worin die Sprache als Haus steht. In diesem Haus wohnen Dichten und Denken als Nachbarn. Das Sein ist aber nicht die Nachbarschaft von beiden, sondern die Einräumung seiner Nähe, in der die Nachbarschaft von Dichten und Denken steht. Die Nähe ist nicht die Nachbar-

⁷³³ Christian Stahlhut, *Sprache und Ethos*, S. 291.

⁷³⁴ Dorit Mraz, *Sprache und Sein bei Heidegger*, Wien 1968 (Diss.), S. 115.

schaft, aber die Nähe weist Denken und Dichten in die Nachbarschaft. Obwohl also das Sein der „Grund“ ist, auf dem die Nachbarschaft beruht, ist die Nachbarschaft nicht gleich dem Sein. Gegenüber dem Sein befindet sich alles – und somit auch Dichten und Denken (selbst wenn sie nicht als Seiendes zu verstehen sind) in ontologischer Differenz. Sein ist allein dem Sein gleich. Diese Ur-Differenz des Seins zeichnet alles, was nicht das Sein ist. Auch Dichten und Denken differieren ontologisch vom Sein. Aus diesem Grund auch können sie niemals ihre Nachbarschaft genauer vermessen. Wenn Dichten und Denken beide nicht bestimmen können, was sie sagen, dann können sie freilich auch nicht das Verhältnis ihrer Nachbarschaft von ihrer wesensmäßigen Fixmarke (dem Sein) aus bestimmen. Ihnen fehlt, eben weil sie ontologisch vom Sein differieren, der Anhaltspunkt, inwieweit sie dem Sein entsprechen. Nur an ihm aber ließe sich ihr nachbarliches Verhältnis ermessen. Was also bleibt über das Verhältnis von Dichten und Denken zu sagen? Wenn das Wesen der Nähe von Dichten und Denken von der unvermeßbaren Nähe zum Sein aus bestimmt wird, dürfen freilich auch nicht mehr Denken und Dichten, sondern das Sein selbst als die Maßgabe der Nähe gedacht werden. Das aber heißt: aus der Frage nach dem Wesen der Nähe muß die Frage nach der Nähe des Wesens werden. Die Nähe von Dichten und Denken weist an in der Nähe des Wesens des Seins. Das Sein weist als seine Nähe und so läßt es auch die Nähe von Dichten und Denken wesen. Freilich bedeutet das nicht, daß die Nähe von Dichten und Denken die Nähe des Wesens *ist*, und dennoch sind Dichten und Denken *in* dieser Nähe des Seins wesensmäßig einander nah. Das Wesen des Seins ereignet die Nahnis der Nachbarschaft von Dichten und Denken. *„Die Nähe, die nähert, ist selbst das Ereignis, woraus Dichten und Denken in das Eigene ihres Wesens verwiesen sind. Wenn jedoch die Nähe von Dichten und Denken eine solche des Sagens ist, dann gelangt unser Denken in die Vermutung, das Ereignis walte als jene Sage, in der die Sprache uns ihr Wesen zusagt.“*⁷³⁵ Die Nähe ist das Ereignis der Sage des Seins. So wie die Sage wird auch die Nähe des Seins niemals gesagt werden können. Denken und Dichten bleiben als die von der Sage angewiesenen Weisen der Sage in der Sage ereignishaft enthalten; sie sind von der Sage gesagt, ohne die Sage selbst sagen zu können. Was ihre Sagesweise ist, können sie nur als in der Nähe zum Sein sich ereignendes Sagen verstehen. Das Wesen des Seins ist dessen Nähe, die als Ferne naht. *„Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten.“*⁷³⁶ Ihrem Wesen nach ist die Nähe Verborgenes, dem Dichten und Denken nachsagen. Aus dieser Ferne ruft die Sage Dichten und Denken in das Ereignis der Nähe, in dem beide sich selbst nah sind als Nachbarn im Haus des Seins, der Sprache. Hier sagen sie, in-

⁷³⁵ WdS, GA 12, S. 185.

⁷³⁶ GA, 9, S. 331.

dem sie auf je ihre Weise dichterisch und denkerisch sagen, zugleich ihre Nähe als ihre Nachbarschaft. Jedes ihrer Worte hat zugleich auch schon die Nachbarschaft des anderen mitgesagt.

Die Sage des Seins ist das Selbe, in das Dichten und Denken gehören und auf das sie hören. Dichten und Denken sind das Selbe, denn sie gehorchen in ihren verschiedenen Sageweisen dem, was sich ereignishaft als Sein zusagt. Dichten und Denken sind das Selbe, weil sie in ihrem Wesen in das Selbe von Nähe, das heißt Sage, das heißt Sein, gehören. Gleichwohl sind sie nicht das Gleiche, weil sie nicht vergleichbar sind. Das Selbe als das Sein entzieht sich jeder klaren und distinkten Aussage. Insofern aber das Selbe, in das sie gehören, nicht zum Vergleich dienen, kein *tertium comparationis* sein kann, fehlt mit-hin auch jede Möglichkeit, die Gleichheit über das Selbe festzustellen. Heidegger konstatiert in seiner Vorlesung „*Was heißt Denken*“ (1951/52): „*Das dichtend Gesagte und das denkend Gesagte sind niemals das Gleiche, aber sie sind zuweilen das Selbe, dann nämlich, wenn die Kluft zwischen Dichten und Denken rein und entschieden klafft.*“⁷³⁷ Das Selbe erhält die Unterschiede. „*Das Selbe ist niemals das Gleiche. Das Selbe ist ebensowenig nur der unterschiedslose Zusammenfall des Identischen. Das Selbe ist vielmehr das Verhältnis des Unterschiedes*“⁷³⁸, so Heidegger in seinem Bremer Vortrag „*Die Gefahr*“ (1949). Doch das Selbe kehrt, ebenso wie es die Differenz des in ihm Stehenden aufrecht erhält, die „*Selbigkeit*“, die „*Zusammengehörigkeit*“⁷³⁹ hervor. „*Im Austrag des Unterschiedes leuchtet das versammelnde Wesen des Selben auf.*“⁷⁴⁰ Der Vergleich trennt das Verglichene in die Zweigliedrigkeit und muß am Ende (selbst bei veranschlagter Identität) die Divergenz des Verglichenen (oder Identischen) einräumen. „*Die Gleichheit ermöglicht dem Gleichen gerade als solches für sich und getrennt zu sein, also zu sein, ohne zusammenzugehören.*“⁷⁴¹ Das Selbe von Dichten und Denken ist nicht in den Kategorien des Vergleichs zu ermessen. Das Selbe der Zusammengehörigkeit von Dichten und Denken ist das Sein selbst, in das beide gehören. Das Selbe erscheint als der grundlose Grund des Näheverhältnisses von Dichten und Denken. Als solcher läßt er die Differenz zwischen beidem sehen, ohne ihre Zusammengehörigkeit zu unterschlagen. Die Zusammen-Ge-Hörigkeit von Dichten und Denken besteht gleichsam darin, daß beide zusammen ins Sein gehören und diesem gemeinsam hörig sind. Dichten und Denken sind das Selbe, weil sie ins Selbe gehörend auf das Selbe hören. Das Sein ist das Selbe ihres Sagens, auf „Grund“ dessen beide das Selbe sind. Weder Dichten noch Denken können

⁷³⁷ MH, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, S. 8f. Vgl. auch: GA 40, S. 28.

⁷³⁸ BrV, GA 79, S. 52.

⁷³⁹ GF, GA 77, S. 39.

⁷⁴⁰ Alois Rechsteiner, *Vom Wesen und Sinn von Sein und Sprache bei Heidegger*, Bern – Frankfurt a. M. – Las Vegas 1977, S. 51.

⁷⁴¹ GF, GA 77, S. 39.

allerdings je ihr Verhältnis der Nähe, der Zusammengehörigkeit thematisieren, weil sie es nicht einsehen können. Sie schneiden sich als Parallelen im Unendlichen. Den Schnitt aber zeichnet das Sein ihnen in sich vor. So entsprechen Dichten und Denken gerade in der Unvermessbarkeit ihrer Verwandtschaft, dem Unausdenkbaren ihrer Selbigkeit, die auf das Selbe verweist, wie die Parallelen auf den Schnittpunkt im Unendlichen – das Sein selbst. Die Nachbarschaft von Dichten und Denken ist notwendig unergründlich, weil sie im Sein als dem Selben als dem grundlosen Grund gründet. Gerade insofern das Sein sich zwar zusagt, sich am Ende aber doch entzieht, kann auch das Verhältnis von Dichten und Denken nur als eines gedacht werden, das sich im Ereignis des Seins gründend entzieht. Die *„Nachbarschaft selbst bleibt unsichtbar.“*⁷⁴² Das Ereignis des Seins ereignet sich auf „anschauliche“ Weise gerade in der Unergründlichkeit des Verhältnisses von Dichten und Denken. Dies Unausdenkbare zu denken, ist Aufgabe und Geheiß des Denkens. Das Zwiegespräch von Denken und Dichten zu denken heißt: *„(V)on einer Zwiefalt zu einem Zwiefachen, von dem Zwiefachen zu einer Einfalt“*⁷⁴³ denken.

5. Die absolute Metaphorizität des Seins

Dichten und Denken sind vom Sein selbst her in Anspruch genommen. Ihr Sagen ist gesagt von der Sage des Seins. Auf dieses Sagen hin hören und sprechen Dichten und Denken in ihrer Nähe zum Sein. Ihre *„Verwandtschaft“*⁷⁴⁴ liegt in der Sage des Seins verborgen. Doch was kann ihr Sagen in je unterschiedlicher Weise wirklich sagen, wenn das Sein sich letztlich jedem Sagen verweigert, es von keiner Aussage bestimmbar ist? Mit dem Sein verbirgt sich zugleich das Wesen der Sprache als die Sage. Der *„monologische Charakter des Sprachwesens“*⁷⁴⁵ ist die Monologizität des Seins selbst. Wenn der Mensch denkt und dichtet, dann ist es die Sprache, die spricht. Die Sprache spricht aber aus der Sage, die das Sein selbst zusagt. Der Mensch spricht, indem er dem Sein entspricht, das nachspricht, was das Sein sagt. Ein Sprechen jenseits des Seins ist unmöglich. Und doch kann der Mensch das, was sich zusagt, das Sein, selbst nicht sagen. So ist also das Sprechen monologisch, weil es einseitig bleiben muß, insofern allein das Sein das Wort hat. Nun ist der Mensch zwar der vom Sein Gesprochene, aber er allein kann das Wort sprechend verlauten lassen. *„Die Sage braucht*

⁷⁴² WdS, GA 12, S. 177.

⁷⁴³ Jean Beaufret zitiert in: Francois Fédiér, Dichten und Denken, in: Martin-Heidegger-Gesellschaft (Hg.), Denken und Dichten bei Martin Heidegger. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, o. O. 1988, S. 23-36, hier: S. 36.

⁷⁴⁴ Eph, GA 50, S. 94.

⁷⁴⁵ WzS, GA 12, S. 254.

*das Verlauten im Wort.*⁷⁴⁶ Mithin braucht die Sage den Menschen in seinem Sprechen. Was spricht, was sagt der Mensch in seinem Dichten und Denken als den beiden Weisen des Sagens? Das Denken denkt, das Dichten dichtet, je verschieden und doch zusammengehörig, das Sein sagend. Doch ihre Worte sagen das Sein, ohne es je sagen zu können. Was sagt das erste aller Worte, auf das letztthin alles Sprechen zurückzuführen ist? Was sagt das Wort >Sein<? Es sagt als das Grundwort der Sage des Seins das Sein, das es nicht sagen kann. >Sein< ist das Wort ohne Signifikat; ein reiner Signifikant, dem das Signifikat fehlen muß; ein vom Sein selbst zugesagter Signifikant, dem jede Repräsentativität abgeht. „*Das Seyn (...) kann durch keine herbeigesuchte Entsprechung und unbestimmte-wortlautmäßigen Anklänge zum bisherigen metaphysischen Denken erläutert und verständlich gemacht werden. Die Verständlichkeit ist seine schärfste Bedrohung.*“⁷⁴⁷ Das Sein ereignet sich außerhalb jedes Verstehens. Einem festen Zugriff durch den Begriff widersteht es seinem Wesen nach. Das vorstellende Denken, das das Repräsentationsmodell der Sprache auch am Denken des Seins exerzieren wollte, bliebe der Metaphysik verhaftet, die das Wesen des Seins in die Anwesenheit überführen will. Wäre das Sein tatsächlich re-präsentierbar, so wäre es im Begriff zum Präsenten, zum Anwesenden gemacht worden. Das Sein wäre qua Begriff Seiendes. Die Unverständlichkeit des Seins wahrt mithin das Wesen des Seins, in der Verwahrung gegen seine verständige Aneignung. Das Ereignis des Seins enträt der Aneignung durch den Begriff. Gleichwohl ist das Wort >Sein< kein sinnloses Zeichen. „*Es ist kein leerer Schall, wenn wir sagen >Sein<, wenn wir sagen >ist<. Wir verstehen, was wir sagen, d. h. aussprechen. Zugleich sind wir ratlos, wenn wir sagen, d. h. jetzt vor den Blick bringen sollen, was wir denken.*“⁷⁴⁸ Das unbestimmte Seinsverständnis, das alles Denken durchherrscht, ist kein Verständnis in Begriffen. Erst, wenn nach dem Sein ausdrücklich gefragt ist, ist zu gewahren, was die Menschen im „*Wort >Sein< ohne Gedanken denken*“⁷⁴⁹. Es ist das Sein in seiner Verborgenheit, das sich im Wort >Sein< zusagt, sich zugleich aber der Abbildung in Sprache versagt. Die Verborgenheit des Seins ist in eins zu sehen mit der Unbestimmbarkeit des menschlichen Seinsverständnisses, das vom Sein selbst dem Menschen vorrational zugesagt ist. Was das Wort >Sein< sagt, kann das Sein nicht wirklich zeigen, weil das Sein durch ein Zeichen nicht re-präsentiert werden kann. Und gleichwohl ist das Wort >Sein< nicht ohne Sinn. Was aber ist das Wesen des Sinns von >Sein<?

„*Das Sein, was jedem beliebigen Seienden zukommt und sich so in das Geläufigste verstreut, ist das Einzigartigste, was es überhaupt gibt. Alles*

⁷⁴⁶ WzS, GA 12, S. 254.

⁷⁴⁷ GA 66, S. 93.

⁷⁴⁸ SvG, GA 10, S. 135f.

⁷⁴⁹ SvG, GA 10, S. 136.

*Andere und Sonstige, alles und jegliches Seiende kann noch, auch wenn es einzig ist, mit anderem verglichen werden. Durch diese Vergleichsmöglichkeit wächst seine Bestimmbarkeit. (...) Das Sein dagegen kann mit nichts sonst verglichen werden.*⁷⁵⁰ Wenn es nichts gibt, womit das Sein verglichen werden kann, dann kann es auch kein differentiell konstituiertes Signifikat zum Signifikanten >Sein< geben. Das Sein (und mit ihm das Wort >Sein<) zeigt sich wegen seiner Unvergleichbarkeit nur als Signifikant. Könnte man das Sein mit einem Seienden vergleichen (z. B. Gott), wäre auch die Bestimmung eines Signifikats möglich. So aber muß das Wort >Sein< ohne Signifikat bleiben. Es ist zwar gesagt, verwehrt aber seine repräsentative Bedeutsamkeit. Sein erscheint *in* der Sprache und ist ihr doch absolut entrückt. Sein ist das „*schlechthin Unvergleichliche, durch jeden Bezug Untreffbare und daher im Wesen los-gelöste, in solchem Sinne Ab-solutum, ab-solut, aber weder das Höchste noch das Geringste, sondern nur einzig seines Wesens.*“⁷⁵¹ Man kann diese Entrücktheit, die in der Verweigerung jeder Vergleichsmöglichkeit des Seins mit anderem besteht, in die Nähe der Entrücktheit einer „*absoluten Metapher*“⁷⁵² bringen:⁷⁵³

Dichten und Denken sagen das Sein als dessen herausragende Sageweisen. Dabei bleibt ihnen das Sein als Signifikat verborgen. Was sie sagen, ist allein das Wort >Sein< und in dessen Folge das Sein des Seienden. Ihr >Sein<-Sagen ruft das Seiende in sein Sein. Dabei ist aber das Sein mit keinem Seienden identisch (und ist auch nicht „*Höchstes*“ als Oberbegriff, unter den alles Seiende fällt). Als Grund des Vergleichs entzieht das Sein sich selbst dem Vergleich. Weil jedem Seienden das Sein im Sagen das Wort >Sein< gesagt ist, gleichzeitig dabei aber der Vergleich, den das Wort >Sein< begründet, auf kein Signifikat zu bringen ist, kann der Signifikant >Sein< als metaphorisch bezeichnet werden. Insofern der Signifikant >Sein< das, was er als das Signifikat Sein

⁷⁵⁰ GA 40, S. 84.

⁷⁵¹ GS, GA 69, S. 96f.

⁷⁵² Der Begriff erscheint meines Wissens erstmals bei: Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart*, Hamburg 1956, vgl. z. B.: S. 55.

⁷⁵³ In „*Der Satz vom Grund*“ betont Heidegger seine Ablehnung gegenüber dem Begriff der Metapher mit der falschen Differenz von Sinnlich versus Nichtsinnlich, die das Metaphorische auf das Sinnliche beschränkt denkt: „*Die Vorstellung von >übertragen< und von der Metapher beruht auf der Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche. Die Aufstellung dieser Scheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, des Physischen und des Nichtphysischen ist ein Grundzug dessen, was Metaphysik heißt und das abendländische Denken maßgebend bestimmt. Mit der Einsicht, daß die genannte Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen unzureichend bleibt, verliert die Metaphysik den Rang der maßgebenden Denkweise. (...) Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*“ (SvG, GA 10, S. 72). (Vgl.: WdS, GA 12, S. 195. Vgl. hierzu auch: Ronald Brusina, *Heidegger on the metaphor and philosophy*, in: *Culturel Hermeneutics* 1 (1973), S. 305-324.) Der an dieser Stelle von mir eingeführte Aspekt der absoluten Metaphorizität des Seins trägt nun gerade dieser Kritik des Metaphernbegriffs Rechnung: Denn die Metapher des Seins löst sich gerade in ihrer Absolutheit von der stringenten Entgegensetzung Sinnlich-Nichtsinnlich in Richtung eines *anderen* Denkens des Metaphorischen. Der Terminus des Metaphorischen wird mithin nochmals im Sinne der Wittgensteinschen Leiter bemüht, auf der man hinaufsteigt, um sie anschließend gleichsam im *absoluten* Überstieg fortzuwerfen.

bezeichnet, nicht nennen kann, weil Sein verborgen bleibt, ist die Rede vom >Sein< metaphorisch. Während bei einer herkömmlichen Metapher zwei Signifikanten in einer gemeinsamen signifikablen „Qualität“ (einem zu benennenden Signifikat) übereinstimmen (z. B. die „Rose“ und die „Poesie“ teilen als tertium comparationis die „Schönheit“ miteinander), fehlt dem Signifikanten >Sein<, weil das Sein als Verborgenes west, auch die signifikable Qualität des Seins, auf deren Grundlage ein Vergleich mit dem Seienden vorgenommen werden kann. Nun sagen Dichten und Denken aber das >Sein< und sagen es, insofern es *„jedem beliebigen Seienden zukommt“*. Das heißt sie vergleichen (denn, wenn das Sein dem Seienden zukommt, muß das Seiende mindestens in einem „Punkt“ mit dem Sein gleich sein) jedes einzelne Seiende mit dem Sein (ohne im Sinne der ontologischen Differenz zu vergessen, daß Seiendes nicht gleich Sein ist). Jedes Nennen („ist“-Sagen) des Seienden vergleicht (implizit) das Seiende mit dem Sein, von dem nicht gesagt werden kann, was es ist. Dieses ist-Sagen aber kann als absolut metaphorisch angesehen werden, weil es einen Vergleich zieht auf der Grundlage eines Wortes (>Sein<), dessen Signifikat sich aller Sprache entzieht und insofern ohne eigentliche Bedeutung bleibt. Die Signifikanten >Sein< und >Seiendes< in einem Vergleich aufeinander zu beziehen, ist, wegen des fehlenden tertium comparationis, mithin gar nicht möglich. Und dennoch sagen Dichten und Denken das Wort >Sein< in dem Sinne, daß es jedem Seienden zukommt. Insofern muß das Seiende dem Sein in bestimmter Weise gleich sein, ohne mit ihm identisch zu sein. Worin diese Gleichheit besteht, bleibt unbekannt. Das Sein ist selbst im Grunde das, womit das Seiende verglichen wird, und zugleich das tertium comparationis alles Seienden, das kein zweites tertium neben sich duldet, auf dessen Basis es selbst mit dem Seienden in einen Vergleich gebracht werden könnte. Da aber der unsagbare Vergleich zwischen Sein und Seiendem in allem Sagen mitgesagt ist, wird das Wort >Sein< allein lesbar als eine absolute Metapher. Denn das >Sein< bezeichnet jedes Seiende, das Seiende aber nicht umgekehrt auch das Sein. Das Wort >Sein< ist vollständig abgelöst von jeglichem Vergleichsdritten. So aber kann der Vergleich zwischen Sein und Seiendem, obwohl er ständig in jedem Wort der Sprache vorgenommen wird, nicht mehr vollzogen werden. Das Seiende ist nicht das Signifikat des Signifikanten >Sein< und doch ist, wenn vom >Seienden< die Rede ist, damit immer auch das Sein des Seienden gesagt. Seiendes zu sagen ist zugleich Sein-Sagen. Es kommt zu einer Identität des Unvergleichbaren, denn unvergleichbar sind Sein und Seiendes aufgrund ihrer ontologischen Differenz. Das aber ist, was als eine absolute Metapher bezeichnet werden kann: Ähnlich wie etwa in der absoluten Metaphorizität der Worte *„Der Zwieback der Straße“* fehlt auch der Rede vom >Sein des Seienden< das tertium comparationis. Die *absolute Metapher* schafft hier *„nicht mehr*

*bloß eine Vergleichsfigur, sondern eine Identität*⁷⁵⁴ zwischen Sein und Seiendem, die gar nicht besteht. „Denn das Seyn hat nicht seinesgleichen neben sich.“⁷⁵⁵ „Sein ist das transcendens schlechthin.“⁷⁵⁶ Wenn das Sein ein „Ab-solutum“ ist, „nur einzig seines Wesens“, und doch jedes Sagen das Sein sagt, das heißt jedes Wort mit dem Sein identisch wird, weil noch jedes Wort (nicht nur Substantive oder Verben) >Sein< behauptet, dann wird die gesamte Sprache von der absoluten Metaphorizität des Seins aufgebrochen und selbst absolut metaphorisch. Zwischen dem Sein auf der einen und jedem Wort oder Seiendem auf der anderen Seite gibt es kein tertium comparationis. Es gibt nichts, was auf das Sein schließen könnte. Auch nicht das Wort >Sein< und auch nicht das, was über das Sein neben dem Wort >Sein< gesagt wird. So bleiben der Signifikant >Sein< und mit ihm alle Signifikanten der Sprache, die alle letztlich nur Signifikanten des Signifikanten >Sein< sind, ohne entsprechendes Signifikat. Die metaphorische Bezeichnungsvakanz, die der Signifikant >Sein< gegenüber dem Sein aufweist, begründet am Ende auch die Bedeutungsvakanz jedes weiteren Signifikanten bezüglich des Seins. Mithin ist alles Sagen eine Übertragung des Seins in eine Sprache, die den Rückweg zum *bezeichneten* Sein selbst nie zu gewährleisten vermag.

Das liegt in der Konsequenz dessen, daß das Sein selbst es ist, das sich zuspricht. Das Sein spricht die Sprache, die spricht. „(...) *das Wort ist überantwortet dem Seyn und gehört nur ihm.*“⁷⁵⁷ So also muß die Signifikation als dem Sein selbst überlassen gedacht werden. Alles Sprechen ist also eine Selbstsignifikation des Seins und alles Sagen eine Selbst-Zusage des Seins. Wenn Sein aber (sich) selbst im denkenden und dichtenden Sagen sagt, dann wird ein Unterschied zwischen Signifikat und Signifikant ohnehin obsolet. Signifikat und Signifikant sind in der Sage des Seins (im genitivus subjectivus und objectivus deutet sich dies indizhaft an) ununterscheidbar verborgen. Damit bleibt auch verborgen, wozu die Metapher eine Übertragung ist. Wenn das Sein sich selbst sagt, ist die Sprache die Eigenübertragung des Seins in eine Sprache, in der es sich als das bezeichnet, das nicht zu bezeichnen ist, oder anders gewendet: in der es sich mit dem vergleicht, mit dem es nicht zu vergleichen ist - dem Wort >Sein< und den >Sein<-sagenden - das heißt allen - Worten. So also darf auch in dieser Hinsicht der Signifikant >Sein< und also die ganze Sprache als absolut metaphorisch betrachtet werden, weil das Sein, kein Signifikat durch den Signifikanten >Sein< bezeichnend, sich gleichwohl von der Sprache als das der Sprache Verborgene „abbilden“ läßt. Das Sein sagt sich sprachlich zu

⁷⁵⁴ Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, S. 55f.

⁷⁵⁵ BrV, GA 79, S. 73.

⁷⁵⁶ SuZ, GA 2, S. 51.

⁷⁵⁷ GS, GA 69, S. 134.

als das Unsagbare.⁷⁵⁸ Dichten und Denken entsprechen dem Sein, indem sie >Sein< sagen. Beide Weisen, >Sein< zu Sagen, sind vom Sein zur absoluten Metaphorizität bestimmt und hierin sind sie ununterscheidbar. Dichten und Denken sagen nicht mehr als die von der Sage des Seins selbst gesagte Absolutheit seiner selbst. Von dieser Absolutheit her können sich beide nicht als gleich bestimmen, sondern nur als vom Gleichen gesagt erfahren. So ist also auch die Nachbarschaft von Dichten und Denken eine absolut metaphorische.⁷⁵⁹

6. Das Schweigen

Was Dichten und Denken gemeinsam haben, ist die Zusage des Seins in der metaphorischen Zerstörung der Signifikat-Signifikant-Relation bzw. die Zusage des Seins in der Verschweigung des Seins als der Signifikatlosigkeit der Rede vom >Sein<. Die Verschwiegenheit des Seins ist das Schweigen des Seins in seiner Zusage im Wesen der Sprache. Das Schweigen aber ist kein Verstummen. Das Sein sagt sich verschweigend zu. Als solches Schweigen entbirgt sich das Sein als Verborgenes. Die Aufgabe von Dichten und Denken liegt für Heidegger in der Erschweigung des Seins. Wenn das Sein sich niemals in der Weise zusagt, daß es sich in eine Aussage fügen läßt, dann ist das Sein seinem Wesen nach verschwiegen. Es west sein Wesen erschweigend. Mithin muß das Sagen von Dichten und Denken ins Schweigen des Seins reichen, um dem Wesen des Seins zu entsprechen. Das Zusagende ruft das Sagen in das Schweigen, dem die Sprache entspringt. *„Die Sprache selbst hat ihren Ursprung im Schweigen. Erst muß in diesem dergleichen wie >Seyn< sich gesammelt haben, um dann als >Welt< hinausgesprochen zu werden. Jenes vorweltliche Schweigen ist mächtiger als alle menschlichen Mächte.“*⁷⁶⁰ Was in Dichtung und Denken aufgeht als Welt, das also, was beide (im Sinne von $\rho\acute{o}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$) herstellend eröffnen, ist dem Schweigen abgehört, - dem Schweigen des Seins, aus dem die Sage spricht. Sprache ist nur im Hinblick auf Sein, das Sein aber schweigt. So ist der Sprache das Schweigen ursprünglich und die Welt, die sie eröffnet, hat dieses Schweigen, wenn sie denn ihrem sprachlichen Wesen treu bleiben will, ins Offene zu stellen. Dichtendes und denkendes Sagen haben wesentlich zu schweigen, denn ihre Sprache ist vom Sein selbst erschwiegen und ist als solche *„Erschweigung des Sichverschweigenden (des*

⁷⁵⁸ Wenn Heidegger in seinem Aufsatz „Zur Seinsfrage“ (1955) das Wort Sein in kreuzweiser Durchstreichung schreibt, dann ist der Sprache das Unsagbare zum Durchstrichenen geworden (vgl.: ZS, GA 9, S. 385-426).

⁷⁵⁹ Freilich muß auch der hier vorgenommene Versuch, das Sein unter dem Aspekt der Metaphorizität zu betrachten, konsequent als metaphorisch verstanden werden.

⁷⁶⁰ GA 39, S. 218.

Seyns)⁷⁶¹ Das Sein verschweigt sich in der Sprache und bringt die Sprache damit noch vor ihrem ersten Wort zum Schweigen. In dieses Schweigen hinein und aus ihm her sprechen Dichten und Denken. Ihr Sagen hüllt sich ins Schweigen, und verhüllt damit das Sein. Auf diese Weise entspricht das Sagen dem Verborgeneitscharakter des Seins. Jedes Wort ist im Hinblick auf das Sein still. *„Das Wort ist Lichtung der Stille des Seyns.“*⁷⁶² In der durch das Wort eröffneten Lichtung zeigt sich das Sein in seiner Verschwiegenheit als Sichverschweigendes. Im Sagen des Seins und dem Nennen des Heiligen ist das Sein als Sichverschweigendes zu sagen, ansonsten weder Denken noch Dichten dem Sein entsprächen. Wenn alles Sprechen ohnehin gegenüber dem Sein nur Schweigen sein kann, dann ist das Besondere an Dichten und Denken darin zu sehen, daß sie ihrem Wort das Schweigen selbst andichten. Das Schweigen wird im Sagen des Seins und im Nennen des Heiligen höchstens in die Lichtung ihres Sagens her(ein)-gestellt (ποιεῖν). Dichten und Denken zeigen ihr Schweigen als das ihnen Seins-Mögliche. Mehr als vom Sein zu schweigen, kann ihr Sagen nicht leisten. Ihr Schweigen ist dennoch kein Verstummen. Die Stille, die das Wort als das Schweigen des Seins lichtet, trägt Welt und Dinge aus. Ohne diesen Austrag wäre auch das Sichverschweigen des Seins nicht als Schweigen erfahrbar. *„Die Sprache spricht als das Geläut der Stille. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt.“*⁷⁶³ Das Geläut der Stille ist das sprachliche Wesen des Seins. Das Sein selbst läßt die Dinge in ihr Anwesen kommen und ist insofern auch das, was die Dinge in der Sprache als das Geläut seines eigenen Schweigens still sein läßt. Das Geläut der Stille läutet vom Sein her. Was Dichten und Denken sagen, ist das Geläut der Stille, das sie dem Sein selbst abgehört haben.

Im Schweigen von Dichten und Denken reißt sich eine Möglichkeit auf, der von Heidegger konstatierten Übermächtigkeit des Menschen durch die moderne Technik zu widerstehen:

*„Die Technik ist eine Weise des Entbergens.“*⁷⁶⁴ Darin ähnelt sie auf den ersten Blick dem Dichten und dem Denken. *„Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, entfaltet sich nun aber nicht in ein Her-vor-bringen im Sinne der ποίησις.“*⁷⁶⁵ *„Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, daß die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird.“*⁷⁶⁶ Das Entbergen der Technik

⁷⁶¹ GS, GA 69, S. 135.

⁷⁶² GS, GA 69, S. 153.

⁷⁶³ S, GA 12, S. 27.

⁷⁶⁴ MH, Die Frage nach der Technik, in: ders, Vorträge und Aufsätze, S. 13-44, hier: S. 21.

⁷⁶⁵ Ebd., S. 22.

⁷⁶⁶ Ebd., S. 24.

stellt das durch ihr Herausfordern Zustandegekommene als das von ihr Bestellte. Das Bestellte hat seinen eigenen Stand, es west an in der Weise des Bestandes und steht als solches wiederum bereit für ein weiteres Bestellen. Heidegger nennt den „*herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen – das Ge-stell*.“⁷⁶⁷ Während das Hervorbringen das Hervorgebrachte hervorkommen läßt, ist das Ge-stell die Weise des Entbergens, die als Herausfordern gleichsam eine Entnahme der Natur aus ihrem Wesen zeitigt. Das Ge-stell fordert aber den Menschen selbst heraus, insofern die von seiner Technik zum Bestand bestellte Natur ihn zu ihrer Instandhaltung anhält. Damit der Bestand „*einem nicht über dem Kopf zusammenstürzt, muß man berechnende und planende Bestandsicherung betreiben. Technik fordert mehr Technik*.“⁷⁶⁸ So lebt der Mensch als ein vom Ge-stell permanent Herausgeforderter. „*Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen*.“⁷⁶⁹ Der Mensch wird vom Ge-stell, dem Wesen der Technik, ins weitere herausfordernde Entbergen geschickt. Das Ge-stell wird dem Menschen zum Geschick und also zum Schicksal.⁷⁷⁰ Wenn das Seiende als Unverborgenes nurmehr wahrgenommen wird als der Bestand und sich der Mensch lediglich noch erfährt als der Besteller des Bestandes, dann gerät der Mensch in die höchste Gefahr, selbst zum Bestand zu werden. Die einzige Unverborgenheit (Wahrheit) des Seienden, die die Technik den Menschen noch sehen läßt, ist der ins Unverborgene herausgeförderte Bestand. Im Ge-stell wird der Mensch selbst zum Bestand, weil er hier nur noch in Erscheinung tritt innerhalb einer ihn als Letztverursacher von Wirkungen (heraus)fordernden Technologie des Kausalzusammenhanges.

Bereits in seinem 1927 gehaltenen Vortrag „*Phänomenologie und Theologie*“ diagnostiziert Heidegger die technische Vernutzung der Sprache, die im Sinne des wissenschaftlich-technischen Vorstellens allein noch zur Objektivierung von Gegebenem verwendet wird.⁷⁷¹ Da-

⁷⁶⁷ Ebd., S. 27. „*Im >Ge-stell< sollten wir wenigstens diese zwei Bedeutungen von >stellen< hören: etwas irgendwohin setzen, z. B. an seinen Platz stellen; aber auch etwas erjagen, ein Tier stellen. So verstanden bedeutet stellen auch herausfordern. So stellt die Naturwissenschaft die Dinge vor uns hin, indem sie sie herausfordert. Heideggers >Ge-stell< läßt uns ihre Wahrheitssuche als Jagd verstehen*“ (Karsten Harries, *Verwahrloste Welt. Philosophie. Politik und Technik*, in: Christoph Jamme / Karsten Harries (Hg.), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, München 1992, S. 203-221, hier: S. 207).

⁷⁶⁸ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt a. M. 1997, S. 441.

⁷⁶⁹ MH, *Die Frage nach der Technik*, S. 28.

⁷⁷⁰ „*Das Walten des Ge-Stells besagt: Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird und die er selbst nicht beherrscht*“ (MH, *>Nur noch ein Gott kann uns retten<*, S. 209).

⁷⁷¹ „*Die Wissenschaft erkennt das Wahre nur noch im Wirklichen, Tatsächlichen, das der dem Willen unterworfenen Mensch in der Technik bemeistert, aber nur so, daß seine Herrschaft über >das Wirkliche als Bestand< die tiefste Bedrohung des menschlichen Wesens mit sich bringt*“

bei unterwirft sich Sprache der technischen Machenschaft, deren Teil sie ist. *„Die Sprache wird zu einem Instrument der Meldung und der berechenbaren Information umgefälscht. Sie wird wie ein manipulierbares Objekt behandelt, dem sich die Weise des Denkens angleichen muß.“*⁷⁷² In Heideggers spätere Worte übertragen heißt das: Die Sprache verfällt selbst dem Ge-stell, das sie als seine Techno-Logie wesentlich betreibt. Die Sprache stellt sich in den Dienst der Technik, wird zur Sprache der Technik und endet selbst als Technik - als Technik der Sprache. Sprache ist Objekt zum Zweck der Objektivierung. Innerhalb des Wesens der Technik ist die Sprache so zu dessen Bestand geworden, der beherrscht wird, um seinerseits das zum bloßen Bestand herabgesunkene Seiende in der Funktionalisierbarkeit zu beherrschen. So prägt Sprache das Denken der Technik, dem sie selbst zur Technik gerät. Sie befördert die Herausforderung des Bestandes. *„Die Sprache ist zum Verkehrsmittel geworden, gleich dem Kraftwagen dient sie nur der Beförderung und ist sonst nichts.“*⁷⁷³ Diese *„zunehmende Abschleifung der Sprache zu einem verkehrstechnischen Instrument entstammt nun nicht irgend einer zufälligen Nachlässigkeit und Oberflächlichkeit Einzelner oder ganzer Berufsstände und Organisationen. Dieser Vorgang hat metaphysische Gründe, er kann deshalb auch nicht einfach >gestoppt< werden, was ja auch nur ein technischer Eingriff wäre.“*⁷⁷⁴ Denn das Wesen der Technik erscheint als die Vollen- dung der metaphysischen *„Festlegung des Seins auf Seiendheit“*⁷⁷⁵. Als solche entspringt sie notwendig einem Denken, dem allein die Welt (und das Seiende in ihr) Unverborgenheit, also Wahrheit eröffnet. So ist das Denken immer schon vom Sein auf die Welt und das Seiende zu- rückgeworfen. Das Sein selbst hält den Menschen gleichsam an, die Welt in seine Daseinsmitte zu rücken. *„Alles menschliche Denken ist nur deshalb in solcher Vergeßlichkeit des Wesens des Seins, weil dieses Wesen selber sich als Vergessenheit, Entfallen in die Verborgenheit, ereignet hat. Dieses Ereignis beruht darin, daß Welt als die Wahrnis des Wesens des Seins sich verweigert.“*⁷⁷⁶ Welt ist also in diesem Sinne das Wesen des Seins in seiner Verborgenheit. Zwar zeigt sich die Welt als die Unverborgenheit des Seienden, aber auf diese Weise zeigt sie sich zugleich als die Verborgenheit des Seins. Welt ist Sein in seiner Verbor- genheit. In der einseitigen Konzentration des Ge-stells auf das der Welt Anwesende entspricht das Wesen der Technik mithin nur dem, wie Sein

(W. H. Rey, Heidegger – Trakl: Einstimmiges Zwiegespräch, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 30 (1956), S. 89-136, hier: S. 102).

⁷⁷² PhTh, GA 9, S. 76.

⁷⁷³ GS, GA 69, S. 153.

⁷⁷⁴ GA 52, S. 10f.

⁷⁷⁵ Günter Seubold, Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik, S. 182. Das Gestell bedeu- tet gar ihr radikalisiertes Ende, denn Seiendheit *„ist in der modernen Technik nichts Selbständi- ges und für sich Seiendes mehr, sondern verflüchtigt sich in die bloße Subjekt-Objekt-Relation“* (ebd.).

⁷⁷⁶ BrV, GA 79, S. 50f.

west, nämlich als das welthaft Verborgene. Das Sein weltet als Verborgenes. Diese Verborgeneheit verwahrt die Welt, denn sie zeigt das Sein nicht. Sie ist gleichsam das Negativ des Seins. *„Die Welt ist, die Wahrheit des Wesens des Seins verwahrend und Sein in sein Geschick entschickend, das Sein selber. Das Ge-stell ist, das Anwesende als solches in der Weise der Verwahrlosung des Dinges durchherrschend: das Sein selber.“*⁷⁷⁷ So liegt also das Wesen der Technik im Wesen des Seins begründet. Sein west als Technik. Was die Technik nun aber nicht mehr wahrhat, ist eben diese Verborgeneheit des Seins im unverborgenen Seienden. Technik reicht nicht mehr hinter sich zurück. Das Ge-stell verstellt gleichsam durch das zum Bestand gestellte Seiende den Blick auf das Sein. Dieses Verstellen des Seienden wird nun nicht mehr als das Verbergen des Seins gedacht, sondern ganz im Gegenteil als dessen Entbergen. So sitzt das Ge-stell dem Verstellen auf, weil es nicht mehr hinter das vor-stellende Denken zurück kann. Weil sich der Mensch im Bestellen des Bestandes als Herr der Welt wähnt und mithin in allem stets nur noch sich selber meint zu sehen, kann er sich als den vom Sein Gesagten nicht mehr wahrnehmen. Der Zuspruch des Seins ist ihm durch die Technik und das vom Ge-stell bestimmte Weltbild verstellt. In der Sprache geschieht dieses Verstellen als Vortäuschung des Seins durch Seiendes. Die Sprache wird Instrument der Instrumentalisierung des Seins des Seienden. Durch sie erst wird das Seiende zum Bestand erklärt, denn erst Sprache setzt im Sprechen *über* etwas das Besprochene als Vorgestelltes in den Modus des Bestandes und als solches fest. Der Bestand wird ermöglicht in seiner sprachlichen Fixierung, die zur einzigen Weise des Sprechens wird und den Ruf des Seins selbst nicht mehr hört. Die Techno-Logie ist im Grunde nichts anderes als der Monolog des Ge-stells, der auf die Dinge einredet. Die Sprache wird in diesem Monolog benützt wie der Bestand - das also, was Sprache selbst zur Nutzung erst vorstellt.

Denken und Dichten nun können, weil sie die Worte sagen und nicht benützen, die Sprache gegen ihr eigenes Verfallen ans Gestell eigens zur Sprache bringen. Zumal an der Dichtung (im engen Sinne) wird die Verweigerung der Sprache gegen ihre be-ständige Nutzung durch die Technik erfahrbar. Denn: *„Das dichtende Wort hat noch das Eigene, daß es in einer eigentümlich gesammelten Vieldeutigkeit schwingt. Wir sagen >noch<, weil das dichtende Wort dem Wesen des Wortes am ehesten treu bleibt, insofern jedes echte Wort dichtet.“*⁷⁷⁸ Das echte Dichten eines jeden Wortes erdichtet dessen Vieldeutigkeit, die sich im Ausbleiben einer (ein für allemal) zu stellenden Bedeutung sagt. Das Dichten des Wortes ist ein Verweigern von fixer Bedeutung und inso-

⁷⁷⁷ BrV, GA 79, S. 52f.

⁷⁷⁸ GA 52, S. 10. Das dichterische Bild verwahrt sich gegen seine Übersetzung zum Bestand und bewahrt so die Wahrheit der Sprache überhaupt: *„Leichter als andere verhüllt der Dichter die Wahrheit in das Bild und schenkt sie so dem Blick zur Bewahrung“* (GA 65, S. 19).

fern Verweigerung seiner Stellung im Sinne des Bestandes. Das Ge-stell kann das dichtende Wort nicht stellen. Um zum Bestand zu werden, läßt das Wort es an Beständigkeit fehlen. Es bleibt nicht stehen.

Insofern nun das eigentliche Dichten und Denken darin übereinkommen, daß sie sich seinsgeschichtlich verstehen, mithin ihr Sagen als vom Sein gesagt sagen, verweigern sie sich in ihrer Sage-Weise dem Ge-stell. Sie schweigen, um das Sein zu sagen. Dichten und Denken bleiben eine „*propositional gehaltlose Rede vom Sein*“, die den „*illokutionären Sinn hat, Schicksalsergebenheit zu fordern*“⁷⁷⁹, Schicksalsergebenheit gegenüber dem Geschick des sich zusprechenden Seins. So aber verwehren sie den technischen Zugriff auf sich. Das Schweigen ist, informations-technisch betrachtet, die unnützlichste Form des Sprechens. Sie ist nutzlos, weil sie die „*Herausforderung*“ des technischen Sprachverkehrs nicht annimmt. Dichten und Denken gestatten dem Wesen der Technik nicht, daß es anwese in ihrem Sagen. Sie sperren ihre Stätte, das Haus des Seins, zugunsten des Seins selbst. Im Schweigen sperren Dichten und Denken als „*Wächter dieser Behausung*“⁷⁸⁰ dem sich verbergenden Sein eine Stätte, in der sich die Sprache dem Ge-stell sperrt, wie das Sein dem Denken und Dichten.⁷⁸¹ Während das Ge-stell im Bestand das Unverborgene als das Sein zu stellen meint, markiert das Schweigen das Verbergen des Seins als Verbergen. Im Schweigen bleibt das Sein als Verborgenes wahrhaft, das heißt unverborgen. Wo das Schweigen herrscht, west nicht die Technik, sondern das Sein als das Verborgene. Dem technischen Gang aufs Unverborgene fehlt das Verständnis für das Verbergen. Sich verbergend aber west das Sein. Ob das Verbergen je als Verbergen (und nicht als bloße Sinnlosigkeit) gesehen wird, hängt vom Verständnis für Dichten und Denken ab und davon, ob ihr gemeinsames Schweigen vernommen wird. Das Sein wahrhaft zu verstehen, bedeutet, wahrhaft zu dichten und wahrhaft zu denken – das aber bedeutet - wahrhaft zu schweigen.⁷⁸²

„*Denken und Dichten sind aus dem Geläut der Stille als ihrer gemeinsamen Herkunft in ihr je eigenes Wesen und in die zu ihrem je eigenen Wesen gehörende Nachbarschaft des Gegen-einander-über versetzt (geworfen).*“⁷⁸³ Dichten und Denken erschweigen das Sein in ihrem

⁷⁷⁹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 168.

⁷⁸⁰ BH, GA 9, S. 313.

⁷⁸¹ In dieser Stätte findet auch der Mensch seine Zuflucht, die ihm Schutz gewährt vor der Entmenschlichung seines eigenen Wesens durch die Technik. Denn: „*Die Übermacht des rechnenden Denkens schlägt täglich entschiedener auf den Menschen selbst zurück und entwürdigt ihn zum bestellbaren Bestandteil eines maßlosen >operationalen< Modelldenkens*“ (Z, GA 13, S. 211).

⁷⁸² „*Das Denken der Wahrheit des Seins hat seinen Grundzug in jenem Schweigen, das die Verbergung eigens Verbergung sein läßt*“ (Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 276).

⁷⁸³ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Nachbarschaft von Denken und Dichten als Wesensnähe und Wesensdifferenz*, in: *Martin-Heidegger-Gesellschaft (Hg.), Denken und Dichten*, S. 37-63, hier: S. 62.

verwandten Sagen. Ihre Wahrheit ist ihr Schweigen. In dieses Schweigen bleibt ihre Nähe zum Sein ebenso wie ihre Nähe zueinander gehüllt. Ein Wort *darüber* sagen zu wollen, hieße: dem Sein selbst ins Wort zu fallen.

7. Nachbetrachtung

Das „*andere Denken*“ Martin Heideggers zeitigt in seinem Rückfragen in die Geschichte der Metaphysik das Ende der Philosophie. Philosophie ist für Heidegger Metaphysik und stellt als vorstellendes, dem Anwesenden verfallendes Denken, das sich im Netz der Paradigmen von Richtigkeit, Übereinstimmung, Logik, Kausalität, Rationalität und Subjektivität verfängt, nicht mehr die Frage nach dem Sein. Die Seinsfrage erscheint erst dem seinsgeschichtlichen Denken wieder als das, nach dem eigens gefragt werden muß. Seiendes ist nicht Sein. Alle Philosophie und mit ihr alle Wissenschaft aber bleibt dem Seienden verhaftet und blendet so das Sein in der Unterschlagung der ontologischen Differenz aus, indem sie es im Seienden identisch aufgegangen denkt. In der Wiedergewahrung der Sprache als dem Ort, an dem Sein sich selbst zuspricht, nimmt das Denken Heideggers Maß, um das Sein sich selbst zusprechen zu lassen. Dabei erscheinen Dichten und Denken als die Sageweisen, die, im „*Haus des Seins*“ wohnend, vom Sein selbst gesagt in die Sage des Seins gehören, weil sie dem Sein selbst gehorchen. Das Sein ist das Schicksal von Denken und Dichten, in das sich beide zu schicken haben, um auch nur ein Wort sagen zu können. In der Sprache aber ereignet sich Sein. Das Geschick des Seins verlangt die Fügung, in die Dichten und Denken sich fügen, um dem Sein selbst die Fuge seines Anwesens zu eröffnen. In Dichten und Denken kommt das Sein zur Sprache als die Fügung seines Anwesens. Anwesend freilich ist das Sein niemals, ohne zugleich abwesend zu sein. Unverborgen und verborgen west das Sein. So zeigen Dichten und Denken das Sein. Sie bilden nicht ab, sie repräsentieren nicht, sie sagen nicht aus. Sie sagen das Sein selbst, weil sie von ihm her sprechen als die von ihm Angesprochenen. Der Anspruch des Seins verortet Dichten und Denken in seine Nähe, in der beide selbst sich so nahe sind, daß sie verwandt erscheinen. Dichten und Denken sind das Selbe, ohne das Gleiche zu sein. Sie gehören ins Selbe (Sein) und sind, von dort her gesehen, das Selbe. Gleich aber sind sie deshalb nicht, weil sie auf durchaus verschiedene Weise dem Anspruch des Seins entsprechen. Dichten und Denken lassen Sein sich ansprechend ereignen, insofern sie dessen Sage als Ereignis dichten und denken.

Heideggers Denken entzieht sich bewußt den Standards wissenschaftlicher Exaktheit oder auch nur propositionaler Fixierbarkeit. Ein Denken,

das dem vorstellenden Philosophieren enträt, muß notwendigerweise die eigene Repräsentation abschlagen. *„Heideggers Absicht ist es dabei gewiß nicht gewesen, die Begriffe der Philosophie durch solche der Dichtung zu ersetzen; jedoch kann sein Gespräch mit der Dichtung die Versetzung der Grundbegriffe seines Denkens auf die unterschiedene, doch >selbe< ontologische Ebene nicht vermeiden.“*⁷⁸⁴ So gerät Heideggers Denken selbst in die Nähe zur Dichtung. *„Heidegger spricht über Dichtung und Wahrheit, über Wahrheit und Dichtung, während er selbst denkend dichtet. Er tut das, worüber er schreibt.“*⁷⁸⁵ In diesem Stil des Denkens, das sich der Nähe zur Dichtung bis zur Verwechslung aussetzt, manifestiert sich für Heidegger die Authentizität seines Sprechens. Heideggers Denken ist getragen vom Selbstbewußtsein, eine von keiner Metaphysik getrübt Sensibilität gegenüber dem Sein errungen zu haben. Wie keiner vor ihm hat Heidegger aus diesem Bewußtsein heraus die Seinsfrage gestellt und seine eigene Sprache in den Zuspruch des Seins gestellt. Dieses sprechende Sich-Fügen ins Sein reklamiert für sich, das Sein in seinem Sagen sich ereignen zu lassen. Dieser Anspruch läuft seinem Ansatz nach in die Gefahr, ins Autoritative umzufallen. Die vom Seinsdenken her gedachte Ablehnung jeder rein unverborgen wesenden Wahrheit gerinnt bezüglich des eigenen Denkens bei Heidegger zur Apodiktizität der nachmetaphysischen Premiere. Heideggers *„eigenes diktatorisches Sagen des Seins, von dem nur gesagt wird, daß es >Es selbst< und das ganz Andere zu allem Seienden ist, begründet seine Autorität aus dem >Diktat< und >Zuspruch< des Seins, das dem seinsgeschichtlichen Denken die Feder führt.“*⁷⁸⁶ Ein solches Denken muß freilich annehmen, es könne unterscheiden, wann das Sein selbst sich zuspricht,⁷⁸⁷ was also vom Sein her gedacht ist, mit anderen Worten: was Metaphysik ist und was nicht. Heidegger ist der präventöse Erstling des seinsgeschichtlichen Denkens, der sich selbst außerhalb der Metaphysik stehend wähnt. Dabei gerät Heideggers kritische Relektüre der Philosophie als Metaphysik in ihrer Anwendung des hermeneutischen Grundparadigmas der Seinsvergessenheit in die Nähe einer geschichtsphilosophischen Einheitserzählung der Philosophiegeschichte und somit in das, was der Metaphysik verdächtigt werden darf. Denn Heidegger kürzt das Sein, geschichtlich betrachtet, durchgehend auf eine Geschichte: nämlich die der Philosophie. Erst aufgrund dieser Meta-Erzählung kann sich Heideggers eigenes Denken aber nachmetaphysisch definieren. Die Frage, warum sich die Geschichte bei Heidegger in die Teleologie einer Einheitserzählung mit postmetaphysischem Ende

⁷⁸⁴ Bruno Onetto Munoz, *Überschritt ins Unumgängliche. Heideggers dichterische Wende jenseits der Metaphysik*, Frankfurt a. M. – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1997, S. 10.

⁷⁸⁵ Agnes Heller, *Wahrheit und Kunst*, in: Ewald Richter (Hg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, S. 199-207, hier: S. 200.

⁷⁸⁶ Karl Löwith, *Heidegger*, 73f.

⁷⁸⁷ *„Jeder Denker ist abhängig, nämlich vom Zuspruch des Seins“* (SdA, GA 5, S. 369).

drängen läßt, kann mit Blick auf Heideggers eigene Rede vom Sein beantwortet werden. Sein erscheint in ihr ausschließlich im Singular, wobei unterstellt werden darf, daß Heidegger diese Kategorien (Singular-Plural) gegenüber dem Sein aufgehoben sieht. Und gleichwohl gerät ein Denken, das sich permanent um das Sein dreht und dabei ständig im Singular („das Sein“) spricht, zumindest stilistisch in den Verdacht, Einheitlichkeit zu simulieren, wo nicht mehr als Unbestimmtes gesagt werden kann. Genau diese Einheitsvermutung, die sich in Heideggers Sprache artikuliert, legt in ihrer historischen Explikation dann den teleologischen Einheitsverlauf der großen Geschichte der Seinsvergessenheit als Metaphysik nahe.

Darüber hinaus ist nach der Unbestimmtheit der Selbstthematization des seinsgeschichtlichen Denkens zu fragen: Wenn Heidegger annimmt, daß sich das Denken ereignet, wird niemals herauszufinden sein, ob es tatsächlich seinsgeschichtlich ist oder ob es gleichsam nur seinsgeschichtlich scheint. Es gibt, seinsgeschichtlich gesehen, keine Extra-Position, von der aus das seinsgeschichtliche Denken betrachtet werden kann. Jede Thematisierung des Heideggerschen, das heißt des seinsgeschichtlichen Denkens fiele ins vorstellende Denken, in ein „Denken über“ zurück. So kann das Selbstverhältnis des seinsgeschichtlichen Denkens allein die von Kritik verschonte Treue zu sich selbst sein. Heideggers Denken gewinnt bezüglich seiner selbst dann auch eine Sicherheit der Selbstreflexion, die der Selbstgewißheit des rationalen Denkens betreffs seiner eigenen Rationalität täuschend ähnlich sieht.⁷⁸⁸ Die grundsätzliche Frage dabei ist, wie Heidegger überhaupt zu dem Gedanken vom Sein kommt, wenn Sein sich doch nur im Seienden erfahren läßt, das Sein aber nie Seiendes ist? Wenn sich Sein in ontologischer Differenz zu allem Seienden hält, das Seiende aber das einzige ist, was sich der Mensch der Metaphysik vorstellt, dann ist die Frage zu stellen, wie überhaupt eine Entwicklung aus der Seinsvergessenheit heraus hin zum seinsgeschichtlichen Denken stattfinden kann und warum Heidegger annimmt, mit seinem Denken begänne dieses andere Denken.⁷⁸⁹

Zum Verhältnis von Dichten und Denken bleibt festzustellen, daß es unter der Maßgabe bestimmt wird, daß das Sein so west, wie Heideg-

⁷⁸⁸ „Mit sich bescheidender Geste, die jede >Selbtherrlichkeit< der Vernunft ablehnt, langt er nach dem angemäßen Vorrecht einer besonderen Seinservählung“ (Herbert Hornstein, *Das Haus des Seins*, S. 437). Auf diese Erwähltheit ist auch der „Ton der Ausschließlichkeit“ (Hermann Schweppenhäuser, *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, München 1988, S. 12) gestimmt, den Hermann Schweppenhäuser in der Heideggerschen Sprachphilosophie vernimmt, der aber aus nahezu jedem Heideggerschen Satz dröhnt.

⁷⁸⁹ „Heidegger hat gelegentlich zugestanden, daß man an sein Denken die kritische Frage richten kann, woher es seine Weisung empfängt. Aber der Antwort auf diese Frage ist er ausgewichen“ (Klaus Held, *Heideggers These vom Ende der Philosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1980), S. 535-560, hier: 543. Vgl. z. B.: GA 65, S. 245).

ger denkt⁷⁹⁰. Was bei Heidegger als Nähe von Dichten und Denken ins Dunkel des Seins selbst gehalten ist, braucht die Sicht aufs Dunkel als der Verborgtheit des Seins. Ob dieses Dunkel nun dem Dunkel eines einzigen Seins entspricht, oder ob Denken und Dichten nicht doch gänzlich voneinander geschieden sind und in den Wesungsbereichen von Sein im Plural zu verorten sind, bleibt bis ins Letzte fragwürdig. Wenn Denken und Dichten, so die alternative Annahme, je unterschiedlichem Sein zugehören würden, dann entsprächen sie völlig unterschiedlich je ihrem Sein. Dann freilich wäre das Verhältnis von Dichten und Denken nicht das der Nachbarschaft, sondern das der Unnahbarkeit.

⁷⁹⁰ Gleichwohl muß festgestellt sein, daß Heidegger weit ab davon ist, sein Denken als Wissen in Anschlag zu bringen.

VERGLEICHENDE ZWISCHENREFLEXION: FRIEDRICH SCHLEGEL – FRIEDRICH NIETZSCHE – MARTIN HEIDEGGER

1. Erkenntniskritik

Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche speisen in ihr Denken die Skepsis gegenüber einer Philosophie hinter den Grenzl意思en von Systemen ein. Das frühromantische Denken Schlegels bricht angesichts des Unendlichen den eigenen Diskurs in die Widersprüchlichkeit eines vielgestaltigen Fragmentarismus auf, um anhand der formalen Negativität des Fragments das Defizitäre des eigenen Sprechens und alles Endlichen sub specie aeternitatis hervorzukehren. Bei Nietzsche erscheint der Aphorismus als die Denk- und Sprechform des Willens-zur-Macht. Jeder Aphorismus zeigt sich als *Versuchs-Anordnung* einer erdichteten Wirklichkeit. Im Aphorismus befiehlt der Wille zur Macht der Realität, sie habe zu sein, wie er sie schafft. So zeigt sich Wirklichkeit als gehorsame Entsprechung einer Willen-zur-Macht-Punktation, die sich bei Nietzsche in der auf Pluralität angelegten Willen-zur-Macht-Dynamik in Konfrontation mit anderen Aphorismen, das heißt weiteren perspektivischen Willen-zur-Macht-Punktationen beweisen muß. Schlegel und Nietzsche verwerfen das Systematische aufgrund ihrer skeptischen Ablehnung der Möglichkeit von absolutem Wissen:

Schlegels Erkenntniskritik leitet sich her aus der Erfahrung der unüberbrückbaren Distanz von Endlichem und Unendlichem - einer Erfahrung, die das Ich transzendental beständig und unaufhebbar an sich selbst macht. Kein menschlicher Gedanke reicht ans Unendliche heran. Was der Mensch allein vorfindet, ist die Bewegung aufs Unendliche. Exemplarisch lernt das Ich in der unendlichen Reflexion seiner selbst die Sehnsucht nach einem Absoluten (Unendlichen) kennen, in dem es selbst wäre. Identität gelingt ihm lediglich im permanenten Aufschub von Identität. Ich ist nur als Werden vorstellbar. Diese menschliche Urfahrung des Defizits an Absolutem schlägt jedes Denken, das aufs Absolute geht, mit dem Mal der Sehnsucht. Davon ist zugleich alle philosophische Gewißheit gezeichnet, die in spekulativer Hinsicht belanglos erscheint.

Nietzsches Einspruch gegen das System folgt seiner Diagnose, daß jede Erkenntnis nur erdichtetes Ergebnis einer bestimmten Willen-zur-Macht-Perspektive und als solches bloßer Schein ist. Der Wille zur Macht dichtet den Schein, von dem er will, daß er (wahr) sei. Über die Selbstaffirmation einer bestimmten Willensperspektive hinaus gibt es keine verfügbare Erkenntnis. Kein Wille zur Macht überspringt seine höchsteigene Perspektivik und das, was er (sich) zur Realität macht. Was das systematische Denken als gewiß deklariert, ist mithin unter

den Vorzeichen des Perspektivismus jeder Erkenntnis um seinen absoluten Anspruch und auf seine Relativität selbst zu reduzieren. Mit Schlegel und Nietzsche teilt Martin Heidegger den erkenntniskritischen Affekt gegen das System. Für Heideggers „*anderes Denken*“ jenseits der Metaphysik steht fest: „*Die Zeit der >Systeme< ist vorbei.*“⁷⁹¹ „*Denn das Denken hat nicht mehr die Gunst des >Systems<, es ist geschichtlich in dem einzigen Sinne, daß das Seyn selbst als Er-eignis jede Geschichte erst trägt und deshalb nie errechnet werden kann. An die Stelle der Systematik und Herleitung tritt die geschichtliche Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns.*“⁷⁹² Einem Denken, das das Sein denken will, indem es sich von ihm ansprechen läßt, fehlt jegliches Engagement für ein System, das sich in seinem Erkenntnisrekurs an der Wirklichkeit des Seienden als einem Ganzen hält. Die Option, den letzten Grund, das erste Prinzip für ein System zu finden, wird innerhalb des seinsgeschichtlichen Denkens nicht nur nicht mehr als optimistische Erkenntnischance verstanden, sondern in die Metaphysik selbst verwiesen. Das Seiende tritt bei Heidegger notwendig hinter das Sein selbst zurück. System aber ist „*(...) die aus dem Entwurf der Gegenständlichkeit des Seienden sich entfaltende Einheit des Gefüges im Vor-gestellten als solchem.*“⁷⁹³ Der Vorrang des Seins vor dem Seienden läßt die philosophische Hoffnung auf die Erringung der Wahrheit im Erkennen der einheitlichen Gefügtheit des Realen ins Leere der Seinsvergessenheit laufen. Die Herleitung absoluter Wahrheit aus einer sich am Seienden haltenden Kausalität geht am Sein selbst vorbei. Das Ereignis des Seins läßt sich nicht rekonstruktiv vom Seienden her erschließen, - zum einen, weil sich das Sein als dynamisches Ereignis und nicht als ablesbares Datum realisiert, zum anderen weil das Sein niemals das Seiende ist, auf dessen Basis sich aber jedes System des vorstellenden Denkens gründet. Systemdenken widerstrebt dem Heideggerschen Ereignisdenken bereits von seinem theoretischen Fundament her. Die seinsgeschichtliche Offenheit lehnt die erkenntnistheoretische Aggressivität ab, die das Zu-Denkende als das vor- und gegenüberliegende Seiende ins System beordert. Heidegger vertritt gegenüber der Metaphysik eine Verschiebung des erkenntnistheoretischen Akzents, der von der Vorrangigkeit des Menschen abgeht und auf den Primat des Seins überwechselt. Denn: „*Der Mensch ahnt das Seyn, ist der Ahnende des Seyns, weil das Seyn ihn sich ereignet (...)*“⁷⁹⁴ So wird der Mensch aus seiner epistemologischen Zentralstellung verbannt und dem Ereignis des Seins selbst überantwortet. Damit bleibt menschlichem Denken Wahrheit in absolutem Zuschnitt unerreichbar. „*Daraus aber, daß es keine absolute Wahrheit für uns gibt, dürfen wir nicht fol-*

⁷⁹¹ GA 65, S. 5.

⁷⁹² GA 65, S. 242.

⁷⁹³ ZW, GA 5, S. 100.

⁷⁹⁴ GA 65, S. 245.

gern, daß es überhaupt keine Wahrheit für uns gibt. Unter Wahrheit verstehen wir die Offenbarkeit von Seiendem, welche Offenbarkeit uns in das Sein des Seienden einfügt und bindet – jeweils nach der Seinsart des Seienden, das hier in die Offenbarkeit eingeht.⁷⁹⁵ In der Offenbarkeit des Seienden aber entbirgt sich das Sein selbst als anwesend und abwesend, als unverborgenen und verborgen zugleich. Die Wahrheit der Unverborgenheit des Seienden ist nicht identisch mit der Wahrheit des Seins. Dem Menschen ist die ἀλήθεια des Seienden zugänglich, die aber keineswegs das Sein selbst erkennen läßt und somit auch nicht die vollständige Wahrheit eröffnet, die immer nur die des Seins wäre. Das Sein des Seienden ist nicht das Sein des Seins, wenn gleich auch das Sein des Seienden nie ohne die vom Sein angewiesene Offenbarkeit in Sicht käme. Die vom Sein eröffnete Lichtung, in der das Seiende als zur Wahrheit Entborgenes steht, ist die vom Sein angewiesene Wahrheit, in der das Sein selbst gleichwohl nicht aufgeht. So bleibt also der Zugang zur absoluten Wahrheit in der ontologischen Differenz entzogen. Wahrheit als ἀλήθεια wird vom Sein angewiesen, ohne dabei die Wahrheit des Seins zu sein. Ἀλήθεια eröffnet sich erst durch die Wahrheit des Wesens des Seins; das Wesen des Seins aber wird niemals zu einer dem Menschen möglichen Wahrheit. Was als Wahrheit erreichbar bleibt, ist die vom Sein in die Sphäre des Seins des Seienden gewiesene Eröffnung des Seienden. Um die Seiendheit zu erkennen, muß der Mensch das Sein denken. Das Sein aber spricht sich dem Menschen zu und ist also nicht vom menschlichen Verstand aus in ein Übereinstimmungs- oder Angleichungsverhältnis zu zwingen, in dem es wie ein Gegenstand dem Gedanken von ihm entspräche. Eine „adaequatio rei et intellectus“ kann nicht statthaben, weil das Sein nicht Ding, nicht Seiendes ist. Das Sein ist es selbst. Insofern ist es absolut losgelöst von menschlichem Denken und dessen Wahrheit. Der Anspruch auf absolute Wahrheit wird vom Sein selbst verunmöglicht. Heidegger stellt klar: „Das bedeutet aber nicht, daß wir die These von einer nur relativen Wahrheit vertreten; Relativität ist lediglich Beliebigkeit. Die Zurückweisung des Standpunktes der absoluten Wahrheit bedeutet zugleich die Zurückweisung des ganzen Verhältnisses von absolut und relativ.“⁷⁹⁶ Daß das Denken selbst in ontologischer Differenz zum Sein denkt (denn das Sein bleibt allem Denken letztlich unausdenkbar), hat keineswegs die Relativierung des Seinsdenkens zur Folge. Insofern das seinsgeschichtliche Fragen nach dem Sein vom Sein selbst eingefordert ist, darf es gerade nicht beliebig und willkürlich sein. Das Diktat des Seins, das sich dem Menschen als Geschick aufgibt, verlangt nach dem seinsgehorsamen Denken. So bürgt das Sein in seiner Verborgenheit zwar für die Unerreichbarkeit der noch vom Sys-

⁷⁹⁵ GA 38, S. 79. „Aus dem Satz >Es gibt keine absolute Wahrheit< folgt aber nicht, daß der Satz absolut wahr sei; er ist nur für uns wahr“ (GA 38, S. 80).

⁷⁹⁶ GA 38, S. 88.

temdenken in Aussicht gestellten absoluten Wahrheit, zugleich aber verlangt es vom Mensch, daß er auf das Sein höre, ihm hörig sei, um dem Sein selbst zu entsprechen. Der erkenntnistheoretische Primat des Seins liquidiert den absoluten Wahrheitsanspruch der Metaphysik und delegiert Wahrheit dennoch nicht ins Relative. Vor dem Sein, das die Wahrheit als Ereignis seiner selbst ist, wird sowohl der metaphysische als auch der ad-libitum-Begriff von Wahrheit ungültig.

Dies zeitigt einen wesentlichen Unterschied zwischen Nietzsche und Schlegel auf der einen Seite und Heidegger auf der anderen. Schlegels und Nietzsches Erkenntniskritik bedingen die Relativierung des Denkens, die bei Heidegger zugunsten des alternativlos dastehenden seinsgeschichtlichen Denkens beseitigt scheint. Daß das seinsgeschichtliche Denken in seiner Konsequenz in einen Wahrheitsrelativismus münden müßte, ist vor allem deshalb anzunehmen, weil die für die Wahrheit bürgende Instanz (das Sein selbst) von keinem Denken in Anspruch zu nehmen ist. Der Verweis auf das Sein zur „Begründung“ von Wahrheit muß solange fehlen, wie das Sein selbst nicht erkannt ist. Weil dies unmöglich bleibt, ist jede wie auch immer geartete Wahrheit als potentielle Seinsentsprechung legitim. Letzten Endes kann kein Denken in Unkenntnis des Seins selbst für sich reklamieren, es wäre näher am Sein als anderes. Das seinsgeschichtliche Denken Heideggers behauptet aber ebendies gegenüber dem metaphysischen Denken. Heidegger stellt zwar klar: *„Im Bereich des Denkens gibt es keine autoritativen Aussagen. Die einzige Maßgabe für das Denken kommt aus der zu denkenden Sache selbst“*⁷⁹⁷; wenn aber das seinsgeschichtliche Denken die zu denkende Sache selbst ist, dann läßt sich die präten-dierte Alternativlosigkeit eines solchen Denkens bereits in der Definition der *„zu denkenden Sache“* vermuten.

Während sich das metaphysische Denken in seinem Systemideal von der Maßgabe leiten ließ, es gäbe einen absoluten Grund, eine Substanz, ein Ding an sich, das zu erkennen dem Menschen absolutes Wissen erreichbar machen würde, gehen Schlegel, Nietzsche und Heidegger von einer solchen Erkenntnismöglichkeit nicht länger aus. Bei Schlegel scheitert jeder systematische Anspruch auf sicheres Wissen an der Endlichkeit des Denkens, bei Nietzsche an der Scheinverfallenheit jeder Wahrnehmung und bei Heidegger an der Seinsvergessenheit des Anspruchs selbst. Vor diesem erkenntniskritischen Hintergrund plazierte sich bei allen drei Denkern auch die Ablehnung der Autorität des logischen Denkens. Für Schlegel sind die Logik und ihre Sätze gleichsam in dem Maß unendlichkeitsvergessen, wie sie für Nietzsche scheinver-gessen und Heidegger seinsvergessen sind.

Mit der Schwächung des Denkens in den Bahnen von Logik, Systemati-zität und deren Erkenntnisidealisationen annonciert sich im Denken von Schlegel, Nietzsche und Heidegger die epistemische Stärkung der Po-

⁷⁹⁷ MH, Nur noch ein Gott kann uns retten, S. 219.

esie. In der skeptischen Demontage des exakten Denkens nimmt die Poesie das an Gewicht zu, was die Logik verliert. Die kritische Abrüstung des exakten Denkens manifestiert sich zugleich als Aufrüstung⁷⁹⁸ des Poetischen.

2. Die Motivation des Poetischen

Schlegels Philosophie leitet aus der transzendentalen Unendlichkeitserfahrung des Ichs das Scheitern alles Denkens am Unendlichen ab. Die Philosophie ist unendlich, weil sie, am Unendlichen Maß nehmend, das Unendliche niemals zu erreichen vermag. Hier springt Poesie der Philosophie bei, indem sie die Darstellung des undarstellbaren Unendlichen in die Indirektheit ihrer Sprache transloziert. Die dichterische Einbildungskraft demonstriert im Bild sowohl, daß das Unendliche dem Endlichen den direkten begrifflichen und gedanklichen Zugriff verwehrt als auch daß diese Verweigerung nicht im Verstummen enden muß. Das Unendliche wird in der negativen Anschaulichkeit des Uneigentlichen positiv geborgen. So ist das Poetische der einzige Ausweg aus der Darstellungsaporie der Philosophie. Gleichwohl bleibt die Philosophie in ihrer Erfahrung der „*relativen Undarstellbarkeit des Höchsten*“ der Poesie unentbehrlich, denn sie macht allererst den Begründungszusammenhang transparent, der die Poesie legitimiert, überhaupt für die Philosophie zu sprechen. Bei Schlegel ist also die Motivation der philosophischen Hinwendung zur Poesie die Darstellung des Unendlichen selbst, die sich Philosophie außerstande sieht zu leisten.

Nietzsches Impuls, den philosophischen Diskurs zu poetisieren, liegt in der metaphorischen Grundverfaßtheit der Sprache als solcher. Die Metaphorizität der Sprache ist ebensowenig außer Kraft zu setzen wie die Sprachgebundenheit des menschlichen Denkens. Der Anlaß zur bewußten Remetaphorisierung der Philosophie ist die Redlichkeit des Denkens selbst. Allein im Ja zur Metapher wird die „*Chimärenhaftigkeit*“ allen Denkens und Sprechens „wahrhaft“ erfahrbar. Erst im amor metaphorae anverwandelt sich das Leben die eigene sprachliche Scheinverfallenheit zum gewollten Ausleben des Scheins. So wird das Leben selbst zur Kunst. Das Poetische der Philosophie ist bei Nietzsche das homöopathische Remedium, das der Wille-zum-Leben, das heißt der Wille-zur-Kunst, das heißt der Wille-zur-Macht dem Leben verschreibt. Gegen den Schein hilft nur der Schein, gegen die Metapher hilft nur die Metapher. So ist Nietzsches emphatische Begrüßung des Poetischen im philosophischen Diskurs die willensmäßige Aufnahme

⁷⁹⁸ Bei Heidegger ist diese Aufrüstung nur ein Außeneffekt dessen, was im Sein selbst als Nähe von Dichten und Denken immer schon vorgegeben ist.

dessen, was bereits fatale Wirklichkeit ist.⁷⁹⁹ Nietzsches Bejahung des Metaphorischen ist im Sinne des Lebens vom Leben selbst angetrieben. Das Denken stellt sich in den Dienst des Lebens, dem die Poesie die Kraft ihres Scheins leiht: „(...) denn alles Leben ruht auf Schein (...)“⁸⁰⁰

Schlegel und Nietzsche motivieren die Poetisierung des Diskurses zwar beide vor erkenntniskritischem Hintergrund (defizitäre Endlichkeit, Scheinverfallenheit), und doch unterscheiden sie sich im Ansatz: Schlegels Motiv ist das Unendliche selbst und geht mithin aus philosophischem Interesse hervor. Nietzsches Votum für die Poesie dagegen wird vom Leben selbst verlangt. Beide Denker, darin ähneln sie einander, weisen die Poesie gleichsam strategisch in ihre Rechte: Schlegel verlangt nach der Synthese von Poesie und Philosophie, um das Unendliche mittels des Poetischen anschaulich erfahrbar zu machen. Nietzsche plädiert zugunsten der Metapher, um das Leben in seiner Scheinverfallenheit mit Hilfe der Poesie vor sich selber zu schützen. Mithin wird sowohl die Schlegelsche als auch die Nietzschesche Poetisierung des Denkens avisiert vor dem Hintergrund einer Instrumentalisierung des Poetischen - auf der einen Seite zugunsten des Lebens und auf der anderen im Sinne des philosophischen Strebens nach dem Unendlichen.

Bei Heidegger kann dagegen von einem Stratagem der Poetisierung keine Rede sein, denn es ist das Sein selbst, das das Verhältnis von Dichten und Denken diktiert. Dichten und Denken halten sich schon immer in Nachbarschaft zueinander auf. Beide sind vom Sein in die Nähe zum Sein gewiesen, in der ihre eigene Nähe zueinander siedelt. Das Sein ist der Schnittpunkt im Unendlichen, von dem her und auf den zu sich die Parallellinien von Dichten und Denken bewegen. Das Sein zeichnet das Verhältnis von Denken und Dichten im von ihm gemachten Schnitt vor. So wird die Nachbarschaft zu einem dem Menschen unverfügbaren ontologischen Datum. Die Lokalisierung des Näheverhältnisses von Dichten und Denken liegt jenseits menschlicher Kompetenz. Das von Heidegger initiierte Zwiegespräch von Dichten und Denken ist allein motiviert von der seinsgeschichtlichen Haltung, sich in das Geschick des Seins zu fügen und ihm auf diese Weise zu entsprechen.⁸⁰¹ Während sich bei Schlegel und Nietzsche eine (wenngleich auch unterschiedlich begründete) anthropologische Disposition zur Poesie ablesen läßt, verwirft Heidegger jeglichen Anthropomorphismus und somit auch eine vom Menschen ausgehende Bestimmung der Beziehung von Dichten und Denken. Eine anthropogene Fundierung ihrer Verwandtschaft würde mit einer „*Vermenschung des*

⁷⁹⁹ Der amor fati bzw. amor metaphorae bringt freilich als willentliche Entscheidung die Realität auf eine höhere Stufe, nämlich die des Wollens.

⁸⁰⁰ GT (Versuch einer Selbstkritik), KSA 1, S. 18.

⁸⁰¹ Der taktische Einsatz der Dichtung gegen die Technifizierung der Sprache würde selbst eine Instrumentalisierung und damit eine Technisierung der Poesie bedeuten.

*Seins*⁸⁰² koinzidieren, die das Seinsgeschick, in das Dichten und Denken einbehalten sind, in die Autorität des Menschen übergehen ließe. Stattdessen bleibt das Näheverhältnis von Dichten und Denken auch im Zwiegespräch, das der Mensch gehalten ist, dem Sein selbst abzu hören, unverfügbar. Das Gespräch zwischen Dichten und Denken ist letztlich motiviert vom Gehorsam gegenüber dem Sein. Weder also erscheint bei Heidegger die Nähe des Denkens zur Dichtung im Sinne des Lebens wie bei Nietzsche noch im Dienste des menschlichen Drangs aufs Unendliche. Eine solche strategisch verordnete Poetisierung der Philosophie wäre nach Heidegger lediglich Ausdruck eines seinsvergessenen Anthropologismus. Die Verortung der Verwandtschaft von Dichten und Denken kann allein geschehen als die denkende Näherung des Seins selbst, als der Empfang des Zuspruchs des Seins, als botmäßige Anerkennung des zu Denkenden.

3. Unendlichkeit und Absolutheit

Es bleibt zu beachten, daß das Sein in Heideggers Diskurs dem ontologischen Status nach durchaus Vergleiche zuläßt zu Schlegels Unendlichem. Das Schlegelsche Unendliche ist allem Denken letztthin entzogen und kann nur in der dichterischen Einbildungskraft ex negativo als ewig Unbekanntes anschaulich werden. Bei Schlegel ist das Unendliche mit dem Absoluten und Göttlichen selbst identisch. Bei Heidegger ist das Sein zwar nicht das Göttliche, das selbst Seiendes ist und somit vom Sein ontologisch differiert, gleichwohl aber besetzt das Sein den Ort eines dem Menschen und dessen Denken in seinem Wesen Unerreichbaren und Absoluten. Wie Schlegel die Synthese von Philosophie und Poesie sub specie aeternitatis vorsieht und deren letzter Grund (nicht aber das Motiv, denn der Beweggrund ist die poetische Einbildung des Absoluten durch den Menschen) im Unendlichen liegt, so bleibt die Nachbarschaft von Dichten und Denken bei Heidegger in das Sein als „*transcendens schlechthin*“⁸⁰³ gegründet. Die absolute Transzendenz des Seins entzieht dem Menschen den Bezug zwischen Dichten und Denken, den das Sein selbst allererst herstellt. Das Sein ist der grundlose Grund des Näheverhältnisses von Dichten und Denken. Schlegel kann das Verhältnis von Poesie und Philosophie genau verorten, während Heidegger es vom Sein zugewiesen erhält, um es ans Sein zurückzuverweisen. Die Nähe von Dichten und Denken bleibt wie das Sein selbst letzten Endes in die Absolutheit des Seins entzogen. Es gilt also festzuhalten, daß sich das Denken Schlegels und das Heideggers von einem Fluchtpunkt anziehen lassen, der in den Worten

⁸⁰² GA 66, S. 159.

⁸⁰³ SuZ, GA 2, S. 51.

Heideggers das „*schlechthin Unvergleichliche, durch jeden Bezug Untreffbare und daher im Wesen los-gelöste, in solchem Sinne Absolutum*“⁸⁰⁴ ist. Bei Schlegel lautet der Name fürs Absolute „Gott“, bei Heidegger heißt das Absolute „Sein“. Schlegels Ansinnen, das Absolute mit poetischen Mitteln negativ abzubilden, ist unter Abzug des strategischen Moments vergleichbar mit dem Heideggerschen Wunsch des Denkens nach Seinsgemäßheit und der daraus abgeleiteten Forderung nach einem das Wesen der Sprache erfragenden Denken, das das Zwiegespräch von Dichten und Denken verlangt, in dem sowohl Dichten zum Denken wird als auch Denken zum Dichten. Wie bei Schlegel das Absolute zur Poetisierung der Philosophie führt, so drängt bei Heidegger das Absolutum „Sein“ das Denken zur seinsgehorsamen Hinwendung zur Dichtung.⁸⁰⁵ Das Denkmoment des Absoluten begründet mithin sowohl bei Schlegel als auch bei Heidegger die Konspiration von Denken und Dichten, die bei Schlegel strategisch, bei Heidegger seinsgeschichtlich instruiert ist.

Bei Nietzsche nun findet sich der Unendlichkeitsgedanke, wie bereits dargelegt, als Phänomen reiner Immanenz. Die ewige Wiederkehr des Gleichen greift Raum ohne eigene extrapositionale Verortung in Transzendenz. Während das Schlegelsche Unendliche und auch das Heideggersche Sein in ihrer Absolutheit nicht (bzw. nicht ganz) von dieser Welt sind, insistiert Nietzsches Philosophie auf der Unendlichkeit der Interpretationen innerhalb des Lebens. Die Wiederkehrlehre ist für Nietzsche zwar die exponierteste und wirkmächtigste aller Interpretationen, und dennoch behauptet auch sie konsequent eine Perspektivik nachmetaphysischer Immanenz, die sie selbst (nach dem Tod Gottes) im notwendigen Verzicht auf ihre eigene transzendente Beglaubigung verifiziert. Die Unendlichkeit der Interpretationen verbietet jeder Perspektive, sich mit einem transzendenten Überschuß auszustatten. Gleichwohl gibt es ein Unendlichkeitsmoment in Nietzsches Denken, das erkenntnistheoretisch zwar nur den Status hat, eine Interpretation unter vielen Interpretationen zu sein, aber von Nietzsche am nachdrücklichsten vertreten wird. Dies ist von Interesse, weil Nietzsche gerade mit der Wiederkehrlehre eine Interpretation entwickelt, die der These von der sprachtheoretisch schlechthin unhintergehbaren Scheinverfallenheit des menschlichen Denkens eine zusätzliche ontologische Begründung liefert. Daß der Mensch auf Sprache angewiesen ist, Sprache aber metaphorisch und insofern eine Projektion von Lüge, Schein und Irrtum ist, wird ontologisch zementiert durch die Wieder-

⁸⁰⁴ GS, GA 69, S. 96f.

⁸⁰⁵ Daß der Mensch ein sprachliches Wesen ist und als solches nur sprachlich denken kann, bezeichnet dabei lediglich einen Sekundäreffekt, der nicht zuerst vom Menschen her, sondern vom Sprachwesen des Seins aus zu denken ist. Es geht nicht darum, daß der Mensch spricht, sondern die Sprache, das heißt letzten Endes: das Sein. Nicht der Mensch, sondern das Sein selbst nähert das Denken der Dichtung. (Insofern auch kann es bei Heidegger zu keiner Sprachkritik wie bei Schlegel oder Nietzsche kommen.)

kehrlehre, die, weil alles ewig gleich wiederkehrt, auch die Metaphorizität der Sprache in den Kreislauf des Werdens ein für allemal eingespeist sieht. Somit wird die Metaphorizität der Sprache in Nietzsches Augen zum ontologischen Schicksal und somit absolut. Die Unendlichkeit der Wiederkehr des Metaphorischen gestattet keinen Ausweg aus dem Schein. Wenn Nietzsche nun die ostentative Remetaphorisierung der Sprache fordert, so ist dies zum einen in der genuinen Verfaßtheit der Sprache selbst begründet, zum anderen aber auch in der Unausweichlichkeit des sich unendlich Wiederholenden. Anders gewendet: Die Disposition der Sprache ist die Scheinverfallenheit, die ins Denken das Metaphorische einschleust. Das Metaphorische aber bleibt im Kreis der Wiederkehr auf immer, und das meint: unendlich und absolut, metaphorisch. Nietzsche vertritt bereits zur Zeit von *„Ueber Wahrheit und Lüge“* die Forderung einer Verlebendigung des Metaphorischen in der Sprache und im Denken überhaupt. Seitdem Nietzsche aber die Wiederkehrlehre verkündet, erscheint das Ja zur Metapher ontologisch vom amor-fati-Gedanken umfaßt und getragen.⁸⁰⁶ Der amor metaphorae, die gewünschte Poetisierung der Philosophie wird also eintragbar auf der später entwickelten Basis des Unendlichkeitsgedankens der Wiederkehrlehre. So läßt sich also nicht zuletzt mit dem Moment des Unendlichen selbst, das *innerhalb* der Interpretation *„Ewige Wiederkehr des Gleichen“* unhintergebar und insofern absolut ist, im Sinne einer Metaphorisierung der Philosophie argumentieren. Schlegel, Nietzsche und Heidegger weisen in ihrem Denken das Gedankenmoment des Absoluten auf (Schlegels Unendliches bzw. Gott, Nietzsches absolut unhintergebare Wiederkehr, Heideggers Sein als jedem Vergleich enthobenes Absolutum) – ein Moment, das zwar in den unterschiedlichen Ansätzen je anders durchgespielt wird, aber letztlich im Begründungszusammenhang mit der Annäherung von Poesie und Philosophie steht.

4. Fatalität

Das bei allen drei Denkern aufzuweisende Moment des Absoluten zwingt zur Betrachtung des Aspektes des Fatalen bzw. der Unhintergebarkeit. Nietzsches Wiederkehrlehre weist das Leben in die Unausweichlichkeit des sich auf ewig Wiederholenden ein. Was ewig wiederkehrt, ist u. a. das Metaphorische der Sprache und damit des Denkens selbst. Nietzsche verlangt dem Leben das Ja zu diesem Schicksal ab. Die Nietzschesche Strategie des amor fati kann bezüglich der Sprache als die Aufforderung zum amor metaphorae gelesen werden

⁸⁰⁶ So zumindest läßt sich *„Ueber Wahrheit und Lüge“* im Gegenlicht der Entwicklung des Nietzscheschen Denkens lesen.

(vgl.: II.6.2). Dieses Anerkennen des Schicksals, das sich strategisch in der Hoffnung verortet, durch das Ja zum Fatum ebendieses in den eigenen Willen zu überführen und damit lebbar zu machen, läßt sich vergleichen mit der Heideggerschen Fügung in das Seinsgeschick. Heideggers Gedanke der Seinsentsprechung hebt darauf ab, daß dem Sein entsprochen werden muß, wenn es sich denn im Denken selbst ereignen soll. Während die Metaphysik das Sein zu denken vergaß, soll gerade das seinsgeschichtliche Denken, das in Heidegger seinen Anfang macht, dem Sein selbst gehörend auf es hören. Daß das Sein freilich, selbst wenn es in der Geschichte der Metaphysik nicht bedacht wurde, dennoch das Denken bestimmt (denn die Metaphysik, das Übersehen des Seins ist eine Folge des Verborgenseinscharakters des Seins), weist auf die fatale Verstrickung des Denkens in die Geschichte, das sich schicksalhaft ereignende Sein hin.⁸⁰⁷ Heidegger verlangt dem Denken der Seinsgeschichte als oberste Aufgabe das Sich-Schicken in das Seinsgeschick ab. Wer das Sein denken will, muß es ereignishaft ankommen lassen. Sein zu denken, heißt, Sein zu lassen, und das bedeutet: Denken selbst s/Sein zu lassen. Die Seinsergebenheit drängt das Denken zugleich zur Annahme der eigenen Nachbarschaft mit dem Dichten. Die Anerkennung der Nachbarschaft ist eine Folgeforderung der Seinsergebenheit. Was bei Nietzsche der amor metaphorae ist, das ist für Heidegger das gehorsame Nähern der Nähe von Dichten und Denken. Heidegger spricht im Hinblick auf das Sein ebenso wie Nietzsche von der Wiederkehr als einem Indisponiblen. Das Sein und die Wiederkehr drängen den Menschen zu einem gehorsamen Ja, das das Ja zur Poesie einschließt. Die Indisponibilität von Wiederkehr und Sein münden bei Nietzsche und Heidegger in die Fügung ins Schicksal⁸⁰⁸.

Bei Schlegel ist der Gedanke von Unausweichlichkeit nicht im Sinne eines Fatalismus nachzuweisen, aber die Verunendlichung der menschlichen Selbstreflexion kann als eine dem Ich widerfahrende unaufhebbare transzendental-anthropologische Disposition gedeutet werden. Der unendliche Aufschub des Selbstbewußtseins ist von keinem Denken stillzustellen. Daß das Ich mit sich selbst an kein Ende und keinen Anfang kommt, ist unhintergehbare Bedingung der endlichen Defiziterfahrung, die sich am Unendlichen abarbeitet, ohne auf das Absolute zu stoßen. Schlegel (und die gesamte Frühromantik mit ihm) ist überzeugt, *„daß Selbstsein einem transzendenten Grunde sich verdankt, der sich nicht in die Immanenz des Bewußtseins auflösen lasse. So wird der Grund von Selbstsein zu einem unausdeutbaren Rätsel. Dies Rätsel kann nicht mehr (allein) von der Reflexion bearbeitet wer-*

⁸⁰⁷ Wie bei Nietzsche dem Leben aus dem absoluten Immanentismus der Wiederkehr kein Ausweg offensteht, so ist auch die Seinsinhärenz, also das unhintergehbare Einberaumtsein alles Seienden ins Sein, absolutes Diktat.

⁸⁰⁸ Bei Heidegger ist das Seinsgeschick allerdings nicht negativ besetzt.

*den. Darum vollendet sich Philosophie in der und als Kunst.*⁸⁰⁹ Das Defizit menschlicher Endlichkeit ist eine vom Absoluten selbst vorgegebene Kondition von Subjektivität. Erst auf der Basis dieser Erkenntnis und des Eingeständnisses der Unüberspringbarkeit dieses Unendlichkeitsdefizits formuliert sich bei Schlegel die Forderung, daß die Poesie der Philosophie beispringen müsse. Philosophie verlangt nach Poesie und Poesie entspricht dem philosophischen Ruf nach ihr unter der Maßgabe, daß der unhintergehbare Mangel eines Denkens sub specie aeternitatis bereits akzeptiert ist.

5. Differenz

Wie bereits dargelegt, basiert die erkenntniskritische Infragestellung der Philosophie durch Schlegel und Nietzsche auf der kritischen Sichtung der metaphysischen Begriffe von Substanz, Ding, Subjekt, Ursache, Wirkung etc. vor dem Hintergrund der Demontage des Denkens in den Paradigmen von Identität und Präsenz. Schlegel und Nietzsche sehen die Welt von der Permanenz beständigen Werdens durchherrscht. Eine beharrliche Substanz, ein Ruhendes, ein Unveränderliches, ein mit sich auf immer Identisches kann es angesichts der alle Identitäten überlaufenden Werdewirklichkeit nicht geben. Bei Schlegel bürgt die unendliche Mannigfaltigkeit, die sich von Unendlichem selbst herleitet, für die unaufhebbare Differenz der Realität mit sich selbst. Innerhalb dieser Wirklichkeit ist das Ich vermittelt seiner unendlichen Reflexion, in der sich Identität stets nur im Aufschub zeitigt, der exemplarische Erfahrungsort ausbleibender Präsenz. Das Ich kann sich selbst letzten Endes niemals fix und fertig (re-)präsentieren. Es bleibt ein sich dem Werden verdankender Aufschub-Effekt unendlicher Distanz zu sich selbst. Dem Ich erscheint Wirklichkeit überhaupt nur zwischen die alle Identität zerreißen Pole der Ideen von unendlicher Einheit und unendlicher Fülle gespannt. Mit Schlegel teilt Nietzsche die Überzeugung, daß mit der Werdewirklichkeit auch Wahrheit⁸¹⁰ selbst vom Werden überholt wird. Wenn es nichts Fixierbares mehr gibt, nichts mehr *ist*, das von Erkenntnis selbst in Haft genommen werden kann, dann hat Philosophie ihr Schielen nach dem Präsenten und Identischen, das der Metaphysik erkenntnisideal vor Augen stand, aufzugeben. Nietzsches Welt fehlt das Gravitationsfeld der Identität und Präsenz, von dem das Denken grundhaft angezogen werden könnte. Was Nietzsche bleibt, ist das Wille-zur-Macht-Geschehen, dessen Wirkmächtigkeit sich an der performativen Selbstaffirmation des Willens ausrichtet. Der jeweilige

⁸⁰⁹ Manfred Frank, *Stil in der Philosophie*, S. 62.

⁸¹⁰ Zu den Unterschieden im Wahrheitsbegriff von Schlegel und Nietzsche vgl. die 1. Zwischenreflexion.

Wille zur Macht realisiert dabei lediglich die von der Werdewelt angewiesene Differenzwirklichkeit der pluralen Willenspunktationen, in der es keinen letzten Willen zur Macht (in völliger Selbstidentität oder Selbstpräsenz mit sich) geben wird.

Es bleibt mithin festzuhalten, daß Schlegel und Nietzsche vom Temporalitätsgedanken des Werdens aus der Welt und dem Denken die Unhintergebarkeit von Differenz einschreiben. Daß Heidegger in den Kontext des Denkens der Differenz gehört, legt der Begriff der „*ontologischen Differenz*“ nahe. Die Nichtidentität von Sein und Seiendem ist der Kerngedanke des Heideggerschen Denkens, in dessen Konsequenz die Metaphysik sich den Vorwurf der Seinsvergessenheit gefallen lassen muß. Sein ist nie Seiendes, denn Sein geschieht ereignishaft und ist niemals mit dem Sein des Seienden zu identifizieren. Das Sein ist nicht, es west. So aber entzieht es sich im Geschehen von Entbergung und Verbergung seiner selbst ereignishaft jeder Aneignung durch Seiendes. Das Ereignis vereitelt Aneignung. Denken, das Sein im Seienden stellen will, ist auch schon aus dem Ereignis herausgefallen. Wenn nun das Sein der letzte Bürge und Grund für Wahrheit überhaupt ist, wenn also allein in der Erkenntnis des Seins Wahrheit zu verifizieren wäre, Sein sich aber seinem Wesen nach entzieht, dann kann es Wahrheit immer nur in ontologischer Differenz zum Sein geben. Wahrheit als die Präsenz von Sein ist vom Sein selbst ausgeschlossen. Wahrheit als Re-Präsentation des Seins im Seienden ist von ontologischer Differenz schon je gekontert. Jeder Versuch der Re-Präsentation des Seins manifestiert seine Seinsvergessenheit. Das Sein schickt sich geschichtlich, das heißt irrepräsentabel seinem eigenen Wesen nach zu. Sein ist Sein. In diesen Satz der seinsgeschichtlichen Identität des Seins mit sich bricht kein Denken ein. Kein Seiendes gelangt in die Auto-Nomie dieses Satzes. So aber bleibt Denken, das notwendig in und mit Seiendem denkt, die Identität mit dem Sein vorenthalten. Seinsgeschichtliches Denken hat sich darauf zu verständigen, daß es von den Begriffen der Präsenz und der Identität Abschied nehmen muß, wenn es denn dem Sein selbst entsprechen will. Seinsentsprechung aber kann sich nur ereignen qua ontologischer Differenz. Das Moment der Differenz, das bei Schlegel und Nietzsche mit dem Gedanken des Werdens fundiert wird, stellt sich bei Heidegger auf die seinsgeschichtliche Basis des Wesens. Das Wesen (des Seins) bewirkt nichts anderes als den Ausschluß des Denkens von sicherer Erkenntnis. Wie Schlegel und Nietzsche alles Wissen von der Werdewirklichkeit selbst übergangen sehen, so denkt Heidegger im Wesen des Seins die ontologische Defizienz des Seienden.

Schlegel, Nietzsche und Heidegger beschädigen die Philosophie nachhaltig in deren erkenntnistheoretischer Kompetenz. Der (unterschiedlich mobilisierte) Gedanke der Differenz führt bei Schlegel und Nietzsche über die Erkenntniskritik zur Poetisierung der Philosophie. Bei

Heidegger ist das Dichten in der Nähe zum Denken vom Sein selbst fest verortet, so daß es keiner erkenntniskritischen Initiative bedarf, um beide einander anzunähern. Das Differenzmoment nimmt also bei Heidegger eine andere theoretische Stelle ein als bei Schlegel oder Nietzsche, denen es als Begründungsargument zur Poetisierung des Denkens dient. Heidegger dagegen ist die Differenz zwischen Sein und Seiendem das grundlegende ontologische Datum, mit dem das seinsgeschichtliche Denken überhaupt erst einsetzt. Heidegger instrumentalisiert das Differenzmoment nicht in Absicht einer Annäherung von Dichten und Denken, weil deren Nähe zueinander immer schon besteht. Gleichwohl ist die ontologische Differenz Grundlage des nicht exakt zu bestimmenden Verhältnisses von Dichten und Denken. Die Nähe zum Sein selbst ist das, was Dichten und Denken einander nähert. Weil aber das Sein mit nichts ontologisch vergleichbar ist, bleibt auch das Näheverhältnis der unnahbaren Differenz des Seins zu allem, was nicht Sein ist, überstellt. Das Sein verhüllt in der Verbergung seiner selbst die von ihm angewiesene Nähe von Dichten und Denken. So ist das Differenzmoment das Grundmoment der im Seinsdunkel liegenden Beziehung von Dichten und Denken.

Schlegel, Nietzsche und Heidegger stärken in ihrem Denken je unterschiedlich das Moment von Differenz. Während Schlegel und Nietzsche es vor allem im Hinblick auf den Aspekt des Werdens zuspitzen (Schlegel letztlich im Verweis auf die Differenz von Endlichem und Unendlichem), nimmt Heidegger die Differenz als mit dem Wesen des Seins selbst koinzident. Ihrer Anlage nach sind alle drei Modi des Differenzmomentes ontologisch-temporal gedacht. Schlegels und Nietzsches Temporalitätsgedanke der Werdewirklichkeit ist ein ontologischer und Heideggers verbal zu verstehendes Wesen des Seins ist in der ontologischen Manifestation der Differenz zwischen Sein und Seiendem eben auch zeitlich ins Auge gefaßt, insofern das Sein als das sich-ereignende Geschick seiner selbst west und mithin die unvergleichliche Geschichte seiner selbst zeitigt, die in keiner vom Seienden aus gestoppten Präsenz zu bannen ist. Der Aspekt der Differenz bedeutet bei allen drei Denkern immer zugleich die Verwerfung der Paradigmen von Präsenz und Identität. Das Differenzdenken selbst aber steht in direktem Zusammenhang mit der Stärkung des Poetischen.

6. Resümee

Der kritische Idealismus Schlegels muß notwendig, wenngleich auch nicht ausdrücklich dem Heideggerschen Verdikt der Seinsvergessenheit verfallen, denn der „*Anthropomorphismus*“ bzw. „*Humanismus*“ sieht sich in seiner idealistischen Version auf einem neuen Höhepunkt

angekommen. Das idealistische Denken unendlicher Reflexion ist eine weitere Spielart des Versuchs, das Seiende, das der Mensch ist, als das Wesen zu etablieren, das das Sein des Seienden zu erkennen verlangt und dieses als das Sein selbst nimmt. Damit aber gehört der Idealismus in die Geschichte der Metaphysik. Für Heidegger ist Nietzsche als „*der Denker des Gedankens vom Willen zur Macht*“ „*der letzte Metaphysiker des Abendlandes*“⁸¹¹, setzt dieser doch das Seiende als Wille zur Macht in dessen interpretativ selbstbezogenem Werten des Seins über das Sein selbst. Indem Nietzsche das Sein vom Willen zur Macht und dessen selbstaffektiver Machtsteigerung aus denkt, verstellt er in den Augen Heideggers den Seinshorizont durch das Seiende, das der Wille ist. Das Sein hört bei Nietzsche auf das Kommando des Seienden und verschwindet so im Willen zur Macht. Auf diese Weise verlängert Nietzsche die Geschichte der Seinsvergessenheit, also die Geschichte der Metaphysik, ein letztes Mal um sein eigenes Denken. Nietzsche befindet sich noch diesseits der Metaphysik und damit jenseits des anderen, des seinsgeschichtlichen Denkens, das mit Heidegger seinen Anfang nimmt.

Trotz dieser seinsgeschichtlichen Trennlinie, die Heidegger zur gesamten Philosophie vor ihm zieht, wurden vorangehend bezüglich der Annäherung von Philosophie und Poesie Gemeinsamkeiten entwickelt, die sich wie folgt darstellten:

Schlegel, Nietzsche und Heidegger kommen überein in der erkenntnis-kritischen Stoßrichtung, der die überkommenen Begriffe der Metaphysik und ihre Gesetzmäßigkeiten, auf die sich vor allem die Logik stützt, zum Opfer fallen. Die sich daran anschließende Relativierung von Erkenntnis ist bei Schlegel und Nietzsche offensiv vertreten. Bei Heidegger wird die Autorität von Aussagen zwar bestritten, das seinsgeschichtliche Denken aber scheint von dieser Relativierung verschont zu bleiben.

Alle drei „Ansätze“ verbindet der Gedanke eines Absoluten, das sich als das schlechthin Unverfügbare und Entzogene manifestiert. Schlegel nennt es „*das Unendliche*“ oder „*Gott*“, Nietzsche „*die unendliche Wiederkehr des Gleichen*“, Heidegger das „*Sein*“. Vor diesem Hintergrund situiert sich auch das Denken der Nähe von Poesie und Philosophie bzw. Dichten und Denken.

Das Absolute koinzidiert bei Nietzsche und Heidegger mit dem Moment des Fatalen, bei Schlegel mit dem einer transzendentalen Unhintergebarkeitsbedingung. Das Absolute bzw. Unendliche bleibt dem Menschen indisponibel entzogen. Auf dieser Basis gründet der Status der Poesie selbst. Bei Schlegel wird die Poesie notwendige Helferin der das Unendliche denkenwollenden Philosophie und bei Nietzsche das vorgegebene Remedium gegen die Scheinverfallenheit alles Denkens

⁸¹¹ GA 6.1, S. 431. Vgl.: auch: GA 6.2.

und des Lebens überhaupt. Bei Heidegger ist das Näheverhältnis von Dichten und Denken unanfechtbares Seinsdiktat.

Hierin läßt sich auch eine wesentliche Abweichung markieren: Während Heideggers Denken nurmehr den Seinsgehorsam als Grundhaltung des Denkens (auch des Denkens von Denken und Dichten) zuläßt, gerät bei Schlegel und Nietzsche die Poetisierung der Philosophie zum strategischen Projekt, vermittels dessen auf der einen Seite das Unendliche negativ anschaulich gemacht werden soll und auf der anderen Seite das Leben als poetisierend-poetisiertes in den Stand des Gewollten gehoben werden kann.

Allen Denkern ist das Moment der Differenz gemeinsam. Schlegel und Nietzsche artikulieren es auf der ontologischen Folie ihres Temporalitätsgedankens des Werdens, der jede letztverharrende Identität und Präsenz zeitlich überläuft und hinter sich läßt. Heidegger entwickelt es als das Wesen des Seins, das sich in ontologischer Differenz zum Seienden ereignishaft zeitigt. Die Positionierung der Poesie koinzidiert mit dem entschieden vertretenen Differenzgedanken.

IV. JACQUES DERRIDA: DIE GRAMMATOLOGISCHE PROBLEMATISIERUNG DER GRENZE VON PHILOSOPHIE UND LITERATUR

0. Einleitung

Jacques Derridas grammatologische⁸¹² „Dekonstruktion“ der Philosophie nimmt die metaphysikkritische Bewegung der Heideggerschen „*Destruction der ontologischen Überlieferung*“⁸¹³ auf, um sie unter gänzlich neuen Vorzeichen zu realisieren. Wie Heidegger, der versucht, die abendländische Seinsvergessenheit über die Erinnerung an die ontologische Differenz von Sein und Seiendem zu überwinden, ist auch Derrida einem Denken der Differenz verpflichtet. Derrida selbst erklärt: „*Keine meiner Untersuchungen wäre ohne den Ansatz der Heideggerschen Fragestellung möglich gewesen; vor allem nicht (...) ohne die Beachtung dessen, was Heidegger die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden, die ontisch-ontologische Differenz, nennt (...)*“⁸¹⁴ Bei Derrida gipfelt das Moment der Differenz im (Nicht-)Begriff der „*différance*“, der sich im Zuge einer Neuvermessung der „Paradigmen“ von Zeichen, Schrift, Stimme, Sinn, Präsenz, Identität etc. entwickelt. Die *différance*, die nach Derrida „*>älter< als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins*“⁸¹⁵ ist, rüstet die Dekonstruktion zur Kritik des metaphysischen Phono-Logozentrismus, als dessen phonophiler Endausläufer auch Heideggers „*Denken, gehorsam der Stimme des Seins*“ gelten muß.⁸¹⁶

In der Dekonstruktion sehen sich Texte von Platon bis Edmund Husserl einer Lektüre ausgesetzt, an deren Ende sie, ihrer Inkonsistenz überführt, gleichsam gegen sich selbst und ihren favorisierten Sinn gewendet worden sind. Auf diese Weise ergibt sich eine De- und Konstruktion von Texten und deren Signifikanzen. „*Als Verfahren, die im Text gelegenen Aporien aufzutun, sie zu vervielfältigen und voranzutreiben, sie in eine Zone der Unentscheidbarkeit zu überführen und damit den der Lektüre unterzogenen Text ebenso in Frage zu stellen wie das Ausdeutungsgeschehen des Lesens selbst – als ein solches Verfahren hat die Dekonstruktion definitive Ortsbestimmungen ihrer selbst stets vermieden.*“⁸¹⁷ Die Dekonstruktion zu definieren, würde die Integration ihrer

⁸¹² Grammatologie = Wissenschaft von der Schrift.

⁸¹³ Vgl.: SuZ, GA 2, § 6.

⁸¹⁴ Jacques Derrida (In Folge *JD* abgekürzt), Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Graz – Wien 1986, S. 43. In polemischer Absicht ist gar die Formel aufgestellt worden: „*Derrida = Heidegger + der Stil Derridas*“ (Luc Ferry / Alain Renault, Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen, München – Wien 1987, S. 133).

⁸¹⁵ *JD*, Die *différance*, in: *JD*, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 29-52, hier: S. 47.

⁸¹⁶ Vgl. *JD*, Grammatologie, Frankfurt a. M. ³1990, S. 38.

⁸¹⁷ Petra Gehring, Gesetzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philoso-

selbst in einen Bezirk des Denkens verlangen, das zu sollizieren sie angetreten ist. In diesem Sinne stellt Derrida fest: „*All sentences of the type >deconstruction is X< or >deconstruction is not X< a priori miss the point, which is to say that they are at least false. (...) one of the principal things at stake in what is called in my texts >deconstruction< is precisely the delimiting of ontology and above all the third person present indicative: S is P.*“⁸¹⁸

Jede Interpretation des dekonstruktiven Derridaschen Denkens sieht sich grundlegenden Aporien ausgeliefert. Die vom Geschehen der *différance* ausgehende Aufkündigung von Ursprung, Präsenz, Identität oder Repräsentation entzieht bereits auf semiologischer Ebene dem Wunsch nach einer präsentablen Theorie den Boden. Den von der *différance* unendlich bewegten Zeichen ist weder ein fix identifizierbarer Sinn noch ein erster Ursprung gewährt. Das Band von Signifikant und Signifikat ist im Spiel der Differenzen an-archisch verwirrt. Die Zerrüttung der Herrschaft des Signifikats über den Signifikanten beschädigt zugleich die Idee der Repräsentation selbst. Kein Zeichen ist mit seiner Bedeutung vertraut und so läuft auch die Lektüre in ihrer immanenten Anpassung an diesen Reibungsverlust der Sprache ins Leere. Wie also Derrida lesen? – Sind die Signifikanten nach Derrida selbst nur Differenzeffekte von Signifikanten, die sich in einem unendlichen Spiel der Supplementarisierung überlassen, bleibt dennoch die Dimension des Sinns (wenngleich nicht in letztgültiger Stillstellung in einem Signifikat) im steten Aufschub denkbar. Eine Lektüre Derridas hat das Spiel der Signifikanten mitzuspielen, indem sie die ihren zu den Derridaschen gesellt und so den Verweisungsraum der Sinnproduktionen ein weiteres Mal verlängernd eröffnet. Kein Versuch, die Derridasche Schrift zu lesen, kann für sich den Anspruch erheben, gleichsam das Spiel für sich zu entscheiden. Was sie vermag, ist lediglich das Spiel der Zeichen mitzuspielen, das immer schon läuft. Insofern hat das im folgenden auf dem Spiel Stehende kein geringeres Anliegen, als die Derridaschen Signifikanten neuen Signifikanten auszusetzen und das heißt: „*neuerlich in Szene zu setzen*“⁸¹⁹.

phie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 226-255, hier: S. 246. Die Dekonstruktion darf aber keineswegs als ein Projekt, eine Methode, Schule, Disziplin oder Philosophie verstanden werden. Darauf hat Derrida selbst mehrfach hingewiesen. (vgl. z. B.: Florian Rötzer, Jacques Derrida (Gespräch), in: Florian Rötzer, Französische Philosophen im Gespräch. Baudrillard. Castoriadis. Derrida. Lyotard. Serres. Raulet. Levinas. Virilio, München 1987, S. 67-87, hier: S. 85ff. Bereits die Verwendung des Singulars „*Dekonstruktion*“ müßte eigentlich der von Derrida bevorzugten (allerdings selbst nicht konsequent verwendeten) Pluralform weichen (vgl.: JD, Auslassungspunkte. Gespräche, Wien 1998, S. 360).

⁸¹⁸ JD, Letter to a Japanese Friend, in: Peggy Kamuf (Hg.), A Derrida Reader. Between the Blinds. With an Introduction and notes by Peggy Kamuf, New York – London – Toronto – Sydney – Tokio – Singapur 1991, S. 269-276, hier: S. 275.

⁸¹⁹ JD, Positionen, S. 103.

Dabei ist die „Angst vor dem verminten Territorium“⁸²⁰ der Texte Derridas, die sich aufgrund ihrer gewollt vom metaphysischen Ton der Philosophie abweichenden Schreibweise einer engführenden Abmessung sperren, immer mit im Spiel. *„Tatsächlich könnte kein Aufsatz, Gespräch oder Buch von Derrida selbst seine Schriften so wiederherrichten, daß sie einem vorher festgelegten Programm oder Logos gemäß (...) eingesammelt, angeeignet und zusammengestellt werden könnten.“*⁸²¹ Denn: *„Derridas Texte bilden (...) paradoxe Gegenstände: Sie müssen einerseits sich jenseits des traditionellen Verständnisses befinden, wenn denn der Anspruch, daß anders zu lesen sei, ernst gemeint ist; andererseits müssen sie sich irgend diskursiv, also traditionell, über ihre Nicht-Diskursivität, Nicht-Lesbarkeit auslassen, wollen sie nicht als völlig heteronome unzugänglich bleiben.“*⁸²² Dieses Problem der Derridaschen Schriften geht auf ihren Leser über, der sich zusammen mit diesen je neu auf die Metaphysik eines kommunizierbaren Sinns zurückgeworfen sieht, der aus dem Spiel der Differenzen den Ernst des Bedeutens macht.

1. Die Dekonstruktion der Metaphysik

1.1. Das Metaphysische der Dekonstruktion

*„Es gibt kein trojanisches Pferd, mit dem die Vernunft (im allgemeinen) nicht fertig würde. Daß die unüberwindbare, unersetzbare, beherrschende Größe der Ordnung der Vernunft nicht eine Defacto-Ordnung oder Defacto-Struktur, eine determinierte historische Struktur, eine Struktur unter anderen möglichen Strukturen ist, liegt daran, daß man gegen sie sich nur verwahren kann, indem man sie anruft, daß man gegen sie nur in ihr protestieren kann, daß sie uns auf ihrem eigenen Feld nur den Rückgriff auf das Stratagem und die Strategie läßt.“*⁸²³ Diese Äußerung aus *„Cogito und Geschichte des Wahnsinns“* (1963) kennzeichnet die Derridasche Haltung nicht nur gegenüber dem, was hier als Vernunft angesprochen wird, sondern auch gegenüber „der“ Metaphysik⁸²⁴ im allgemeinen: Jede Opposition gegen die

⁸²⁰ David Wills, Dem Buchstaben nach geben, in: Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. 285-300, hier: S. 298.

⁸²¹ Herman Rappaport, Derridas Gaben, in Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens, S. 40-59, hier: S. 57.

⁸²² Horst Werner, Metaphysik, Zeichen, mimesis, Kastration. Möglichkeiten und Grenzen begrifflichen Philosophieverständnisses nach J. Derrida, Pfaffenweiler 1985, S. 5.

⁸²³ JD, Cogito und Geschichte des Wahnsinns, in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989, S. 53-101, hier: S. 61.

⁸²⁴ Wobei bedacht werden muß, daß es für Derrida *„die Metaphysik nicht gibt“* (JD, Der Entzug der Metapher, in: Volker Bohn (Hg.), Romantik. Literatur und Philosophie, Internationale

Metaphysik verschuldet sich bei ihr. Jeder Satz gegen sie macht bereits eine Anleihe bei ihrem Diskurs und dessen Gesetzmäßigkeiten. Aus dieser Schuld tritt kein Denken jemals ganz heraus. Mithin gibt es auch keinen Außenposten, von dem aus das Ende der Metaphysik zu beschwören wäre. Der Überschritt aus dem Metaphysischen heraus bleibt stets mit einem Bein auf dessen Territorium. *„Versteht man unter Überschreiten, daß man sich einfach jenseits der Metaphysik einrichtet (...), dann gibt es kein Überschreiten. Und selbst bei Aggression oder Transgression unterhalten wir uns noch mit Hilfe eines Codes, der in nicht auflösbarer Weise mit der Metaphysik verbunden ist; daher führt jeder übertretende Schritt, der uns die Abgrenzung faßbar macht, wieder mitten in sie zurück. Aber durch die Vorgänge auf beiden Seiten der Grenze verändert sich der innere Bereich, und es vollzieht sich eine Übertretung, die nirgends als vollendete Tatsache präsent ist. Man richtet sich nie im Überschreiten ein und man wohnt nie außerhalb.“*⁸²⁵ Unter diesen Vorzeichen ist der kritische Affront Derridas gegen die Metaphysik immer auch ein Grenzgang, der die Metaphysik auf ihrem eigenen Feld schlagen will, ohne sich auf ihm niederzulassen. Die Derridasche Dekonstruktion begibt sich auf die Suche nach den blinden Flecken der von ihr gelesenen Texte, dafür aber muß sie deren Sprache sprechen⁸²⁶ und Vokabeln („Signifikant“, „Signifikat“ etc.) benutzen, das heißt: zumindest auf Zeit zum Gegner überlaufen. Das bringt Derrida in Widerspruch zu sich selbst - ein Widerspruch, mit dem zu rechnen, er sich nicht scheut. Wie der Diskurs seiner Vorgänger Nietzsche und Heidegger bleibt mithin auch der Derridasche in einem Zirkel gefangen: *„Dieser Zirkel ist einzigartig; er beschreibt die Form des Verhältnisses zwischen der Geschichte der Metaphysik und ihrer Dekonstruktion: es ist sinnlos, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.“*⁸²⁷

Beiträge zur Poetik, Frankfurt a. M. 1987, S. 317-354, hier: S. 329). In diesem Sinne gibt er zu Protokoll: *„Ich habe nie an die Existenz oder Konsistenz der Metaphysik geglaubt“* (ebd., S. 328).

⁸²⁵ JD, Positionen, S. 47.

⁸²⁶ In anderem Zusammenhang erklärt Derrida: *„Versuchen Sie, jemandem, der gleichzeitig an der Macht ist und die Gerichtsbarkeit kontrolliert, zu erklären, daß Sie ihre Sprache behalten wollen. Sie werden die seine lernen müssen. Wenn Sie sich aber erst, in der Sorge um rhetorische und politische Überzeugungskraft, die Sprache der Macht soweit angeeignet haben, daß Sie sie ausreichend beherrschen, um überzeugen oder siegen zu können, sind Sie Ihrerseits im voraus besiegt und haben sich selbst von Ihrem eigenen Unrecht überzeugt“* (JD, Wenn Übersetzen statt hat. Die Philosophie in ihrer Nationalsprache, in: Friedrich A. Kittler / Manfred Schneider / Samuel Weber (Hg.), Diskursanalysen 2, Opladen 1990, S. 12-30, hier: S. 22f.).

⁸²⁷ JD, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: JD, Die Schrift und die Differenz, S. 422-442, hier: S. 425.

1.2. Phonozentrismus / Logozentrismus

1.2.1. Von Platon bis Hegel

Derridas Kritik der Metaphysik nimmt den Weg über eine radikale Infragestellung des Primats des gesprochenen Wortes gegenüber der Schrift. Wie Heideggers Relektüre der Metaphysik bei der Analyse der Platonischen Wende zur Seinsvergessenheit einsetzte, so gilt auch Derridas Kritik des Phonozentrismus zuallererst Platon und dessen Verwerfung der Schrift:

Platons Dialog „*Phaidros*“ wendet sich gegen die Schrift zunächst in Form einer von Sokrates vorgebrachten Erzählung. In dieser preist der ägyptische Gott Theuth König Thamus die von ihm erfundene Schrift *„als Mittel für Gedächtnis und Weisheit“*⁸²⁸ an. Die ablehnende Antwort des Königs mobilisiert Argumente, die der Phonozentrismus später verinnerlichen wird: *„(...) diese Kunst wird Vergessenheit schaffen in den Seelen derer, die sie erlernen, aus Achtlosigkeit gegen das Gedächtnis, da die Leute im Vertrauen auf das Schriftstück von außen sich werden erinnern lassen durch fremde Zeichen, nicht von innen heraus durch Selbstbesinnen. Also nicht ein Mittel zur Kräftigung, sondern zur Stützung des Gedächtnisses hast du gefunden. Und von Weisheit gibst du deinen Lehrlingen einen Schein, nicht die Wahrheit: Wenn sie vieles gehört haben, ohne Belehrung, werden sie auch viel zu verstehen sich einbilden, da sie doch größtenteils nichts verstehen (...)“*⁸²⁹ Platon läßt Sokrates die *„Erniedrigung der Schrift“*⁸³⁰ vorantreiben: Wie die Werke der Kunst steht die Schrift in vermeintlicher Lebendigkeit vor den Menschen. Doch in Wahrheit bleibt sie, von ihrem vitalen Ursprung abgetrennt, stumm. *„Und dann: einmal niedergeschrieben, treibt sich jedes Wort allenthalben wahllos herum, in gleicher Weise bei denen, die es verstehen, wie auch genauso bei denen, die es nichts angeht, und weiß nicht zu sagen, zu wem es kommen sollte und zu wem nicht. Wenn es dann schlecht behandelt und ungerechterweise geschmäht wird, so bedarf es immer seines Vaters, der ihm helfen sollte: denn selbst kann es weder sich wehren noch sich helfen.“*⁸³¹ Die Absenz des Vaters der Schrift macht ihr Defizit gegenüber der Rede aus. Das gesprochene Wort ist niemals ohne die Gegenwart seines Sprechers, an dessen Stimme (φωνή) es gebunden ist. Aus ihm spricht die Präsenz dessen, der es benutzt. Es kommt direkt aus der Seele des Menschen und seines Wissens. Die Schrift dagegen nimmt den Umweg über *„fremde Zeichen“*, verliert den Kontakt zu ihrem Urheber und bedeutet damit eine Veräußerlichung der Wahrheit bis hin zum Seelenlosen.

⁸²⁸ Platon, *Phaidros*, in: *Sämtliche Dialoge Bd. II* (hg. v. Otto Apelt), Hamburg 1998, S. 103; St. 274.

⁸²⁹ Ebd.; St. 275.

⁸³⁰ JD, *Grammatologie*, S. 12.

⁸³¹ Platon, *Phaidros*, S. 104; St. 275.

„Von dem lebendigen und beseelten Wort des Wissenden“⁸³², vom gesprochenen also zum geschriebenen geht aber die Nähe zur Wahrheit selbst verloren. Derrida hebt in seiner „Grammatologie“ (1967) hervor, daß alle metaphysischen Bestimmungen der Wahrheit auf einen Logos abheben, der, gleich wie er vorgestellt wird, in einer niemals unterbrochenen „ursprüngliche(n) und wesentliche(n) Verbindung zur phone“⁸³³ steht. „Das Wesen der phone, wie es mehr oder weniger implizit bestimmt wurde, stünde unmittelbar dem nahe, was im >Denken< als Logos auf den >Sinn< bezogen ist, ihn erzeugt, empfängt, äußert und >versammelt<.“⁸³⁴ Bei Platon ist es allein die Stimme, die die von der Seele geschauten Wahrheit auszusprechen vermag. „Die Stimme der Seele holt die vorgegebene Wahrheit der Idee unmittelbar wieder. Das Legein der Seele wohnt im selben Element, im Licht und in der Gegenwart des göttlichen Logos. Während die Rede den unverstellten Zugang zum Inneren der Wahrheit besitzt, sind die Buchstaben bloße Zeichen, der Sache selbst fremde Schatten.“⁸³⁵ Das gesprochene Wort ist dem Logos am nächsten, weil es Signifikant und Signifikat verschmelzen läßt. Die Stimme, so nimmt der Phonozentrismus an, bedarf in ihrer Synchronisierung von Signifikat und Gesprochenem nicht den Umweg über eine äußerliche Repräsentation. Die Stimme löscht gleichsam den Signifikanten, den sie hervorbringt in der Präsenz mit sich selbst. Sie performiert die reine Präsenz des Sinns, der so als die unveräußerlichte Anwesenheit des Logos erscheint. Auf diese Weise bleibt kein Signifikant zurück. Während die Stimme den Signifikanten im direkten Zugriff auf den Logos ausspricht und mit sich identifiziert, kann die Schrift als sekundäres Abbild nur das re-präsentieren, was ihr nicht mehr präsent ist. So stehen die Schriftzeichen nicht nur für die Absenz ihres Vaters, der ihren Sinn bestimmt, sondern auch für den Verlust der Präsenz des Sinns und der Wahrheit. Was aus der Bedeutung des Geschriebenen wird, ist nicht mehr beherrscht vom Logos selbst, sondern von denen, die es lesen. Der Sinn entsteht nicht mehr durch eine Selbstbesinnung von innen, das lebendige Gedenken des Logos, sondern durch dessen Veräußerung an eine tote Gedächtnisstütze. „Die Grenze (zwischen dem Drinnen und dem Draußen, dem Lebendigen und dem Nicht-Lebendigen) trennt nicht einfach zwischen gesprochenem Wort und Schrift, sondern zwischen dem Gedächtnis als Gegenwartigkeit (re-)produzierende Entschleierung und der Wiedererinnerung (re-mémoration) als Wiederholung des Monuments: zwischen der Wahrheit und seinem Zeichen, dem Seienden und dem Typos.“⁸³⁶ Das Gedächtnis lebt in der Wahrheit, deren Stimme es ist. Ent-

⁸³² Ebd.

⁸³³ JD, Grammatologie, S. 24.

⁸³⁴ Ebd.

⁸³⁵ Hubertus Busche, Logozentrismus und *différance* – Versuch über Jacques Derrida, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41 (1987), S. 245-261, hier: S. 246.

⁸³⁶ JD, Platons Pharmazie, in: JD, Dissemination, Wien 1995, S. 69-190, hier: S. 121.

schleiert es in seiner Innenbewegung das Äußere als Schein, so führt gerade die Schrift diesen Schein wieder ein. In solchem Schein aber kann die Wahrheit nicht als *sie selbst* gegenwärtig sein. Die Schrift ist das Supplement des Wahrheit gewärtigenden Gedächtnisses und der wahrhaften Gegenwart der Stimme. Platon aber „*träumt von einem Gedächtnis ohne Zeichen. Das heißt ohne Supplement.*“⁸³⁷ Die von der Schrift ausgehende Gefahr liegt in der Logik der Supplementarität selbst. Das Supplement ist weder Seiendes noch Nicht-Seiendes. Zwischen Anwesenheit und Abwesenheit bleibt es ungreifbar. Diese instabil gleitende Dynamik von Präsenz und Absenz ist das, „*was es dem Typos immer wieder ermöglicht, sich für das Original auszugeben. Sobald das Draußen eines Supplements sich eröffnet hat, impliziert seine Struktur, daß es sich selbst >typ(isier)en< lassen, durch sein Double ersetzen lassen könnte, und daß ein Supplement des Supplements möglich sei und notwendig. Notwendig, weil diese Bewegung kein sinnlicher und >empirischer< Zufall ist, er ist an die Idealität des eidos als Möglichkeit der Wiederholung des Selben gebunden.*“⁸³⁸ Die Schrift gewährt nicht nur, sie verlangt nach einer konsequenten Forcierung ihres Supplementarismus. Die Grundannahme, daß sich das eidos als Signifikat in das Außen eines Zeichens einschreibt, daß die Gegenwart des Logos in der schriftlichen Stellvertretung seinen Ersatz findet, läßt am Ende aller Supplementarität freien Lauf. Die Logik der Supplementarität ist eine der Repräsentation. Sie ergänzt nicht nur, sie setzt eines an die Stelle des anderen. Wenn dieses Prinzip aber erst einmal initiiert ist, läßt sich die Repräsentation nicht begrenzen. Die Schriftzeichen kursieren untereinander. Ein Supplement kann immer suppliert werden durch ein weiteres. Ein Signifikant hält stets die Möglichkeit seiner Vielfältigung durch die nächsten Signifikanten offen. Das ist die supplementäre Logik der Schrift. „*(...) die Schrift erscheint Platon (und nach ihm der gesamten Philosophie, die sich als solche in dieser Geste konstituiert) als dieses schicksalhafte Mitreißen der Verdoppelung: Supplement eines Supplements, Signifikant eines Signifikanten, Repräsentant eines Repräsentanten.*“⁸³⁹ Daher impliziert Platons Privilegierung der Stimme eine Ablehnung des Repräsentationsprinzips. Die Stimme selbst bedarf in ihrer Verschmelzung von Signifikant und Signifikat eigentlich des Signifikanten nicht, insofern sie ihn in actu tilgt. Die Stimme ist dem Signifikat so nahe, daß es keinen Signifikanten, der ein Eigenleben führen würde, zurückläßt. Mithin könnte im Sinne Platons vermutet werden, daß die Präsenz niemals der Re-Präsentation bedarf. Die Stimme *ist* gleichsam das Signifikat, weil es sich so eng zum Signifikat hält, daß es von ihm nahezu ununterscheidbar wird. Sie präsentiert, aber re-präsentiert nicht, sie streicht gleichsam das „Re-“ der Re-

⁸³⁷ Ebd., S. 121f.

⁸³⁸ Ebd., S. 122.

⁸³⁹ Ebd.

Präsentation. Die Koinzidenz von Stimme und Logos gewährt die volle Präsenz des Sinns, den zu ergänzen oder gar zu vertreten kein Repräsentant vermag. Jedes Supplement käme hier zu spät. In der zeitlichen Repräsentationsdistanz von Signifikat und schriftlichem Signifikanten aber liegt der Tod des Vaters, der mit dem Tod des Logos und des Sinns einhergeht. Die unmittelbare Präsenz der die Wahrheit gewärtigenden Stimme der Seele und des Gedächtnisses erhält dagegen den Vater in dessen Kopräsenz als Sprecher am Leben. *„Im Unterschied zur Schrift ist der lebendige Logos dadurch lebendig, daß er einen lebendigen Vater hat (wohingegen das Waisenkind zur Hälfte tot ist), einen Vater, der gegenwärtig bleibt, aufrecht nahe bei ihm, hinter ihm, in ihm, der ihn mit seiner Geradheit unterstützt, ihm in persona und in seinem eigenen Namen beisteht.“*⁸⁴⁰ Die Stimme ist immer die Stimme des anwesenden Sprechers, der Sohn ist immer der Sohn seines lebenden Vaters. Weil aber der Vater als Bürge des Sinns lebt, ist jeder Rückgang auf ihn in Form einer Re-Präsentierung überflüssig. Mithin beginnt alle Repräsentation erst mit der Schrift, denn sie läßt den Vater hinter sich, um in der Verweisung auf ihn zurückzukommen. Der Vater ist als der Abwesende ein Toter. Im Tod des Vaters zeigt sich die Freiheit des Sohnes oder anders gewendet: in der verwaisten Schrift erweist sich der Vater als tot. Voraussetzung für die Repräsentativität des Schriftzeichens ist die Absenz des ursprünglichen Sinns, den der Vater be-stimmte.⁸⁴¹ Die Schrift repräsentiert den Tod des Vaters, sie ist Sohn und Grabmal zugleich. Mit dem Vater aber ist zugleich die Wahrheit des Signifikats gestorben. Die Schrift steht somit für die Abwesenheit des Signifikats, das verloren geht in der Gegenwart seiner vom Signifikanten präsentierten Vergangenheit. Was bleibt, ist der Signifikant, der sich immer weiter von der Wahrheit des Signifikats entfernt, mit jedem Supplement ein Stück mehr. Am Ende geht es nurmehr um das Supplement des Supplements. Der tote Vater, mit dem das Signifikat eins war, ist nur noch ein Spuk in der seelenlosen Erinnerung der Signifikanten.

Was bereits bei Platon für Derrida deutlich erkennbar wird, ist die Einheit von Phono- und Logo-zentrismus. Mit der Favorisierung der Stimme ist auch später immer die Annahme verbunden, daß das gesprochene Wort dem Logos (*„wie immer man diesen Logos auch verstehen mag: im vorsokratischen oder philosophischen Sinne, als unendlichen Verstand Gottes oder im anthropologischen Sinne, im vorhegelschen oder im nachhegelschen Sinne“*⁸⁴²) die Stimme leiht. Aus der Stimme spricht der Logos selbst, der Sinn und Wahrheit des Seins präsentiert. In der Stimme ist der Logos sich selbst präsent. Präsenz aber wird zum ei-

⁸⁴⁰ Ebd., S. 86.

⁸⁴¹ *„Die Schrift bleibt lesbar, selbst wenn der Autor für das, was er geschrieben hat, nicht mehr bürgt“* (Paola Marrati, *Der Traum und die Gefahr. Wo sich die sexuelle Differenz verliert*, in: Michael Wetzler / Jean-Michel Rabaté (Hg.), *Ethik der Gabe*, S. 333-351, hier: S. 337).

⁸⁴² JD, *Grammatologie*, S. 24.

gentlichen Modus dessen, was sich ohne Umweg über ein Drittes (den Signifikanten) in der Stimme als vom Logos unterhaltenen Sinn nennen läßt. Der Phonozentrismus überträgt der Stimme wegen ihrer unverstellten Nähe zum Logos den Anspruch auf Wahrheit. Die φωνή ist gleichsam der Logos, seine Präsenz, sein Sinn - das Sein. Wer, wie die Philosophie, den Logos unmittelbar denken will, bedarf gleichsam eines Mediums, das nicht als Medium wahrgenommen wird. Dieses absolute Medium findet sich in der Stimme, die das Vermittelnde hinter sich läßt, um in reiner Präsenz das zu *sein*, was sie sagt. Der Phonozentrismus eröffnet so dem Logozentrismus die Möglichkeit, das Signifikat ohne Signifikanten zu denken. Er weist der Philosophie damit den Weg zu einer Präsenz des Logos ohne Repräsentation (der zugleich ein Logos der Präsenz ist).

Die „Entwertung der Schrift“⁸⁴³ und die Priorisierung der Stimme geschehen aus strategischem Interesse. Um dem Denken die Identität mit dem Logos zuzutrauen, muß die Schrift zum Sündenbock werden. Sie ist das, was die Stimme nie sein darf: Differenz als Veräußerlichung dessen, was nach Platon nur im Innenraum der Seele, in der Anamnese selbst wahrhaft anzutreffen ist und von der Stimme zugleich gesagt wird. Mit der Schrift wird das Prinzip der Differenz selbst aus dem Reich der Philosophie getrieben. Denn die Schrift schreibt die Distanz, die Differenz zu dem von ihr Repräsentierten fest und zementiert auf diese Weise die Absenz der Wahrheit, des Sinns, des Signifikats, des Logos, des eidos. Der Logozentrismus aber wahrt die „Präsenz“ des Logos und die Identität mit ihm im gesprochenen Wort. Mithin muß die Schrift selbst geopfert und gleichsam ins Draußen der Philosophie gestoßen werden - dorthin also, wo sie seit je ist - damit sich das Denken die Präsenz der Wahrheit selbst zugestehen kann. „Das Draußen draußen halten.“⁸⁴⁴ Mit diesen Worten wird die Schrift vertrieben und mit ihr all das, was den Zugang zur Wahrheit verstellt. Die Philosophie aber verbleibt im Inneren, an dem gesäuberten Ort, wo die Wahrheit selbst ist. Hier hat die Stimme das Wort und nicht die Schrift. Im Phonozentrismus rettet sich die Philosophie vor der Schrift. Indem sie sich auf die Seite der Stimme schlägt, vermeidet sie, zur Schrift zu werden und entgeht damit der Herrschaft der Prinzipien von Differenz und Supplementarität. „Die Philosophie definiert sich als dasjenige, was die Schrift transzendiert, und indem sie gewisse Aspekte der Sprache mit Schrift gleichsetzt, versucht sie, dieses Problem loszuwerden, indem sie die Schrift ganz einfach als ein künstliches Substitut der Rede beiseite schiebt.“⁸⁴⁵ Wäre die Philosophie selbst zur Schrift geworden, hätte sie den Logos verlo-

⁸⁴³ JD, Punktierungen – die Zeit der These, in: Hans-Dieter Gondek/ Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens, S. 19-39, hier: S. 27.

⁸⁴⁴ JD, Platons Pharmazie, S. 144.

⁸⁴⁵ Jonathan Culler, Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 102.

ren. Der Logozentrismus bedarf einer phonozentrischen Strategie, um sich der Schrift zu entledigen, ohne verstummen zu müssen.

Die Geschichte des Logo-Phonozentrismus setzt sich nach Platon fort. Wenn bei Aristoteles „>das in der Stimme Verlautende (*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*) Zeichen für die in der Seele hervorgerufenen Zustände (*παθήματα τῆς ψυχῆς*) und das Geschriebene Zeichen für das in der Stimme Verlautende< ist (De interpretatione I, 16 a 3), so deshalb, weil die Stimme als Erzeuger der ersten Zeichen wesentlich und unmittelbar mit der Seele verwandt ist.“⁸⁴⁶ Die Schrift gerät Aristoteles zur sekundären Ableitung der vorgängigen φωνή, die in direkter Beziehung zu der von ihr bezeichneten, die Dinge natürlich widerspiegelnden Seele steht. Zwar ist auch das gesprochene Wort ein konventionelles Zeichen für die Seelenzustände, aber im Unterschied zur Schrift bewahrt es in seiner Nähe zur Seele den Kontakt zur natürlichen Wiedergabe der Dinge. Die Schrift vergrößert den Abstand zum ursprünglichen Signifikat (oder: den Dingen), weil sie nur noch die Laute der Stimme repräsentiert. Obwohl die Stimme bezeichnende Funktion hat, bleibt sie aufgrund ihrer wesentlichen Verwandtschaft mit der Seele in absoluter Nähe zum Signifikat. In dieser primordialen Nähe erscheint der Laut nicht eigentlich als Signifikant. „Jeder Signifikant, zumal der geschriebene, wäre bloßes Derivat, verglichen mit der von der Seele oder dem denkenden Erfassen des Sinns, ja sogar dem Ding selbst untrennbaren Stimme (...)“⁸⁴⁷

Die „Epoche des Zeichens“⁸⁴⁸ mit der die Metaphysik im allgemeinen zu identifizieren ist, führt allererst den Zeichenbegriff in seiner Gedoppeltheit von Signifikant und Signifikat, signans und signatum ein, um allein die Schrift diesem Schema zu unterwerfen. Das Schriftzeichen gilt als Signifikant, der die Stimme nicht zu sein braucht. Denn der Laut entgeht dem Signifikanten, weil dieser mit der Stimme verklingt. Die Stimme verleugnet ihn in ihrer Idealität und kehrt so das Signifikat selbst als von ihr Idealisiertes und als Idealisierbares hervor. Die Zeichenhaftigkeit des schriftlichen Signifikanten wendet demgegenüber gleichsam gegen seine Repräsentation die eigene Materialität ein. Die Schrift betreibt die Materialisierung von Idealität dauerhaft und macht sich daher auch dauerhaft schuldig. In der Insistenz des physischen Signifikanten geht die Unmittelbarkeit des psychischen Signifikats, seines Sinns und der Wahrheit überhaupt verloren. Dagegen ist das phonetische Zeichen „Paradigma eines sich als definitiv wahrheitsfähig reflektierenden Denkens, welches sich durch die materielle Irrealität des gesprochenen Wortes in der Zeit versichert glaubt, die Differenz von resistentem Signifikanten und geistigem Signifikat zugunsten der

⁸⁴⁶ JD, Grammatologie, S. 24.

⁸⁴⁷ Ebd., S. 25.

⁸⁴⁸ Ebd., S. 28.

>signifikaten< Bedeutung als prinzipiell aufhebbar denken zu können.⁸⁴⁹ Weil der vergehende Laut mit seinem Signifikat die Idealität teilt, wird er auf die Seite des Signifikats gestellt. Das gesprochene Wort erscheint so, „als handle es sich dabei eben nicht um den (arbiträren) Signifikanten des Gedankens, sondern um den Gedanken selbst.“⁸⁵⁰ In der sich tilgenden Materialität der Stimme kommt die Wahrheit in ihrer Idealität selbst zu Wort. Denn: „Die Erfahrung, daß der Signifikant in der Stimme erlischt, ist nicht irgendeine beliebige Illusion – denn sie bedingt gerade die Idee der Wahrheit. (...) In der Geschlossenheit dieser Erfahrung wird das Wort als elementare und unzerlegbare Einheit des Signifikats und der Stimme, des Begriffs und einer transparenten Ausdrucks-substanz erlebt.“⁸⁵¹

Derridas Analyse des Phonozentrismus unterschlägt nicht, daß das Mittelalter durchaus in positivem Sinne vom „Buch der Natur“ und der „Schrift Gottes“ sprechen konnte. Insofern diese Theologeme die Schrift aber als „natürlich und universal, intelligibel und zeitlos“⁸⁵² qualifizieren, wird deutlich, daß der Schriftbegriff hier als Metapher verwendet wird und nichts mit der „Schrift im eigentlichen Sinne“⁸⁵³ und ihren Eigenschaften zu tun hat. Das Mittelalter übernimmt lediglich eine Zweiteilung der Schrift in eine schlechte und eine gute, die sich bereits bei Platon finden läßt, der von einer „Schrift der Wahrheit in der Seele“⁸⁵⁴ sprach.

Die Neuzeit verschiebt die Auffassung der absoluten Präsenz in Richtung auf das Subjekt. Präsenz wird im rationalistischen Denken als die Selbstpräsenz eines Ichs aufgefaßt. Die Schrift wird unter die Anklage gestellt, aufgrund ihrer Abgeleitetheit und Sekundarität das Subjekt in seiner natürlichen Selbstgegenwart zu gefährden. Derrida erkennt in Rousseau⁸⁵⁵ den Vertreter eines Phonozentrismus, der die Schrift, weil sie dem Leben selbst den Atem nimmt, nicht nur ablehnt, sondern sogar verdammt: „Die Schrift im geläufigen Sinn ist toter Buchstabe, sie trägt den Tod in sich.“⁸⁵⁶ Sie entzieht dem Subjekt die lebendige Einheit mit sich und dem göttlichen Gesetz, das dem „sinnlichen cogito“⁸⁵⁷ eingeschrieben ist. Rousseau bleibt der Platonischen Differenzierung treu, nach der sich eine gute und eine schlechte Schrift voneinander

⁸⁴⁹ Stefan Majetschak, Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida, in: Philosophisches Jahrbuch 100/1 (1993), S. 155-171, hier: S. 161.

⁸⁵⁰ Jörg Lagemann / Klaus Goy, Dem Zeichen auf der Spur. Derrida. Eine Einführung, Aachen 1998, S. 102.

⁸⁵¹ JD, Grammatologie, S. 38.

⁸⁵² Ebd., S. 30.

⁸⁵³ Ebd.

⁸⁵⁴ Ebd.

⁸⁵⁵ Zur detaillierten dekonstruktiven Derridaschen Lektüre Rousseaus vgl. ebd., Teil II.

⁸⁵⁶ Ebd., S. 33.

⁸⁵⁷ Ebd.

trennen lassen: „(...) gut und natürlich ist die in das Herz und in die Seele eingeschriebene göttliche Schrift; verdorben und künstlich ist die Technik, die in die Äußerlichkeit des Körpers verbannt ist.“⁸⁵⁸ Die göttliche Schrift ist eins mit der „Stimme der Natur“⁸⁵⁹, die gleichsam den göttlich vorgegebenen Logos verlauten läßt. Die Schrift fällt aus der göttlichen Logizität heraus; sie verstellt sogar den Zugang zu ihr, weil sie dem Leben nicht angehört. Die Stimme aber beatmet den Logos und läßt ihn in ihrer subjektiven Inwendigkeit lebendig werden.

Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel wird – unter den veränderten Auspizien eines Denkens des Selbstbewußtseins - der Stimme das „Privileg der Hervorbringung des Begriffs und der Selbstpräsenz des Subjektes“⁸⁶⁰ einräumen. Denn im sich selbst vernehmenden Sprechen affiziert sich das Subjekt in seiner eigensten Idealität. Subjektivität erscheint sich so im „unauflöslichen System des Sich-im-Sprechen-Vernehmens“⁸⁶¹ innerlich präsent. In diesem Sinne schreibt Hegel in seiner Ästhetik: „Diese ideelle Bewegung, in welcher sich durch ihr Klingen gleichsam die einfache Subjektivität, die Seele der Körper äußert, faßt das Ohr ebenso theoretisch auf als das Auge Gestalt oder Farbe und läßt dadurch das Innere der Gegenstände für das Innere selbst werden.“⁸⁶²

Rousseau und Hegel sind in der Aufwertung der Stimme aufgrund der in ihr statthabenden Selbstaffizierung des Subjekts exemplarische Vorläufer Edmund Husserls. Derridas umfassende Kritik des Phonozentrismus (die sich auch auf Ferdinand de Saussure und dessen Bestimmung der Schrift als äußerer Darstellung der Sprache erstreckt) wird besonders engagiert am Beispiel Husserls und hier zumal unter dem Aspekt der Rehabilitierung der Schrift ausformuliert.

⁸⁵⁸ Ebd., S. 34.

⁸⁵⁹ Ebd.

⁸⁶⁰ Ebd., S. 26.

⁸⁶¹ Ebd.

⁸⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel zitiert nach: ebd. In diesem Zusammenhang vgl. auch: JD, Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie, in JD, Randgänge, S. 85-118.

1.2.2. Husserl

Derridas Buch „*Die Stimme und das Phänomen*“ (1967) setzt den Hebel der Kritik bei Husserls Bezeichnungslehre an, wie sie sich im zweiten Band der „*Logischen Untersuchungen*“ (Abschnitt „*Ausdruck und Bedeutung*“) darstellt.⁸⁶³ Husserl nimmt eine prinzipielle Unterscheidung des Zeichens in „*Ausdruck*“ und „*Anzeichen*“ vor: Während das Anzeichen bedeutungs- und sinnlos ist, gilt Husserl der Ausdruck als ein bedeutsames Zeichen, das stets die „*Idealität einer Bedeutung*“ *supponiert*⁸⁶⁴. Der Ausdruck transportiert diese Bedeutung; insofern bedeutet er etwas. Derrida schlägt vor, den Begriff „bedeuten“ mit „*vouloir-dire*“ (*sagen wollen*) zu definieren „*und zwar zugleich in dem Sinne, daß ein sprechendes Subjekt etwas meint oder sagen will, indem es sich >über etwas ausdrückt<, und daß ein Ausdruck etwas bedeutet; und man könnte vielleicht davon ausgehen, daß Bedeutung immer dasjenige ist, was ein Diskurs sagen will: so ist Bedeutung immer ein Sinn des Diskurses, ein diskursiver Gehalt.*“⁸⁶⁵ Anzeichen dagegen drücken nichts aus und wollen nichts sagen. Sie sind nicht-diskursiv und können auch nicht auf einen intendierten Sinn zurückgeführt werden. Anzeichen können „*natürlicher Art (so zeigen die Marskanäle die mögliche Präsenz intelligenter Wesen an) wie künstlicher Art sein (das Ankreiden, das Einbrennen des Stigma und alle Mittel von Konventionen folgender Bezeichnung).*“⁸⁶⁶ Auch die Schrift darf (obwohl Husserl sie nicht als Beispiel heranzieht) als anzeigend gelten.⁸⁶⁷ Das Anzeichen motiviert den Denkenden, „*durch den Gedanken von etwas zu etwas anderem überzugehen*“⁸⁶⁸, eine aktuelle Erkenntnis mit einer inaktuellen zu tauschen: Die aktuelle Kenntnis des Bestandes von Gegenständen oder Sachverhalten zeigt den Bestand anderer inaktuelier Gegenstände oder Sachverhalte an. Das heißt: die Kenntnis eines Seins veranlaßt zur Überzeugung eines anderen Seins. Das Anzeichen läßt von (s)einem Bestand / Sachverhalt A (z. B. Marskanäle) auf einen anderen Bestand / Sachverhalt B (z. B. intelligentes Leben) schließen, insofern es diesen Bestand / Sachverhalt B anzeigt. Da es nun niemals einen gesicherten und notwendigen Begründungsnexus zwischen Sachverhalt A und Sachverhalt B gibt, bleibt

⁸⁶³ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* 2. Bd. 1.T, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, [Husserliana Bd. 19.1], The Hague 1984, S. 5-112.

⁸⁶⁴ JD, *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Übers. und mit einem Nachw. versehen v. Jochen Hörisch, Frankfurt a. M. 1979, S. 69. Mit einem Sternchen* versehene Wörter sind im Original deutsch. Zur Auseinandersetzung mit Husserl vgl. auch: JD, *>Genesis und Struktur< und die Phänomenologie*, in: JD, *Die Schrift und die Differenz*, S. 236-258; JD, *Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache*, in: JD, *Randgänge*, S. 159-174.

⁸⁶⁵ JD, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 69.

⁸⁶⁶ Ebd., S. 79f.

⁸⁶⁷ Ebd., S. 80.

⁸⁶⁸ Ebd..

die Anzeige immer nur dem Bereich der psychischen Motivierung zuzuordnen und kann daher niemals in den Rang einer Vernunftwahrheit erhoben werden.

Nun zeigt sich aber auch der Ausdruck in mitteilender Rede verschränkt mit dem Anzeichensein. Das Bedeuten ist mithin, so Derrida, trotz seiner Husserlschen Reservierung für das Ausdruckszeichen, insofern es immer einen sich in der Mitteilung realisierenden Mitteilungswert hat, „*allzeit in ein anzeigendes System verflochten*“⁸⁶⁹. Nach Husserl ist es „*die kommunikationslose Sprache (langage), der monologische Diskurs, die im >einsamen >Seelenleben< lautlose Stimme*“⁸⁷⁰, in denen der Ausdruck, der Mitteilung entzogen, gleichwohl ohne Anzeichenhaftigkeit vorgefunden werden kann. Zur Vermeidung der Verquickung des Ausdrucks mit dem Anzeichen verortet Husserl also den Ausdruck seiner reinen Idealität nach ins einsame Seelenleben, also ins Bewußtsein, in dem kein kommunikatives Geschehen statthat. Denn gerade die Mitteilung veräußerlicht den Ausdruck in eine Sphäre, in der er in seinem Bedeuten Schaden nimmt. Im einsamen Seelenleben aber ist es die (immaterielle, „*phänomenologische(n)*“⁸⁷¹) Stimme, die das Bedeuten des Ausdrucks in der Innerlichkeit des Bewußtseins äußert und es zugleich darin verwahrt. So bleibt der Sinn des Ausdrucks allein in der Stimme im Bewußtsein veräußerlicht und doch identisch bei sich selbst. Der Ausdruck ist in seiner Bedeutung ein Sagen-Wollen und verlangt die Präsenz des sagenwollenden Bewußtseins. Der Stimme ist diese Bewußtseins- und Bedeutungsgegenwart konstitutiv. „*Der Sinn will sich bezeichnen, und er drückt sich nur in einem sagen-wollenden Be-deuten aus, das ein Sichselbst-sagen-Wollen der Präsenz des Sinns ist.*“⁸⁷² Die Stimme sagt nichts anderes als diesen reinen Sinn.

Im Unterschied dazu ist der Anzeige die Präsenz ihres Sinns eben nicht gegeben, weil sie nicht bedeuten will. Ihr Zeichensein wird erst dann verstanden, wenn das Nichtsagen(wollen)de zum Sprechen gebracht wird und auf diese Weise die fehlende (Präsenz der) Intentionalität „kompensiert“ wird. „*Hier liegt die Wurzel der Anzeige: Anzeige findet immer dann statt, wenn der sinnstiftende Akt, die beseelende Intention, die belebende Geistigkeit des Be-deutens nicht völlig präsent sind.*“⁸⁷³ Auf diesem Defizit aber beruht Kommunikation: Letzten Endes sind einem Hörer die sinnstiftenden Akte eines Sprechers, das also, was sich als dessen Intention manifestieren soll, niemals präsent - jedenfalls niemals so, wie sie es dem Sprecherbewußtsein ist. Auf der Basis der physischen Veräußerlichung geschieht Mitteilung, doch sie geschieht in einer der Bedeutung als dem Sagen-Wollen äußeren Welt. Der Aus-

⁸⁶⁹ Ebd., S. 71f.

⁸⁷⁰ Ebd., S. 73.

⁸⁷¹ Ebd., S. 85.

⁸⁷² Ebd., S. 87.

⁸⁷³ Ebd., S. 92.

druck aber ist, insofern er im einsamen Seelenleben verbleibt, wesentlich unkommunikativ. Im einsamen Seelenleben gibt es keine Mitteilung, weil der Sinn hier keiner Übertragung und daher auch keines Mediums bedarf. Sinn bleibt in der Stimme er selbst, weil das Bewußtsein sich selbst nichts mitzuteilen hat, was es nicht schon im Inneren seiner selbst als Sagen-Wollen präsent hätte. (Diese Ansicht ist das Gravitationszentrum des Logo-Phonozentrismus Husserls.) Im Monolog, den das Bewußtsein mit sich selbst führt, existieren zwar auch Zeichen, aber diese Zeichen sind nur vorgestellt. Sie sind nicht als physische Realitäten zu begreifen. *„Während in der wirklichen Mitteilung daseiende Zeichen anderes Daseiendes, das nur wahrscheinlich und unmittelbar evoziert ist, anzeigen, weisen im Monolog unter der Voraussetzung eines erfüllten Ausdrucks nicht-daseiende Zeichen auf ideale Bedeutungen hin, die ebenfalls nicht da sind und gleichwohl gewiß, weil der Intuition präsent sind. Die Gewißheit der inneren Existenz bedarf Husserl zufolge nicht der Bezeichnung. Denn sie ist sich selber präsent.“*⁸⁷⁴ Das Bewußtsein ist im unmittelbaren Besitz seiner selbst und seiner Akte und daher nicht auf Zeichen angewiesen, die das Bedeuten dieser Akte wiederum äußerlich repräsentieren müßten. Die irrealen Zeichen fallen mit ihren idealen Bedeutungen zusammen. Die Stimme nun erlaubt es, dem Bewußtsein sich selbst zeitgleich zu hören, während es spricht, und sich in der *„Operation des >Sich-sprechen-hörens<“*⁸⁷⁵ selbst zu affizieren. Die Stimme ist das innere Medium der Selbstaffektion der Subjektivität. *„Auf keinerlei Eingriff einer bestimmten innerweltlichen Oberfläche angewiesen, sondern vielmehr sich selbst in der Welt als reine Selbst-Affektion erzeugend, ist die Stimme völlig disponible signifikante Substanz.“*⁸⁷⁶ Die Stimme ist das Selbstverhältnis des Bewußtseins. Eine bewußte Beziehung, die sich nicht veräußern muß und daher auch niemals anderes als Bewußtsein ist. *„Die Stimme ist das Bewußtsein.“*⁸⁷⁷ Ihr Ausdruck ist der Signifikant eines vorausdrücklich stets absolut präsenten Signifikats, der keine innerweltliche Mitteilung mehr zu leisten braucht und daher auch niemals anzeigender Art ist. Die Stimme ist in der Synchronizität des Sich-selbst-sprechen-hörens Ausdruck reiner und absoluter Gegenwart des Bewußtseins. Soweit Husserl.

Für Derrida aber, so läßt sich seine Kritik an Husserl engführen, ist die Selbst-Affektion ein *zeitliches* Geschehen, das in seinem Wirken erst das Selbstbewußtsein als Effekt produziert. Mag Husserl auch die Stimme und das Bewußtsein in absoluter Nähe zueinander sehen, so bleibt ihrem Signifikationsverhältnis gleichwohl eine untilgbare temporale Differenz eingeschrieben, die einen Aufschub des Selbst in Richtung

⁸⁷⁴ Ebd., S. 97f.

⁸⁷⁵ Ebd., S. 135.

⁸⁷⁶ Ebd., S. 136.

⁸⁷⁷ Ebd., S. 137.

auf sich selbst zeitigt. Derrida nennt die Aufschubbewegung „*différance*“. *„Diese Bewegung der Differenz (d. i. différence, A. M. H.) (des Aufschubs) kommt nicht zu einem transzendentalen Subjekt hinzu. Vielmehr erzeugt sie dieses erst. Die Selbst-Affektion ist keine Erfahrungsmodalität, die ein bereits zuvor als Selbst (autos) verfaßtes Seiendes charakterisierte. Sie bringt das Selbst als Beziehung zu sich in der Differenz mit sich, das Selbst als das Nicht-Identische hervor.“*⁸⁷⁸

Husserl gilt die „*Ur-Impression*“ (des Jetzt) als die reine Präsenz, als die ursprüngliche Gegenwart des wahrnehmenden Bewußtseins, die sich durch alle zukünftigen Jetzt weiter durchhält. Von den vergangenen Jetzt-Punkten sich abstoßend, kommt die Ur-Impression immer wieder auf sich selbst in ihrer Gegenwart zurück. In dieser Retention bleibt das Bewußtsein in reiner Gegenwart sich seiner selbst präsent. Will Husserl nun nicht gegen die Logik seiner eigenen Plazierung des Bewußtseins in der Zeit verstoßen, muß er das Prinzip der Differenz in dieses Bewußtsein selbst vorlassen. Denn gäbe es keine Differenz zwischen den Jetzt und auch keine Retention, die nur dann greift, wenn vor ihr das Bewußtsein zweier, das heißt unterscheidbarer Jetzt vorhergegangen ist, existierte nur das Jetzt der Ur-Impression, wäre die Zeit selbst in dessen Präsens erstarrt. *„Das lebendige Präsens entspringt aus einer Nicht-Identität mit sich und aus der Möglichkeit der retentionalen Spur. Es ist allemal eine Spur. Diese Spur ist von einem Präsens her undenkbar, dessen Leben sich selbst innerlich wäre. Das >Sich< des lebendigen Präsens ist ursprünglich eine Spur. Die Spur aber ist kein Attribut, von dem sich sagen ließe, daß sie das >Sich< des lebendigen Präsens >originär ist<. Denn die Ursprünglichkeit muß von der Spur her und nicht umgekehrt gedacht werden.“*⁸⁷⁹ Das Bewußtsein entsteht in der Zeit als ein differentieller Aufschubeffekt. Erst im Gang durch die Spur der von der Präsenz der Ur-Impression unterschiedenen Jetzt findet das Selbst zu sich als differentem. Die Spur markiert die verlorene Präsenz eines Bewußtseins, das erst zu sich kommen muß. Die Selbstvergegenwärtigung des Bewußtseins kann nur über den Spurenlauf der Retention geschehen. Hier spürt das Bewußtsein den temporalen Differenzen nach, die es selbst allererst konstituieren. *„Das bedeutet aber, daß die Retention nicht ohne Repräsentation möglich ist, schon deshalb nicht, weil sich die Zeit selbst nicht erinnern läßt, sondern nur die Repräsentationen.“*⁸⁸⁰ Die Stimme kann sich also nicht in der völligen und unmittelbaren Selbstpräsenz des Bewußtseins sprechen hören, ohne den Vermittlungsumweg über das Zeichen zu machen, das das Bewußtsein gleichsam erschafft und repräsentiert.

In der Veräußerlichung durch die Repräsentation aber verliert das einsame Seelenleben Husserls die reine Innerlichkeit des Ausdrucks. So-

⁸⁷⁸ Ebd., S. 140.

⁸⁷⁹ Ebd., S. 142f.

⁸⁸⁰ Reiner Ansen, *Defigurationen. Versuch über Derrida*, Würzburg 1993, S. 87.

bald das Bewußtsein in Differenz zu sich selbst kommt, ist das, was es sagt, Anzeichen. Denn auch die Stimme hat dem Bewußtsein etwas mitzuteilen – nämlich das zeitlich in andere Jetzt-Punkte verschobene, und damit absente Bewußtsein seiner selbst. Wenn das Bewußtsein die Stimme ist, die Stimme aber in der Zeit spricht, ist das, was sie spricht, immer schon in zeitlicher Differenz zur Ur-Impression. Wenn das Bewußtsein in der Stimme sich selbst sprechen hört, hört es gleichsam die zeitlich differente Anzeige seiner selbst, in der es sich repräsentiert wiedererkennen muß, ohne selbst anwesend zu sein.⁸⁸¹ *„Die Selbst-Affektion setzt als Operation der Stimme eine reine Differenz voraus, die die Selbstpräsenz zerbrechen läßt.“*⁸⁸²

Die Differenz von Anzeichen und Bewußtsein, von Jetzt und Ur-Impression verlangt dem Bewußtsein die Einsicht in seine Absenz, die Differenz zu sich selbst, als Grundmotiv aller Repräsentation und Retention ab. Die eigene Verfaßtheit des Subjekts wird (an)zeichenhaft vermittelt in der Vergegenwärtigungsbewegung der Retention. *„Wenn die Retention das Jetzt als Differenz zu sich selber konstituiert, bedeutet das, daß das Jetzt zu sich selbst immer nur über Zeichen in Beziehung treten kann, ja daß es geradezu diese Beziehung zu früheren Zeichen ist, Beziehung zu einer Spur, einer Schrift, einer Absenz. Jedes Jetzt wird damit selber Zeichen. Zeichen eines anderen Jetzt, eines anderen Zeichens, denn jede Vergegenwärtigung erfordert eine bestimmte Repräsentation des Nicht-Jetzt, eines Zeichens, das die anderen einschließlich meiner selbst als anderer impliziert.“*⁸⁸³ Die zeichenhafte Spur der Retention verweist das Subjekt auf seine Abwesenheit, seine Nicht-Präsenz in den Jetzt-Punkten, die ihm allererst die Repräsentation seiner selbst ermöglicht. Das Bewußtsein liest sich selbst als ein in seinen vorgängigen Spuren abwesend und aufgeschoben Gegenwärtiges. Die Spur wird so zur Grundlage der Selbstvergegenwärtigung des Subjektes, das sich selbst in den zeitlichen Differenzen seiner Nicht-Präsenz als eine Schrift von Zeichen lesen muß. - Die Husserlsche Stimme ist in den Augen Derridas zur Schrift geworden. Denn nur über die Vermittlung der Zeichen kann das in der retentionalen Spur seiner vergangenen Jetzt-Punkte nach sich selbst suchende Subjekt sich selbst repräsentiert finden. Da, wo es fehlt, muß etwas für das Subjekt stehen. Wenn es aber in dem abwesend ist, in dem es sich selbst vergegenwärtigt sehen will, muß das das Subjekt Vergegenwärtigende genau die Attribute haben, die seit je der Schrift zugesprochen wurden. In der dekonstruktiven Husserlektüre Derridas erweist sich, daß es so etwas wie einen Ausdruck reiner Selbstpräsenz nicht gibt. Aller Aus-

⁸⁸¹ *„In vollkommener Selbstgegenwärtigkeit des Subjekts kämen Fragen und Probleme nicht auf, würde das Subjekt nicht ich sagen wollen, da das Bedürfnis und die Notwendigkeit zu sprechen nur in der Differenz (zu sich selbst) aufkommen kann“* (Peter Völkner, Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz, Wien 1993, S. 84).

⁸⁸² JD, Die Stimme und das Phänomen, S. 140.

⁸⁸³ Reiner Ansen, Defigurationen, S. 90.

druck ist bereits Anzeichen und damit differentiell angelegt. Der Phonozentrismus Husserls, der in der Stimme ein sich affizierendes Bewußtsein absoluter Selbstidentität garantiert sah, scheitert als ein Denken der Subjektivität, das das Differenzmoment ausklammern wollte. Das Bewußtsein aber muß Vergangenheit und Gegenwart seiner selbst allererst unterscheiden können, um sich in der Retention von seinem Nicht-Jetzt zu differenzieren und so auf sein Jetzt zu kommen. Das innere Zeitbewußtsein basiert auf dieser Erfahrung und auf der Erkenntnis seiner eigenen zeitlichen Differenziertheit. *„Das heißt: daß (...) das Selbst ursprünglich differenziert ist, daß seine Spaltung seiner möglichen Einheit zuvorkommt.“*⁸⁸⁴

Zur umfassenden und nachhaltigen Demontage des seit Platon vertretenen Phono-Logozentrismus macht Derrida die aller Einheit, Präsenz und Identität vorangehende Differenz (*différance*) zum Herzwort seines Denkens.

1.3. Die *différance*

Derrida nennt das Differenzgeschehen, das die Metaphysik des vermeintlich absolut präsenten, seiner selbst bewußten Subjekts in seinen Grundfesten demontiert, *„différance“*. Seine Logozentrismuskritik bleibt keineswegs vor einem über den Umweg der zeichenhaften Repräsentation wieder verspätet bei sich eintreffenden, gleichsam odyssei-schen Bewußtsein stehen. Der Nicht-Begriff *„différance“* wird sich stattdessen als eine das gesamte Denken in den Paradigmen der Metaphysik in Frage stellende Vokabel erweisen.

1.3.1. Das Unwort: *différance*

In seinem Vortrag *„Die différence“* (1968) versucht Derrida sich dem von ihm geschaffenen Neologismus, der für ihn *„weder ein Wort noch ein Begriff“*⁸⁸⁵ ist, zu nähern: *„différance“* und *„différence“* – in der Differenz dieser beiden Wörter liegt Derridas Denken (wenn es denn so etwas gibt) geborgen: Der Buchstabe *a* ersetzt den Buchstaben *e*. Phonetisch läßt sich der Austausch dieser Buchstaben nicht hören; zwischen *„différance“* und *„différence“* besteht akustisch kein Unterschied.⁸⁸⁶ Bereits mit diesem Kunstgriff fällt Derrida der Privilegierung

⁸⁸⁴ Manfred Frank, Was ist Neozstrukturalismus, Frankfurt a. M. 41991, S. 314.

⁸⁸⁵ JD, Die *différance*, S. 29.

⁸⁸⁶ Meines Wissens entgeht Derrida, daß es einen ähnlich unhörbaren Wechsel von Buchstaben bereits bei Heideggers Differenzierung der Begriffe *„Seyn“* und *„Sein“* gab. Wenn, wie später klar werden wird, Derrida *„différence“*, also das Wort für die herkömmliche Differenz, in den Bereich der Metaphysik stellt und *„différance“* auf die Seite eines die Metaphysik de-

der Stimme gleichsam ins Wort. Es bedarf der Schrift, um überhaupt erst auf den Unterschied zu stoßen, der die beiden Wörter voneinander trennt. Das ist um so wichtiger, weil bereits Ferdinand de Saussure, selbst ein Phonozentriker, darauf aufmerksam gemacht hat, daß der Sinn eines Zeichens sich erst über die Differenz zu anderen Zeichen ergibt. Während also die Stimme den Unterschied beider Wörter unterschlägt, ist die Schrift zumindest in der Lage, einen solchen anzuzeigen.

Bei einer semantischen Untersuchung des Unwortes „différance“ ergibt sich, daß „différance“ zurückgeht auf das französische Verb „différer“, das seinerseits auf das lateinische „differre“ verweist. „Différer“ hat die zwei aus dem Lateinischen überkommenen Bedeutungen: *aufschieben* oder *verzeitlichen* und *verschieden* oder *nicht identisch sein*. Zudem hängt „différance“ zusammen mit dem Wort „différend“ (Widerstreit, Krieg). Trotz dieser der Anlage nach bestehenden Polysemie verengt sich das Substantiv „différence“ im Sinne von „Unterschied“ auf lediglich eine Bedeutungslinie und läßt die Aspekte der Verzeitlichung bzw. Temporisation und des Streits verkümmern. Die Derridasche *différance* wird dagegen diese unterschlagene Vieldeutigkeit zur Geltung bringen.

Grammatikalisch verharrt „différance“ wegen der Endung auf „-ance“ zwischen Passiv und Aktiv und ist mithin als eine eher mediale Form (wie z B. *mouvance* - Beweglichkeit, *résonance* - Resonanz) zu verstehen. Durch sie wird angezeigt, daß es sich bei der *différance* um eine Operation handelt, *„die keine Operation ist, die weder als Erleiden noch als Tätigkeit eines Subjektes, bezogen auf ein Objekt, weder von einem Handelnden noch von einem Leidenden aus, weder von diesen Termini ausgehend noch im Hinblick auf sie, sich denken läßt.“*⁸⁸⁷

1.3.2. Das unendliche Spiel der Differenzen

*„Es gibt kein Wesen der différence, sie (ist) das, was sich in dem als solches ihres Namens oder ihres Erscheinens nicht aneignen lassen kann, sondern was überdies die Autorität des als solches, überhaupt des Anwesens der Sache selbst in ihrem Wesen bedroht. (...) Für uns bleibt die différence ein metaphysischer Name und alle Namen, die sie in unserer Sprache erhält, sind immer noch qua Namen metaphysisch.“*⁸⁸⁸ Trotz dieser „Feststellung“ nähert sich Derrida dem,

konstruierenden Denkens, so hat Heidegger Vergleichbares getan, als er dem „Sein“ der metaphysischen Tradition, also dem Sein des Seienden (Seiendheit) das „Seyn“ als Ereignis gegenüberstellte. Das Spiel mit der nur lesbaren Differenz von Wörtern widerspricht in gewissem Sinne der Derridaschen Kritik an Heidegger als einem phonozentrischen Denker.

⁸⁸⁷ JD, *Die différence*, S. 34.

⁸⁸⁸ Ebd., S. 51.

was die *différance*, dieser „*unaussprechliche(n) und unerhörte(n) Begriff*“⁸⁸⁹ andeuten soll. Dabei begibt er sich auf das Gebiet der Zeichen und der Schrift:

Das Zeichen steht für etwas (*aliquid stat pro aliquo*), das selbst nicht anwesend ist. Es stellt sich selbst an die Stelle des Abwesenden. So repräsentiert das Anwesende das Abwesende. „*Das Zeichen stellt das Gegenwärtige in seiner Abwesenheit dar.*“⁸⁹⁰ Dabei kann das Zeichen nur als ein Umweg gelten, über den die Repräsentation der Präsenz des Absenten erreicht wird. In dieser Repräsentation wird die Präsenz des Abwesenden durch das Zeichen ersetzt. Um also zur Gegenwart der Bedeutung zu gelangen, muß erst die Signifikation selbst durchlaufen werden. „*Das Zeichen wäre also die aufgeschobene (différée) Gegenwart*“⁸⁹¹ - die aufgeschobene Gegenwart des von ihr Bezeichneten. Gegenüber dem, an dessen Stelle sie tritt und auf das sie hinweist, gilt der Metaphysik das Zeichen als Sekundäres und Vorläufiges. Eine solche traditionelle Semiologie will Derridas Denken der *différance* kontern. Dafür ist es notwendig, die *différance* selbst jenseits der angestammten Kategorien von Abwesenheit und Anwesenheit zu verorten: Die moderne Semiologie und Linguistik teilt mit Saussure zwei prinzipielle Einsichten:

1. Das Zeichen ist arbiträr. Das heißt: der Signifikant steht nur über eine willkürliche Konvention in Beziehung zu seinem Signifikat.
2. Der Wert eines Zeichens konstituiert sich differentiell. Das heißt: Bedeutung und Sinn erlangt ein Zeichen über seine Opposition zu anderen Zeichen.

Das konventionelle und differentielle Zeichen hat also keine Bedeutung an sich und aufgrund seiner selbst. Der Saussuresche Strukturalismus sieht Bedeutung allein im „*Spiel der Differenzen*“ (*jeu de différences*) entstehen. Derrida radikalisiert nun diese Ansicht, indem er im Zuge dieses Spiels keinem Zeichen mehr eine Bedeutung im klassischen Sinne zugestehen will. „*Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das Spiel der Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist.*“⁸⁹² Innerhalb dieser Verweisungsdynamik erlangt ein Wort seine Bedeutung nicht, indem es auf sich verweist, sondern indem es in oppositioneller Beziehung zu anderen Wörtern steht. Das aber bedeutet, daß der Begriff niemals an sich präsent wäre, sondern als ein Effekt des Spiels der Differenzen gelten muß. Die *différance* nun ist für Derrida jene Spielbewegung, die die Differenzen hervorbringt, ohne dabei aktiv zu sein. Die *différance* ist (sich) niemals gegenwärtig, weil sie selbst Teil

⁸⁸⁹ Michael Wetzel, >Ein Auge zuviel<. Derridas Urszenen des Ästhetischen, in: J.D., Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen, hg. u. mit einem Nachwort versehen v. Michael Wetzel, München 1997, S. 129-155, hier: S. 148.

⁸⁹⁰ JD, Die *différance*, S. 35.

⁸⁹¹ Ebd.

⁸⁹² Ebd., S. 37.

des Spiels ist das sie bewegt. So bleibt sie zwischen Aktiv und Passiv, zwischen Anwesenheit und Abwesenheit unfaßbar. „Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name >Ursprung< nicht mehr zu.“⁸⁹³ Wenn die *différance* selbst als Ursprung des Spiels der Differenzen dessen Effekt ist, kann sie nicht mehr für sich den Status des Ursprungs reservieren. Damit aber fehlt ein Anfangs- und Endpunkt, von dem aus den Differenzen selbst in einem Begriff Einhalt geboten werden könnte. So wird der Gedanke der Präsenz von der *différance* in einer Bewegung ohne Erstes oder Letztes zersetzt. Dachte Saussure die Sprache noch als eine geschlossene Struktur⁸⁹⁴, in der sich die Differenzen als gleichsam architektonische Grundlinien zu einem taxonomischen Systembau von Bedeutungen fügen, sieht Derrida demgegenüber die Sprache und überhaupt jedes Verweisungssystem als ein immer schon von der *différance* Bewegtes und damit in Unordnung gebrachtes Offenes. Es gibt keine Statik der Differenzen, weil jede Differenz auf weitere Differenzen verweist und so auf immer die differentielle Bewegung weiterrückt. Keine Differenz ist jemals die letzte, keine Bedeutung „ist“ endgültig. „Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte >gegenwärtige< Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt (...)“⁸⁹⁵ So entgleitet jedem Element seine Bedeutung und Gegenwart in der Verwiesenheit auf die Spuren anderer Elemente, die es nicht ist. Mithin wird es zu einer endgültigen Bedeutung nie vordringen. Es bleibt in den Abstand gespannt, in dem es zu anderen Elementen steht. Dieser Abstand trennt das Element von seiner eigenen Bedeutung und gleichwohl markiert dieser Abstand dessen Bedeuten. „Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es

⁸⁹³ Ebd.

⁸⁹⁴ Zum Strukturalismus vgl. auch: JD, Kraft und Bedeutung, in: JD, Die Schrift und die Differenz, S. 9-52.

⁸⁹⁵ JD, Die *différance*, S. 39. Die grundsätzliche Frage bei einer solchen, freilich – wie Derrida gerne zugibt – selbst der *différance* unterworfenen „Einsicht“ ist, wie man zu ihr gelangt. Im Letzten liest Derrida der Sprache ab, welches „Geschehen“ (das jenseits von Aktiv und Passiv, von Ursache und Wirkung zu verorten ist) sich hinter ihr verbirgt, für das sie steht. Die Sprache selbst gerät so aber zum Signifikanten des Signifikats, das die *différance* ist. Derrida deutet die Sprache und ihre Zeichen als Zeichen für die *différance*. Er schließt also von der Sprache auf die sie „durchherrschende“ *différance*. Damit aber entpuppt er sich als Hermeneut, dessen „Lektüre“ der Sprache das Signifikat „*différance*“ freilegt. Derrida liest nicht anders in der Sprache als der Hermeneut in einem Text. Am Ende steht ein Signifikat. Daß dieses Signifikat, das auf den Namen „*différance*“ hört, im Augenblick seiner Benennung bereits die Gegenwart allen Sinns also auch die eigene zerstört, kann das Ereignis seiner Signifikanz nicht wirklich auslöschen, zumal Derridas gesamtes Denken immer wieder bei diesem Ereignis einsetzt, - dem hermeneutischen Ereignis, die Sprache als Zeichen für das Geschehen der *différance* zu lesen. Die Sprache ist für Derrida der Repräsentant der *différance*. Wie anders könnte er ihr ansehen, in ihr liefe das unendliche Spiel der Differenzen ab.

als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt (...) jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt.⁸⁹⁶ Dieses Intervall nennt Derrida „Verräumlichung“ (espacement)⁸⁹⁷, „Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (Temporisation)“⁸⁹⁸. Wie die sich verändernde Zeit nur im Raum wahrgenommen werden kann, so auch der sich verändernde Raum nur in der Zeit. Insofern ist die Verräumlichung der Zeit auch eine Verzeitlichung des Raumes. Das Intervall, das die *différance* „produziert“, verschiebt die Gegenwart eines Elementes in die Spur der anderen Elemente, die Gegenwart wird so zu ihrer eigenen Spur („*trace*“)⁸⁹⁹, in der sie sich präsentiert, ohne jemals volle Gegenwart zu werden. Die Gegenwart ist verräumlicht-verzeitlicht und in dieser Intervallisierung von sich selbst verschieden. Alle Bedeutung wird so zu ihrer eigenen Spur, in der sie selbst abwesend ist. Die *différance* ist die ursprüngs fremde „*Ur-Schrift, Ur-Spur*“⁹⁰⁰ („*archi-écriture*“, „*archi-trace*“) dieser Spuren. Sie ist selbst weder anwesend noch abwesend, weder aktiv noch passiv das die Bedeutung Zeitigende. Der von der *différance* bewegte Zeit-Raum läßt sich nicht schließen und schließt somit auch keine zukünftige oder vergangene Differenzbeziehung aus. So bleibt die Spur auf immer verweisungsexensive Schrift eines end- und anfanglosen Bedeutens, dessen Entzifferung Teil der differentiellen Spielbewegung wird. Jedes Zeichen ist wieder nur Zeichen für andere Zeichen, jeder Signifikant spielt auf Signifikate an, die selbst nur Signifikanten für andere Signifikate sind. Kein Signifikat stoppt, weil es selbst „*auch die Rolle eines Signifikanten spielt*“⁹⁰¹, die supplementäre Bewegung dieses Spiels. Im Spiel der Signifikanten gibt es kein Finale, das auf das Signal eines transzendentalen Signifikats (auf)hören würde.⁹⁰²

⁸⁹⁶ Ebd.

⁸⁹⁷ „Darunter versteht Derrida eine Verklammerung von Raum und Zeit, eine verteilende und zerteilende Äußerlichkeit, die sich nicht mehr im Augenblick der lebendigen Gegenwart sammelt“ (Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987, S. 542).

⁸⁹⁸ JD, *Die différance*, S. 39.

⁸⁹⁹ Der Begriff der Spur steht in einem hier nicht weiter auszuführenden thematischen Kontakt mit dem Begriff der Spur bei Emmanuel Levinas. Vgl. z. B.: Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. – München 1983. Zur Diskussion des Verhältnisses von Derrida und Levinas vgl.: JD, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: JD, Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S. 121-235; JD, Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich, in: Michael Mayer / Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Parabel Bd.12, Gießen 1990, S. 42-83; JD, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München – Wien 1999; Emmanuel Lévinas, *Ganz Anders - Jacques Derrida*, in: ders., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München - Wien 1988, S. 67-76; Werner Stegmeier, *Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1. Bd. (1996), S. 3-24.

⁹⁰⁰ JD, *Die différance*, S. 39.

⁹⁰¹ JD, *Positionen*, S. 57.

⁹⁰² Geoffrey Bennington veranschaulicht: „*Innerhalb des Systems von Differenzen, das die Sprache (und jedes Verweisungssystem, A. M. H.) ist, funktioniert jeder Signifikant vermöge einer Verweisung auf andere Signifikanten, die niemals in einem Signifikat an ihr Ende gelan-*

Die Dimension des Sinns existiert mithin nur in der Bewegung der Signifikanten. Sinn ist eine Simulation der *différance*, die sich niemals zur festen Präsenz materialisieren läßt. Die Identifizierung von Sinn wird in den Signifikantenketten stets aufs Neue durch ihre supplementäre Logik vereitelt. Im Spiel dieser Supplementarität kommt kein Zeichen je zur Ruhe. Als bereits überholter Effekt von Differenzen behauptet es sich niemals als Eigenwert.

1.3.3. Iterabilität des Zeichens

Wenn die *différance* aber überhaupt statthaben soll, muß sie gleichwohl auf eine vorübergehende Einheitlichkeit verweisen können. Denn: *„Abweichungen und Transformationen, die nicht mehr als Abweichungen von etwas (das insofern mit sich identisch bleiben muß) erkennbar wären, wären eben keine Abweichungen mehr.“*⁹⁰³ Die Differenzrelation von Zeichen basiert auf der Beziehbarkeit von Zeichen aufeinander. Jedes differentielle Intervall muß einen Ansatzpunkt für seine Erstreckung haben. Als ein solcher Punkt hat das Zeichen zu gelten. Nicht daß das Zeichen das Spiel wirklich anhalten könnte, aber aufgrund seiner Behauptung der eigenen Eingelassenheit in Zeit und Raum geschieht erst das Spiel, das freilich immer nur Auf- und Annahme der Spielbewegung (*différance*) ist. Ein Zeichen muß zumindest seinen Eintrag ins Spiel der Differenzen und den Eintrag des Spiels in sich garantieren können. Temporisation und Verräumlichung des Zeichens verlangen nach einer *„gewisse(n) Selbstidentität“*⁹⁰⁴ eines Zeichens in Zeit und Raum, ansonsten würde die *différance* die reine Leere bewegen. Das Zeichen darf aber keineswegs im Licht metaphysischen Präsenzdenkens erscheinen, es hat im Gegensatz dazu als eine *„nicht-anwesende(n) Übriggebliebenheit“*⁹⁰⁵ (*„rstance non présente“*) zu gelten, die jenseits von An- und Abwesenheit zu verorten ist: *„Durch die empirischen Variationen eines bestimmten Akzents hindurch muß man eine Identität einer (...) bezeichnenden Form wiedererkennen können. Weshalb ist diese Identität paradoxerweise die Spaltung oder Auflösung ihrer selbst, welche aus diesem Lautzeichen ein Graphem machen wird? Weil nämlich jene Einheit der bezeichnenden Form sich nur durch ihre Iterierbarkeit konstituiert, durch die Möglich-*

gen. Suchen Sie in einem Wörterbuch nach dem Signifikat eines unbekanntes Signifikanten: Sie werden auf andere Signifikanten, aber niemals auf Signifikate stoßen. Vom Signifikat gilt, noch einmal, daß es nichts als ein Signifikant ist, dem von anderen Signifikanten eine bestimmte Position zugewiesen wird. Es gibt keinen Sinn und kein Signifikat. Es gibt nur Sinn- und Signifikats->Effekte<„ (Geoffrey Bennington / Jacques Derrida, Jacques Derrida. Ein Portrait, Frankfurt a. M. 1994, S. 41f.).

⁹⁰³ Manfred Frank, Was ist Neostukturalismus?, S. 98.

⁹⁰⁴ JD, Signatur Ereignis Kontext, in: JD, Randgänge, S. 291-314, hier: S. 301.

⁹⁰⁵ Ebd.

keit, nicht allein in Abwesenheit ihres >Referenten< wiederholt zu werden, was sich von selbst versteht, sondern auch in Abwesenheit eines bestimmten Bezeichneten oder der augenblicklichen Bedeutungsintention wie auch jeder gegenwärtigen Kommunikationsintention.⁹⁰⁶ Ein Signifikant kann als ein solcher nur wirken, wenn er wiederholbar ist. Ein Zeichen, das nur einmal auftreten könnte, wäre keines. Das Sprechen der Sprache basiert auf der Möglichkeit, auf „so etwas wie die schematische Einheit eines Zeichens“⁹⁰⁷ zurückzukommen. Diese Wiederholung greift z. B. anschaulich in der Struktur von Sätzen.⁹⁰⁸ Diese laufen in der syntaktischen Reihung von Satzgliedern ab, das heißt: im Übergang von Präsenz zu Nicht-Präsenz dieser einander ablösenden Bezugselemente. So kommen die Signifikanten eines Satzes aufgrund ihrer Verzeitlichung in Differenz zu sich selbst. Ohne diese Temporalisation aber gäbe es nichts, was ein Satz bedeuten könnte. Das Subjekt eines Satzes etwa muß trotz seiner vergangenen, also nicht mehr präsenten Nennung über seine bloße Materialität hinweg eine gewisse Bleibe haben, damit es mit dem sich anschließenden Prädikat zusammen eine (freilich der *différance* unterstellte) Signifikanz andeuten kann. Der absente Subjekt-Signifikant wird also gleichsam wiederholt. Bei seiner Wiederholung aber entschwindet zugleich wiederum die Präsenz des Prädikats. Weil beiden aber die nicht-präsente Bleibe (*restance non présente*) eignet, aktualisiert sich dennoch eine differentiell produzierte Sinnsimulation.

Worum es hier geht, ist folgendes: Jeder Signifikant, ob in einer syntaktischen Fügung oder nicht, ist die Vergangenheit seiner selbst, wenn und insofern er niedergeschrieben oder ausgesprochen wird. Er markiert seine Abwesenheit, eben weil er sich verzeitlicht und damit jenseits des Fixierbaren realisiert. Bliebe er auf immer präsent, befände er sich außerhalb der Zeit. Jeder Signifikant aber beansprucht die nicht-präsente Bleibe, in der sich die „Identität einer bezeichnenden Form“ erkennen läßt und aufgrund derer überhaupt das Spiel der Differenzen wirken kann. Denn nur der Signifikant, der auch eine gewisse zeitliche Identität besitzt, kann im Sinne der *différance* eine temporalisierte Verweisungsgröße sein, die als Differenzmarke von anderen Signifikanten erscheint. Die Iterabilität eines Zeichens nun beruht auf dessen Trennbarkeit von einem bestimmten Signifikat. Hätte ein Signifikant eine unwandelbare Bedeutung, dann müßte die Sinn-Präsenz gleichsam permanent von einem leblosen Subjekt überwacht werden, das mit seiner eigenen Anwesenheit für dessen Unwandelbarkeit bürgen könnte. (Genau das war von Platon bis Husserl die Aufgabe der Stimme als

⁹⁰⁶ Ebd.

⁹⁰⁷ Manfred Frank, Was ist Neostukturalismus?, S. 99.

⁹⁰⁸ Dieses Beispiel sei hier gewählt, weil die Struktur des Satzes die zeitliche Verlaufsform an der gleichsam räumlichen Stellung der Satzglieder nachvollziehbar werden läßt. Das Modell „Satz“, das keinesfalls eine gegenüber dem einzelnen Signifikanten priorisierte Position genießt, ist hier nur in der Rolle einer Erklärungshilfe zu verstehen.

dem vermeintlichen Garanten der Sinnpräsenz. Daß auch die Stimme – oder eine vergleichbare logozentrische Instanz - eine solche Garantie nicht übernehmen kann, hat Derridas Husserllektüre gezeigt.) Wenn nun Kommunikation (die Husserl für das einsame Seelenleben verwarf, Derrida aber im inneren Zeitbewußtsein nachwies), ja Erfahrung überhaupt möglich sein soll, dann müssen Zeichen wiederholbar sein gerade in Abwesenheit ihrer erstmaligen Sinnintention. Um noch einmal das Beispiel des Satzes zu bemühen: Wenn man auf immer die Bedeutung *eines* Signifikanten (z. B. des Satzsubjektes) verbürgen wollte, könnte man niemals zur Komplettierung (Objekt, Prädikat) eines Satzes vorstoßen. Es gäbe dann eigentlich gar keinen anderen Signifikanten als den einen mit der einen Bedeutung, und selbst hier müßte – wenn diese Sinngarantie nicht jeder Zeitlichkeit entraten sein sollte - in der ständigen Bestätigung eines Signifikats auf den Signifikanten zurückgegriffen werden, das heißt: der Signifikant müßte wiederholt werden, damit die Überprüfung seiner Sinnintention überhaupt bewerkstelligt werden kann. Das aber hieße nichts anderes, als die permanente Sinnpräsenz durch die Iteration des Signifikanten als abwesend hinzunehmen (denn der erstmalige Auftritt des Signifikanten müßte mit seinen nachfolgenden verglichen werden). Das bedeutet, daß selbst das Ideal einer ständigen Sinnpräsenz, wie sie der Phono-Logozentrismus unterstellt, auf der Annahme der Iterabilität der Zeichen basiert, die wiederum die Ungebundenheit des Signifikanten von einem immer anwesenden Signifikat voraussetzt. Derrida stellt fest: *„Diese strukturelle Möglichkeit, dem Referenten oder dem Bezeichneten (also der Kommunikation und seinem Kontext)⁹⁰⁹ entzogen zu werden, macht, wie mir scheint, jedes Zeichen (marque), auch ein mündliches, ganz allgemein zu einem Graphem, das heißt (...) zur nicht-anwesenden Übriggebliebenheit (restance non présente, A. M. H.) eines differentiellen, von seiner angeblichen >Produktion< oder seinem Ursprung abgeschnittenen Zeichens (marque). Und ich werde dieses Gesetz sogar auf jede >Erfahrung< im allgemeinen ausdehnen, gesetzt es gibt keine Erfahrung von reiner Anwesenheit, sondern nur Ketten von differentiellen Zeichen (marques).“⁹¹⁰* Jedes Zeichen ist also ein Graphem, ein Schriftzeichen, insofern es die Abwesenheit der Sinnintention durch seine Wiederholbarkeit gewährt. Auch das gesprochene Zeichen kann diesbezüglich keine Ausnahme sein. Derrida bricht die phonozentrische Vormachtstellung der Stimme, indem er das logozentrische Axiom eines ein für allemal gültigen Sinns, die unzerstörbare Union von Signifikant und Signifikat aufbricht. Er tut dies im Denken der *différance* als einer radikalen Verzeitlichung und Verräumlichung des Sinngeschehens im Spiel der Differenzen. In der *différance* weicht das

⁹⁰⁹ Gemeint ist nicht Kommunikation im allgemeinen, also im Sinne von Verständigung, sondern eine kontextuell festgelegte Kommunikationssituation.

⁹¹⁰ JD, Signatur Ereignis Kontext, S. 301.

Privileg des Signifikats der Auto-nomie der Signifikanten, die seit je ihr endloses Spiel spielen. Für diese Autonomie steht das Graphem als das Signum der Abwesenheit der Sinnintention - einer Abwesenheit, die der Phonozentrismus so nachhaltig beklagte. Zugleich ist die Autonomie des wiederholbaren Signifikanten allein begründbar mit dem Zugeständnis von dessen Minimalidentität. *„Iterability supposes a minimal remainder (as well as a minimum of idealization) in order that the identity of the selfsame be repeatable and identifiable in, through, and even in view of its alteration. For the structure of iteration – and this is another of its decisive traits – implies both identity and difference. Iteration in its >purest< form – and it is always impure – contains in itself the discrepancy of a difference that constitutes it as iteration. The iterability of an element divides its own identity a priori, even without taking into account the fact that this identity can only determine or delimit itself through differential relations to other elements and that it hence bears the mark of this difference. It is because this iterability is differential, within each individual >element< as well as between the >elements<, because it splits each element while constituting it, because it marks it with an articulatory break, that the remainder, although indispensable, is never that of full or fulfilling presence: it is a differential structure escaping the logic of presence or the (simple or dialectical) opposition of presence and absence, upon which opposition the idea of permanence depends. This is why the mark qua >non-present remainder< (restance non présente, A. M. H.) is not the contrary of the mark as effacement. Like the trace it is, the mark is neither present nor absent.“*⁹¹¹

In Derridas Ansatz, dem Zeichen eine nichtgegenwärtige Bleibe (restance non présente) einzuräumen, manifestiert sich das Eingeständnis, daß die Iterabilität der Signifikanten und also auch das „Paradigma“ der Differenz nicht ohne eine verzeitlichte Version von Identität zu denken ist.⁹¹² Diese schwache Identität auf Zeit, als die die restance non présente gelesen werden kann, unterliegt selbst der différance, deren näherndes Opfer sie ist. Sie ist die notwendige Idealisierung eines vorübergehenden Sinneffektes, den die différance verbraucht, indem sie ihn „erwirkt“ und „erwirkt“, indem sie ihn verbraucht. Nicht die Identität, sondern die Differenz hat das „letzte“ Wort in einem Spiel, das kein Letztes kennt.

⁹¹¹ JD, Limited Inc a b c..., in: JD, Limited Inc, Evanston / Illinois 1988, S. 29-110, hier: S. 53. (Zuerst erschienen in: Glyph 1 (1977) als englische Übersetzung).

⁹¹² Dazu Christoph Menke: Die Iterabilität von Zeichen ist „zugleich Bedingung der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit von Bedeutung, weil sie eine Integration zweier Momente in Anspruch nehmen muß, deren Ökonomie notwendig krisenhaft ist. Der Begriff der Iterabilität erfordert, ein Zusammenspiel von Identität und Differenz zu denken, für das uns nach Derrida kein Konzept zur Verfügung steht“ (Christoph Menke, Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt a. M. 1991, S. 217).

1.3.4. Ur-Spur und Ur-Schrift

„Im Augenblick, wo ein Zeichen entsteht, beginnt es damit, sich zu wiederholen. Sonst wäre es kein Zeichen, es wäre nicht, was es ist, das heißt dieser Mangel an Selbstidentität, der regelmäßig auf dasselbe verweist. Das heißt auf ein anderes Zeichen, das seinerseits aus seiner Aufteilung geboren wird.“⁹¹³ Jedes Zeichen ist eingelassen in die Bewegung seiner differentiellen Auflösung durch andere Zeichen. Zeichen bedeuten erst in ihrer Verwiesenheit auf andere Zeichen; ihr Bedeuten ist aber nicht von Dauer, sondern als ein Bedeuten im Aufschub von Bedeutung zu verstehen. Die differentielle Aufschiebung der Sinnpräsenz eines Signifikanten steht immer schon vor der neuerlichen Aufschiebung durch einen anderen Signifikanten. So ist also ein Signifikant die Spur eines anderen Signifikanten. Um Signifikanz zu etablieren, muß erst die differentielle Verwiesenheit der Signifikanten untereinander abgeschritten werden. Kein Signifikant kann aber für einen anderen Signifikanten die letzte Adresse sein, weil ihm so wie allen anderen Signifikanten eine feste Identität im „Gewebe der Differenzen“⁹¹⁴ fehlt und auch er nur die Spur weiterschreibt, in der sich jedes Zeichen immer schon befindet. Mithin laufen die Signifikanten einer Spur nach und dabei vor ihrer Bedeutung gleichsam davon. Denn die Spur hält sie immer auf Abstand zu sich selbst. Jede Sinnsimulation ist zugleich eine Selbstdistanzierung des Signifikanten von sich selbst. Denn in jeder neuerlichen Differenzierung erscheint ein Signifikant als ein anderer seiner „selbst“. Jedesmal, wenn ein Signifikant auf sich über den Umweg zu einem von ihm unterschiedenen Signifikanten zurückkommt, er wiederholt wird, ist er bereits ein anderer geworden. In dem, was Derrida die gegenwartslose Bleibe (*restance non présente*) nennt, bleibt dem Signifikanten nur die minimale Identität, dergemäß er immer ein Anderer als er „selbst“ bleibt. Der Signifikant ist immer der Andere. Die Spur (man müßte besser sagen, die Spuren, denn es gibt nicht eine linear, d. h. geschichtlich verlaufende Spur, sondern viele sich kreuzende und ineinander übergehende Spuren), der die Signifikanten folgen, ist von der *différance* vorgeschrieben.⁹¹⁵ Die *différance* ist die jenseits des Ursprünglichen zu denkende „Ur-Spur“ jeder differentiellen Signifikanten-Spur. Sie geht sämtlichen Differenzen voraus; alle Zeichen, also alle Grapheme, schreiben ihrer niemals präsenten Spur nach. Die *différance* ist die „Ur-Schrift“ („*archi-écriture*“)⁹¹⁶ der Ur-

⁹¹³ JD, *Ellipse*, in: JD, *Die Schrift und die Differenz*, S. 443-450, hier: S. 446.

⁹¹⁴ JD, *Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus*, in: JD, *Die Schrift und die Differenz*, S. 380-421, hier: S. 405.

⁹¹⁵ „Durch die aufschiebende *différance* (*la différence diffère*) gibt es nur noch Spuren, nie aber die determinierte erkennbare *présence*“ (Simone Roggenbuck, Saussure und Derrida. *Linguistik und Philosophie*, Tübingen – Basel 1998, S. 38).

⁹¹⁶ Vgl. zum Thema: Detlef Thiel, *Urschrift. Systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der *archi-écriture**, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens*, S. 60-98.

sprung jeder Schrift, jedes Zeichens - eine „*Urschrift ohne anwesenden Ursprung, ohne arche*“⁹¹⁷, die einem Denken der Anwesenheit nicht mehr vermittelt werden kann. „*Sie ist von keiner sinnlich wahrnehmbaren, hörbaren oder sichtbaren, lautlichen oder graphischen Fülle abhängig, sondern ist im Gegenteil deren Bedingung. Obwohl sie nicht existiert, obwohl sie niemals ein Anwesend-Seiendes außerhalb jeder Fülle ist, geht ihre Möglichkeit all dem zu Recht voran, was man Zeichen (Signifikat / Signifikant, Inhalt / Ausdruck usw.), Begriff oder Operation, motorisch oder sinnlich nennt.*“⁹¹⁸ Die *différance*, das heißt: die Ur-Schrift oder Ur-Spur ist die „*Bedingung der Möglichkeit für Begrifflichkeit und die Worte als solche.*“⁹¹⁹ Als die „*Schrift avant la lettre*“⁹²⁰ ist sie der herkömmlichen Schrift und überhaupt allen Zeichen vorgängig. Derrida führt also gegenüber der bekannten Schrift eine totalisierte Schrift ein - eben die Ur-Schrift - die als der Ursprung aller Grapheme zu gelten hat, weil sie die Spielbewegung der Differenzen vor-gibt.⁹²¹ Was also etwa die gesprochenen Wörter zur Schrift macht, ist ihre Realität auf der Basis der *différance*. Die schriftlichen Zeichen sind ebenso von der *différance* „produziert“ wie die mündlichen. Beide sind Schrift, insofern sie der Temporalisation und der Veräumlichung ausgesetzt sind. An dieser Stelle wird klar, daß es Derrida in seiner Kritik des Phonozentrismus nicht um die Ablösung der Stimme durch die Schrift - also einen „*Graphozentrismus*“⁹²² - geht, sondern darum, nachzuweisen, daß sich beide von einer ihnen vorgelagerten Ur-Schrift, der *différance*, bewegen lassen. Die Schrift im geläufigen Sinn hat vor der Stimme lediglich den Vorzug, daß sie bereits das Prinzip der Differenz (das auch schon in der Stimme am Werk ist) durch ihre Emanzipation des Signifikanten von der Präsenz eines bestimmten Sinns und damit die freie Iterabilität der Zeichen transparent werden ließ. „*Die Schrift ist ein Repräsentant der Spur im allgemeinen, sie ist nicht die Spur selbst.*“⁹²³ Die Derridasche Rehabilitierung der Schrift wird erst wirklich verständlich, wenn sie als eine strategische Etappe auf dem Weg zur Verallgemeinerung und Radikalisierung des Denkens von Differenz gelesen wird. Dieses neue Denken der *différance*, des „*grammas*“ läßt die allgemeine Semiologie zur „*Grammatologie*“, zur Wissenschaft der Ur-Schrift werden, in der die Zeichen nicht mehr der

⁹¹⁷ JD, *Die différance*, S. 41.

⁹¹⁸ JD, *Grammatologie*, S. 109.

⁹¹⁹ Simon Critchley, Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens*, S. 308-344, hier: S. 334.

⁹²⁰ JD, *Die différance*, S. 41.

⁹²¹ Anders ausgedrückt: „*Derrida versucht (...), eine Form von Schrift zu denken, die nicht das Gegenteil von Rede oder >Stimme< wäre, sondern ihnen vielmehr innewohnen würde, ohne sich jedoch von ihnen vereinnahmen zu lassen*“ (Rudolf Bernet, Derrida - Husserl - Freud. Die Spur der Übertragung, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens*, S. 22-123, hier: S. 109).

⁹²² JD, *Positionen*, S. 47.

⁹²³ JD, *Grammatologie*, S. 287.

Sinnteleologie der klassischen Repräsentationsbeziehung von Signifikant und Signifikat verpflichtet sind, sondern als graphematisches „Produkt“ der Ur-Schrift eben diese Teleologie zusammenbrechen lassen.⁹²⁴

1.3.5 Grammatologie

Gleichwohl fehlt der Grammatologie ihr Gegenstand, denn die Ur-Schrift, die *différance*, das *gramma* ist nicht objektivierbar. *„Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren.“*⁹²⁵ Die Grammatologie ist mithin eine unmögliche Wissenschaft, eine Wissenschaft vom Unmöglichen, von der Bedingung der Möglichkeit der Zeichen, die zugleich ihre Unmöglichkeit bedingt. *„Es kann keine Wissenschaft von der operierenden *Differenz (différance, A. M. H.) selbst geben, so wenig es eine Wissenschaft vom Ursprung der Präsenz selbst, das heißt von einem bestimmten Nicht-Ursprung, geben kann.“*⁹²⁶ Für die *différance*, die weder Anwesendes noch Abwesendes ist, gibt es keine Bezeichnung. Auch die Namen „*différance*“, „Ur-Schrift“, „Ur-Spur“ sind nur scheinbar Namen für das Unbenennbare, das jeden Namen ins Leere laufen läßt. *„Dieses Unbenennbare ist kein unaussprechliches Wesen, dem kein Name nahe kommen könnte: Gott zum Beispiel. Dieses Unbenennbare ist jenes Spiel, das nominale Effekte bewirkt, verhältnismäßig einheitliche oder atomare Strukturen, die man Namen, Ketten von Namenssubstitutionen nennt, und in denen zum Beispiel der nominale Effekt >différance< selbst herbeigeführt, wiedereingeschrieben wird, als blinder Einstieg oder blinder Ausgang immer noch Teil des Spiels, Funktion des Systems ist.“*⁹²⁷ Die Rede von der *différance* unterliegt selbst der *différance*. Ein Denken der *différance* im Rahmen der Grammatologie schreibt sich von ihrem Eingetragensein in die Ur-Schrift her. Die Signifikanten der *différance* sind ebenso vom Spiel der Differenzen bewegt wie jeder andere Signifikant auch. Somit kann es kein Signifikat der *différance* geben und jedes

⁹²⁴ Insofern *rehabilitiert* Derrida die herkömmliche Schrift nicht, solange sie jenseits des Einzugsbereiches der *différance* gedacht wird. Andernfalls bliebe Derrida beim phonozentrischen Verständnis der Schrift stehen, mit dem einzigen Unterschied, daß er die Stimme ihrer Anlage nach als Schrift interpretiert, also die phonozentrische Sicht der Schrift auf die Stimme ausdehnt. Derrida geht es um die Etablierung eines radikalisierten Schriftbegriffs, der gegen die gesamte logozentrische und also metaphysische Philosophie in Stellung zu bringen ist.

⁹²⁵ JD, Positionen, S. 67.

⁹²⁶ JD, Grammatologie, S. 110.

⁹²⁷ JD, Die *différance*, S. 51. Heidegger steht Derrida als ein Denker vor Augen, der immer noch einen Namen präsent hatte. Doch: *„Es wird keinen einzigartigen Namen geben und sei es der Name des Seins. Und das muß ohne Nostalgie gedacht werden, will sagen, jenseits des Mythos von reiner Mutter- oder Vatersprache, von der verlorenen Heimat des Denkens. Das muß im Gegenteil bejaht werden, wie Nietzsche die Bejahung ins Spiel bringt, als Lachen und als Tanz“* (ebd., S. 51f.).

Sprechen über sie verfällt der unendlich differentiell verlaufenden Ur-Spur. Die *différance* verweigert das Durchstoßen zu einem Ur-Prinzip, das als *die* Ur-Spur selbst nicht mehr Spur, als Ur-Schrift selbst nicht mehr Schrift sein dürfte. Eben dieses logozentrische Bedürfnis nach dem Anfang obstruiert die *différance* selbst. Der Zug ihrer Bewegung widerläuft dem Denken der *arche*, dem Ur-Anfänglichen – ihr Wirken jenseits von Aktiv und Passiv ist irreduzibel. *„Die Begriffe Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, alles, was in den Begriffen von Zeit und Geschichte deren klassische Evidenz unterstellt – der metaphysische Zeitbegriff schlechthin –, kann die Struktur der Spur nicht adäquat beschreiben.“*⁹²⁸ Die Grammatologie kann also keine Archäologie der Schrift sein, die doch wiederum nur auf die *„Einfältigkeit der Präsenz“*⁹²⁹ gegründet wäre.

Die Grammatologie darf daneben auch nicht als eine Theologie verstanden werden, die auf der *via negativa* zu Äußerungen über das Wesen der *différance* gelangen würde. *„Die Spur ist nichts, ist nicht ein Seiendes; sie übersteigt die Frage Was ist – und macht sie vielleicht erst möglich.“*⁹³⁰ Die Frage *„Was ist die *différance* (die Ur-Spur, die Ur-Schrift das Gramma)?“* ist die unbeantwortbare Grundfrage der Grammatologie, die sich erst stellen ließe, wenn sie bereits beantwortet wäre. Das *„Zuvorkommen der Spur“*⁹³¹, dem die Grammatologie nachgeht, flieht sowohl jede Art von positiver wie negativer Rede über sie. Auch eine negative Theologie der *différance* würde am Ende die Propositionalität wieder in ihre Rechte setzen. Und doch bleibt eben diese Wiedereinschreibung in die Propositionalität (die immer einem Denken der Präsenz und des Sinns verpflichtet ist) unumgänglich, solange von der *différance* als dem Unbestimmbaren gesprochen werden soll. Denn: *„(...) dies, was X geheißen wird (zum Beispiel (...) die Schrift, die Spur, die *différance* (...)), dies >ist nicht< dieses noch jenes, nicht sinnlich noch intelligibel, nicht positiv noch negativ, nicht drinnen noch draußen, nicht übergeordnet noch untergeordnet, nicht aktiv noch passiv, nicht anwesend noch abwesend, nicht einmal neutral. Nicht einmal dialektisierbar in einem Dritten, ohne mögliche Aufhebung* und so weiter. Dieses ist also nicht ein Begriff noch gar ein Name, trotz des Anscheins. (...) Es >ist< nicht und sagt nicht dies, was >ist<. Es schreibt sich ganz anders.“*⁹³²

Die Grammatologie kann also nicht mehr sein als der Versuch, in der Sprache der Metaphysik anders zu sprechen als diese selbst – anders zu sprechen von dem, was ohne Namen ist und damit das *„rätselhaft zu machen, was vorgeblich unter dem Namen der Nähe, der Unmittelbarkeit und der Präsenz (das Nahe, das Eigentliche und das Prä- der*

⁹²⁸ JD, Grammatologie, S. 116.

⁹²⁹ Ebd.

⁹³⁰ Ebd., S. 131.

⁹³¹ JD, Wie nicht sprechen? Verneinungen, Wien 1989, S. 56.

⁹³² Ebd., S. 11.

*Präsenz) verstanden wird.*⁹³³ Das aber heißt, die logozentrische Ontologie, „die in ihrem innersten Verlauf den Sinn von Sein als Präsenz und den Sinn von Sprache als erfüllte Kontinuität des gesprochenen Wortes bestimmt hat,⁹³⁴ zu dekonstruieren.

2. Textualität

2.1. Der allgemeine Text

Die Bewegung der *différance* setzt auch die „*Form des Buches*“⁹³⁵, den Text als abgeschlossenes Fixum einer „*allgemeinen Turbulenz*“⁹³⁶ aus. Wenn ein Text das ist, was seine Zeichen sind (und bedeuten), Bedeutung der Zeichen sich aber im unendlichen Spiel der Differenzen von einem Signifikanten auf den anderen aufschieben, weitet sich auch das Feld eines Textes in die Unübersehbarkeit der differentiellen Verweisungsoffenheit. Die Signifikanten, aus denen ein Text besteht, sind von der *différance* immer schon über die Ränder eines bestimmten Textes gedrängt. Eine Textidentität im Sinne eines starren Signifikantenkorpus kann es nicht geben. Die *différance* temporisiert und veräumlicht den Text ebenso wie jeden einzelnen Signifikanten und bringt ihn so in Differenz zu dem, was seine Präsenz wäre. Kein Text befindet sich jemals außerhalb von Kontextualität. Insofern ein Text immer schon in kontextuelle Nachbarschaften eingeschrieben ist, sind alle denkbaren Textgrenzen aufgehoben. Jeder Text ist auf seinen Kontext verwiesen. Jeder Kontext ist freilich selbst wiederum Text, der auf andere Kontexte verwiesen ist. Erst in der Kontextualität wäre so etwas wie der Sinn eines Textes zu markieren. Der Text koinzidiert mit seinen von der *différance* bewegten Signifikanten. Von der *différance* aufgeschoben, wird er zugleich aus sich selbst herausgeschoben und in die Spuren von kontextuellen Alteritäten gewiesen, die niemals abgelaufen sein werden, weil sie unendlich viele neue Differenzen bahnen. Ein solcher Text ist „*kein abgeschlossener Schriftkorpus mehr, kein mittels eines Buches oder mittels seiner Ränder eingefasster Gehalt, sondern ein differentielles Netz, ein Gewebe von Spuren, die endlos auf andere verweisen, sich auf andere differentielle Spuren beziehen. Der Text entgrenzt sich also (...)*“⁹³⁷ Obwohl der Text immer von der Differenz anderer (Kon-)Texte aufgelöst wird, er sich mithin immer in der Gegenbewegung zu sich selbst befindet, gilt: „*Ein Text-Äußeres gibt es*

⁹³³ JD, Grammatologie, S. 123.

⁹³⁴ Ebd.

⁹³⁵ JD, Buch-Ausserhalb. Vorreden / Vorworte, in: JD, Dissemination, S. 9-68, hier: S. 11.

⁹³⁶ Ebd.

⁹³⁷ JD, Überleben, in: JD, Gestade, Wien 1994, S. 119-217, hier: S. 130.

*nicht.*⁹³⁸ Denn der Gedanke einer wie auch immer vorzustellenden Textexteriorität würde implizieren, daß es eine von der *différance* unberührte Stelle, eine der Ur-Spur vorgängige Nicht-Spur gäbe. Doch: *„Es gibt nichts vor dem Text, es gibt keinen Prätext, der nicht bereits ein Text ist.“*⁹³⁹

Jeder Text ist in seinem Bedeuten angewiesen auf den Kontext, der ihn als Supplement ergänzt. *„Keine Bedeutung läßt sich außerhalb eines Kontextes festlegen, aber kein Kontext läßt Sättigung zu.“*⁹⁴⁰ Die supplementäre Logik der Kontexte (die die supplementäre Logik der Signifikanten ist) kann aber niemals als die Komplettierung des Sinns wirken, weil jeder Kontext selbst wiederum ein zu suppliierendes Supplement ist. Supplementarität macht nicht Halt beim „ersten“ Supplement, sondern setzt sich ins Unendliche fort. *„Keine Sache ist von sich aus vollständig und kann sich nur durch das vervollständigen, was ihr fehlt. Doch ist, was jeder besonderen Sache fehlt, unendlich (...)“*⁹⁴¹ Das kontextuelle Supplement führt zu keiner Zeit die Präsenz eines Textes herbei. Stattdessen investiert die *différance* gleichsam die Unvollständigkeit eines Kontextes in den Text, und verschuldet diesen so noch weiter um die Alterität des nächsten Supplements und aller folgenden. Auf diese Weise wird der Text selbst zu einem kontextuell überwucherten Gewebe, das sich nicht mehr identifizieren läßt. Durch die ungesättigte Supplementarität des Kontextuellen erscheint Textualität selbst nur noch als offenes Netz von Differenzen. Hier läßt sich keine struktural(istisch)e Einheit, sondern nur noch die Diversifikation von Text-alternanzen als Grundprinzip feststellen. Jeder Text ist bereits in den Bahnen der Ur-Schrift in die Spuren anderer Texte eingeschrieben. Kein Text ist der erste, kein Text ist der letzte, weil er von der ihm vorgängigen *différance* mobilisiert, das heißt: verzeitlicht und verräumlicht ist. So befindet sich jeder Text bereits in dem ihn bewegenden „*allgemeinen Text*“ („*téxte générale*“), der die *différance*, die Ur-Spur, die Ur-Schrift ist. Dieser „*Text im allgemeinen (...)*, der nicht in einem Winkel des Buches oder der Bibliothek Platz hat und sich nie von einem Referenten im klassischen Sinn, von einem Ding oder einem transzendentalen Signifikat, das die ganze Bewegung regeln würde, bestimmen läßt“⁹⁴², entgrenzt das Denken von Textualität überhaupt im Sinne eines generalisierten Textes, von dem sich alle anderen Texte verweben lassen. Aus der Transgression der Texte folgt gleichwohl kein Meta-Text, der alle Texte auf sich vereinigen würde. Die *différance* als allgemeiner Text liegt jenseits einer konkreten Textobjektivität und behauptet doch nicht den Status der Supratextualität für sich. Die *différance* erzeugt eine von der Bewegung der Signifikanten tektonisch immer

⁹³⁸ JD, Grammatologie, S. 274.

⁹³⁹ JD, Dissemination, in: JD, Dissemination, S. 323-416, hier: S. 371.

⁹⁴⁰ JD, Überleben, S. 127.

⁹⁴¹ JD, Dissemination, S. 342.

⁹⁴² JD, Positionen, S. 93.

schon auf ihr anderes hin verschobene Textualität. Texte schieben sich ständig in- und übereinander, so daß sie, immer wieder aufbrechend, abweichende textuelle Gestalt gewinnen. So generiert der allgemeine Text eine Polytextualisierung, in der kein Text je seine eigene Gegenwart wäre.

2.2. Text und Dissemination

Die phonozentrische Kritik der Schrift verwarf das geschriebene Zeichen aufgrund seiner Untreue gegenüber der Gegenwart seines Urhebers und dessen Intention. Derrida stößt auf die Iterabilität der Zeichen als der Bedingung der Möglichkeit allen Bedeutens überhaupt und erkennt damit im Rahmen seines Denkens der *différance* das Zeichen als grundsätzlich emanzipiert von seiner erstmaligen Realisierung. Die ur-schriftliche Verortung des Signifikanten ins Spiel der Differenzen unterminiert jede Art von Bedeutungsautorität. Denn die Instanz des Autors selbst gerät ins Wanken, weil auch sie Teil der von der *différance* unterhaltenen Aufschubbewegung ist. Das Subjekt kann sich letztlich nur über Zeichen seiner selbst zu versichern suchen – über Zeichen, die in der Kette der Verweisungen aber niemals Präsenz gewinnen. So bleiben mit den Zeichen die Gegenwart und Identität des Subjekts in die differentielle Spur des anderen Signifikanten gespeist und also infinit aufgeschoben. *„Es gibt kein Subjekt, das Agent, Autor oder Herr der différence wäre und dem sie sich möglicherweise empirisch aufdrängen würde. Die Subjektivität ist – ebenso wie die Objektivität – eine Wirkung der différence, eine in das System der différence eingeschriebene Wirkung.“*⁹⁴³ Als Hoheit über Signifikanten und Text kann ein Autor aus zweierlei Gründen nicht mehr gelten. Zum einen ist ein Autorensjekt selbst überhaupt niemals gegenwärtig, weil es weder von sich noch von einem anderen zu identifizieren ist. Zum anderen befindet sich auch der Signifikant und in seiner Folge auch der Text in einer supplementären Logik der ungesättigten Verweisungen. Ein Autor ist weder von sich (seinem Selbstbewußtsein) aus noch von dem aus, worüber er intentional herrschen will (dem Text), als Autorität anzuerkennen. Die Regentschaft über einen Text liegt nicht beim Menschen, sondern bei der *différance* als dem allgemeinen Text, der jeden anderen Text umgreift und ihm die (kon)textuellen Spuren vorgibt, durch die dieser gehen muß. Jeder Text durchläuft endlos den allgemeinen Text und sein Spiel mit Signifikanten und (Kon)Texten. Innerhalb des *texte générale* erscheint das, was einen Text bedeutsam werden

⁹⁴³ Ebd., S. 70.

läßt, allein in der Supplementarisierung, der „Aufpfropfung“⁹⁴⁴ von (Kon)Text auf (Kon)Text, von Signifikant auf Signifikant. Die *différance* zeitigt eine unendliche Anzahl von semantischen Differenzeffekten, die sich immer weiter auf dem Feld der Textualität zerstreuen. In jedem Text wirkt eine „*nicht kontrollierbare Streuung (dissémination)*“⁹⁴⁵ von Signifikanten-Samen, die weder auf ein säendes Subjekt noch auf eine „*erste Insemination*“⁹⁴⁶ zurückzuführen sind. „*Der Samen ist sogleich zerstreut / ausgeschwärmt. Die >erste< Insemination ist Dissemination. Spur, Aufpfropfung, deren Spur sich verliert. Ob es sich um das handelt, was man >Sprache< nennt (Rede, Text etc.) oder um ein >wirkliches< Einsäen, jeder terme [Ausdruck] ist eben ein Keim (germe), jeder Keim ist eben ein terme [Element und Ende]. Der Term, das atomische Element, erzeugt, indem er sich teilt, indem er sich aufpfropft, indem er sich verbreitet. Er ist ein Samen und kein absoluter Term.*“⁹⁴⁷ Die Dissemination ist keine Insemination. Die Insemination verlangt nach der Gegenwart des Säenden und seiner Hand, die in den Boden fährt, um den einzelnen Samen einzusetzen. Die Dissemination dagegen geschieht im Auswurf vieler Samen, die auf das Land fallen und sich selbst überlassen bleiben. Derridas Begriff der „*Dissemination*“ läßt sich von seiner Lektüre des „*Phaidros*“ ausgehend verstehen, in dem Sokrates die Schrift und das Sprechen mit dem Aussäen des Samens analogisiert. „*Dem richtigen, weil fruchtbringenden Aussäen des Samens kontrastiert er das bloß spielerische Pflanzen schnell verwelkter Blumen, oder das >ins Wasser Schreiben<, letztlich das Schreiben überhaupt. Damit gewinnt die Schrift die metaphorischen Qualitäten der Flüssigkeit, Flüchtigkeit und Unadressierbarkeit: Dissemination statt Insemination. Ob das spielerisch Ausgesäte oder Niedergeschriebene auch ankommt, bleibt für immer ungewiß.*“⁹⁴⁸ Die Schrift disseminiert ihre Samen, die Signifikanten werden ins Wasser geschrieben, das heißt in den Wind⁹⁴⁹, ins Ziellose geworfen. In alle Winde zerstreut läßt sich kein Samen mehr auf seinen Auswurf zurückverfolgen. Die Dissemination ist immer schon Verwerfung einer „*Gegenwart einfachen Ursprungs*“⁹⁵⁰; sie ist „*die différence der Samen (différence séminale)*“⁹⁵¹, die weder Ende noch Anfang kennt. In der zerstreuen Dissemination verwehen die Signifikanten auf den Feldern der Textualität. Von unkontrollierbaren semantischen Effekten überwu-

⁹⁴⁴ JD, *Dissemination*, S. 342.

⁹⁴⁵ JD, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*, in: JD, *Randgänge*, S. 205-289, hier: S. 239.

⁹⁴⁶ JD, *Dissemination*, S. 342.

⁹⁴⁷ Ebd.

⁹⁴⁸ Detlef Thiel, *Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida*, Freiburg i. Br. / München 1990, S. 219.

⁹⁴⁹ Das griechische Wort „auf Wasser schreiben“ entspricht der Wendung „in den Sand [Wind] schreiben“ (vgl.: JD, *Platons Pharmazie*, S. 168).

⁹⁵⁰ JD, *Positionen*, S. 95.

⁹⁵¹ Ebd., S. 94.

chert, wachsen Texte ins Grenzenlose. Signifikant pfpft sich auf Signifikant, (Kon)Text auf (Kon)Text.

Die Dissemination bewirkt „eine irreduzible und generative Mannigfaltigkeit“⁹⁵², die einem Text die „allumfassende und abschließende Formalisierung oder zumindest die sättigende Taxonomie seiner Themen, seines Signifikats, seiner Bedeutung“⁹⁵³ verwehrt. Die *différance* wirkt im Text als Dissemination, als das „Gesetz des Sinns“⁹⁵⁴, das ohne einen Gesetzgeber in Form eines „Subjekt(s) der Schrift“⁹⁵⁵ behauptet wird. „Die *dissémination* ist das, was nicht auf den Vater zurückgeht.“⁹⁵⁶ Sie ist das disseminale Differenzgeschehen, das sich als Anarchie, als Ursprungslosigkeit realisiert. Der Text aber ist disseminal und somit ohne Vater, ohne sinngebende Autorität (Subjekt). Er ist das Feld der Dissemination des Sinns, das Feld seiner entgrenzten semantischen und kontextuellen Keimungen und Aufpfpfungen, Text des allgemeinen Textes, Text der *différance*.

Wenn sich aber jeder Text in der „disseminalen Irre“⁹⁵⁷ verläuft, wie kann dann von einem Text noch gesprochen werden? Ein Text ohne Anfang und Ende liegt im Nirgendwo des allgemeinen Textes, wie aber soll er in seiner Entgrenztheit dann noch als Text in Beziehung zu seinem Kontext stehen? Kontextualität basiert auf der Identität eines Textes, zu dem der Kontext in differentieller Relation steht. Textualität ist wie Kontextualität niemals gesättigt. Wenn sich aber Text und Kontext einander nicht mehr zu einer relationalen Bestimmung kontaktieren lassen, dann hebt sich der Gedanke des Textes im Denken der *différance* als dem allgemeinen Text selber auf. Es muß also auch auf der Ebene des Textes so etwas geben wie eine *restance non présente*, eine minimale Bleibe, die keine Präsenz ist. Der Text behält also wie das Zeichen (der kleinstmögliche Text wäre ja ein Zeichen) eine verzeitlichte Identität, die in einer steten Überholung durch die Supplementarität der Kontexte läuft. „Der Text entgrenzt sich also, ertränkt jedoch nicht alle Grenzen, die man ihm bislang zugesprochen hat, alles was man unterscheiden wollte, um ihn der Schrift gegenüberzustellen (Rede, Leben, Welt, das Reale, Geschichte, was auch immer sonst noch, das gesamte Feld der Referenz, das Physische, Psychische – sei es bewußt oder unbewußt -, das Politische, Ökonomische, usw.), in undifferenzierter Homogenität, ganz im Gegenteil: er verkompliziert diese Grenzen, indem er den Zug (*trait*) spaltet und vervielfacht.“⁹⁵⁸

⁹⁵² Ebd., S. 95.

⁹⁵³ Ebd.

⁹⁵⁴ Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 21996, S. 292.

⁹⁵⁵ JD, *Freud und der Schauplatz der Schrift*, in: JD, *Die Schrift und die Differenz*, S. 302-350, hier: S. 344.

⁹⁵⁶ JD, *Positionen*, S. 169.

⁹⁵⁷ JD, *Dissemination*, S. 411.

⁹⁵⁸ JD, *Überleben*, S. 130. „Jeder Text ist ein geregelttes Spiel: Ist dieser auch endlos auf andere Texte gepfpft, so verweist er doch nur auf seine eigene Schrift, die ihn kennzeichnet (*mar-*

2.3. Text und Gattung

Die Spielbewegung der *différance* verkompliziert die Grenzlinienbestimmung von Texten. Sie betrifft nicht nur den Textstatus im allgemeinen, sondern auch die Gattungszugehörigkeit⁹⁵⁹ eines Textes im besonderen. Die disseminale Desorientierung der Bedeutung eines Textes schärft jedem Diskurs über Texte die Frage nach dessen Typus ein. Wenn kein Text seinen Kontext beherrscht, seine Eigenidentität also unausgesetzt an die Alterität anderer Kontexte abtritt, die selbst nur Spuren im differentiellen Netz weiterer Spuren sind; wenn kein Text seine Signifikanten in einer von einem Autor intendierten semantischen Eschatologie aufgehen läßt und dieses differentielle Geschehen jeden Text erfaßt, dann zeigen sich alle Texte aller Gattungen, wenn nicht vermischt, so doch wesentlich gleich in dem einen Aspekt ihres Unterworfenheit unter das Gesetz des zerstreuten Sinns, das die Dissemination ist. Im „allgemeinen Text“, der *différance*, zeigen sich Texte unter ein und derselben Bedingung der Möglichkeit von Sinn vereinigt. Sie alle schreiben mit derselben Schrift - der Ur-Schrift; sie alle folgen den Bahnen derselben Spur - der Ur-Spur. Infolgedessen erscheint die Philosophie in der Nähe der Gattung, die seit je von der Metaphysik mit der Destabilisierung von Sinn und Bedeutung gleichgesetzt wird - der Literatur. Es stellt sich also die Frage nach der Grenze von Philosophie und Literatur.

In seinem Vortrag „*Schibboleth*“ (1984) merkt Derrida dazu an: *„Die Philosophie befindet sich, ja, findet sich also wieder im Umkreis des Dichterischen, kurz in dem der Literatur. Sie findet sich dort deshalb wieder, weil die Unentschiedenheit dieser Grenze möglicherweise das ist, was sie am meisten dazu herausfordert nachzudenken. Sie findet sich darin wieder, sie verliert sich nicht etwa notwendig darin, wie es jene in ihrer dumpfen Leichtgläubigkeit glauben möchten, welche zu wissen glauben, wo diese Grenze verläuft, und sich ängstlich, naiv und trotzdem ohne Unschuld daran festhalten, bar dessen, was man die philosophische Erfahrung nennen muß: eine gewisse hinterfragende Überschreitung der Grenzen, die Unsicherheit bezüglich der Grenze des Bereichs der Philosophie - und vor allem die Erfahrung der Sprache, die stets ebenso dichterischer oder literarischer wie auch philosophischer Natur ist.“*⁹⁶⁰ Derridas Denken ist eine Arbeit „(a)n dieser Grenze“⁹⁶¹. Sein Schreiben versucht den Grenzgang zwischen

que) und von allen anderen unterscheidet. Die allgemeine Pfropfung führt nicht zur Konfusion aller Texte, zu Indifferenz und Unterordnung“ (Sarah Kofman, Derrida lesen, Wien 1988, S. 35).

⁹⁵⁹ Der problematische Begriff „Gattung“ ist in Folge verwendet als reine Hilfsvokabel, um über das zu sprechen, als das Philosophie und Literatur ihrer textuellen Gesetzlichkeit nach zur Debatte stehen.

⁹⁶⁰ JD, *Schibboleth*. Für Paul Celan, Graz - Wien 1986, S. 95f.

⁹⁶¹ Florian Rötzer, Jacques Derrida (Gespräch), S. 79.

Philosophie und Literatur⁹⁶²; es performiert einen „andere(n) Typus von Text, der andere Regeln hervorbringt und sich auf andere Regeln bezieht, die weder denjenigen dieses zu traditionellen Begriffes von Philosophie entsprechen, noch den einer bloß erfinderischen oder phantasiereichen Literatur.“⁹⁶³ Diese andere Art des Schreibens stellt gleichsam, auf der Grenze stehend, die Frage nach der Grenze von Philosophie und Literatur, ohne sie je zu beantworten.⁹⁶⁴ Denn jede Antwort⁹⁶⁵ fiele willentlich zurück in ein Denken von Präsenz und Identität, in ein Denken also, das Derrida mit dem Eingeständnis, es niemals wirklich ganz verlassen zu können, versucht zu unterlaufen.

Derrida stellt die Gattungsfrage vor dem Hintergrund der alternierenden Kontextualität von Texten (Zeichen). „Derselbe Satz kann unter verschiedenen pragmatischen Bedingungen und unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Konventionen hier ein einfacher Zeilensatz, dort ein Dichtungsfragment, und wieder anderswo ein philosophisches Beispiel sein.“⁹⁶⁶ Prinzipiell gilt, daß ein Zeichen aufgrund seiner Zitierbarkeit niemals einen fixen Kontext aufweist, weil seine Iterabilität zu jeder Zeit alternierende Kontextualisierungen erlaubt. „Kein Wort bedeutet an sich außerhalb jeden Kontextes (...)“⁹⁶⁷ Dieselben Worte (z. B. eines Versprechens) erhalten ganz andere Bedeutungen, wenn sie einmal auf dem Theater gesprochen werden und ein anderes Mal auf der Straße. „Jedes linguistische oder nicht-linguistische, gesprochene oder geschriebene (im üblichen Sinne dieser Opposition) Zeichen kann als kleine oder große Einheit zitiert, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen.“⁹⁶⁸ Aus diesem Umstand schließt Derrida: „Folglich ist es nicht die interne Lektüre eines Sprachphänomens⁹⁶⁹, die er-

⁹⁶² Vgl. etwa „Glas“ (1974), wo an den Rand einer Hegellektüre Texte zu Jean Genet gestellt sind (JD, Glas, Paris 1974).

⁹⁶³ Florian Rötzer, Jacques Derrida (Gespräch), S. 79.

⁹⁶⁴ Das hat Derrida den Vorwurf von Jürgen Habermas eingebracht, die „Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“ (Vgl. Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 219-247) zu betreiben. Dazu ist anzumerken, daß Habermas zum einen eben das wie selbstverständlich als gültig unterstellt, was bei Derrida in Frage steht, nämlich die Definition der Gattungen (zur Un-/Möglichkeit einer Antwort auf die Gattungsfrage vgl. 5.2), und zum anderen die von Derrida selbst aufgeworfene Gattungsproblematik bei ihm im Sinne der Einebnung als bereits geklärt ansieht (Vgl.: Wolfgang Iser, Vorlesung, S. 294f.).

⁹⁶⁵ Vgl.: JD, Überleben, S. 132.

⁹⁶⁶ JD, Auslassungspunkte, S. 378.

⁹⁶⁷ JD, Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel... Paul de Mans Krieg. Mémoires II, Wien 1988, S. 33.

⁹⁶⁸ JD, Signatur Ereignis Kontext, S. 304. Vgl. hierzu auch die Debatte Derridas mit John Rogers Searle in: JD, Limited Inc. Vgl. auch: Manfred Frank, Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Erweiterte Neuauflage, Frankfurt a. M. 1990, S. 491-560.

⁹⁶⁹ Als ein solches Sprachphänomen muß auch die Metapher gelten. Die Verwendung von Metaphern kann niemals Kriterium für die Zugehörigkeit eines Textes zur Philosophie oder Literatur sein. Denn das isolierte Verständnis des Sprachphänomens „Metapher“ setzt bereits seine

laubt, es diesem oder jenem Feld zuzuordnen. (...) Denn die Bestimmung dieser Felder ist niemals in einer internen Lektüre oder einer

kontextuelle Bestimmung voraus. Derrida nimmt in „*Die weiße Mythologie*“ vom Innenraum der Metaphysik her eine Analyse der Theorie der Metapher vor. Weil diese Lektüre im wesentlichen nicht explizit im Sinne der supplementären Kontextualität argumentiert, wird der Aufsatz hier bewußt vernachlässigt. Die aus ihm zu ziehenden Rückschlüsse seien gleichwohl angedeutet: Derrida kommt zu dem Ergebnis, daß die Metapher ein „*klassisches Philosophem, ein metaphysischer Begriff*“ (JD, *Die weiße Mythologie*, S. 214). ist. Denn erst die Philosophie setzt die „*fundamentalen Gegensatzpaare der Metaphorologie (...) physis/techne, physis/nomos, sinnlich wahrnehmbar/intelligibel, Raum/Zeit, Signifikant/Signifikat usw*“ (JD, *Die weiße Mythologie*, S. 222) in ihre Rechte. Der grundsätzlichsste und alles umfassende Gegensatz ist m. E. dabei der von „*uneigentlich*“ und „*eigentlich*“. (Zur umstrittenen Bedeutung des Gegensatzes Sinnlich-Nichtsinlich bei Derrida vgl.: Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher*, S. 260-273; JD, *Der Entzug der Metapher*, S. 325ff.) Vor dem Wirken der Philosophie bewegen sich die Wörter noch gar nicht im Rahmen dieser Oppositionsbeziehungen – sie sind also auch noch nicht als Übertragungen dieser Gegensätze und damit als Metaphern zu verstehen. Die Philosophie bringt gleichsam eine Zwei-Reiche-Theorie der Bedeutung hervor und ermöglicht damit den „*Prozeß der Metaphorisierung*“ (JD, *Die weiße Mythologie*, S. 207), den sie selbst in der konsequenten Übertragung der eigentlichen Bedeutung eines Wortes auf die uneigentliche betreibt. Als das sprachliche Phänomen dieser Übertragung hat die Metapher zu gelten. Die Philosophie handhabt die Metapher im Sinne ihrer Abnutzung, in deren Folge die „*Metapher im philosophischen Text*“ (Untertitel) gar nicht mehr als Metapher erkannt wird. Das Strategem der Abnutzung der Metapher läßt nun aber nicht nur die Metapher verblassen, sondern auch ihre philosophische Herkunft. So kann es dazu kommen, daß die Philosophie selbst nicht mehr weiß oder wissen will, daß sie Mutter und Kind der Metapher ist. Die Philosophie tilgt die eigentliche Bedeutung eines Wortes (die für sie die uneigentliche wird) in ihrem ständigen Überstieg zu dessen idealem, von ihr erst kreiertem Sinn, zu dem, was sie zum eigentlichen Signifikat macht. Letztendlich hebt die gesamte Metaphysik darauf ab, die ehemals eigentliche (und nunmehr uneigentliche) Bedeutung durch permanenten Gebrauch des Signifikanten allein im Kalkül auf seine, philosophisch gesehen, eigentliche und höhere Bedeutung zu eliminieren. Damit aber tritt der Signifikant selbst gar nicht mehr in Erscheinung. Er wird wie unsichtbar, um allein noch das reine Signifikat erscheinen zu lassen. Die Sinnidealisierung eines Signifikanten beruht letztendlich auf der Leugnung, daß es jemals etwas anderes als den postmetaphorisch eigentlichen Sinn eines Wortes gab. Die Wahrnehmung des Signifikanten als solchen würde wieder an die vergangene eigentliche Bedeutung, auf deren Basis die Metaphorisierung statthatte, erinnern. Die gesamte Metaphysik glaubt im Prozeß der forcierten Metaphorisierung irgendwann, immer schon ohne metaphorischen Transfer durch den Signifikanten die von ihr idealisierte Bedeutung vor Augen zu haben, wenn sie diese nur lange und nachdrücklich genug etabliert hat. So kann es auch dazu kommen, daß die Philosophie das Metaphorische in den Bezirk der Literatur verbannt, während sie selbst die „*gesicherte Lesbarkeit des Eigentlichen*“ (JD, *Die weiße Mythologie*, S. 256) verbürgt. Die Philosophie also bringt den Begriff der Metapher erst ein. Ihr mythologisches Initiationsereignis ist im Grunde die Einführung des Begriffs der Metapher, durch dessen Erfindung sie sich selbst über die Metapher in die Sphären einer idealisierten Begrifflichkeit und damit in das Reich des eigentlichen Sinnes zu entheben glaubt. Die Philosophie ist Metaphorologie und als solche ihrer Tendenz nach Theorie des transzendentalen Signifikats. Doch diese meta-metaphorische Theorie verbleibt ihren ureigensten Bedingungen nach im Feld der Metapher. Denn: „*Jede Aussage, gleichgültig über welches Thema - also auch jede Aussage über die Metapher selbst -, wird sich ohne Metapher nicht bilden lassen, wird nicht ohne Metapher auskommen*“ (JD, *Der Entzug der Metapher*, S. 319). Die Metapher entzieht sich ihrer Benennung und Analyse, insofern sie jede Metaphorologie (und vor allem den Begriff der Metapher selbst) in sich hineinzieht. - Man kann diese historisch-dekonstruktive Betrachtung des Metaphernproblems m. E. auch auf eine grundlegendere Ebene verlagern: Ein nicht-metaphorischer Diskurs nimmt für sich in Anspruch, die Präsenz des transzendentalen Signifikats zu garantieren. Weil aber kein Signifikant sein Signifikat repräsentiert, kann auch die Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Sinn nicht gelingen. Entweder also jeder Signifikant ist eine Metapher, oder aber es gibt so etwas wie Metapher gar nicht. Insofern aber sind Philosophie und Literatur im selben Maß metaphorisch bzw. nichtmetaphorisch. Die *différance* ist älter als die Differenzierung von eigentlicher und uneigentlicher Rede (vgl.: JD, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 164).

*internen Erfahrung der Sprache beziehungsweise der sprachlichen Aussagen entscheidbar, sondern nur im Ausgang von einer Situation, deren eigene Grenzen schwer anzugeben und in jedem Fall sehr veränderlich sind. Daher rührt die immer neue Schwierigkeit, auf die Frage zu antworten, was denn Literatur, was denn Philosophie sei. Die Grenzen sind nicht natürlich.*⁹⁷⁰ Jeder Text ist immer auf seine kontextuelle Verortung angewiesen. Ohne die Rahmung des Kontextes bliebe ein Text ohne Profil. Derrida delegiert also die Frage nach Literatur und Philosophie an den Kontext und seine „Identität“. Zumal wenn er bekennt: *„ (...) ich glaube, daß man in kontextuell klaren Situationen nicht nur zwischen einer philosophischen, einer literarischen und einer dichterischen Rede unterscheiden kann, sondern es auch muß, und wir verfügen zu diesem Zweck über viele Hilfsmittel der Textkritik, über ganze Apparate zur Bestimmung der Kriterien.*⁹⁷¹

An dieser Stelle läßt sich allerdings die Frage stellen, wie es zu einer solchen kontextuell klaren Situation überhaupt kommen kann, aufgrund derer dann die Differenzierung zwischen Literatur, Dichtung⁹⁷² und Philosophie vorzunehmen wäre. Denn immerhin bleibt zu bedenken, daß in der supplementären Logik der kontextuellen Pfropfungen zunächst einmal jeder Kontext selbst wiederum ein Text ist, der ebenso wie jeder Text, dessen Kontext er ist, auf eine kontextuelle Klärung verwiesen bliebe. Die Identität eines Kontextes befindet sich in derselben von der *différance* inszenierten Bewegung. Seine Präsenz ist vom Spiel der Kontextdifferenzen in unendliche Ferne gerückt. Eine kontextuell klare Situation wäre ein gesättigter Kontext, der vom Spiel der Differenzen zugunsten der eigenen Identität und Präsenz befreit wäre. Einer solchen Identität widerspricht aber das Wirken der *différance* sowohl auf der Ebene des Signifikanten wie der des Textes. Die *différance* ist der allgemeine Text, dessen disseminativer Gesetzmäßigkeit jeder Text und jeder Signifikant gehorcht. Der Gedanke einer kontextuell klaren Situation ist mit Derridas Denken der *différance* unvereinbar. Die Kriterien zur Bestimmung kontextueller, das heißt also textueller Identität unterliegen zudem selbst der *différance* und wären nichts weiter als Signifikanten, die selbst wiederum der *différance* ausgesetzt wären. Der Gedanke eines gesättigten Kontextes führte genau das wieder ein, was Derridas Dekonstruktion der Metaphysik verwirft: eine von der *différance* unberührte Stelle im Denken, ein *„Text-Außerhalb (hors-texte), das die Verkettung der Schrift (dieser Bewegung, die jedes Signifikat in die Situation differentieller Spur versetzt) zum Halten brächte*⁹⁷³ und für das Derrida den Begriff *„transzendentes Signifikat“* vorgeschlagen hat.

⁹⁷⁰ JD, Auslassungspunkte, S. 377f.

⁹⁷¹ Ebd., S. 379.

⁹⁷² Inwiefern Dichtung und Literatur voneinander zu unterscheiden sind, bleibt bei Derrida ungeklärt.

⁹⁷³ JD, Buch-Ausserhalb, S. 13.

Der von Derrida in einem Interview geäußerte, aus dem Rahmen seines „Ansatzes“ fallende Gedanke von einer kontextuell klaren Situation läßt sich wohl am ehesten in die Nähe des Motivs der *restance non présente* bringen. Mit der Einführung der minimalen *Bleibe*⁹⁷⁴, die keine Präsenz ist, entgeht Derrida einem radikalen Differenzdenken, das völlig „unvermittelbar“ bleiben müßte. Gerade die *restance non présente* läßt erst so etwas wie Differenzdenken, das immer auf eine Differenz zwischen mindestens zwei unterscheidbaren und das heißt dann doch identifizierbaren Einheiten mit schwacher, temporalisierter Identität abhebt, möglich erscheinen. Insofern bleibt eine vorübergehende, instabile Identität denknotwendig. Derridas Rede vom klaren Kontext könnte in die Linie dieses Gedankens gestellt werden. Versteht man die Klarheit einer kontextuellen Situation als die unter dem Wirken der *différance* immer bereits schwindende, verschwindend geringe Identität eines Textes, dann wäre allerdings noch die Frage zu stellen, wie diese Identität nun bestimmbar wäre, ohne die *différance* selbst gleichsam außer Kraft zu setzen. Die Beantwortung dieser Frage ist im Sinne ihrer Auflösung nicht zu leisten, hätte sie doch die *différance*, den allgemeinen Text selbst zu klären (und das wäre nur denkbar von einem Text-Außerhalb). Eingedenk dessen zeigt sich auch die Frage nach der Grenze von Philosophie und Literatur, von philosophischem Text und literarischem als eine letztlich unbeantwortbare, eine unklärbare und aufgrund dessen, was sie an ungeklärter Identität voraussetzt, auch eine unerklärliche. Gleichwohl versucht Derrida über die Grenze nachzudenken, und er tut dies, insofern er die Beantwortung der Frage an die Frage selbst gleichsam zurückgibt. Was in Frage steht, sind Philosophie und Literatur in ihrem Verhältnis. Wenn dieses Verhältnis sich aber niemals klären läßt, weil sich die *restance non présente* als die Silhouette der Identität eines philosophischen oder literarischen Textes nicht klären läßt, dann gilt es, die *différance* als die Verunmöglichung einer solchen Klärung sichtbar werden zu lassen. Die minimale Identität eines Textes wäre dann als die Identität der Wirkung der *différance* und ihres disseminalen Gesetzes zu denken. Das heißt, daß eine kontextuell klare Situation nur eine solche sein kann, die ihre Einberaumtheit in den „*allgemeinen Text*“ als kontextuelle Grundsituation transparent werden läßt. Dann wäre also die kontextuell klare Situation eines Textes dessen Unklärbarkeit im Sinne der *différance*. Wenn jeder Text ein Bewegungsfeld der (weder abwesenden noch anwesenden, weder aktiven noch passiven) *différance* ist, dann läßt sich seine jeweilige minimale Identität als besondere Textualität im Zeichen des „*allgemeinen Textes*“ lesen. Es gibt keinen Text, der nicht unter das Gesetz des allgemeinen Textes fiel. Dieses Gesetz aber liquidiert keineswegs die Differenzen zwischen Texten. Zeitigte die *différance* ein sol-

⁹⁷⁴ Zum Gedanken der *restance non présente* vgl.: Manfred Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare*, S. 486f und: ders., *Was ist Neostrukturalismus?*, S. 98ff.

ches Ergebnis, hintertriebe sie ihr eigenes, unter dem Namen der „Differenz“ firmierendes Denken. Ein Text ist also sowohl in seiner minimalen Bleibe als auch in seiner grundsätzlichen kontextuellen Unabgeschlossenheit ein „Effekt“ der *différance* und ihres Gesetzes. Mithin müssen aber auch die Fragen, was das Literarische, was das Philosophische eines Textes ist, unter dem Gesetz der *différance* interpretiert werden. Das aber verlangt den Rückgang auf jeden einzelnen Text, denn: „*Alle Texte sind unterschiedlich. Man muß versuchen, sie niemals alle >demselben Maßstab< zu unterwerfen, sie niemals alle >mit den gleichen Augen< zu lesen. Jeder Text verlangt ein anderes >Auge< (...)*“⁹⁷⁵ Jedes Auge ist anders und ist doch gleichsam das Auge des einen Gesetzes - des Gesetzes der *différance*. So wird, wer sich der Frage nach der Grenze von Philosophie und Literatur stellt, jedem einzelnen Text begegnen müssen, um das Gesetz der *différance* zu entfalten. Denn dieses Gesetz selbst bringt erst so etwas hervor wie „das“ Philosophische oder Literarische eines Textes. Jeder Text ist zu lesen als ein Text des Gesetzes der *différance*. Als ein solcher Text markiert er seine eigene minimale, differentiell immer schon überholte Identität. Die Identität eines Textes ist seine Eigengesetzlichkeit - die als eine von der *différance* erwirkte Textualität Geltung hat.

3. „Vor dem Gesetz“

3.1. Die Fragestellung

In „*Préjugés*“ (1982) widmet sich Derrida exemplarisch einem Text, der selbst das Gesetz thematisiert: Franz Kafkas Geschichte „*Vor dem Gesetz*“, die hier gekürzt zitiert sein soll:

Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. „Es ist möglich“, sagt der Türhüter, „jetzt aber nicht.“ Da das Tor zum Gesetz offensteht wie immer und der Türhüter beiseite tritt, bückt sich der Mann, um durch das Tor in das Innere zu sehen. Als der Türhüter das merkt, lacht er und sagt: „Wenn es dich so lockt, versuche es doch, trotz meines Verbotes hineinzugehen. Merke aber: Ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehn aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich ertragen.“ Solche Schwierigkeiten hat der Mann vom Lande nicht erwartet; das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein, denkt er, aber als er jetzt den Türhüter in seinem Pelzmantel genauer ansieht, seine große Spitznase, den langen, dünnen, schwarzen tatarischen Bart, entschließt er sich, doch lieber zu warten, bis er die Erlaubnis zum Eintritt bekommt. Der Türhüter gibt ihm

⁹⁷⁵ JD, Auslassungspunkte, S. 229.

einen Schemel und läßt ihn seitwärts von der Tür sich niedersetzen. Dort sitzt er Tage und Jahre. Er macht viele Versuche, eingelassen zu werden, und ermüdet den Türhüter durch seine Bitten. Der Türhüter stellt öfters kleine Verhöre mit ihm an, fragt ihn über seine Heimat aus und nach vielem andern, es sind aber teilnahmslose Fragen, wie sie große Herren stellen, und zum Schlusse sagt er ihm immer wieder, daß er ihn noch nicht einlassen könne. (...) Vor seinem (des Mannes, A. M. H.) Tode sammeln sich in seinem Kopfe alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt hat. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrenden Körper nicht mehr aufrichten kann. Der Türhüter muß sich tief zu ihm hinunterneigen, denn der Größenunterschied hat sich sehr zuungunsten des Mannes verändert. „Was willst du denn jetzt noch wissen?“ fragt der Türhüter, „du bist unersättlich.“ „Alle streben doch nach dem Gesetz“, sagt der Mann, „wieso kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?“ Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon an seinem Ende ist, und, um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“⁹⁷⁶

Derrida eröffnet seine Untersuchung mit der Thematisierung von vier Axiomen, die sich bezüglich des Kafkaschen Textes wie selbstverständlich und gemäß allgemeinem Lektürekonsens voraussetzen lassen:

Das erste Axiom oder „*Element des axiomatischen Konsenses*“⁹⁷⁷ hebt auf die Unterstellung ab, daß der Kafkasche Text „*eine Selbstidentität*“, „*eine Singularität*“ und „*eine Einheit*“⁹⁷⁸ besitzt. Die Erzählung weist ein Ende und einen Anfang auf; sie ist ein abgeschlossenes Ganzes. Aufgrund positiver Konventionen und Gesetze läßt sich der Text als rechtliches Subjekt betrachten, dessen einmalige Identität in letzter Instanz auf ein Original zurückgeht.

Das zweite Axiom betrifft den Glauben, daß der Text einen Autor hat, dessen Name „Franz Kafka“ ist. Der Unterzeichner existiert im Unterschied zu den Personen der Erzählung wirklich. Sein Status wird vom Staat selbst juristisch garantiert, sein Name erscheint in den standesamtlichen Registern; er ist als der geistige Urheber des Textes nicht Teil von dessen Fiktion.

Das dritte Axiom lautet: „Es gibt Erzählung (du récit) in diesem Text, der Vor dem Gesetz betitelt ist, und diese Erzählung gehört zu dem, was wir Literatur nennen.“⁹⁷⁹ Der Text wird als ein literarischer Text des Typs „Erzählung“ verstanden.

Das vierte Axiom bezieht sich darauf, daß gemeinhin als bekannt vorausgesetzt wird, was der Titel eines Werkes ist: Der Titel markiert die Stelle vor dem Text, er steht über ihm und wird gewöhnlich vom Autor ausgewählt. „*Er benennt und garantiert die Identität, die Einheit und die Grenzen des ursprünglichen Werkes, das er betitelt.*“⁹⁸⁰

⁹⁷⁶ Franz Kafka, Gesammelte Werke Bd. 4: Erzählungen, Frankfurt a. M. 1976.

⁹⁷⁷ JD, Préjugés. Vor dem Gesetz, Wien 1992, S. 36.

⁹⁷⁸ Ebd., S. 35.

⁹⁷⁹ Ebd., S. 37.

⁹⁸⁰ Ebd., S. 41.

Derrida geht es nun darum, „*die Bedingungen eines solchen Konsenses zerbrechlich werden zu lassen*“⁹⁸¹: Die axiomatische Annahme, daß jeder Text ein stets abgeschlossener Korpus mit strenggezogenen Grenzen wäre, läßt sich mit Blick auf eine Vielzahl von Gegenbeispielen nachhaltig beschädigen. Die Identität eines Textes ist durchaus nicht immer gewährt. Bei einem Text etwa, der offensichtlich Fragmentcharakter hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob er bereits fragmentarisch konzipiert worden ist oder aufgrund nicht-kalkulierter Umstände unvollendet blieb. Auch die Frage nach dem Status des Autors läßt sich nicht immer beantworten. Die bewußte Einschreibung eines oder mehrerer Autoren in die literarische Handlung läßt das Problem einer Unterscheidung von fiktiven und realen Personen oftmals gezielt offen. Diese allgemeinen Einwände entspringen keineswegs genuin dem Denken Derridas; sie wären ebensogut aus der Warte traditioneller Literaturwissenschaft zu erheben. Weitaus wichtiger ist die Problematisierung des dritten Axioms, desbezüglich Derrida die seinen Vortrag bestimmenden Fragen stellt: „*Wer entscheidet, wer urteilt, und nach welchen Kriterien über die Zugehörigkeit dieser Erzählung (Kafkas „Vor dem Gesetz“, A. M. H.) zur Literatur?*“⁹⁸² „*(...) wer entscheidet, wer urteilt und mit welchem Recht (à quel titre) über die Zugehörigkeit zur Literatur?*“⁹⁸³ Derrida erklärt, auf diese Frage keine Antwort geben zu können, weil er ihr „*>ohne Kriterium<*“⁹⁸⁴ gegenübersteht.⁹⁸⁵ Es existieren keine Kriterien, die überhaupt so etwas wie die Identität von Literatur festlegen könnten. Es gibt „*Fiktionen, Allegorien, Mythen, Symbole oder Parabeln, die nichts eigentlich Literarisches haben*“⁹⁸⁶ (z. B. das Fiktive des „Als-ob“ von Kants kategorischem Imperativ⁹⁸⁷). Wie könnte folglich auf der Basis fehlender Identität Literatur überhaupt identifiziert werden? „*Man würde also sagen, die Frage sei falsch gestellt, man könne nicht in Termen der Zugehörigkeit zu einem Feld oder einer Klasse argumentieren, wenn es um die Literatur geht, es gebe kein Wesen der Literatur, keinen eigentlichen und streng als solchen identifizierbaren literarischen Bereich, und schließlich hätte die >Literatur< etwas mit dem Drama des Namens, mit dem Gesetz des Namens zu tun, da der Name Literatur vielleicht dazu bestimmt ist, uneigentlich zu bleiben, ohne Begriff und oh-*

⁹⁸¹ Ebd., S. 34f.

⁹⁸² Ebd., S. 38f.

⁹⁸³ Ebd., S. 40.

⁹⁸⁴ Ebd., S. 39.

⁹⁸⁵ Dieses Geständnis weist in eine diametral entgegengesetzte Richtung zur oben diskutierten Interviewäußerung, liegt aber ganz auf der Linie des bekannten Derridaschen Denkens.

⁹⁸⁶ Ebd., S. 38. Zum politisch-literarischen Aspekt der Fiktionalität im Atomzeitalter vgl.: JD, No Apokalypse not now (full speed ahead, seven missiles, seven missives), in: JD, Apokalypse. Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie; No Apokalypse not now, Graz – Wien 1985, S. 91-130, hier: S. 114ff.

⁹⁸⁷ Vgl.: JD, Préjugés, S. 45ff.

*ne gesicherte Referenz, ohne Kriterium.*⁹⁸⁸ Doch diese zulässigen, wenngleich heiklen Schlußfolgerungen steuert Derrida in seiner Lektüre des Kafkaschen Textes nicht direkt an. Nicht die Allgemeinheit des Gesetzes der Gattung „Literatur“ ist primärer Zugangsweg der Analyse, sondern das „Singularitätsgesetz“⁹⁸⁹, will sagen: die Singularität der Beziehung eines einzelnen „*unersetzlichen*“⁹⁹⁰ Textes zum allgemeinen Gesetz der Literatur (das insofern existiert, als es zumindest ständig auf der Basis eines breiten Konsenses angewendet wird - z. B. bei der Trennung von Philosophie und Literatur). Der Kafkasche Text unterhält, wie jeder andere literarische Text, ein singuläres Verhältnis zur Literatur; sein Verhältnis zum Gesetz realisiert sich in seiner textuellen Eigengesetzlichkeit. Die Frage, wer über die Zugehörigkeit von Kafkas „*Vor dem Gesetz*“ zur Literatur entscheide, muß also unter dem Auge des Kafkaschen Gesetzes(textes) verhandelt werden. Es geht darum, „*das Subjekt dieser Frage und sein System von Axiomen und Konventionen >vor dem Gesetz<, vor >Vor dem Gesetz< erscheinen zu lassen.*“⁹⁹¹ Die Frage nach dem Subjekt der Gattungszuweisung ist die Frage nach dem Gesetz, demgemäß entschieden wird.

3.2. Das andere Gesetz des Titels

Kafkas Text bietet sich für Derridas Lektüre an, weil er das Gesetz selbst, von dem nicht gesagt wird, welcher Art es ist, eigens zum Gegenstand macht. Derrida denkt dem allgemeinen Gesetz der Literatur, das sich auf sonderbare Weise immer schon virulent zeigt, ohne begründet oder auch nur bekannt zu sein, anhand des „Singularitätsgesetzes“ eines Textes nach. Wenn dieser Text nun selbst das Gesetz als Unfaßbares thematisiert, trifft Derrida in Kafkas „*Vor dem Gesetz*“ gleichsam auf die Verhandlung seiner Frage nach dem Gesetz. Zudem fragt der Text, zumindest darf er so gelesen werden, wenn er denn als sein eigenes singuläres Gesetz gelten kann, selbstreferentiell nach *seinem* Gesetz. Der Text kommt also vor sich selbst zu stehen. Er steht „vor dem Gesetz“, das er selbst ist. Dieses Vor-dem-Gesetz-Stehen als das Vor-sich-selbst-Stehen wird bereits im Titel anschaulich. Der Titel „*Vor dem Gesetz*“ steht vor dem Text „*Vor dem Gesetz*“, der ein Singularitätsgesetz ist. Der Titel steht also vor dem Gesetz.

Wenn nun Kafkas Text im Anschluß an seinen Titel mit den Worten „*Vor dem Gesetz steht ein Türhüter*“ einsetzt, heißt das auch wörtlich, daß „*Vor dem Gesetz*“ vor „*Vor dem Gesetz*“ steht. Das Bemerkenswerte

⁹⁸⁸ Ebd., S. 39.

⁹⁸⁹ Ebd.

⁹⁹⁰ Ebd.

⁹⁹¹ Ebd., S. 41.

an dieser Wiederholung der Worte ist, daß sie bei ihrer ersten Nennung als Name des gesamten Textes fungieren, also dessen juristische d. h. justiziable Benennung leisten (in einem Rechtsstreit z. B. wird Kafkas Text mit seinem Titel „*Vor dem Gesetz*“ identifiziert), in ihrer nochmaligen Verwendung eine völlig andere Bedeutung gewinnen. Aus dem Eigennamen für einen Text ist eine fiktive topographische bzw. zeitliche Angabe geworden. In der unterschiedlichen Referenz von Titel und Textanfang liegt das ganze Problem der Geschlossenheit und Identifizierbarkeit eines Textkorpus. Der Titel liegt vor dem Text und ist ein Externum. Er ist kein Teil der erzählten Fiktion, über der er steht. „*Und dennoch, obwohl er der fiktiven Narration, der Geschichte, die die Erzählung erzählt, äußerlich ist, bleibt der Titel (Vor dem Gesetz) eine Fiktion, die auch vom Autor oder seinem Statthalter unterzeichnet ist. Der Titel gehört zur Literatur (...), selbst wenn seine Zugehörigkeit weder die Struktur noch den Status dessen hat, was er betitelt und demgegenüber er wesentlich heterogen bleibt.*“⁹⁹² Obwohl der Titel zur Literatur gehört, kann er dem Text im rechtlichen Sinne einen Namen geben. Er hat also sowohl „*gesetzliche Autorität*“⁹⁹³ als auch fiktiv-literarischen Status. Die hier vorgenommene Problematisierung des vierten Axioms wird zwar von Derrida nicht weiter vorangetrieben, aber für die Frage nach der Identität von literarischen Texten ist sie nicht ohne Belang: Im Blick auf den Titel stellt sich die Frage, ob er nicht als ein separater Text mit eigenem Gesetz gelten muß, der nicht zur Erzählung gehört, obwohl er sie bezeichnet. Ist der Titel, der vor dem Text „*Vor dem Gesetz*“ steht, nicht auch ein Text, der vor dem Gesetz des Textes bleibt? Anders gewendet: Kann ein Titel zugleich Text und Kontext des Textes sein, dessen Titel er ist? Bezeichnet, umfaßt sich also der Titel auch selbst? Diese typentheoretische Unmöglichkeit eröffnet Einsicht in die Instabilität von Textgrenzen überhaupt. Der Titel ist dem Text, dem er vorangeht, fremd; er bildet einen zweiten Text, den Kontext für den Text. Als solcher aber ist er sein eigenes Gesetz und bleibt vor dem Gesetz des Textes. Wenn also über den Kafkaschen Text zu reden ist, wird er stets unter dem Namen eines anderen Gesetzes zitiert - dem Singularitätsgesetz des Titels als Text mit eigener Singularität. Der Titel ist das Andere des von ihm bezeichneten Textes. Die differentielle Beziehung von Titel und Text kann letztlich als ein Effekt der *différance* gelten. Die Identität des Textes ist auf seine obere Rahmung durch den Titel verwiesen. Der Titel ist die kontextuelle Alterität des Textes und doch stehen beide als Korpus stets zusammen, das heißt Titel und Text sind phänomenologisch verbunden. Der Titel ist die Demarkationslinie zu dem, das nicht zum Text gehört. Erst mit einem Rand ist ein Text als Korpus erkennbar. „*Damit man Zugang zu einem Text gewinnen kann,*

⁹⁹² Ebd., S. 43.

⁹⁹³ Ebd.

*muß dieser einen Rand haben.*⁹⁹⁴ Doch in der Verwiesenheit auf seinen Titel als Kontext wird der Text damit aber auch vom Anderen her geöffnet und gerät so unter die heterogene Gesetzlichkeit eines fremden Textes. Wenn der Titel nun zudem selbst zwischen juristischem und literarischem Kontext schwanken kann, läßt sich aufgrund dieser kontextuellen Alternanz die Frage nach der von ihm vorgenommenen Bestimmung des Textes „*Vor dem Gesetz*“ selbst nicht mehr eindeutig beantworten. Als vermeintlich festgestellter Korpus ist der Text bereits von seinem Titel kontextuell aufgebrochen.⁹⁹⁵ Mithin befindet sich der Text auch in seinem Singularitätsgesetz, das sich „*ohne dies doch niemals zu können mit dem allgemeinen oder universalen Wesen des Gesetzes (der Literatur, der Gattung A. M. H.) in Beziehung setzen muß*“⁹⁹⁶, wegen der Verwiesenheit auf das Singularitätsgesetz des Titels in *différance* zu sich selbst und damit auch zu seiner Bestimmung als Literatur. Der Titel inszeniert die supplementäre Logik einer anderen Gesetzlichkeit, die dem Gesetz des Textes aufgefropft wird. Er verwirrt in seiner Eigengesetzlichkeit, die von der des Textes abweicht, die Beziehung des Textes zum Gesetz der Literatur, indem er sich auf den Text setzt, sich ihm gleichsam aufpropft. So ist der Text in seiner Bezeichnung durch den Titel einem anderen Gesetz unterworfen und wird sich selbst supplementär entlagert, das heißt: aufgeschoben. Der Text steht in der „Repräsentanz“ des Titels vor sich selbst. Er bleibt aufgrund eines anderen Gesetzes vor dem Gesetz stehen, das er „ist“ und aufgrund dessen er zur Literatur gehört. Bevor der Text anhebt, hat er die Spur eines anderen Textes zu durchlaufen. Diese Spur, das Wirken der *différance* im Verhältnis von Titel und Text, schiebt auch die Antwort auf die Frage nach der Zugehörigkeit zur Literatur auf.

3.3. Das aufgeschobene Gesetz

Ein Text performiert niemals in reiner Präsenz sein Singularitätsgesetz: sein Gesetz steht immer *vor* seinem Gesetz und damit auch vor dem allgemeinen Gesetz der Literatur. Eine Präsenz des Gesetzes ist niemals gewährt. Es bleibt unzugänglich, warum etwas Literatur, warum etwas

⁹⁹⁴ JD, Überleben, S. 129.

⁹⁹⁵ „*Weil alles von den immer offenen, niemals zu sättigenden Kontexten abhängt, ist es bereits bei einem einzelnen Wort (zum Beispiel in einem Titel) so, daß es die Bedeutung aller potentiellen Sätze hat, in die man es wird einschreiben können (und also wird es beginnen, zu versprechen und sein eigenes Recht und andere Konventionen gewaltsam zu begründen, denn es hat das volle Recht zu versprechen noch nicht), und daß umgekehrt kein Satz eine absolut bestimmbare Bedeutung hat: er ist stets in derselben Situation wie das Wort oder der Titel in Anbetracht des umrahmenden und mit sich fortführenden Textes und in Anbetracht des immer offen und immer mehr Bedeutung versprechenden Kontextes*“ (JD, Mémoires. Für Paul de Man, Wien 1988, S. 156).

⁹⁹⁶ JD, Préjugés, S. 38f.

eine Erzählung ist. *„Auf eine gewisse Weise ist „Vor dem Gesetz“ * die Erzählung dieser Unzugänglichkeit, dieser Unzugänglichkeit zur Erzählung, die Geschichte dieser unmöglichen Geschichte, die Karte dieser verbotenen Strecke: keine Route, keine Methode, kein Weg, um zum Gesetz Zugang zu finden (acceder à la loi), zu dem, was in ihm stattfindet, zum Topos seines Ereignisses“*⁹⁹⁷:

Der Mann vom Lande kommt vor dem Gesetz zu stehen und verlangt, eingelassen zu werden. Doch die Eröffnung des Gesetzes wird ihm vom Türhüter mit dem Hinweis auf einen späteren Zeitpunkt verweigert. Das Gesetz ist als Ungegenwärtiges vom Mann nicht zu gewärtigen. Es bleibt ihm unbekannt. Das bedeutet nicht, daß es alle Zeit so bleibt, denn der Zugang zum Gesetz ist möglich, *„jetzt aber nicht“*. Die Präsenz des Gesetzes wird vom Türhüter also aufgeschoben. Seine Gegenwart steht der Gegenwart des Gesetzes im Weg. Doch die Tür ist nicht geschlossen, sie steht offen. Als Offenes ist das Gesetz gleichwohl unzugänglich. Der Wächter steht vor dem Gesetz ebenso wie der Mann. Er wahrt selbst Distanz zum Gesetz. Diese Distanz mag die Form seiner Achtung für das Gesetz sein. Zugleich hält er den Mann auf Distanz zum Gesetz. Das kann bedeuten, daß er acht gibt, daß dieser das Gesetz achtet. Obwohl Wächter und Mann beide vor dem Gesetz stehen, haben sie doch eine je unterschiedliche Position zu diesem: der eine kehrt ihm den Rücken, der andere ist ihm mit dem Gesicht zugewandt. Doch beide sind eins darin, daß sie nicht in Gegenwart des Gesetzes sind. Denn auch der Wächter kann nicht an allen Wächtern vorbei bis vor das Gesetz gelangen. Den Anblick des dritten Wächters vermag er bereits nicht mehr zu ertragen. So bleibt er vor dem Gesetz, das heißt außerhalb seiner. Angesichts dieses Wächters nun entscheidet der Mann zu warten, bis ihm Einlaß gewährt wird. Er wartet darauf, daß sich ihm das Gesetz präsentiert, daß es ihm präsent wird. Er wartet auf die Gegenwart des Gesetzes, die eine andere ist als die seine, und entschließt sich, nichts zu tun. Dieser Entschluß ermöglicht allererst die Erzählung, denn in dieser Zeit des Wartens, innerhalb dieses Aufschubs der Gegenwart des Gesetzes hat die Erzählung ihre Zeit, findet sie statt. *„Alles ist eine Frage der Zeit, und das heißt der Zeit der Erzählung, aber die Zeit selbst erscheint nur dank dieser Vertagung der Präsentation, dank dem Gesetz der Verzögerung und dem Vorsprung des Gesetzes, gemäß dieser Anachronie der relatio.“*⁹⁹⁸ Das Verhältnis des Mannes zum Gesetz ist das Vor-dem-Gesetz-Sein in der Zeit vor der Gegenwart des Gesetzes. Obwohl das Gesetz bereits da ist, weicht die Gegenwart des Gesetzes vor der Gegenwart des Mannes zurück. Das Gesetz hat immer einen Vorsprung. Es ist da, ohne daß es präsent wäre; seine Gegenwart kann nicht geteilt werden. Das Gesetz ist als dem Menschen Gegenwärtiges immer aufgeschoben. Der

⁹⁹⁷ Ebd., S. 55.

⁹⁹⁸ Ebd., S. 65.

Mann steht zwar vor dem Gesetz und bleibt doch hinter diesem zurück. Der Aufschub, die *différance* des Gesetzes ist gleichsam die Zeit der Erzählung „*Vor dem Gesetz*“. In diese Zeit fällt die Erzählung. Der Aufschub selbst ist die Zeit der Erzählung. So unterwirft sich die Erzählung in ihrer Performanz der *différance* des Gesetzes, dem „*Gesetz der Verzögerung*“.

3.4. Die *différance* des Gesetzes – das Gesetz der *différance*

Wenn der Wächter dem Mann den Zutritt verweigert, so tut er dies ausschließlich verbal und nur im Sinne einer Verschiebung; denn er tritt, sobald es gewünscht wird, zur Seite und gibt den Blick ins Innere frei, zwar nicht in das des Gesetzes, aber in das Innere der ihm vorgelegerten Orte. Das Tor gewährt diesen Blick. Denn es „*markiert die Grenze, ohne selbst ein Hindernis oder ein Abschluß (clôture) zu sein. Es ist eine Markierung, aber es ist nichts Kompaktes, Undurchsichtiges, Undurchdringliches.*“⁹⁹⁹ Allein die Worte des Wächters reichen aus, um das Tor als Grenze zu behaupten. „*Es ist sein Diskurs der a limine wirkt, nicht um den Durchgang oder das Passieren direkt zu untersagen, sondern um sie zu unterbrechen und aufzuschieben.*“¹⁰⁰⁰ Der Mann verbietet sich also letztlich selbst den Zutritt zum Gesetz, so als wollte er gerade dem Gesetz entsprechen, indem er sich ihm fernhält, indem er es nicht kennenlernt. Er handelt, als hätte ihm das Gesetz zu verstehen gegeben, daß man ihm gerade folgt, wenn man keinen Zugang zu ihm findet, wenn man nicht zu ihm vorstößt, wenn man außerhalb seiner Grenzen bleibt. Das Gesetz zu respektieren bedeutete dann, vor ihm stehen zu bleiben, wie vor verbotenen Gebiet. Das Gesetz „*ist das Verbot/ene: dies bedeutet nicht, daß es verbietet, sondern, daß es selbst verboten ist, ein verbotener Ort. Es untersagt sich und widerspricht sich, indem es den Mann in seinen eigenen Widerspruch einsetzt: Man kann nicht bis zu ihm gelangen, und um eine Beziehung (rapport) durch die Achtung zu ihm zu haben, muß man gerade keine, darf man keine Beziehung zu ihm haben, muß man die relatio unterbrechen. Man darf nur mit seinen Vertretern, seinen Beispielen, seinen Wächtern in Beziehung treten (entrer en relation). Und diese sind ebenso Unterbrecher wie Boten.*“¹⁰⁰¹ Mit Derrida und über ihn hinaus kann m. E. interpretiert werden¹⁰⁰²:

⁹⁹⁹ Ebd., S. 65f.

¹⁰⁰⁰ Ebd., S. 66.

¹⁰⁰¹ Ebd., S. 66f.

¹⁰⁰² Die folgende Interpretation verläßt Derridas Lektüre, nicht ohne den Kontakt zu ihr zu wahren. Im Sinne der *différance*, von deren Wirken Derrida selber in diesem Zusammenhang ausgeht, soll hier gelegentlich zugespitzt gelesen werden – etwa mit der Gleichsetzung von Wächter und Signifikant.

Allein der Wächter vermittelt dem Mann, dem „*Subjekt des Gesetzes*“¹⁰⁰³ eine (Un-)Kenntnis, ein (Nicht-)Wissen vom Gesetz. Denn der Wächter ist Repräsentant eines Gesetzes, das es als Gegenwart nicht gibt, weil es *sich* selbst niemals gibt. Es wird – wenngleich auch nur als Verbotenes – von einem anderen (dem Wächter) „gegeben“. Der Wächter ist der Stellvertreter des Gesetzes, seine Gegenwart steht an Stelle des „abwesenden“ Gesetzes. Sein Diskurs spricht vom Gesetz und bringt es allererst zu Bewußtsein und zur Geltung. Der Wächter (und das heißt metonymisch immer zugleich: sein Diskurs) sitzt nicht zu Gericht, sondern steht *vor*, das heißt *für* das Gesetz. Vor dem Gesetz zu stehen bedeutet: für das Gesetz, im Sinne seiner Stellvertretung, zu stehen. Ohne den Wächter bliebe der Mann unwissend, wo das Gesetz ist. Denn erst der Wächter markiert den Ort des Gesetzes. Der Mann geht nicht zum Gesetz selbst, sondern gelangt zum Türhüter („*Zu diesem Türhüter kommt ein Mann.*“). Wer zum Gesetz will, geht über den Wächter. Denn das Gesetz ist immer das, was hinter dem Wächter (bzw. hinter den Wächtern) liegt, das, was nach ihm (ihnen) kommt. Der Wächter ist in seiner Existenz die Verräumlichung (*espacement*) des Gesetzes. Sein Vor-dem-Gesetz-Stehen läßt den Mann erfahren, daß es hinter diesem zu finden ist, genauer: daß das Gesetz immer eine Hinter-dem-Wächter-Position hat. Das Vor-dem-Gesetz-Sein des Wächters bringt auch dem Mann das Bewußtsein seines Vor-dem-Gesetz-Seins und des Hinter-dem-Wächter-Seins des Gesetzes. Der Ort des Gesetzes ist also hinter dem Wächter, das Hinter-dem-vor-dem-Gesetz-Sein. Zugleich ist der Wächter auch der, der als vermeintlicher Repräsentant des Gesetzes dessen (Nicht-)Gegenwart angibt. Die Verweigerung des Zutritts ist der Aufschub des Gesetzes, dessen Gegenwart „jetzt nicht“, also noch nicht gekommen ist, ja: dessen Zeit das Noch-nicht ist. Dieses Noch-nicht des Gesetzes entspringt nicht der Willkür des Wächters, sondern ist die zeitliche Verfaßtheit des verbotenen Gesetzes, für die der Wächter mit seiner eigenen Gegenwart steht. Die Präsenz des Wächters vor dem Gesetz ist die Temporisation des Gesetzes, die Repräsentation seines Noch-nicht. Weder anwesend noch abwesend (ohne Zugang und doch hinter dem Wächter) ist das Gesetz auf- und zurückgeschoben hinter die Gegenwart des Wächters. Seine Gegenwart ist das Noch-nicht des Gesetzes. Dabei weiß selbst der Wächter nicht, wann die Zeit des Gesetzes ist, denn auch er kann nur bis vor den dritten Wächter, den dritten Repräsentanten gelangen. Der Wächter und seine Worte repräsentieren also niemals das Gesetz als solches, sondern sein Noch-nicht, seine *différance*. Der Wächter(diskurs) ist der Signifikant des Gesetzes, der immer nur auf weitere Signifikanten (Wächter(diskurse)) verweisen kann. Das Gesetz selbst hat auch der Wächter nie „geschaut“. Die Identität und Präsenz des Gesetzes (Signifikats) ist dem Wächter (seinen Signifikanten) letzt-

¹⁰⁰³ Ebd., S. 67.

lich nie gegeben. Seine Repräsentation zeitigt (und verortet) allein die *différance* des Gesetzes. Das Gesetz selbst ist nicht zu erreichen. Sein permanenter Aufschub bildet sein Gesetz. Die Verzögerung, der Aufschub, das Verbot, die *différance* des Gesetzes ist das Gesetz der *différance*. Das Gesetz selbst ist seine *différance*. Der Wächter gibt der *différance* statt: Ein Wächter verweist auf den nächsten und so unendlich weiter (wenn es drei Wächter gibt, dann gibt es unendlich viele – die Zahl drei ist die Zahl der Unendlichkeit), ohne je auf ein Signifikat, das Gesetz selbst zu stoßen. Das ist das unendliche Gesetz der *différance*, das Gesetz, hinter das nicht zu gelangen ist, das sich nicht preisgibt, das sich untersagt und verweigert. *„Der Ursprung der différence ist das, dem man sich nicht nähern, das man sich nicht präsentieren, sich nicht repräsentieren und in das man vor allem nicht eindringen darf und kann. Dies ist das Gesetz des Gesetzes, der Prozeß eines Gesetzes, in Ansehung dessen man niemals sagen kann >da ist es<, hier oder da ist es. Und es ist weder natürlich noch institutionell. Man gelangt niemals zu ihm (on n’y arrive jamais), und im Grunde seines ursprünglichen und eigentlichen Statthabens findet es niemals statt (elle n’arrive jamais).“*¹⁰⁰⁴

Aufgrund des Vor-dem-Gesetz-Seins, aufgrund der *différance* bleibt der Mann stets ohne Rechtsprechung, ohne Urteil. Insofern ist er auf immer *„der Vorverurteilte (le préjugé)“*¹⁰⁰⁵ eines Gesetzes, das ihn vor dem Urteil stehen läßt. Das Gesetz ist das Vor-dem-Urteil-Sein. Das wesenlose Wesen, die signifikatlose Signifikanz des Gesetzes läßt kein Urteil zu. Das Urteil ist immer vertagt. Das Wesen des Gesetzes ist gleichsam die Epoché, die Urteilsenthaltung. Das einzige Urteil, das es gibt, ist das *Noch-nicht* des Wächters, das das Noch-nicht seiner ihm folgenden Wächter weitergibt. Das Vor-dem-Gesetz-Sein, das Vor-dem-Urteil-Sein, die *différance* ist das Urteil. Dieses Urteil besteht, solange der Mann lebt. Das Gesetz war nur für ihn bestimmt und keinen anderen. Mit seinem Ableben wird das geschlossen, was nie zugänglich war, wird das unbestimmt bleiben, das immer unbestimmt und doch (allein) für ihn bestimmt war. Die Bestimmung der Unbestimmtheit ist die Gesetzeserfahrung des Einzelnen. Das Gesetz besteht immer nur *vor* einem Einzelnen, und nur *für* einen Einzelnen, der vor dem Gesetz, vor seiner Tür bleibt. Die Gegenwart des Einzelnen, das Vor-der-Tür-des-Gesetzes-Bleiben *ist* die Realität des Gesetzes.

Die Tür selbst aber, der vermeintliche Zugang zum Gesetz, wird vom Wächter kontrolliert. Mit seiner Erklärung, daß er die Tür *jetzt* schließt, endet auch der Kafkasche Text. Beim Schließen der Tür schließt auch die Erzählung, so als wäre der Text die Tür und die *„Erzählung >Vor dem Gesetz< erzählte oder beschrieb nur sich selbst, insofern sie Text ist. Sie würde nur dies tun oder würde auch dies tun. Nicht in der*

¹⁰⁰⁴ Ebd., S. 68.

¹⁰⁰⁵ Ebd., S. 69.

*gesicherten Spiegelung und Reflexion einer selbstbezüglichen Transparenz (...), sondern in der Unlesbarkeit des Textes, wenn man darunter genau die Unmöglichkeit verstehen will, (...) zu seinem eigentlichen Sinn Zugang zu finden, dem vielleicht inkonsistenten Gehalt, den er eifersüchtig zurückhält. Der Text bewahrt sich wie das Gesetz. Er spricht nur von sich selbst, aber dann von seiner Nicht-Identität mit sich selbst. Weder geschieht er, noch läßt er zu, daß man zu ihm gelangt (Il n'arrive ni ne laisse arriver à lui-même). Er ist das Gesetz, gibt das Gesetz und läßt den Leser vor dem Gesetz.*¹⁰⁰⁶ Dem Leser bleibt der Sinn des Kafkaschen Textes unbekannt, wie das Gesetz dem Mann. Der Text erzählt ebenso die Geschichte des Lesers wie seine eigene als verbotenes Gesetz. Das Vor-dem-Gesetz-Sein ist das Vor-dem-Text-Sein des Textes, das Vor-dem-Sinn-Sein des Textes, die *différance* des Textes. Insofern die Präsenz seiner Bedeutung nicht gewährleistet ist, performiert der Text seine *différance*, den Aufschub seines Sinns. Erst wenn der Mann, der Leser an sein Ende kommt, ist auch das Ende des Textes erreicht. Mit dem Tod des Mannes schließt der Wächter das Gesetz und der Text sich selbst ab. Solange aber gelebt wird, solange Fragen gestellt werden, bleibt der Text offen, bleibt die Möglichkeit, vor dem Gesetz, vor dem Text zu stehen und zu erforschen, was das Gesetz sei. Das Vor-dem-Gesetz-Sein endet erst mit dem Ende des Menschen. Doch was bedeutet dieses Ende anderes, als letztlich doch vor dem Gesetz geblieben zu sein und niemals hinter das Gesetz zu kommen? Der Tod ist nur der erstarrte Modus der *différance*, die endgültige Aufgeschobenheit des Gesetzes.

3.5. Das performative Gesetz

Und doch zeigt der Text das Gesetz seiner Unberührbarkeit, seiner *différance* in der konkreten Aktualität seiner selbst. Er ist gesetzt in seiner Text-Gestalt und als solche Gesetz. Er hat eine Identität, die eine Auswechslung von Worten untersagt. Seine gesetzte Individualität, sein einmaliges Idiom ist sein Gesetz. Dieses Gesetz hat jeder Leser zu achten, ansonsten er vor es zitiert werden würde. Der Text ist das Gesetz seiner selbst. Er wacht über sich selbst. Er ist der Wächter. *„Er sagt das Gesetz, das ihn beschützt und unantastbar macht, und bringt es in seinem Akt selbst hervor. Er handelt und er spricht, er sagt das, was er tut, indem er das tut, was er sagt. Diese Möglichkeit ist jedem Text implizit, selbst wenn er nicht die offenbar selbst-bezügliche Form dieses Textes hat.*¹⁰⁰⁷ Der Text ist das, was er sagt. Der Text ist sein Text(-Sein). Dieses tautologische Gesetz macht nicht nur Kafkas „Vor dem Gesetz“ gel-

¹⁰⁰⁶ Ebd., S. 78.

¹⁰⁰⁷ Ebd., S. 80.

tend, sondern jeder Text, ob philosophisch oder literarisch, in seiner Textualität. Indem der Text sagt, performiert er sein Gesetz. Der die Gesetzlichkeit allererst in actu erzeugende Text bringt sich selbst als sein Gesetz hervor. Der Text ist sein Gesetz und das Gesetz ist der Text. Jeder Text erscheint als das Gesetz seiner Singularität und behauptet sich mithin als „Singularitätsgesetz“. Das heißt aber auch, daß das Gesetz immer nur über den Text, die Tür des Textes zugänglich ist. Der Text erscheint also gleichsam als Tür und Wächterdiskurs des Gesetzes. Die Signifikanten des Textes, die die Identität des Textes ausmachen, weil sie allererst den Text zu lesen geben, ihn als Text erscheinen lassen, verunmöglichen zugleich den Zugang zu seinem Gesetz. Der Diskurs der Text-Signifikanten ist das einzige, was vom Gesetz gesagt wird. Das Gesetz des Textes existiert allein in Form der Signifikanten ebenso wie das Gesetz, um das der Mann nachfragt, nur in den Worten des Wächters erfahrbar wird. So wie ein Signifikant gemäß der *différance* auf den anderen verweist, so verweist aber ein Wächter¹⁰⁰⁸ auf den anderen, ohne daß jemals das Gesetz, das Signifikat also, von dem er spricht, erreicht würde. Die Signifikanten geben als die verbalen Bewacher des Sinn-Gesetzes das Gesetz nicht frei, und dennoch sind sie seine alleinigen Repräsentanten. Wer den Text als das performative Selbstgesetz verstehen will, als die sich selbst hervorbringende Performanz, kann dies nur, wenn er die Signifikanten liest. Die können zwar nicht auf ein letztes (transzendentes) Signifikat verweisen, aber sie lassen den Text in seiner Eigengesetzlichkeit, in seiner Singularität erfahrbar werden.

Derrida hatte zu Beginn seiner Lektüre die Frage gestellt, was zu dem Urteil berechtigt, der Kafkasche Text gehöre zur Literatur. Diese Frage ist die Frage nach dem „Gesetz der Gattung“¹⁰⁰⁹, die sich erst jetzt, nachdem die Logik des Gesetzes am besonderen Beispiel von „Vor dem Gesetz“ entwickelt ist, nachdrücklich wieder in Erinnerung ruft. Daß die Frage ohne Antwort bleibt, hatte Derrida bereits eingangs angekündigt. Doch auf welche Weise bleibt sie antwortlos?

Das Gesetz der Gattung „Literatur“ ist letztlich unbekannt wie das Gesetz in der Kafkaschen Erzählung. Was sich als Grundproblem herausstellt, ist die Differenz von allgemeinem Gattungsgesetz und Singularitätsgesetz. Es gibt kein Gesetz der Literatur ohne das je singuläre Werk. „Es gibt keine Literatur ohne Werk, ohne absolut singuläre Performanz (...)“¹⁰¹⁰ Doch das Singularitätsgesetz des Werkes kann das allgemeine Gesetz aufgrund seiner Individualität nicht als Allgemeines verkörpern. Was hier für den literarischen Text gilt, ist ebenso in bezug auf den philosophischen Text festzuhalten. Ein Text geht immer wesentlich über

¹⁰⁰⁸ Derrida sieht den Wächter als Autor, Herausgeber, Kritiker, Archivar, Bibliothekar, Schriftsteller, Philosophen etc. Doch repräsentiert die Person letztlich ihren Diskurs, so daß der Wächter auch für seine Signifikanten stehen können muß.

¹⁰⁰⁹ Vgl.: JD, Das Gesetz der Gattung, in: JD, Gestade, S. 245-261.

¹⁰¹⁰ JD, Préjugés, S. 83.

das hinaus, dem er angeblich zugehört. Seine Singularität geht nicht im Allgemeinen auf. *„Zweifelsohne kann man nicht von der >Literarizität< sprechen als von einer Zugehörigkeit zu der Literatur, wie vom Einschluß eines Phänomens oder eines Gegenstandes, ja sogar eines Werkes, in ein Feld, einen Bereich, ein Gebiet, dessen Grenzen rein und dessen Titel unteilbar wären. Das Werk, das Opus gehört nicht zum Feld, es ist Transformator des Feldes (il est transformateur du champ).“*¹⁰¹¹ Die Singularität eines Textes steht also vor dem Gesetz der Literatur, indem sie dies überschreitend öffnet. Die Tür, die der Text ist, öffnet das Feld des Gesetzes um die Singularität seiner selbst. Jeder Text, und es gibt unendliche viele Texte wie Türen, schiebt das Gesetz der Gattung durch sich selbst auf. Und doch zeigt sich der Text in seiner Singularität in einer Beziehung zum allgemeinen Gesetz. Der Text befindet sich vor dem Gesetz der Gattung, nicht nur weil sich das allgemeine Gesetz nicht zeigt, sondern weil der Text die Gattung immer schon von seinem eigenen Gesetz transformieren läßt. Die Transformation, die jeder Text zeitigt, transformiert dabei etwas, das als unbekanntes Gesetz wirkt. Die Eigengesetzlichkeit des Textes ist zugleich immer die performative Möglichkeit und Unmöglichkeit des Gattungsgesetzes. In ihrem singulären Bezug zu den Gattungen verweigern Texte gerade, *die* Literatur oder *die* Philosophie zu bestimmen. Aber ohne Texte wären Gattungen, und wenn auch nur als verborgene Gesetze, nicht zu denken. *„Es sollte daher offensichtlich sein, daß die Betonung der unweigerlich singulären Beziehung zum Gesetz nicht bedeutet, daß ihm keine universale Stoßrichtung zustünde, sondern daß Singularität die Bedingung ist, unter der es überhaupt so etwas wie ein Gesetz geben könnte, und zwar ein Gesetz, das rein, undarstellbar und als solches in seiner Reinheit unzugänglich ist.“*¹⁰¹² Die Eigengesetzlichkeit eines jeden Textes performiert zugleich das allgemeine Gesetz der Gattung als ein Unzugängliches. Das Singularitätsgesetz performiert das Gattungsgesetz als sein eigenes Vor-dem-Gattungsgesetz-Sein, aber auch das Vor-dem-Textgesetz-Sein des Gattungsgesetzes. Die Singularität eines Textes ist die Transformation der Gattung, sie ist das Gesetz *vor* dem Gesetz. Sie ist früher als das Gesetz, weil erst durch sie das Gesetz der Gattung als Unbekanntes erfahrbar wird; sie bleibt aber auch vor dem Gesetz der Gattung, weil sie außerhalb seines Feldes liegt. *„In dem unbegreiflichen Augenblick, wo sie das Gesetz spielt, passiert eine Literatur die Literatur. Sie befindet sich auf beiden Seiten der Linie, die das Gesetz vom Außerhalb-des-Gesetzes trennt; sie teilt das Vor-dem-Gesetz-Sein, sie ist zugleich, wie der Mann vom Lande, >vor (devant) dem Gesetz< und >früher als das Gesetz< (a-*

¹⁰¹¹ Ebd., S. 87.

¹⁰¹² Rodolphe Gasché, Eine sogenannte >literarische< Erzählung. Derrida über Kafkas >Vor dem Gesetz<, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens, S. 256-286.

*vant la loi, vor dem Gesetz). Früher als das Vor-dem-Gesetz-Sein (avant l'être-devant-la loi, vor dem Vor-dem-Gesetz-Sein), das auch dasjenige des Wächters ist. Aber wird sie an einem so unwahrscheinlichen Ort stattgefunden haben? Und wird es statthaft gewesen sein, die Literatur zu benennen?*¹⁰¹³

Die Frage bleibt nicht zuletzt problematisch, weil sich das Singularitätsgesetz eines Textes immer schon in der *différance* seiner Kontextualität befindet, die die Rahmung des Textes, und damit seine Identität verunsichert. Wenn jeder Text von seinem Kontext her bestimmt wird, dann läßt sich nicht ohne weiteres von der Identität der Singularität eines Textes ausgehen. Auch dies exemplifiziert Kafkas „Vor dem Gesetz“, wenn sein Text einmal als gesonderte Erzählung unter dem bekannten Titel erscheint und ein anderes Mal ohne Titel in Kafkas Roman „Der Prozeß“. Dem Wortlaut nach gleich, bilden sie doch unterschiedliche Texte und müssen daher auch als unterschiedliche Singularitäten angesehen werden. Doch was performiert an einem Text sein Singularitätsgesetz, wenn nicht seine Worte? Wenn jeder Text singular ist, und doch auf seinen Kontext verwiesen ist, dann erscheint er auch nicht wirklich auto-nom. Er ist Singularität in der kontextuellen Supplementarität. Aufgrund seiner Kontextualität aber, die jeden Text aus sich herausführt, bleibt ein jeder Text auch vor seinem Singularitätsgesetz. Er wäre tatsächlich die reine Identität, wäre er kontextuell unvermittelt die Präsenz seines Gesetzes. Solcher Identität aber widerstreitet das Wirken der *différance*.

Die *différance* ist der sich in jedem Text performierende Einspruch gegen die Statuierbarkeit eines Gesetzes sowohl der Singularität¹⁰¹⁴ wie auch der Gattungen. Ob ein Text der Gattung „Philosophie“ oder „Literatur“ angehört, dieses Urteil ist vom Gesetz der *différance* selbst aufgeschoben. Und doch will Derrida gerade im Sinne der *différance* die Unterscheidung von Literatur und Philosophie nicht einebnen. Das Denken Derridas bleibt an dieser Stelle vor dem Gesetz stehen. Wie aber urteilt man *vor dem Gesetz*? Was ist vor dem Gesetz?

¹⁰¹³ JD, *Préjugés*, S. 89.

¹⁰¹⁴ Man wird die Singularität als *resistance non présente* denken müssen, nicht aber als fixe Identität.

4. Aporetische Gerechtigkeit

4.1. Der mystische Grund des Gesetzes

In „*Gesetzeskraft*“ (1990) nähert sich Derrida nochmals der Thematik des Gesetzes. Obwohl hier nicht mehr der Frage nachgegangen wird, wie über die Zugehörigkeit von Texten zu ihren Gattungen entschieden werden kann, soll die folgende Analyse ebendiese Problematik vor dem Hintergrund des Derridaschen Textes lesen, um dessen Ergebnisse für die Gattungsfrage fruchtbar zu machen:

Was kommt vor dem Gesetz?, lautet die Frage, die sich nach der Analyse von „*Préjugés*“ stellt. Derrida antwortet mittelbar in „*Gesetzeskraft*“, indem er einen von Michel de Montaigne eingeführten und von Blaise Pascal aufgenommenen Begriff bemüht: *„der mystische Grund [oder die mystische Begründung: *fondament mystique*] der Autorität“*¹⁰¹⁵. Damit ist folgendes gemeint: *„Weil sie sich definitionsgemäß auf nichts anderes stützen können als auf sich selbst, sind der Ursprung der Autorität, die (Be)gründung oder der Grund, die Setzung des Gesetzes in sich selbst eine grund-lose Gewalt(tat). Das bedeutet nicht, daß sie an sich ungerecht sind (im Sinne von >unrechtmäßig<). Im gründenden Augenblick, in dem Augenblick, der ihr eigener Augenblick ist, sind sie weder recht- noch unrechtmäßig. Sie gehen über den Gegensatz, der zwischen dem Ge- oder Begründeten und dem Unbegründeten besteht, hinaus, sie übersteigen den Gegensatz zwischen dem, was be(gründen) will, und dem, was sich gegen alle (Be)gründung richtet.“*¹⁰¹⁶ Jenseits von Recht- oder Unrechtmäßigkeit liegt die Stiftung des Rechts durch einen performativen Akt der Gewalttätigkeit. *„Der Gewaltstreich macht und gründet Recht, er bringt das Recht zur Welt.“*¹⁰¹⁷ Es gibt kein Gesetz, keinen Diskurs, der diesen Gewaltakt selbst wiederum begründen könnte. Es liegt ein Schweigen in dieser Tat, und das ist das Mystische an ihr. Der Augenblick der rechtsstiftenden Tat ist die performative Herstellung eines Meta-Diskurses, der das Fehlen eines solchen in der Vergangenheit zu seiner Voraussetzung hat. Der mystische Grund der Autorität ist das Schweigen des Gesetzes, das Schweigen eines Diskurses, der das Gesetz bereits grundgelegt hätte und es legitimieren könnte. Dieses Schweigen ist das Schweigen eines jeden Diskurses, der sich einer kausalen Motivation verschreibt. Am Anfang aller Begründungsketten steht die Entscheidung, der performative Akt der Begründung ohne eigene Letzt-

¹⁰¹⁵ JD, *Gesetzeskraft*. Der >mystische Grund der Autorität<, Frankfurt a. M. 1991, S. 24.

¹⁰¹⁶ Ebd., S. 29.

¹⁰¹⁷ JD, *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens*. Die Lehre Nietzsches, in: Manfred Frank / Friedrich A. Kittler / Samuel Weber (Hg.), *Fugen*. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, Freiburg i. Br. 1980, S. 64-98, hier: S. 67.

begründung, jener „*notwendigerweise in sich a-legale(n) Akt*“¹⁰¹⁸. Seine ursprüngliche Gesetzlosigkeit ist das ureigenste Paradoxon des Gesetzes. Wendet man diese Erkenntnis auf das Gesetz der Gattung an, dann heißt dies, daß es so etwas wie eine Begründung für die Differenzierung von Philosophie und Literatur im Sinne einer Letztbegründung nicht gibt und die Einteilung selbst als ein gesetzloser Gewaltakt zu gelten hat, der sich ein Recht erst schafft, indem er es sich gleichsam nimmt.

Die Identifizierung von Philosophie und Literatur gibt es erst, seitdem kriterielle Definitionen eingeführt worden sind. Die Grundlegung dieses kriteriellen Gesetzes kann aber für sich selbst nicht in Anspruch nehmen, das Gattungsgesetz als ein bereits Begründetes vorgefunden zu haben. Erst die Einführung des Gattungsgesetzes macht Philosophie zur Philosophie und Literatur zu Literatur. Vor dem Gesetz bestand kein Gesetz. So ist also auch das Gattungsgesetz ein gewalttätiger Akt der Rechtsstiftung, dessen Performanz erst das Gesetz stiftet, auf das er sich beruft.¹⁰¹⁹ Die Gattungen bestehen erst seit dem Gattungsgesetz, das Gesetz selbst kann sich auf kein Gesetz stützen, das Gattungen vor ihm benannt hätte. Das Gattungsgesetz ist mystisch. Nach diesem Gesetz aber werden Texte als philosophisch oder literarisch beurteilt.

Derrida stellt fest, daß das Recht wegen seiner mystischen Begründung Gegenstand der Dekonstruktion werden kann. *„Weil sie sich dekonstruieren läßt, sichert die Struktur des Rechts oder (...) der Gerechtigkeit, der Justiz als Recht, die Möglichkeit der Dekonstruktion. Wenn es so etwas gibt wie die Gerechtigkeit als solche, eine Gerechtigkeit außerhalb oder jenseits des Rechts, so läßt sie sich nicht dekonstruieren. Ebenso wenig wie die Dekonstruktion selbst, wenn es so etwas gibt. Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“*¹⁰²⁰ Die Dekonstruktion erinnert in ihrer Arbeit an die Grenzen der Begriffe des Rechts, der Gerechtigkeit, des Gesetzes, der Normen und Vorschriften. Doch eben indem sie die Begriffe hinterfragt und umtreibt, erweist sich die Dekonstruktion interessiert an der Gerechtigkeit. Der Dekonstruktion geht es darum, der Gerechtigkeit selbst Recht zu verschaffen. *„Die Forderung nach unendlicher Gerechtigkeit, die unendliche Forderung nach Gerechtigkeit (...) verpflichtet bereits die/zur Dekonstruktion. Man muß der Gerechtigkeit gegenüber gerecht sein; es muß ihr zunächst in dem Sinne Gerechtigkeit widerfahren, daß man auf sie hört, sie liest, sie deutet, daß man versucht zu verstehen, woher sie kommt und was sie*

¹⁰¹⁸ JD, Die Bewunderung Nelson Mandelas oder Die Gesetze der Reflexion, in: JD u. a., Für Nelson Mandela, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 11-45, hier: S. 21.

¹⁰¹⁹ Auch die Annahme eines quasi-naturrechtlichen Vorfindens der Gattungen und ihrer Gesetzlichkeit beruht auf einem interpretatorischen Akt, der allererst das für natürlich erklärt, was er als natürlich gegeben interpretiert und damit gesetzt hat. Auch ein Naturrecht der Gattungen, wenn es denn ein solches gäbe, basierte auf der Entscheidung, etwas als Naturrecht anzuerkennen und so zum Gesetz zu machen. Auch eine solche Rechtsstiftung bleibt ein gewaltsamer Akt.

¹⁰²⁰ JD, Gesetzeskraft, S. 30.

*von uns will (...)*¹⁰²¹ Dabei wird im dekonstruktiven Verfahren die Aporetik der Gerechtigkeit erfahrbar, nicht zuletzt in der Aporetik der Dekonstruktion selbst. Denn die Dekonstruktion destabilisiert gerade in ihrer kritischen Verantwortung gegenüber Begriffen auch die Begriffe, die die Gerechtigkeit allererst denkbar zu machen scheinen (wie Person, Richtigkeit, Wille, Freiheit, Bewußtsein, Ich, Gemeinschaft etc.). Die Dekonstruktion bricht die problematische Gültigkeit dieser Paradigmen auf, zeitigt damit aber eine Pause der Gerechtigkeit und Verantwortlichkeit. So gerät die Dekonstruktion in den Verdacht, selbst ungerecht und unverantwortlich zu sein. Indem sie ernst machen will mit dem Denken der Gerechtigkeit, macht die Dekonstruktion zugleich Angst, Gerechtigkeit vollständig aufzukündigen. *„Dieses Moment der Aufkündigung, der Suspension, dieser Zeit der Epoché, ohne die in der Tat keine Dekonstruktion möglich ist, sind beängstigend, doch wer wird behaupten, daß er gerecht ist, wenn er die Angst ausspart?“*¹⁰²² Wenn die Dekonstruktion die Aporien der Gerechtigkeit aufzeigt, dann geht sie ihrem Ruf nach unendlicher Gerechtigkeit nach. Sie mißt Gerechtigkeit an sich selbst - bis zu dem Geständnis ihrer Ungerechtigkeit. Im Augenblick dieser Offenbarung steht die Gerechtigkeit vor ihrem eigenen Gesetz als ungerecht da. Sie befindet sich vor sich selbst, vor ihrem Anspruch und vor dem Gerecht-sein selbst. Dieses Vor ist die Zeit der suspendierten Gerechtigkeit und die grundsätzliche Aporie nicht nur der Gerechtigkeit, sondern auch der Dekonstruktion, die, nach Gerechtigkeit verlangend, diese für den Moment ihrer Suspension außer Kraft setzt. Die von der Dekonstruktion exponierten Aporien der Gerechtigkeit, deren grundsätzlichs-te der mystische Ungrund, die performativ selbstreferentielle Begründung des Rechts ist, bergen die Frage nach der Gerechtigkeit auch der Dekonstruktion und ihrer inneren Aporetik.

Die Aporetik von Recht (Gesetzlichkeit) und Gerechtigkeit, die Derrida bezüglich des juristischen Kontextes analysiert, kann auch vor dem Hintergrund des Gesetzes der Gattung situiert werden. Hier wäre dann die Frage nach der Gerechtigkeit die Frage nach der Gerechtigkeit gegenüber Texten und ihrer Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz dessen, was *die* Philosophie oder *die* Literatur genannt wird. Die problematische Subsumtion von Texten unter das Philosophische oder Literarische kann in diesem Sinne im Rahmen von Recht und Gerechtigkeit und ihren Aporien betrachtet werden.

¹⁰²¹ Ebd., S. 40.

¹⁰²² Ebd., S. 42.

4.2. Die Aporien der Gerechtigkeit

Der Ort der von Derrida analysierten Aporien¹⁰²³ der Gerechtigkeit ist die Differenz zwischen der Gerechtigkeit selbst, *die unendlich ist, unberechenbar, widerspenstig gegen jede Regel, der Symmetrie gegenüber fremd, heterogen und heterotrop (...) und ihrer Ausübung in Gestalt des Rechts, der Legitimität oder Legalität (ausgleichbar und satzungsgemäß, berechenbar, ein System geregelter, eingetragener, codierter Vorschriften).*¹⁰²⁴ Diese Differenz ist keine, die sich in der Logik der Gegensätzlichkeit aufheben und beherrschen ließe. Denn Gerechtigkeit fordert ihr Recht im Recht selbst. Gerechtigkeit richtet sich erst in der Konkretion des Rechts ein, läßt sich in ihm erst realisieren. So werden mithin die Aporien des Rechts zu den Aporien der Gerechtigkeit.

4.2.1 Erste Aporie: Die Epoché der Regel

Die erste Aporie, die Derrida in „Gesetzeskraft“ darlegt, betrifft das Verhältnis von Entscheidung und Regel bzw. Gesetz: Ein Urteil¹⁰²⁵ kann nur dann als gerecht oder ungerecht gelten, wenn es auf der Basis von Freiheit gefällt wird. Im gleichen Maße aber wie eine Entscheidung frei und selbstbestimmt sein muß, um als gerecht zu gelten, hat sie sich an einer Regel zu orientieren, die nicht der Willkür eines Individuums entstammt. Die Entscheidung hat einer Regel zu folgen, der sie sich unterstellt, die sie anerkennt und die sie umsetzt. Doch die Umsetzung der Regel darf kein Akt programmierter Automatik sein, ansonsten sie zwar als gesetzmäßig und dem Recht entsprechend erscheinen kann, nicht aber als eine gerechte Entscheidung. *„Um gerecht sein zu können, darf zum Beispiel die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen, sie muß sie auch übernehmen, sie muß ihr zustimmen, sie muß ihren Wert bestätigen: dies geschieht durch eine Deutung, die wieder eine Gründung oder Stiftung ist, so als würde am Ende das Gesetz zuvor nicht existieren, als würde der Richter es in jedem Fall selbst erfinden.*“¹⁰²⁶ Jedes Urteil geschieht im Hinblick auf eine bestimmte Situation. Es gibt keinen Fall, der mit einem anderen exakt gleich wäre, und insofern bezieht sich jedes Urteil auf eine gänzlich neue Sachlage, eine bis dahin unbekannte Realität. In ihrer Allgemeinheit kann keine vorgegebene Regel die Singularität des je unterschiedlichen Falles abdecken. Aus diesem Grund ist allein die Entscheidung gerecht, die im konkreten Fall neu

¹⁰²³ Zum Denken der Aporie vgl. auch: JD, Aporien. Sterben – Auf die >Grenzen der Wahrheit< gefaßt sein, München 1998.

¹⁰²⁴ JD, Gesetzeskraft, S. 44.

¹⁰²⁵ Die Begriffe Urteil und Entscheidung sind in Folge synonym verwendet.

¹⁰²⁶ Ebd., S. 47.

bedacht und getroffen wird. *„Jede Ausübung der Gerechtigkeit als Recht kann nur gerecht sein, wenn sie ein >fresh judgement< ist (...)“*¹⁰²⁷ Dieses je aktuelle und einzigartige Urteil schreibt gleichsam das alte Gesetz neu, um es auf den spezifischen Fall hin zu verwirklichen. Das bedeutet nicht, daß ein fresh judgement mit dem vorgegebenen Gesetz bricht oder gar gegen es verstößt. Auf der Basis der Besonderheit eines jeden Falles kommt die Interpretation des Gesetzes einer differenzierteren Erfindung und Gründung des Gesetzes gleich. Die Freiheit eines Urteils ist die Voraussetzung für seine Gerechtigkeit. Erst indem der Richter frei ist, je neu zu entscheiden, das Gesetz je neu zu stiften, ohne gegen das geltende Gesetz seinem Prinzip nach zu verstoßen, kann es so etwas wie ein gerechtes Urteil geben. *„Kurz: damit eine Entscheidung gerecht und verantwortlich sein kann, muß sie in dem Augenblick, da sie getroffen ist (gibt es einen solchen Augenblick?), einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen.“*¹⁰²⁸ Im Moment des Urteils ist die allgemeine Regel, eben weil sie die Situation in ihrer Spezifität nicht berücksichtigen kann, in gewisser Weise außer Kraft. Erst in der Neuerfindung der Regel, die sich an den Geist der bestehenden Regel hält, die Regel also respektiert, kann eine Regel im Urteil Geltung haben. In der performativen Gründung eines Urteils sieht die Entscheidung einerseits vom allgemeinen Gesetz ab, stiftet es aber im Akt des Urteilens neu. Das Urteil bleibt dem Gesetz treu, das es selbst frei gründet. Keine Entscheidung kann gerecht sein, die nicht das geltende Gesetz hinter sich läßt, indem sie es in einer je einzigartigen Situation frei interpretiert und somit (re-)kreativ stiftet. Die Entscheidung fällt also einerseits in eine Zeit ohne Gesetz, weil eine freie und damit allererst gerechte Entscheidung nur in Ansehung der Besonderheit jedes Falles denkbar ist (es gibt im vorhinein niemals ein Gesetz für den Einzelfall), die Entscheidung fällt andererseits in eine Zeit des Gesetzes, denn ohne ein solches würde unter Ausblendung jeglicher Gerechtigkeit entweder gar kein Urteil gefällt oder aber willkürlich improvisiert. Die Entscheidung ist im selben Augenblick also sowohl gesetzestreu (unter diese Gesetzestreue fällt auch die Treue zum gerade erfundenen Gesetz, die das Urteil in gewissem Grad unfrei macht) als auch gesetzlos. *„Aus diesem Paradoxon folgt, daß man niemals in der Gegenwart sagen kann: eine Entscheidung oder irgend jemand sind gerecht (das heißt frei und verantwortlich); und noch weniger: >ich bin gerecht<.“*¹⁰²⁹ Die Epoché der Regel besagt also, daß es nie eine Gegenwart der Gerechtigkeit gibt, weil die Regel, das allgemeine Gesetz die konkrete Fallrealität nicht bedenken kann, und daß daher auch die gerechte Entscheidung das Gesetz aussetzen, sich der Regel enthalten muß, um allererst in ihrer Aktualität die Regel

¹⁰²⁷ Ebd.

¹⁰²⁸ Ebd.

¹⁰²⁹ Ebd., S. 48.

neu zu stiften. Jede Entscheidung muß zugleich Regelenthaltung und Regelgründung sein. Wenn aber die Regel, das Gesetz, das Recht im jeweiligen Urteil erst entsteht, erst geschaffen wird, ist die Voraussetzung für die Entscheidung ihre Gesetzlosigkeit, die sie zwar im Akt überwindet, die aber als Recht stiftende Tat keine letzte Absicherung durch ein gültiges Recht aufweist. Denn die Regel, das Gesetz ist ja gerade im speziellen Fall aufgrund seiner Allgemeinheit gleichsam ungültig, weil inadäquat. In der urteilenden Interpretation des Gesetzes wird das Gesetz für den Einzelfall erstmalig erschaffen und damit zur Geltung gebracht. Das Urteil führt erst Gesetzlichkeit in einer besonderen Situation ein, indem es sich des allgemeinen Gesetzes enthält. Diese Enthaltung, diese Epoché markiert die Ungerechtigkeit jedes Urteils in der Gegenwart seiner Rechtssetzung. Die Gegenwart des Gesetzes basiert auf der Epoché des allgemeinen Gesetzes und der Gegenwart dieser Gesetzlosigkeit. Insofern also kann von keinem Urteil in der Gegenwart gesagt werden, daß es gerecht sei.

Auf die Gattungsproblematik bezogen, läßt sich die Aporie der Regelepoché dahingehend deuten, daß es keine rechte Zuordnung von Texten gibt, die nicht das allgemeine Gesetz der Gattung aussetzen würde. Wie in der Rechtsprechung das Urteil im konkreten Fall ein fresh judgement zu sein hat, so muß auch das Urteil über einen Text und seine Zugehörigkeit zur Philosophie oder Literatur am spezifischen Text je neu vorgenommen werden. Jeder Text ist anders und jede Entscheidung über Texte ist verschieden. Ein Urteil über einen Text wird diesem nur gerecht, wenn es vom Gattungsgesetz absieht, um sich der Besonderheit des Textes zuzuwenden. Zwar gibt es eine Gattungsgesetzlichkeit, aber ihre Gültigkeit liegt gerade darin, daß man sich ihrer zugunsten des einzelnen Textes und seiner allererst an ihm festzustellenden Gesetzlichkeit enthält. Es gibt kein Gattungsgesetz, das den einzelnen Text berücksichtigen könnte. Gerade aber wegen seiner Allgemeinheit kann es der Textsingularität nicht angemessen sein. Es ist *zu* allgemein. Auf seiner Basis kann kein gerechtes Urteil über Texte, das heißt kein Urteil über Texte, das ihnen gerecht werden würde, gefällt werden. So also muß für jeden Text neu ein spezifisches Gesetz geschaffen werden. Dieses Gesetz könnte mit dem Derridaschen Begriff des „Singularitätsgesetzes“ benannt werden. Das Singularitätsgesetz ist die „Singularität der Beziehung zum Gesetz“¹⁰³⁰. Es gibt letztlich nichts anderes als diese Singularitätsbeziehung zum Gesetz, die ihr eigenes Gesetz performiert. Der Text inszeniert sein eigenes Gesetz, das „Gesetz seiner Unähnlichkeit“¹⁰³¹ und Unvergleichbarkeit. Er markiert so seine Stellung gegenüber dem allgemeinen Gesetz der Gattung. Doch wie könnte diesem Text Gerechtigkeit widerfahren, wenn er seine Eigen-gesetzlichkeit verlöre. Gerade darin aber besteht das Problem, das zur

¹⁰³⁰ JD, Préjugés, S. 39.

¹⁰³¹ JD, Einleitung, in: JD, Gestade, S. 11-19, hier: S. 16.

Epoché des Gattungsgesetzes führt. Jeder Text ist allein er selbst als Singularitätsgesetz. Wenn er aber über das Urteil in das allgemeine Gesetz transferiert würde, entzöge man ihm eben diese Singularität. So muß also das allgemeine Gesetz im Urteil über den Text schweigen. Gleichwohl gibt es das allgemeine Gesetz der Gattung, zu dem jeder Text in Beziehung steht. Diese Beziehung ist vor allem ein Vor-dem-Gesetz-Stehen, denn zu einer wirklichen Kopräsenz von Singularitätsgesetz und Gattungsgesetz kommt es nicht. Ein Urteil, das einem Text Gerechtigkeit widerfahren ließe, dürfte das allgemeine Gesetz gleichwohl nicht aus den Augen verlieren. Die Interpretation eines Textes, deren wesentliches Moment das Urteil über die Gattung ist, muß sich orientieren an einem über sie hinausgehenden Prinzip. Dieses Prinzip ist die allgemeine Regelung der Gattungsfrage¹⁰³², ohne die es keine differenzierte Sicht auf die Diskursituation eines Textes gäbe.¹⁰³³ Ein Urteil, das allein aus dem Hinweis auf die gesetzliche Singularität des Textes bestehen würde, käme im Grunde zu keiner eigentlichen Entscheidung über die Gattungsfrage. Die Antwort überließe sich dem tautologischen Dekret: Die Gattung des Textes ist die Gattung des Textes. In gewissem Maß weicht ein solches Urteil vor der Entscheidung (und vor der Gerechtigkeit, denn nur eine Entscheidung kann gerecht sein) zurück und gibt die Gattungsfrage (zumindest im Sinne des allgemeinen Gesetzes) unbeantwortet an den Text ab. So also gilt, daß kein Urteil in seiner Gegenwart gerecht ist, weil es entweder das allgemeine Gesetz suspendiert oder das Singularitätsgesetz nicht berücksichtigt.

Ein gerechtes Urteil hätte das allgemeine Gesetz auszusetzen, um es im Singularitätsgesetz neu zu erfinden. Doch sowohl die Epoché des Gattungsgesetzes wie auch seine die Individualität eines Textes über-

¹⁰³² In diesem Zusammenhang sei noch einmal daran erinnert, daß Derrida durchaus im Sinne einer Gattungsgesetzlichkeit denkt: „(...) *ich glaube, daß man in kontextuell klaren Situationen nicht nur zwischen einer philosophischen, einer literarischen und einer dichterischen Rede unterscheiden kann, sondern es auch muß, und wir verfügen zu diesem Zweck über viele Hilfsmittel der Textkritik, über ganze Apparate zur Bestimmung der Kriterien.*“ (JD, Auslassungspunkte, S. 379). „(...) *ich habe niemals einen sogenannten philosophischen Text mit einem sogenannten literarischen gleichgesetzt. Diese beiden Typen scheinen mir in irreduzibler Weise unterschiedlich*“ (ebd., S. 230). „*Die Gattungen nicht vermischen. Ich werde die Gattungen nicht vermischen*“ (JD, Das Gesetz der Gattung, S. 247).

¹⁰³³ Mit Derrida war oben festgestellt worden, daß jeder Text durch seine Kontexte abweichende „Bedeutungen“ annehmen kann. Wenn dem so ist, muß man freilich, bevor das Gesetz eines Textes analysiert werden soll, einschätzen, ob er z. B. im literarischen Kontext (etwa auf den Brettern eines Theaters) oder im philosophischen Kontext (auf einem Kongreß) statthat. Daß dies nicht sicher zu leisten ist, liegt in der Konsequenz der *différance*. Die Unabschließbarkeit von Kontextualität(en) steht einer fixen Kontextidentifikation entgegen. Die Diskursituation eines Textes ist nur einzusehen, wenn ihm eine minimale *restance*, eine *restance non présente* in einem kontextuellen Feld zukommt. Ein solches kontextuelles Feld kann die Gattung sein, in die sich ein Text von sich her einschreibt. Erst dort kann auch das Singularitätsgesetz (die Singularität ist selbst eine *restance non présente*) erfahren werden. Denn was könnte von einem Text und seinem Gesetz gesagt werden, wenn unbekannt wäre, in welchem Kontext sie sich befinden? Ein Kontext aber ist die Gattung, insofern sie die Rahmung dessen bildet, in der sich ein Text befindet.

gehende Allgemeinheit laufen in die Aporie der Ungerechtigkeit. Zwischen Singularität und Allgemeinheit liegen Gerechtigkeit und deren Aporie beisammen.

4.2.2. Zweite Aporie: Das Unentscheidbare

Die Gerechtigkeit selbst verlangt Entscheidung. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne den sie performierenden Akt des Urteils. Doch wie entscheiden, wenn Gerechtigkeit sich selbst als das Unmögliche, das niemals Präsente, das den Regeln Entratende zu erkennen gibt? Das Problem, daß sich auf der Grundlage des allgemeinen wie des singulären Gesetzes nicht gerecht entscheiden läßt, daß beide Enden des Rechts eine Entscheidung zwischen sich halten, ohne daß die Gerechtigkeit realisiert (vergegenwärtigt) werden könnte, erweist sich als der aporetische Grundzug von Gerechtigkeit überhaupt. *„Das Unentscheidbare ist nicht einfach das Schwanken oder die Spannung zwischen zwei Entscheidungen, es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, weil es ihnen fremd ist und ihnen gegenüber ungleichartig bleibt, was dennoch aber – dies ist eine Pflicht – der unmöglichen Entscheidung sich ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muß.“*¹⁰³⁴ Das Unentscheidbare wird von keiner Regel und keinem Gesetz zum Entscheidbaren gemacht und geht daher in keiner Entscheidung auf. Die *„Prüfung des Unentscheidbaren“*¹⁰³⁵ ist die paradoxe Grundbedingung der Entscheidung, nach deren aporetischer Maßgabe sich ein Urteil einzustellen hat. Denn es muß geurteilt werden. Jede Entscheidung hat den aporetischen Weg des Unentscheidbaren zu gehen. *„Jeder Entscheidung, jeder sich ereignenden Entscheidung, jedem Entscheidungs-Ereignis wohnt das Unentscheidbare wie ein Gespenst inne, wie ein wesentliches Gespenst. Sein Gespensterhaftes dekonstruiert im Inneren jede Gegenwarts-Versicherung, jede Gewißheit, jede vermeintliche Kriteriologie, welche die Gerechtigkeit einer Entscheidung (eines Entscheidungs-Ereignisses) (ver)sichert, ja welche das Entscheidungs-Ereignis selbst sicherstellt.“*¹⁰³⁶ Das Unentscheidbare der Entscheidung dekonstruiert die Gegenwart der Gerechtigkeit. Stets bleibt das Entscheiden ein kriterienloses Unterfangen ohne Gerechtigkeitsgarantie. Die Gerechtigkeit fordert von sich her ein freies Urteil ohne blinden Regelgehorsam. Die Suspension der Regel als Suspension der Entscheidung aber eröffnet einen rechtsfreien Raum, eine rechtsfreie Zeit und kann insofern nicht als gerecht angesehen werden. Das

¹⁰³⁴ JD, Gesetzeskraft, S. 49.

¹⁰³⁵ Ebd.

¹⁰³⁶ Ebd., S. 50f.

Urteil, das sich der Prüfung des Unentscheidbaren unterzogen hat und doch zur Entscheidung kommt, folgt seinerseits wiederum einer von ihm rekreatierten Regel, die es als Vorgabe akzeptiert und behauptet. Daher ist ein Urteil niemals in der Gegenwart gerecht – „(...) *entweder hat man sich noch nicht entschieden und dabei eine Regel befolgt (...) – oder man hat schon eine Regel befolgt – empfangen, bestätigt, erhalten, wieder erfunden –, die ihrerseits nicht absolut verbürgt werden kann; wäre diese Regel eine verbürgte Regel, wäre also die Entscheidung eine verbürgte Entscheidung, so hätte sie sich in ein Berechenbares verwandelt, und man könnte wiederum nicht sagen, sie sei gerecht.*“¹⁰³⁷

Die Gerechtigkeit widersteht einer sie verbürgenden Regel oder Krite-riologie. Es gibt keine Gewißheit gegenwärtiger Gerechtigkeit, weil es keine Reduktion der Gerechtigkeit auf ein letztgültiges Gesetz gibt. Gerechtigkeit ist irreduzibel. Sie bleibt das dem Anderen verpflichtete, das immer das Besondere ist. Dieses besondere Andere, das sich eben nicht berechnen läßt, verlangt stets aufs Neue die Suche nach der Gerechtigkeit als dem Unendlichen. Die „*Idee der Gerechtigkeit*“ ist die „*Idee einer unendlichen Gerechtigkeit*“¹⁰³⁸, die von keiner Entscheidung je gefaßt wird. Sie ruft nach einer „*Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Rekognition, ohne ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität im Sinne des ordnenden, regelnden, regulierenden Beherrschens.*“¹⁰³⁹ Es muß Gerechtigkeit geben - das ist die fundamentale Forderung der Gerechtigkeit selbst. Die Entscheidung will diesem Imperativ nachkommen, sie will Gerechtigkeit geben. Doch diese Gabe der Gerechtigkeit kann nicht wissen, ob sie Gerechtigkeit gibt, weil sie nicht weiß, was Gerechtigkeit, was dieses Unendliche ist. Die Entscheidung gibt ohne Grund, ohne ratio, ohne Regel, aber im Auftrag der Gerechtigkeit. Die Entscheidung gibt sich für die Gerechtigkeit, doch steht sie wirklich für diese? Bedeutet Gerechtigkeit zu geben, die Gabe der Gerechtigkeit in ihrer Ungebarkeit, Unerkennbarkeit zu geben? Gerechtigkeit läßt sich nicht geben, sie verweigert sich der Ökonomie des Tauschs, dergemäß sich die Entscheidung für die Gerechtigkeit (aus)gibt und sich für diese eintauscht. Die Entscheidung will Gerechtigkeit durch sich geben, will der Gerechtigkeit in sich stattgeben, sie präsentieren, sie als Gegenwart geben. Doch gerade diesem Tausch entzieht sich die Gabe der Gerechtigkeit, die sich nicht geben läßt und sich auch nicht in ihrem Entzug (in Form eines negativen Tausches) zu erkennen gibt. So muß die Entscheidung ohne Gerechtigkeit gerecht sein - geben ohne Gabe, das Unentscheidbare entscheiden.

¹⁰³⁷ Ebd., S. 50.

¹⁰³⁸ Ebd., S. 51.

¹⁰³⁹ Ebd., S. 52.

Der Prüfung des Unentscheidbaren hat sich auch die Entscheidung über die Zugehörigkeit eines Textes zur Philosophie oder Literatur zu unterziehen. Allgemeines Gattungsgesetz und Singularitätsgesetz, Gesetz und Gesetzessuspension spannen jedes Urteil zwischen sich in die Aporie fehlender Entscheidungsbegründung und ausbleibender Gerechtigkeitsgewißheit. Der Zwang zum Urteil mutet der Entscheidung zu, über das Andere, das Besondere, als das ein Text vor dem Urteil steht, Recht zu sprechen, ohne (das) Recht zu haben. Denn der Text sperrt sich gegen jedes allgemeine Gesetz der Gattung, eben weil er besonders und nicht allgemein ist. Zugleich verlangt er nach seiner Verortung als Text in das kontextuelle Feld der Gattung, ohne die er seine singuläre Gesetzlichkeit nicht performieren könnte. Mithin wird die Frage, wie man einem Text gerecht werden kann, zu einem Unentscheidbaren. Die Gattungsfrage selbst wird zum Unentscheidbaren. Jede Entscheidung, die sich dem Unentscheidbaren stellen muß, um gerecht zu „sein“, hat das Unentscheidbare ihrer Entscheidung in sich aufzunehmen und zu bergen. Eine Entscheidung kann das Unentscheidbare durch kein Gesetz zum Entscheidbaren machen. Ohne Recht, ohne Rationalität, ohne sichere Grundlage ist die Entscheidung von innen her schon je dekonstruiert. Die Antwort auf die Frage, ob ein Text philosophisch oder literarisch sei, hat das Unentscheidbare als ihren aporetischen Index anzugeben. Das Urteil über die Gattung eines Textes dekonstruiert sich in seiner regellosen Ungerechtigkeit selbst. Die Dekonstruktion vollzieht sich unter der Bedingung der Unmöglichkeit der Entscheidung und der Unmöglichkeit der Gabe der Gerechtigkeit. Ein Urteil kann es nur als Dekonstruiertes geben. Als dieses gibt es die Gerechtigkeit, die sich nicht geben läßt, entscheidet, was sich gerecht nicht entscheiden läßt. Folgte die Dekonstruktion in ihrer Entscheidung einer Regel, wäre sie nicht für den besonderen Text frei und ihre Entscheidung wäre nicht verantwortlich. Käme die Dekonstruktion ohne Gattungsregel aus, würde sie den Text in seiner singulären Diskurssituation unentschieden und damit unlesbar lassen. So muß die Dekonstruktion die Idee der Gerechtigkeit im Akt der Entscheidung selbst dekonstruktiv und im Sinne der *„Gabe ohne Austausch“* verantworten. *„Die Dekonstruktion ist verrückt nach dieser Gerechtigkeit, wegen dieser Gerechtigkeit ist sie wahnsinnig. Dieses Gerechtigkeitsverlangen macht sie verrückt. Diese Gerechtigkeit, die kein Recht ist, ist die Bewegung der Dekonstruktion (...)“*¹⁰⁴⁰

¹⁰⁴⁰ Ebd., S. 52.

4.2.3. Dritte Aporie: Die Dringlichkeit

Jede Entscheidung steht unter dem Druck zu entscheiden. Die Entscheidung ist ein terminliches Ereignis, insofern man im Sinne der Gerechtigkeit irgendwann zu einem Urteil gekommen sein muß. Die Gerechtigkeit läßt sich nicht unendlich aufschieben. Das Warten auf das Urteil geschieht als das Warten auf die Gerechtigkeit in der Zeit der Ungerechtigkeit. Denn solange die Entscheidung ausbleibt, gilt die Ungerechtigkeit. Die Gerechtigkeit selbst macht mithin das Urteil dringlich. Gerechtigkeit gebietet zu urteilen. Es gibt keine Gerechtigkeit während der entscheidungsfreien Zeit. Diese terminliche Konditionierung drängt die Gerechtigkeit aber in die Enge einer Aporie: Eine Entscheidung *„kann sich nicht zuerst eine unendliche Information besorgen, das grenzenlose Wissen um die Bedingungen, die Regeln, die hypothetischen Imperative, die sie rechtfertigen könnten. Selbst wenn sie über ein solches Wissen verfügen würde, selbst wenn sie sich die hierzu nötige Zeit ließe und das notwendige Wissen sich aneignete, so wäre trotzdem der Augenblick der Entscheidung - so wäre trotzdem dieser Augenblick als solcher stets ein endlicher Augenblick der Dringlichkeit und der Überstürzung (...)“*¹⁰⁴¹ Die unendliche Gerechtigkeit verlangt also nach ihrer Reduzierung auf eine in der Zeit statt habende Entscheidung, in der sie notwendigerweise nicht aufgehen kann. Denn als Unendliches, als Irreduzibles sperrt sie sich gerade ihrer zeitlichen Datierung. Kein Urteil weiß genug, um gerecht zu entscheiden, so wird jede Entscheidung zu einem überstürzten Ereignis, das den Prozeß der Urteilsfindung abbricht, um ein neues Gesetz performativ zu stiften. Jede Entscheidung befindet sich *„in der Nacht des Nicht-Wissens und der Nicht-Regelung“*¹⁰⁴², denn auf dem Weg zum Wissen um die Gerechtigkeit endet der Weg vorzeitig in der Gegenwart des Urteils, einer Neugründung des Gesetzes. Als Performativ ist die Entscheidung überstürzte Gegenwart einer Regelkonstituierung. In der Absicht, der Gerechtigkeit zu ihrem, das heißt allererst zum konkreten Recht in der Gegenwart zu verhelfen, suspendiert sie die unendliche Struktur der Gerechtigkeit. So verbietet sich auch vor diesem Hintergrund zu behaupten, die Gerechtigkeit sei gegenwärtig. Die Gerechtigkeit schiebt sich auf um die jede Gegenwart einer Entscheidung übergehende Zukünftigkeit ihrer selbst. Gerechtigkeit enteilt der Gegenwart. Sie entzieht sich dem Präsenzdenken überhaupt; sie läßt sich Endlichem nicht einschreiben. Die Gerechtigkeit als Unendliches, als Zukünftiges und absolut Anderes kann von keiner Entscheidung repräsentiert werden.

Wer Gerechtigkeit denken will, so läßt sich das von Derrida Angedeutete ausformulieren, muß mit der *différance* rechnen, ist Gerechtigkeit

¹⁰⁴¹ Ebd., S. 54.

¹⁰⁴² Ebd.

doch gerade als Aufschub, als Differenz zur Gegenwart dessen, was sie vergegenwärtigen soll, zu begreifen. Keine Regel, kein Gesetz, keine Entscheidung kann die Gerechtigkeit verbürgen. Jede Regel findet in der Konkretheit der Fallsituationen neue und daher je differente performative Realität. Die Entscheidung, die auf Gerechtigkeit hofft, sieht sich immer schon in ihrer Gegenwart von niemals fixierbaren Bedingungen, von neu zu performierenden Entscheidungen überholt. Es gibt keinen Aufenthalt der Gerechtigkeit in der Gegenwart. Es gibt keine Regel, die den Prozeß der alternierenden freien Regelkreation abschließen könnte, so wie es – semiologisch bzw. grammatologisch betrachtet – keinen Signifikanten gibt, der das Spiel der Differenzen abschließen könnte. Wie bei Derrida kein Signifikant das Signifikat (re)präsentiert, so auch keine Regel oder Entscheidung die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit gibt es ebensowenig wie das transzendente Signifikat. Jede Entscheidung hat in der Bewegung der *différance* die nämliche überstürzte Gegenwart wie ein Signifikant. Die Bedingung der Unmöglichkeit der Gerechtigkeit ist die *différance*. Gerechtigkeit erscheint als ihr unentscheidbarer, undarstellbarer, unbekannter und unmöglicher Effekt.

Auch die Frage nach der Zugehörigkeit eines Textes zur Philosophie oder Literatur sieht sich in gewisser Weise der Dringlichkeit ihrer Beantwortung ausgesetzt. Um einem Text gerecht zu werden, muß eine Entscheidung über das ihm zugrundezulegende Gesetz getroffen werden. Solange das Urteil ausbleibt, befindet sich der Text in einem rechtsfreien Lektürezustand, von dem nicht behauptet werden kann, er werde dem Text gerecht. Gleichwohl erweist sich jedes Urteil in seiner Performanz als überstürzt. Denn im Akt der Entscheidung kann niemals der Zustand eines vollständigen Wissens erreicht werden, der allein zu einer Entscheidung berechtigen würde. Wie könnte über einen Text ein Urteil gesprochen werden, wenn das, woraus sein singulärer Diskurs besteht, seine Zeichen, der unendlichen Bewegung der *différance* unterliegen, sein Singularitätsgesetz, aber auch sein Verhältnis zum Gattungsgesetz mithin auf immer ohne festen Grund bleiben muß. Das Urteil über einen Text würde sich dem unendlichen Spiel der *différance* entheben. Wenn dennoch eine Entscheidung in der Gegenwart vorgenommen wird, kann sie nicht als gerecht angesehen werden, insofern sie durch ihre performative Gesetzesinvention eine Regel auf etwas in seiner Unabschließbarkeit nicht zu Reglementierendes anwendet. Das Problem jeder Entscheidung ist ihr Statthaben in der Gegenwart. Die Entscheidung bezieht sich auf die Gegenwart, die *différance* aber ist unendlich. Die „*Idee einer unendlichen Gerechtigkeit*“ muß selbst gemäß der Gesetzlichkeit der *différance* gedacht werden. Die Entscheidung über einen Text und seine Zugehörigkeit zu einer Gattung kann niemals in der Gegenwart seiner performativen Gesetzesstiftung gerecht sein. Denn sowohl der Text und jedes Gesetz,

ob allgemein oder singular, als auch die Idee der Gerechtigkeit selbst unterstehen der *différance*.

Vor dem Gesetz kommt, um die Ausgangsfrage des Kapitels wieder aufzunehmen, die *différance*. Vor dem Gesetz zu sein bedeutet, unter dem geltenden Gesetz der *différance* zu stehen, und damit auf immer vor dem Gesetz zu bleiben, das die Gerechtigkeit selbst performieren könnte. Die Dekonstruktion, von der Derrida sagt, sie sei die Gerechtigkeit, ist das Denken der *différance*, das Bedenken, daß jede Entscheidung, auch die über die Gattung eines Textes, vor das Gesetz der *différance* zu zitieren ist. Die *différance* selbst ist das Gesetz, die Bedingung der Unmöglichkeit der Gerechtigkeit. Sie gibt die Gerechtigkeit - die „*Gabe ohne Austausch*“, diese unmögliche Gabe. Am Ende *gibt* also die *différance* die Antwort auf die Frage nach der Gattung eines Textes - eine Antwort ohne Antwort, eine Gabe ohne Gabe.

5. Die Gabe

5.1. Die Logik der Gabe

Welche Antwort *gibt* die *différance* nun im Hinblick auf die Frage nach der Zugehörigkeit eines Textes zur Philosophie oder Literatur? Was ist die Gabe der *différance* in diesem Zusammenhang?

Die Gerechtigkeit selbst ist niemals in einem Urteil gegenwärtig. Sie ist das immer Zukünftige, das stets Aufgeschobene, das sich niemals zurückführen läßt auf eine Entscheidung im Sinne einer Gesetzesperformance. Insofern kann niemals von einem gerechten Urteil gesprochen werden. Über einen Text ist niemals gerecht zu entscheiden, weil die *différance* jedem Text die eigene Gegenwart versagt. Das Spiel der Signifikanten und der ungesättigten Kontexte verweigert einem Text sowohl die Identität als auch die Gegenwart seiner selbst. Aufgrund dieser differentiellen Verfaßtheit kann kein Gesetz, ob allgemeines Gattungsgesetz oder Singularitätsgesetz, das letzte Wort über einen Text sprechen. Dennoch verlangt die Idee der Gerechtigkeit nach einer Antwort auf die Frage, nach welchem Recht ein Text einer Gattung zugeschlagen wird. Eine solche Antwort aber ist unmöglich. (Derrida verweigert sie exemplarisch in „*Préjugés*“.) Das Gattungsgesetz scheitert von vornherein ebenso wie das Singularitätsgesetz an der *différance*, der fehlenden Identität und Gegenwart des Textes. Zudem aber verstößt die Berufung auf das Gattungsgesetz gegen die von keinem allgemeinen Gesetz zu berechnende Besonderheit eines jeden Textes im gleichen Maß wie die Anwendung des Singularitätsgesetzes gegen den im Sinne der Gerechtigkeit erhobenen Anspruch, eine Entscheidung bezüglich der Gattung eines Textes zu treffen. (Die

tautologische Rückverweisung der Entscheidung an die Singularität des Textes sagt nicht mehr, als daß der Text sein eigenes Gesetz sei). Derridas Denken im Sinne der *différance* verabschiedet die Paradigmen von Identitäten und Präsenz. Wenn nun gleichwohl eine Entscheidung darüber getroffen werden „*muß*“¹⁰⁴³, ob ein Text in das Feld der Philosophie oder der Literatur gewiesen wird, ist dabei notwendiger Weise grundsätzlich zu bedenken, daß die *différance* auch deren Identität verunmöglicht. Es gibt so etwas wie die Identität der Philosophie oder der Literatur als Gattungen nicht. Nicht allein, daß sich die Signifikanten „Philosophie“ und „Literatur“ in ihrem „Status“ in nichts von anderen Signifikanten unterscheiden und daher demselben signifikantlosen Spiel der Differenzen ausgesetzt sind wie diese, sondern auch daß die vermeintlichen Oberbegriffe „Philosophie“ und „Literatur“ sich auf textuelle Identitäten beziehen, die von der *différance* kontaminiert sind und sich also auch nicht subsumieren lassen, sabotiert die Entscheidung über Texte und deren Gattungen.

Gleichwohl verlangt die Gerechtigkeit die unmögliche Entscheidung. Die Bedingung dieser Entscheidung ist die Unmöglichkeit der Gerechtigkeit als solcher. Die Bedingung der Unmöglichkeit der Gerechtigkeit ist die *différance*. Es gibt die Gerechtigkeit nur als Unmögliches, nur als Gabe, genauso wie es die gerechte Antwort auf die Gattungsfrage nur als Gabe gibt – als unmögliche Gabe, denn sie gibt, was es nicht gibt: die Identitäten Text, Philosophie, Literatur. Die *différance* ist dieses „Es-gibt“, die *différance* gibt die Gabe. Wie aber läßt sich die Unmöglichkeit der Gabe vorstellen? In „*Falschgeld. Zeit geben I*“ (1991) entwirft Derrida die unmögliche Logik der „*Gabe ohne Austausch*“, die im Folgenden auf die Gattungsproblematik hin gelesen werden soll:

*„Wenn es Gabe gibt, darf das Gegebene der Gabe (akkusativisch das, was man gibt, nominativisch, das, was gegeben ist, die Gabe als das gegebene Ding oder als der Schenkungsakt) nicht zu dem Gebenden zurückkehren (...) Die Gabe darf nicht zirkulieren, sie darf nicht getauscht werden, auf gar keinen Fall darf sie sich, als Gabe, verschleifen lassen im Prozeß des Tausches, in der kreisförmigen Zirkulationsbewegung einer Rückkehr zum Ausgangspunkt.“*¹⁰⁴⁴ Die Gabe verweigert sich, wenn sie denn Gabe sein soll, der kompensatorischen Rückerstattung, der ausgleichenden Wiedergabe gemäß der Ökonomie eines zirkulierenden Tauschprozesses. Die Gabe ist darin anökonomisch, daß sie sich, ohne ihren Ausgleich zu kalkulieren oder gar zu verlangen, gleichsam verschwendet. Bereits in der Anerkennung, der bewußten Annahme der Gabe *als* Gabe, wäre diese wieder überführt in die Logik des Tausches. Denn die Präsenz der Gabe brächte den, der die Gabe erhält, in die Situation der Schuld. Tauschte sich die Gabe gegen die Schuld des Gabenempfängers oder auch nur dessen

¹⁰⁴³ JD, Auslassungspunkte, S. 379.

¹⁰⁴⁴ JD, Falschgeld. Zeit geben I, München 1993, S. 17.

Wissen um die Gabe ein, wäre sie nicht mehr Gabe. *„Es genügt also, daß der andere die Gabe wahrnimmt, und zwar nicht einmal in dem Sinne, wie man eine günstige Gelegenheit wahrnimmt, nein, er muß bloß ihre Gabennatur als solche wahrnehmen, den Sinn oder die Intention, den intentionalen Sinn der Gabe, damit dieses bloße Erkennen [reconnaissance] der Gabe als Gabe, noch bevor es zu einer Anerkennung [reconnaissance] als Dankbarkeit wird, die Gabe als Gabe annulliert. Die bloße Identifikation der Gabe scheint sie zu zerstören.“*¹⁰⁴⁵ Eine Gabe zu erkennen, ist mithin gar nicht möglich, weil eben dieses Erkennen die Gabe tilgt. Weder der Gabenempfänger noch der Geber dürfen die Gabe als solche wahrnehmen. Wäre die Gabe als Gabe intendiert, hätte ihr Geber sie bereits als Tauschobjekt verstanden. Denn das gebende Bewußtsein rechnet sich die Gabe gleichsam selbst an, um sich mit ihr zu entlohnen. Wäre auf der anderen Seite die Gabe als Gabe interpretiert, wöge die Dankbarkeit den Empfang der Gabe auf und neutralisierte diese. Damit die Gabe Gabe sein kann, darf sie niemals präsent sein. Die Gabe bleibt ohne Präsenz und Identität. Die Gabe ist nur als Unerkennbares. *„Folglich gibt es keine Gabe, wenn es keine Gabe gibt, aber eine Gabe gibt es auch dann nicht, wenn es eine Gabe gibt, die von anderen als Gabe gewahrt oder bewahrt wird; in jedem Fall existiert und erscheint die Gabe nicht. Wenn sie erscheint, erscheint sie nicht mehr.“*¹⁰⁴⁶

So muß die Gabe vergessen werden. Das *„absolute Vergessen“*¹⁰⁴⁷ ist die Bedingung des Ereignisses der Gabe. Dieses Vergessen löscht alle Spuren der Gabe und ihres Statthabens, ist aber dennoch mehr als Nichts. Im Vergessen gibt es die Gabe als Erfahrung des Vergessens. Und doch wäre zu fragen, wie das vergessen werden kann, das gar nicht erscheint. Wäre das Vergessen dann nicht doch nur die negative Kompensation der erkannten Gabe? Oder müßte die Gabe gleichsam schon im vorhinein vergessen werden? - Das Vergessen der Gabe ist der unmögliche Modus der Erfahrung der Gabe - dieses unmöglich zu Erfahrenden. *„Das Vergessen und die Gabe, eins wie das andere, wären demnach beide im Zustand [condition] des anderen.“*¹⁰⁴⁸ Im Augenblick der Gabe setzt die Zeit, die Chrono-Logik aus. *„Auf jeden Fall ist die Zeit oder die >Gegenwart< der Gabe, ihr >Präsent<, nicht mehr als ein Jetzt denkbar, das heißt als eine Gegenwart, die in die zeitliche Synthesis eingebunden ist.“*¹⁰⁴⁹ Wenn sich die Gabe nicht als Gegenwart denken läßt, dann kann auch ihr Vergessen nicht im System der Zeit gedacht werden. Gabe gibt es *„nur in dem Augenblick, wo der paradoxe Augenblick (in dem Sinne, wie Kierkegaard vom*

¹⁰⁴⁵ Ebd., S. 24f.

¹⁰⁴⁶ Ebd., S. 26.

¹⁰⁴⁷ Ebd., S. 29.

¹⁰⁴⁸ Ebd., S. 30.

¹⁰⁴⁹ Ebd., S. 19.

*paradoxen Augenblick der Entscheidung sagt, er sei ein Wahnsinn) die Zeit zerreißt. So gesehen hätte man nie die Zeit für eine Gabe.*¹⁰⁵⁰ Die Gabe zerstört die Gewrtigung ihrer selbst. Anders gewendet: Die Gabe läßt sich nicht als Gabe lesen. Sie läßt sich überhaupt nicht lesen. Sie verweigert ihre eigene Präsenz und ist mithin auch nicht zu repräsentieren - von keinem Zeichen, von keinem Gedächtnis und keinem Bewußtsein. Ihr Wesen ist das Inkommunikable, das sich aller Repräsentation entzieht. Auch der semiotischen Tauschbeziehung von Signifikant und Signifikat sperrt sich die Gabe. Kein Signifikant kann sich gegen das Signifikat der Gabe als des von ihm Bezeichneten eintauschen. Es gibt nichts, worauf der Signifikant zurückkommen, nichts, was er im Akt seiner Repräsentation erinnern könnte. Daher ist das *„absolute Vergessen“* auch das Vergessen der Sprache. Die Gabe vergißt das Sprechen und läßt das Sprechen vergessen. *„Sie überschreitet die Imagination, raubt die Sprache.*¹⁰⁵¹ Insofern die Gabe niemals gegenwärtig ist, mithin auch niemals über sie zu sprechen wäre, verschweigt sie sich absolut. So wie die Gabe als solche nicht zu erkennen ist, kann sie auch als solche nicht durch die Gegenwart sprachlicher Zeichen mitgeteilt werden.

Für Derrida *„stellt sich heraus (dies aber nicht von ungefähr), daß die Struktur dieser unmöglichen Gabe dieselbe ist wie die des Seins – das sich unter der Bedingung zu denken gibt, nichts, kein Seiendes oder Prsentes zu sein – und die der Zeit, die von Aristoteles bis Heidegger, also auch schon in ihrem sogenannten >vulgären< Verständnis immer auf paradoxe oder vielmehr aporetische Weise als das definiert wird, was ist ohne zu sein, als das, was nie präsent ist oder doch nur kaum oder ganz schwach.*¹⁰⁵² Die Gabe ist wie Sein und Zeit – absolut in ihrer Losgelöstheit, ihrer Entzogenheit von Präsenz und Identität. Die Gabe gibt sich unter der Bedingung der Differenz, der différance. Sie eignet sich als Aufschub ihrer selbst, als Gabe des Nie-Gegebenen, nie prsentes Prsents. So gibt die Gabe niemals das, was sie ist, preis, eben weil sie ist, ohne zu sein. Ihre Wahrheit, ihr Wahrsein ist, indem es nicht ist, - ist, ohne zu sein. *„Die Wahrheit der Gabe kommt der Nicht-Gabe, der Unwahrheit der Gabe gleich.“*¹⁰⁵³ Die Gabe gibt sich zwar als Unwahrheit, als die Verweigerung ihrer Wahrheit, sie durchkreuzt sich, wie das Heideggersche Sein, läßt sich aber dennoch nicht als Negiertes erfahren. Die Gabe ist kein negatives Geschenk der Wahrheit. Sie gibt sich nicht via negativa. Als Effekt der différance gibt die Gabe ihr eigenes Sein auf der Basis ihrer Unmöglichkeit. *„Es gibt Gabe, weil es Differenz gibt und die Gabe findet statt, weil sie sich davor be-*

¹⁰⁵⁰ Ebd.

¹⁰⁵¹ Mireille Calle-Gruber, Die Gabe des Sehens. >Geben, sagt er<, in: Michael Wetzler / Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. 211-222, hier: S. 215.

¹⁰⁵² JD, Falschgeld, S. 41f.

¹⁰⁵³ Ebd., S. 40.

*wahrt, sich zu bewahren, indem sie die Zeit, sich zu geben, aufschiebt. Die Gabe unterbricht die Unterbrechung und die Vermittlung.*¹⁰⁵⁴ Die *différance* gibt das Es-gibt der Gabe. Sie zeitigt die Zeit des Aufschubs, in der die Gabe ist, ohne zu sein; sie eröffnet die „*Phänomenologie der Gabe*“, das „*Zugleich von Erscheinen und Nichterscheinen*“¹⁰⁵⁵. Die *différance* erwirkt jenseits von Aktiv und Passiv das Geben (das Sein) der Gabe, das Es-gibt der unmöglichen Gabe, die „*Unmöglichkeit der Präsenz*“¹⁰⁵⁶ und Identität. Das differentielle Es-gibt der Gabe verunmöglicht die Einspeisung der Gabe in die Logik von Repräsentation und Identifikation. Die Gabe enträt so aller Anschaulichkeit. „*Dieser prinzipiellen Unanschaulichkeit wegen ist die >Behandlung< der Gabe allein Aufgabe des Denkens, eines Denkens des Unmöglichen.*“¹⁰⁵⁷

Was also hat dieses Denken des Unmöglichen zu denken? Es muß die Gabe jenseits der Zeit, im Akt ihres die Zeit zerreißenen Statthabens denken. Es muß die Gabe als jeder Repräsentation Enthobenes, aller sprachlicher Gewärtigung Widerstehendes denken. Es muß vergessen, daß die Gabe als Gabe überhaupt ist. Es muß das Es-gibt der Gabe als Sein ohne Sein, als Unvorstellbares, nicht zu thematisierendes Undenkbare denken. Es muß der Gabe vorwegdenken, daß die *différance* es ist, die das Es-gibt der Gabe gibt, und daß die *différance* es ist, die den differentiellen Aufschub der Gabe, ihre Präsenz- und Identitätsvakanz bedingt. Schließlich muß es bedenken, daß die Gabe an Intentionalität gebunden ist, obwohl niemand von ihr wissen darf, denn schon das Wissen (des Gebers oder Empfängers) um sie „*beschädigt ihre Unentgeltlichkeit*“¹⁰⁵⁸. Insofern stellt Derrida fest, „*(...) Wirkungen reinen Zufalls werden niemals eine Gabe bilden, eine Gabe, die den Sinn einer Gabe hätte, wenn es in der Semantik des Wortes Gabe impliziert scheint, daß die gebende Instanz die Intention zu geben frei habe, daß sie durch ein Geben-Wollen und zunächst durch das Besagen-Wollen bewegt sein soll, durch die Intention, der Gabe ihren Sinn als Gabe zu geben. Was wäre eine Gabe, durch die ich geben würde, ohne geben zu wollen und ohne zu wissen, daß ich gebe, ohne explizite Intention zu geben, sogar mir zum Trotz? Das ist das Paradox, auf das wir uns von Anfang an eingelassen haben. Es gibt keine Gabe ohne Intention zu geben. (...) Indessen bedroht auch alles, was aus dem intentionalen Sinn hervorgeht, die Gabe damit, sich zu bewah-*

¹⁰⁵⁴ René Major, Die Wahrung der Gabe, in: Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe, S. 137-155, hier: S. 150.

¹⁰⁵⁵ Bernhard Waldenfels, Das Unding der Gabe, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels, Einsätze des Denkens, S. 385-409, hier: S. 385. Ebd. vorhergehendes Zitat.

¹⁰⁵⁶ Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté, Vorwort, in: dies. (Hg.), Ethik der Gabe, S. V-XI, hier: S. VI.

¹⁰⁵⁷ Hans-Dieter Gondek, Zeit und Gabe, in: ders. / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens, S. 183-225, hier: S. 188.

¹⁰⁵⁸ Robert Bernasconi, Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens, S. 345-384, hier: S. 362.

*ren, noch in der Verausgabung bewahrt zu werden.*¹⁰⁵⁹ Die Gabe entspringt und enträt im selben paradoxen Augenblick der Intentionalität. Mit anderen Worten (und über Derrida hinaus): die Gabe hat zwei Bedingungen: *différance* und Intention. Doch dem subjektlosen Geschehen der *différance* unterliegt noch jede Intention, insofern sie selbst von der *différance* bedingt ist. Es gibt kein Ereignis, das sich abseits der *différance* verorten ließe. Insofern muß also auch der die Gabe intendierende Akt, das die Gabe intendierende Bewußtsein oder „Subjekt“ (wie auch immer ein solches vorzustellen wäre) unter der Bedingung der *différance* betrachtet werden. Die Entscheidung, zu geben, ist daher in ebendem Maß von der *différance* bewegt wie die Gabe selbst, will sagen: sie bewegt sich im Raum (*espacement*) und der Zeit (*temporisation*) der *différance*. Wenn dem so ist, kann auch die Intention nicht das geben, was sie gibt, ja, sie kann nicht einmal wissen, was sie gibt, weil ihr das unter dem differentiellen Abzug bzw. Aufschub von Identität und Präsenz gar nicht gegeben ist, was sie geben will. Insofern verunmöglicht also das Wirken der *différance*, die Gabe *a/s* Gabe zu geben. Sie tilgt die Gabe bereits in der sie beschließenden Intention, der sie stiftenden Instanz. Das Denken der Gabe als das Denken des Unmöglichen muß also – das ist die zentrale Anforderung – ein Denken gemäß der *différance* sein.

5.2. Antwort geben auf die Gattungsfrage

Wie nun kann die Derridasche Theorie der Gabe auf die Gattungsproblematik Anwendung finden? Festgestellt worden war, daß man Texten nur gerecht werden kann, wenn man sie innerhalb ihrer Kontextualität wahrnimmt. Aber weder ein Text noch sein Kontext dürfen als fixierte Präsenz oder stabile Identität gelten, insofern die *différance* bzw. Dissemination keine (kon-)textuelle Sättigung zuläßt. Und dennoch muß einem Text ein Feld zugewiesen werden, damit er gelesen werden kann (auch die dekonstruktive Lektüre eines Textes, ihr Gegen-Strich-Lesen des Textes und seines Feldes geschieht vor dem Hintergrund seiner später möglicherweise außer Kraft zu setzenden Verortung). Es ist also im Sinne der Gerechtigkeit gegenüber einem Text ein Urteil fällig über seine Zuordnung in die Gattungen, hier: die von Philosophie und Literatur.¹⁰⁶⁰ Die Beantwortung der Gattungsfrage ist notwendig. Das Problem, daß sich, ausgehend von der differentiellen Verfaßtheit der Zeichen, dabei auf keinerlei Identitäten zurückgreifen läßt, weder auf den des Textes noch des Kontextes noch der Gattun-

¹⁰⁵⁹ JD, Falschgeld, S. 161.

¹⁰⁶⁰ Es gibt natürlich darüber hinaus auch andere Gattungen, die im thematischen Zusammenhang der Arbeit aber nicht von Interesse sind.

gen „Philosophie“ und „Literatur“ selbst, macht die Beantwortung der Frage von ihren Bedingungen her unmöglich. Anders gewendet: Die Gabe der Antwort auf die Gattungsfrage ist eine unmögliche Gabe, eine nicht zu gebende Gabe. Wenn diese Gabe dennoch gegeben werden muß, dann ist sie bedingt von der *différance* selbst, das heißt: die *différance* ist das Es-gibt der (Antwort-)Gabe, die Bedingung ihrer (Un-)Möglichkeit. Nochmals also sei die Frage gestellt: welche Antwort gibt die *différance* auf die Gattungsfrage, was ist die Gabe der *différance* und wie ist sie zu verstehen?

Es existiert keine Gabe, die rein zufällig wäre. Jede Gabe ist als intendierte eine Gabe aus freier Entscheidung. Nach Maßgabe der Gerechtigkeit, die einem Text widerfahren soll, muß über dessen Gesetz, dessen Zugehörigkeit zum allgemeinen Gesetz der Gattung geurteilt werden. Dabei unterliegt jede Entscheidung – wie dargestellt – den Aporien der Regelepoché (also der Aporie, daß die Entscheidung in demselben Moment ohne Regel, ohne Gesetz auskommen muß und sich zugleich einem Gesetz unterzuordnen hat, das sie aktuell performiert), der Aporie des Unentscheidbaren (also der Aporie, daß das Gattungsgesetz in seiner Allgemeinheit die Singularität eines Textes nicht berücksichtigen kann, dem Text daher in seiner Besonderheit nicht gerecht zu werden vermag und es mithin auch keine Krieteriologie, keine Grundlage für eine anstehende Entscheidung geben kann) und der Aporie der Dringlichkeit (also der Aporie, daß jede Entscheidung überstürzt ist und niemals auf der Grundlage eines umfassenden Wissens stattfindet, die Gerechtigkeit aber zur Entscheidung drängt). Die Entscheidung, die Gabe der Antwort befindet sich – wie auch immer sie ausfällt – in einem aporetischen Verhältnis zur Gerechtigkeit. Die Gabe performiert die Gerechtigkeit selbst als Aporie. Die Gabe entspringt einer Intention, einer freien und verantwortungsvollen Entscheidung; sie gibt sich als Gabe, aber als eine solche, die Gerechtigkeit nicht herbeiführen wird. Die Gabe der Antwort auf die Gattungsfrage eines Textes vergibt mit sich zugleich die Aporie der Idee der Gerechtigkeit.

Zu dieser aporetischen Anlage der Gerechtigkeit tritt noch die grundsätzlich paradoxal-aporetische Struktur der Gabe selbst hinzu, die ihr eigenes In-Erscheinung-Treten als Gabe vereitelt. Denn die Gabe ist nur Gabe, wenn sie nicht als solche intendiert, entgegengenommen, wahrgenommen wird. *„Was aber wäre am Ende eine Gabe, die die Bedingung [condition] der Gabe erfüllen würde, die nicht als Gabe erscheinen, sein oder existieren würde, die die Gabe nicht bedeuten, sie nicht sagen wollen würde? Eine Gabe mithin ohne Wollen, ohne Sagen-Wollen [vouloir-dire], eine bedeutungslose Gabe, eine Gabe ohne Intention zu geben? Warum sollten wir das noch eine Gabe nennen? Das – was ist oder heißt das überhaupt?“*¹⁰⁶¹ Die Gabe ist ei-

¹⁰⁶¹ JD, Falschgeld, S 41.

ne Gabe ohne Gabe, eine Gabe ohne Identität oder Präsenz und daher auch ohne Bedeutung. Die Gabe, wenn sie denn Gabe sein soll, darf nichts sagen wollen. Die Gabe sagt nichts, bedeutet nichts, repräsentiert nichts. Wie der Signifikant in der Derridaschen Grammatologie kein Signifikat bezeichnet, so gibt die Gabe keine Gabe. Die Gabe ist wie der Signifikant, von dem auf nichts geschlossen werden kann. Die Gabe gibt nichts preis, steht für nichts – nur so kann sie Gabe sein. Die Gabe ist – ebenso wie der Signifikant – ein nicht-präsenter Moment im Geschehen der *différance*. Gleichwohl entspringt sie einer Intention, einem Bewußtsein, das geben wollte. Doch was könnte ein Bewußtsein, wenn es doch selbst nur ein Effekt der *différance* (vgl. 1.2.2) ist, anderes geben als diese von der *différance* getilgte, das heißt: gegebene Gabe? Das Geben der *différance* gibt die Tilgung der Gabe – ihrer Präsenz und Identität. Es gibt Gabe nur als Gabe der *différance*. Die Gabe gibt es nur, weil die *différance* es ist, die das Es-gibt-Gabe gibt.¹⁰⁶²

So muß also die Gabe einer Antwort auf die Gattungsfrage als eine von bzw. unter dem „Wirken“ der *différance* gegebene Antwort gelten. Was ist das „Sagen-Wollen“ dieser Gabe, die im letzten immer auch die Gabe der Gattungen „Philosophie“ und „Literatur“ geben (oder als gegeben voraussetzen) muß? Derrida beantwortet diese Frage, lange vor seiner „Theorie“ der Gabe, in „Positionen“ (1972): Hier stellt er in bezug auf die Schrift (die frei flottierenden Signifikanten) fest, was auch für die Gabe gilt: *„Sie erprobt sich ganz einfach, sie räkelt sich, sie hält sich da auf, wo das Sagen-Wollen außer Atem gerät. Sich selbst riskieren beim Nichts-sagen-Wollen, das heißt in das Spiel einsteigen und zuallererst in das Spiel der *différance*, das bewirkt, daß kein Wort, kein Begriff, keine höhere Aussage von der theologischen Gegenwart eines Mittelpunktes aus die textuelle Bewegung und Veräumlichung der Differenzen zusammenfaßt und bestimmt.“*¹⁰⁶³

Das Sagen-Wollen der Gabe ist ihr Nichts-Sagen-Wollen, denn erst im Nichts-Sagen-Wollen bleibt und ist die Gabe Gabe. Was könnte die Gabe auch sagen, wenn doch jedes Zeichen beherrscht ist vom Spiel ohne Mitte, Anfang und Ende – vom Spiel der *différance*? Kein Wort beherrscht seine Bedeutung, kein Text seine Ränder, keine Gattung ihre Grenzen, weil die *différance* selbst das Sagen hat. Ihr Sagen aber ist die Gabe. Es gibt keine andere Gabe als die ihre. Es gibt also auch keine andere Antwort-Gabe auf die Gattungsfrage und auf die Frage nach den Grenzen von Philosophie und Literatur als die *différance* selbst. Die *différance* ist gleichsam die Ur-Gabe, die jeder Gabe vo-

¹⁰⁶² Gleichwohl darf die *différance* nicht in die Position des (Heideggerschen) Seins gedrängt werden. *„Da das Sein immer nur >Sinn< gehabt hat, immer nur als im seienden Verborgenes gedacht oder gesagt wurde, (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise >älter< als die ontologische Differenz oder die Wahrheit des Seins“* (JD, Die *différance*, S. 47).

¹⁰⁶³ JD, Positionen, S. 50.

rausgeht wie die Ur-Schrift der Schrift und jede Antwort, jede Entscheidung der Frage nach den Gattungen wird sich sagen müssen als das im Sinne der *différance* statthabende Nichts-sagen-Wollen. Jede Antwort, die mehr sagen wollte als dieses Nichts-sagen-Wollen, wäre bereits von der Spielbewegung der *différance* getilgt. Insofern gilt es, das Spiel der *différance* mitzuspielen, die Gabe der Antwort auf die Gattungsfrage im Sinne der Ur-Gabe der *différance* zu geben. Eine Antwort aber muß gegeben werden, denn um einem Text, ja, um den Gattungen „Philosophie“ und „Literatur“, die aus Texten „bestehen“, gerecht zu werden, bedarf es der Gabe einer Antwort. Daß diese Antwort eine Gabe ohne Gabe ist, eine Antwort ohne Antwort, ein Sagen-Wollen als Nichts-sagen-Wollen, heißt nicht mehr, aber auch nicht weniger, daß es keine Identität, keine Präsenz einer Antwort gibt, die nicht bereits überholt wäre durch die *différance*. Die Antwort-Gabe ist je von der *différance* her dekonstruiert und muß als dekonstruierte gegeben werden. Das ist ihre Gerechtigkeit, die Gabe ihrer Gerechtigkeit, von der die Dekonstruktion als Denken der *différance* wie wahnsinnig ist. Gerechtigkeit ist die Gabe der Dekonstruktion stattgebenden *différance*. Die *différance* ist die Bedingung der Möglichkeit der Dekonstruktion: Als solche aber ist sie die Bedingung für die Gabe der Dekonstruktion, die Gabe eines Denkens, das die Antwort nach den Grenzen von Philosophie und Literatur gibt, indem sie sie dekonstruiert. Die gerechte Antwort auf die Gattungsfrage ist die Dekonstruktion selbst – die aporetische Gerechtigkeit, die Entscheidung zum Sagen des Nichts-Sagen-Wollens.¹⁰⁶⁴ Es gibt Entscheidung, es gibt Gerechtigkeit gegenüber einem Text, es gibt eine Antwort auf die Frage nach den Grenzlinien von Philosophie und Literatur immer nur als Gabe der Dekonstruktion, die selbst eine Gabe der *différance* ist. Was also ist Literatur? Was ist Philosophie? Die Dekonstruktion *gibt* Antwort - aber sagen will sie nichts.

6. Nachbetrachtung

Derridas Antwort auf die Frage nach dem Grenzlinienverlauf von Philosophie und Literatur läßt sich zu keiner Zeit und in keiner seiner Schriften vor den metaphysischen Fragetypus zitieren: Was ist Literatur? Was ist Philosophie?¹⁰⁶⁵ Daß sich die Dekonstruktion nicht an diese Frageform gebunden sieht, liegt in der Konsequenz ihres identitätskritischen Ansatzes. Die Bewegung der *différance* verunmöglicht gerade in ihrem „Wirken“ jenseits von Aktivität und Passivität die Konstitution der Identität.

¹⁰⁶⁴ Dieses Nicht-Sagen-Wollen ist so mystisch wie der Grund des Gesetzes (vgl.: 4.1).

¹⁰⁶⁵ Vgl.: JD, Auslassungspunkte, S. 230. Vgl. auch Derridas „Gedicht“ (?): JD, Qu'est-ce que la poesie? Che chos' è la poesia? What is poetry? Was ist Dichtung?, Berlin 1990.

täten „Philosophie“ und „Literatur“ und damit also auch die Antwort auf die Frage nach deren Wesen.

Derrida will sich gleichwohl auch *„weiterhin auf die Identität von so etwas wie einem >philosophischen Diskurs< beziehen und dabei noch wissen, wovon man spricht“*¹⁰⁶⁶. Gerade eine solche Identität ist aber von einem Denken, das im Zeichen der *différance* steht, von einem Denken also, das die Auflösung der metaphysischen Paradigmen von Identität, Einheit oder Präsenz gezielt betreibt, nicht mehr zu gewähren. Im Letzten sieht sich Derridas Denken mithin vor die Aufgabe gestellt, Unmögliches zu denken.¹⁰⁶⁷

Wenn Derrida gelegentlich den Anschein erweckt, daß es ihm bei der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Literatur um nicht mehr als die Einsicht geht, *„daß es keinen literarischen Text gibt, der nicht ein philosophisches Element enthält, genausowenig wie es keinen philosophischen Text gibt, der nicht Schichten enthält, die der Rhetorik, der Fiktion, der Literatur zuzuordnen sind“*¹⁰⁶⁸, dann fällt er hinter die Radikalität des eigenen Denkens zurück. Eine solche Elementen- oder Schichtenbestimmung setzt schließlich bereits die Frage nach dem, was philosophisch oder literarisch ist, als beantwortet voraus. Selbst die These, daß Texte niemals als unvermischte Entitäten, sondern nur in der differentiellen Koinzidenz ihrer philosophischen und literarischen Momente auftreten, beansprucht einen Begriff des Philosophischen oder Literarischen. Die Versicherung Derridas (vor allem im Hinblick auf Jürgen Habermas' Vorwurf der Einebnung des Gattungsunterschiedes), literarische und philosophische Texte nach wie vor in entschiedener Differenz wahrzunehmen, birgt ein Paradoxon. Einerseits lehnt Derrida den *„globalen Begriff“*¹⁰⁶⁹ der Philosophie oder der Literatur ab, andererseits spricht er von philosophischen oder literarischen Texten und ordnet sie so in ihrer Singularität doch vorausdrücklich einem allgemeinen Gesetz kriterieller Gattungsidentität zu. Die Verschlungenheit von Philosophischem und Literarischem, das Singularitätsgesetz eines jeden Textes setzt das allgemeine Gesetz der globalen Gattungen zwar außer Kraft, nicht aber ohne es permanent vorzusetzen. Die Dekonstruktion der *„globalen“* Gattungsgesetze „Philosophie“ und „Literatur“ kann nur statthaben, insofern die Singularität eines jeden Textes zugleich die Gesetze der Gattungen bestätigt und verwirft. Die Dekonstruktion sieht sich zwischen allgemeinem Gattungsgesetz und Singularitätsgesetz der Aporie der Regelepoché ausgesetzt. Sie darf den einzelnen Text nicht unter dem Gesetz der Gattung, dem globalen Begriff der Philosophie und der Literatur lesen,

¹⁰⁶⁶ Auch Derrida hält diese Fragen für notwendig (vgl. JD, Auslassungspunkte, S. 230).

¹⁰⁶⁷ Ein solches Denken muß sich – von einer anderen Interpretationswarte aus – den Vorwurf des Selbstwiderspruchs gefallen lassen. Für Derrida wäre dies wohl ein kalkulierter, *„ein heiterer Selbstwiderspruch“* (JD, Punktierungen, S. 39).

¹⁰⁶⁸ JD, Positionen, S. 30.

¹⁰⁶⁹ Ebd.

zugleich aber muß sie den Text in seiner singulären Mischung philosophischer und literarischer Momente (also seine teilweise Gattungszugehörigkeit) ermessen (Aporie des Unentscheidbaren).

Die grundsätzliche Aporie Derridas besteht also darin, daß er in seinem Denken die paradoxe Aufgabe zu bewältigen hat, einen Begriff (ein Gattungsgesetz) von Literatur und Philosophie zu haben und zu geben, den er nicht haben und nicht geben kann. Es ist dies die Aporie eines Denkens der *différance*, die sich nicht allein auf das Grenzlinienproblem von Philosophie und Literatur erstreckt, sondern auf das Denken und seine Aussagefähigkeit im allgemeinen. Diese Aporie ist, von Derridas unmöglicher Logik der Gabe ausgehend, in Worte zu fassen:

Die Spielbewegung der *différance* verunmöglicht die Präsentation von Entitäten, Identitäten oder Signifikaten, und dennoch ist sie nicht sinnlos. Die von ihr gezeitigten Sinneffekte sind Gaben, die sich nicht geben lassen. Eine Gabe, die sich als Gabe zu erkennen gäbe, wäre keine mehr, weil sie sich in der Ökonomie des Tauschs verausgaben würde. In eben dieser Weise ist Derridas Denken auf der Grenzlinie von Philosophie und Literatur eine Gabe ohne Gabe. Sie gibt eine Antwort, aber als Antwort zeigt sie sich nicht. Sie tauscht nichts, so wie sich kein Signifikat für ein Signifikat eintauschen läßt. Die *différance* verunmöglicht einen solchen Tausch. Derridas Denken steht unter der Bedingung der *différance* und damit unter der Bedingung ihrer Unmöglichkeit. Es ist unmöglich zu sagen, was Philosophie und Literatur sind, weil sich weder auf der Ebene von Texten noch auf der von Zeichen Identitäten ergeben. Das Gesetz der *différance*, die unkontrollierbare disseminative Bewegung erlaubt es nicht, auf die Frage nach der Entität von Philosophie und Literatur zu antworten. Derrida aber will die Rede vom philosophischen und literarischen Diskurs weiterhin (wenngleich unter der Maßgabe der *différance*) erhalten. Denn jede Lektüre, jedes (auch das dekonstruktive) Lesen „*muß*“ entscheiden, was ein Text „*ist*“ und inwiefern er philosophisch und / oder literarisch ist. Ohne diese unmögliche Entscheidung könnte die Dekonstruktion selbst niemals statthaben, die eben den Momenten von Philosophie und Literatur innerhalb eines Textes nachliest. Derridas dekonstruktives Lesen und Schreiben wagt nicht mehr, als eine Antwort auf die Gattungsfrage unter der Bedingung ihrer Unmöglichkeit zu geben. Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Literatur ist dabei ebenso beantwortet wie unbeantwortet. Denn Derridas Antwort ist keine Antwort, und nur insofern sie keine Antwort ist, kann sie – der Logik der Gabe gemäß – eine sein.

Derrida beschreibt seine Arbeit als den Versuch, *„Texte zu schreiben, also einen neuen Kontext zu produzieren, in dem z. B. der ästhetische Text und der philosophische sich ineinander übersetzen lassen könnten, ohne ihren Unterschied einzubüßen. (...) Es handelt sich um einen Typus von Text, in dem das, was man bisher das Philosophische, Logi-*

*sche oder Wissenschaftliche und was man das Poetische oder Ästhetische genannt hat, sich ineinander übersetzen (unter Übersetzung verstehe ich - Jacques Derrida, A. M. H. - aber nicht einfach eine transparente Äquivalenz), sich aufeinanderpropfen (greffer) oder ineinanderfügen (articular) lassen, und so erlauben, diese Ineinanderfügung auch im Text abzulesen, im heutigen, nicht im modernen.“¹⁰⁷⁰ Derrida durchstößt die Grenzen von Literatur und Philosophie in der Praxis seines Schreibens. Insofern ist seine Antwort auf die Gattungsfrage immer nur in der Performanz seiner Textproduktion zu erfahren. Ein theoretisches Destillat dieses performativen Umgangs mit der Gattungsfrage ergibt sich nicht. Nur soviel ist klar: Die von Derrida vertretene These, daß bei aller Unterschiedlichkeit „keine Inkompatibilität, keine Unübersetzbarkeit“¹⁰⁷¹ zwischen Philosophie und Literatur existiert, investiert immer bereits eine bestimmte Vorstellung von dem, was beide sind. Erst aufgrund dieser theoretischen Investition können philosophische und literarische Texte ineinander übersetzt und so füreinander unter Wahrung ihrer Differenz durchlässig werden.¹⁰⁷² Dabei kann das vorausgesetzte Gattungsverständnis zwar als im Anschluß zu Dekonstruierendes ausgegeben werden, weil aber philosophische und literarische Textur stets als solche unterscheidbar bleiben, wird es ein (differenziell dynamisches) Gattungsverständnis stets geben müssen. In der „rätselhaften Gestalt des >Möglichen< (der - unmöglichen - Möglichkeit des unmöglichen usw.)“¹⁰⁷³ gibt das dekonstruktive Denken Derridas Antwort auf die Frage nach dem, was Philosophie und Literatur sind. Was diese Antwort sagt, befindet sich jenseits dessen, was Derrida selbst unter der Bedingung der *différance* sagen kann und sagen will. Die Antwort bleibt notwendigerweise so fragwürdig wie unmöglich. Doch: „(...) niemand hat je behauptet, daß die Dekonstruktion, daß eine derartige Technik oder Methode möglich sei; sie wird allein gemessen am Unmöglichen und dem, was noch als undenkbar verkündet wird, gedacht.“¹⁰⁷⁴*

¹⁰⁷⁰ Florian Rötzer, Jacques Derrida (Gespräch), S. 80f.

¹⁰⁷¹ Ebd.

¹⁰⁷² Der Derridasche Text, der dies leistet, läßt sich laut Derrida am Ende selbst nicht mehr in das Feld der Philosophie oder Literatur einordnen, insofern bildet er gleichsam „eine Gattung jenseits der Gattung“ (JD, Chôra, Wien 1990, S. 13). (Ein solche Gattung wird am ehesten anschaulich in: JD, Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits, Berlin 1982; JD, Die Postkarte von Sokrates bis an Freud. 2. Lieferung, Berlin 1987.) Freilich bleibt es dabei, daß die (negative) Bestimmung einer solchen dritten Gattung ein Verständnis der anderen Gattungen impliziert. Das betrifft auch z. B. die folgende Äußerung Derridas: „Wenn ich die Grenzen von >Literatur< und >Philosophie< betrachte, so frage ich mich, ob man noch ganz und gar >Schriftsteller< oder >Philosoph< sein kann. Ich bin zweifellos weder das eine noch das andere ...“ (JD, Auslassungspunkte, S. 201).

¹⁰⁷³ JD, Das andere Kap, in: JD. Das andere Kap; Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt a. M. 1992, S. 9-80, hier: S. 36. „Das Un-Mögliche ist die Figur des Wirklichen selbst“ (Thomas Assheuer / JD, Ich mißtraue der Utopie, ich will das Unmögliche. Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen, den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft, in: Die Zeit, 11 (1998), S. 47-49, hier: S. 48f.).

¹⁰⁷⁴ JD, Mémoires, S. 183.

Als was auch immer Derrida Philosophie und Literatur denkt, wo auch immer ihre Grenze verlaufen mag, beide stehen unter dem Diktat desselben Gesetzes - dem Gesetz der *différance*. Vor dieses Gesetz, das allen Sinn im Spiel der Differenzen ins Unendliche, nie Re-Präsentierbare aufschiebt, ist jedes ihrer Worte und damit sie selbst zitierbar. Der ungehemmten Destabilisierung zeichenhaften Sinns, für die vor allen anderen Diskursgattungen traditionell die Literatur stand, sieht sich so auch die Philosophie ausgesetzt. Denn das Wirken der *différance* beendet den Traum der Philosophie, über eine „*universelle, transparente Sprache*“¹⁰⁷⁵ zu verfügen, in der die Wahrheit selbst, das transzendente Signifikat erscheinen könnte. Die *différance* entzieht der Philosophie mit den Paradigmen von Identität, Sinn oder Präsenz zugleich auch die sprachliche und damit denkerische Verfügungsgewalt über die Wahrheit selbst. Wenn sich von keinem Zeichen, auch denen im philosophischen Diskurs nicht, sagen läßt, es repräsentiere so etwas wie Wahrheit, dann wacht die Philosophie am Ende ihres Traumes neben der Literatur in der Schrift der Ur-Schrift, in den Spuren der Ur-Spur auf.

¹⁰⁷⁵ JD, Auslassungspunkte, S. 379.

VERGLEICHENDE ABSCHLUBREFLEXION: FRIEDRICH SCHLEGEL – FRIEDRICH NIETZSCHE –MARTIN HEIDEGGER – JACQUES DERRIDA

1. Metaphysik und Antimetaphysik

*„Derrida verhält sich zu Heidegger wie Heidegger zu Nietzsche. Beide sind die intelligentesten Leser und vernichtendsten Kritiker ihres jeweiligen Vorgängers. Beide haben sie von jenem Vorgänger am meisten gelernt, und beide wollen sie ihn unbedingt übertreffen.“*¹⁰⁷⁶ Während Heidegger in Nietzsches Gedanken des Willens zur Macht die letzte theoretische Adresse eines seit je statt der Frage nach dem Sein die Frage nach dem Seienden im Ganzen stellenden Denkens identifiziert¹⁰⁷⁷, erkennt Derrida in Heideggers Fragen nach dem Sinn von Sein einen Phono-Logozentrismus wieder, der in der Trauer über die Abwesenheit des Seins nach dem Namen sucht, der der Stimme des Seins gehorsam ent-spricht. Die *„Heideggersche Hoffnung“*¹⁰⁷⁸ auf das *„einzigste Wort“*¹⁰⁷⁹, das nichts anderes als das Wort „Sein“ (mit all seinen Variationen) ist, erweist sich als die Hoffnung auf eine Sprache, die die Wahrheit des Seins sich ereignen läßt.¹⁰⁸⁰ *„Diese Vorstellung, es gebe etwas, was die >Wahrheit des Seins< heißt, ist nach Derridas Eindruck das verborgene Bindeglied zwischen der traditionellen philosophischen Suche nach einem allumfassenden, einzigartigen, geschlossenen Vokabular und Heideggers eigener Suche nach einzigartigen Zauberwörtern.“*¹⁰⁸¹ Für Derrida existiert dieses Vokabular nicht, das noch immer unter der Bedingung der Abwesenheit des Seins mit dem metaphysischen Gedanken von dessen sinnhaftem Anwesen in der Sprache träumt.¹⁰⁸² Heideggers Hoffnung auf das Zauberwort „Sein“ restauriert in Derridas Sicht nurmehr das *„Denken der Präsenz“*¹⁰⁸³, die

¹⁰⁷⁶ Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 21993, S. 202.

¹⁰⁷⁷ Zudem kritisiert Heidegger an Nietzsche, daß dessen Umwertung der Werte nur eine unter anderen Vorzeichen firmierende Wertmetaphysik inszeniert, in der das Sein selbst zu einem Wert des Willens zur Macht gerät.

¹⁰⁷⁸ JD, Die différance, S. 52.

¹⁰⁷⁹ SdA, GA 5, S. 366.

¹⁰⁸⁰ Sichtbar bleibt diese Hoffnung noch da, wo das Wort „Sein“ von Heidegger in kreuzweiser Durchstreichung geschrieben wird. - *„Unter ihren Strichen verschwindet die Präsenz eines transzendentalen Signifikats und bleibt dennoch lesbar. Verschwindet und bleibt dennoch lesbar, wird destruiert und macht doch den Blick auf die Idee des Zeichens selbst frei“* (JD, Grammatologie, S. 43).

¹⁰⁸¹ Richard Rorty, Dekonstruieren und Ausweichen, in: ders., Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort, Stuttgart 1993, S. 104-146, hier: S. 125.

¹⁰⁸² Vgl.: JD, Die différance, S. 51f.

¹⁰⁸³ JD, Positionen, S. 112. *„Ist das Denken der An-wesenheit / des An-wesens, des Wesens des Seins ein ursprüngliches und eigentliches im Heidegger'schen Diskurs, so müßte ihm ein Denken der >différance<, für das die Anwesenheit nichts weiter als eine >determination< oder ein >effet< ausgehend von der nicht-ursprünglichen und nicht-seienden Bewegung der >différance< ist, fremd und entgegengesetzt sein“* (Klaus Englert, Frivolität und Sprache. Zur Zeichentheorie bei Jacques Derrida, Essen 1987, S. 27).

Metaphysik des Sinns, die sich von der *différance*, dem *texte générale* entzogen glaubt. Heidegger „konzipierte ein *>Draußen des Textes<*, ein *>Textäußeres<* und ein *>Außerhalb des Textes<*, wenn er mit *Heimweh von der Wahrheit des Seins der Seienden sprach oder Hoffnung hegte auf eine >Vereinigung von Sprache und Sein in dem einzigen Wort, in dem schließlich einzigen Namen<*. Für Derrida gibt es aber *konsequenterweise keinen derartigen transzendenten Bereich*.¹⁰⁸⁴ Heideggers seinsgeschichtliches Denken schießt im letzten - so ließe sich der Derridasche Vorwurf zuspitzen - sehnsüchtig auf die Überwindung der von ihm allererst in Erinnerung gebrachten ontologischen Differenz durch eine Sprache, die den Logos, den Sinn, die Stimme des Seins sich zusprechen läßt und so den sprechenden Menschen mit dem Sein selbst eint. Die Derridasche *différance* dagegen, „*>älter<* noch als das Sein“¹⁰⁸⁵, holt auch das Heideggersche Denken ein und unterwirft dessen Logozentrismus des *einzigsten Wortes*, das, die ontologische Differenz überbrückend, den Sinn von Sein als Wahrheit des Wesens zu finden und zu sagen verlangt, seiner alle Sinnpräsenz verunmöglichenden Disseminationsbewegung.

„*Hatte Heidegger (...) beansprucht, aus dem Bann der Metaphysik hervorzutreten und auf Nietzsche als deren letzten Vertreter zurückzublicken, so kehrt Derrida diese Bewertung gewissermaßen um. Wie manch anderer unter den Poststrukturalisten sieht er in Nietzsche den konsequenteren Antimetaphysiker gegenüber einem teilweise noch metaphysisch orientierten Heidegger (...)*“¹⁰⁸⁶ Derrida zieht Nietzsche als „*Kronzeuge(n) des Denkens der différence*“¹⁰⁸⁷ heran. Dessen „*Kritik an der Metaphysik, an den Begriffen des Seins und der Wahrheit (...), die er durch die Begriffe des Spiels, der Interpretation und des Zeichens (des jeglicher präsenten Wahrheit baren Zeichens) ersetzt hat*“¹⁰⁸⁸, zielt nicht mehr auf „*die Auffindung eines vorhandenen Sinnes, sondern die Setzung von Sinn im Dienst des >Willens zur Macht<*.“¹⁰⁸⁹ Nietzsche träumt im Gegensatz zu Heidegger nicht von einer Entdeckung des Logos oder der Wahrheit. Als sprachliche Kon-

¹⁰⁸⁴ Ernst Behler, Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida, Paderborn – Wien – Zürich 1988, S. 86.

¹⁰⁸⁵ JD, Die *différance*, S. 51.

¹⁰⁸⁶ Philipp Ripell, Souveränität und Revolte. Die Wiederentdeckung Nietzsches und Heideggers in Frankreich, in: Peter Kemper (Hg.), „Postmoderne“ oder Der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1988, S. 104-126, hier: S. 124f. Zu Derridas Auseinandersetzung mit Nietzsche und Heidegger vgl. auch: JD, Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, S. 129-168; JD, Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt a. M. 1992.

¹⁰⁸⁷ Ernst Behler, Derrida – Nietzsche, S. 85.

¹⁰⁸⁸ JD, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, S. 425. In diesem Text identifiziert Derrida allerdings Heidegger noch als den gegenüber Nietzsche radikaleren Antimetaphysiker.

¹⁰⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, Text und Interpretation, in: Philippe Forget (Hg.), Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida u. a., München 1984, S. 24-55, hier: S. 27. Vgl. auch die weitere Diskussion zwischen Derrida und Gadamer im selben Band: JD, Guter Wille zur Macht I, S. 56-57; Hans-Georg Gadamer, Und dennoch: Macht des guten Willens, S. 59-61; JD, Guter Wille zur Macht II, S. 62-77.

ventionen sind diese Begriffe nicht mehr als willkürliche Erdichtungen einer Welt des perspektivischen Scheins. Zeichen repräsentieren keine durch sie abzubildende Wahrheit. Wahrheit ist immer nur die Wahrheit des Willens zur Macht, dessen Sinnanweisungen die dem Leben „verpflichtete“ Wahrheit erst produziert. Wahrheit erscheint als Interpretation der vielen unterschiedlichen Willen zur Macht und ist nur so viel wert, wie sie der Steigerung des Willens zur Macht, das heißt des Willens zum Leben dient. Derrida stellt bezüglich Nietzsche fest: *„Mit der Radikalisierung der Begriffe der Interpretation, der Perspektive, der Wertung, der Differenz und aller >empiristischen< oder nicht-philosophischen Motive, die die abendländische Philosophie bis heute nicht zur Ruhe kommen ließen (...), sollte Nietzsche ohne einfach (mit Hegel und wie Heidegger es möchte) innerhalb der Metaphysik zu bleiben, entscheidend zur Befreiung des Signifikanten aus seiner Abhängigkeit, seiner Derivation gegenüber dem Logos, dem konnexen Begriff der Wahrheit oder eines wie immer verstandenen ersten Signifikats beigetragen haben.“*¹⁰⁹⁰ Nietzsche emanzipiert die Sprache und mit ihr das Denken von einer zu suchenden Wahrheit, die es als solche nicht gibt. So tritt der Signifikant heraus aus dem Schatten des transzendentalen Signifikats, zu dessen (vermeintlicher) Repräsentation die Philosophie den Signifikanten seit ihren Anfängen anhält. Insofern fällt Derrida zufolge Heideggers Denken der Wahrheit des Wesens (des Wesens der Wahrheit) und des Sinns von Sein hinter den von Nietzsche zerstörten metaphysischen Glauben an ein *primum signatum* und infolgedessen auch an ein Denken, das so etwas wie die Wahrheit selbst im Wort zur Sprache bringen will. Derrida sieht sich in dieser Hinsicht an der Seite Nietzsches gegen Heidegger stehen: Denn: *„Es wird keinen einzigartigen Namen geben, und sei es der Name des Seins. Und das muß ohne Nostalgie gedacht werden, will sagen, jenseits des Mythos von reiner Mutter- oder Vatersprache, von der verlorenen Heimat des Denkens. Das muß im Gegenteil bejaht werden, wie Nietzsche die Bejahung ins Spiel bringt, als Lachen und als Tanz.“*¹⁰⁹¹

Nietzsche, Heidegger und Derrida bewegen sich innerhalb ein und desselben Unternehmens einer Kritik der Metaphysik. Während Nietzsche und Heidegger¹⁰⁹² die Metaphysik mit ihrem eigenen Werk hinter

¹⁰⁹⁰ JD, *Grammatologie*, S. 36.

¹⁰⁹¹ JD, *Die différance*, S. 51f. Hans-Georg Gadamer weist darauf hin, daß die Derridasche Kritik an Heidegger unberücksichtigt läßt, *„daß das Sein nicht in seinem Sich-Zeigen aufgeht, sondern mit derselben Ursprünglichkeit, in der es sich zeigt, sich auch zurückhält und entzieht“* (Hans-Georg Gadamer, *Text und Interpretation*, S. 28). In der Tat wird man Heidegger kaum vorwerfen können, er glaube an eine Sprache, die das Sein selbst (und dessen Sinn) propositional aussagen könnte. Und doch privilegiert er sein seinsgeschichtliches Denken gegenüber der seinsvergessenen Metaphysik in einem Maß, das eine Stellung zum Sein vermuten läßt, die auf nichts anderes zurückzuführen ist, als die Authentizität einer Sprache, der das Sein und dessen Sinn ganz nahe sind.

¹⁰⁹² Daß Heidegger durchaus die Schwierigkeiten eines die Metaphysik hinter sich lassenden Denkens wahrgenommen hat, wird zum Ende von *„Zeit und Sein“* deutlich: *„Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht*

sich zu lassen glauben, nimmt Derrida die Verhaftetheit seines Denkens in der metaphysischen Tradition wahr.¹⁰⁹³ Das abgeschwächte post-metaphysische Selbstbewußtsein Derridas ist allerdings kein Hindernis, Heideggers Destruktion der Metaphysik selbst wiederum als metaphysisch zu dekuvirieren. Derridas selbstkritische Hemmung geht auch keineswegs so weit, auf die Behauptung zu verzichten, die *différance* sei „>älter< als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins“¹⁰⁹⁴, um so das Denken der *différance* unterschwellig als deren antimetaphysische Überbietung auszugeben.

Die *différance* ist nicht der Grund oder die Ursache, kein erstes Prinzip oder Anfang, sie ist die jenseits von Aktiv und Passiv statthabende Bewegung, die das Spiel aller Zeichen desorientierend hervortreibt. Mit dieser „Bestimmung“ immunisiert Derrida sein Denken gegen jede metaphysische Präention. Auch das Eingeständnis, obwohl die „*différance*“ kein Begriff, kein Wort sei, bleibe sie doch ein „*metaphysischer Name*“¹⁰⁹⁵, hebt seiner verborgenen Intention nach darauf ab, dem Metaphysikvorwurf zu entgehen, indem er, bereits vorweggenommen, akzeptiert wird. Derrida unterscheidet sich in seinem antimetaphysischen Affekt weder von Nietzsche noch von Heidegger, seine dekonstruktive Strategie ist dagegen eine andere: Sich der Metaphysik zu entziehen, heißt für Derrida, sich in ihr zu wissen und doch (mit den „*magischen Wörtern*“¹⁰⁹⁶ „*différance*“, „*Ur-Spur*“, „*Ur-Schrift*“ oder „*Dissemination*“) so zu denken, als hätte man sie bereits verlassen.

Friedrich Schlegel befindet sich in der theologischen Zurüstung seines Denkens auf das Unendliche als dem einzigen spekulativen Thema von Interesse zwar noch im Feld der Metaphysik, seiner kritischen Stoß-

herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen. Wenn eine Überwindung nötig bleibt, dann geht sie dasjenige Denken an, das sich eigens in das Ereignis einläßt, um Es aus ihm her auf Es zu – zu sagen. Es gilt unablässig, die Hindernisse zu überwinden, die ein solches Sagen leicht unzureichend machen“ (MH, Zeit und Sein, in: ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 1-25, hier: S. 25). Heidegger hält diese Hindernisse allerdings für überwindbar (und letztlich, trotz aller Selbstkritik, in der seinsgeschichtlichen Bewegung seines Denkens für überwunden). Das unterscheidet ihn wesentlich von der aporetischen Metaphysikkritik Derridas.

¹⁰⁹³ Derrida bevorzugt den Begriff der „*clôture*“ (JD, Die Stimme und das Phänomen, S. 163), des Abschlusses für sein Verhältnis zur Metaphysik, um zu verdeutlichen: „*Die Metaphysik kann abgeschlossen sein, ohne zu enden, sie kann also fort dauern. Der Gedanke des Abschlusses der Metaphysik ist gewissermaßen anachronistisch, d. h. er läßt sich nicht in einen Augenblick der Geschichte einordnen*“ (Florian Rötzer, Jacques Derrida (Gespräch), S. 76).

¹⁰⁹⁴ JD, Die *différance*, S. 47.

¹⁰⁹⁵ Ebd., S. 51.

¹⁰⁹⁶ Richard Rorty, Dekonstruieren und Ausweichen, S. 140. Richard Rorty sieht nicht nur bei Heidegger, sondern auch bei Derrida (zumal in dessen Praxis neuer Wortschöpfungen, z. B. der „*différance*“) einen Hang zu Zauberworten: „*Wie der späte Heidegger, so hat es der frühe Derrida manchmal mit der Wortmagie – er hofft auch, ein Wort zu finden, das durch den Gebrauch nicht banalisiert und von der Metaphysik vereinnahmt werden kann, das seine >Instabilität< auch dann noch behält, wenn es gängig geworden ist*“ (ders., Kontingenz, Ironie und Solidarität, S. 205; vgl. auch: ders., Dekonstruieren und Ausweichen, bes.: S. 136ff.).

richtung nach aber schlägt er bereits gegen eine Erkenntnismetaphysik in den Begriffen von System, Substanz, Identität, Widerspruch, Ding oder Sein aus. Schlegel wendet sich nicht gegen die Metaphysik im allgemeinen, wie das Nietzsche, Heidegger oder Derrida tun, sondern nur gegen eine spekulativ belanglose Philosophie, die sich in den Fängen der Logik um ihr eigentliches philosophisches Ziel, die Darstellung des undenk- und undarstellbaren Unendlichen, bringt. Obwohl Schlegels Diskurs bei gleichzeitiger Stärkung der Poesie eine Schwächung der Philosophie in ihren selbstbewußten Erkenntnisansprüchen intendiert, muß er aus der Perspektive Nietzsches, Heideggers und Derridas Kritik herausfordern.¹⁰⁹⁷ Während Nietzsche Schlegels religiöse Romantik nur als absurde „*metaphysische Trösterei*“¹⁰⁹⁸ empfinden kann, muß, mit den Augen Heideggers betrachtet, der (wenngleich auch kritische) Idealismus Schlegels gerade unter dem bei ihm zentralen Aspekt der unendlichen Selbstreflexion des Ichs als ein Anthropomorphismus erscheinen, der nur ein weiteres Mal innerhalb der metaphysischen Tradition der Seinsvergessenheit den Blick auf das Sein durch die „humanistische“ Konzentration des Denkens auf das Seiende, das der Mensch ist, verstellt. Die Frage nach dem Sein stellt sich bei Schlegel erst gar nicht, weil die Frage nach dem Ich des Menschen als Grundfrage dessen Philosophie des Unendlichen durchherrscht. Eine mögliche Kritik Derridas an Schlegel ist dagegen komplexer. Derridas allgemeine Gleichung von Logozentrismus und Idealismus¹⁰⁹⁹ läßt sich nicht ohne weiteres auch auf den kritischen Idealismus Schlegels anwenden. Denn Schlegel denkt das Ich nicht mehr als ein in beharrlicher Selbstpräsenz aufgehendes, sondern als ein in permanenter Bewegung und Selbstdifferenz sich aufschiebendes, niemals bei sich selbst ankommendes Bewußtsein. Schlegels Temporalisierung des Selbstbewußtseins mobilisiert insofern den Idealismus in Richtung des Derridaschen Zentralgedankens der unendlichen Differenz.¹¹⁰⁰ Was Derrida gleichwohl gegen Schlegel in Anschlag bringen kann, ist die negative Theologie seines sprachkritischen Optimismus. Am Schlegelschen Horizont leuchtet wie bei Heidegger noch immer ein allen Sinn verbürgendes transzendent(al)es Signifikat. Was bei Heidegger das Sein (bzw. der Sinn von Sein) ist, ist bei Schlegel das Unendliche. Und gerade dieses Unendliche soll bei Schlegel in der bildhaften Anschaulichkeit poetischer Sprache doch noch indirekt, das heißt negativ erfahrbar werden als das Undarstellbare. Die der Philosophie beispringende Poesie erweist sich als negative Theologie des Unendlichen, als Metaphysik eines undarstellbaren, aber vorhandenen Sinns. Die Derridasche Kritik

¹⁰⁹⁷ Eine explizite Schlegel-Kritik fehlt bei Heidegger und Derrida; gleichwohl läßt sich Schlegel in eine von beiden kritisierte metaphysische Tradition einordnen.

¹⁰⁹⁸ GT (Versuch einer Selbstkritik), KSA 1, S. 22.

¹⁰⁹⁹ JD, Positionen, S. 105.

¹¹⁰⁰ Vgl.: Winfried Menninghaus, Unendliche Verdopplung, S. 25.

der *Heideggerschen Hoffnung* auf das *einzigste Wort* läßt sich folgerichtig auch auf das Schlegelsche Vertrauen in die Poesie beziehen.

2. Erkenntniskritik

Die untersuchten Ansätze der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Poesie koinzidieren mit der bewußt angestrebten erkenntniskritischen Infragestellung philosophischer Paradigmen, die im Letzten auf die Erhebung eines Wahrheitsanspruches metaphysischen Zuschnitts abheben. Gegen die Präntention auf unbedingte Wahrheit melden sowohl Schlegel und Nietzsche als auch Heidegger und Derrida unterschiedene Kritik an:

Schlegels transzendentalphilosophische Einsicht, daß menschliches Denken an keinen ersten oder letzten Punkt kommen kann und es seiner endlichen Konstitution nach am höchsten spekulativen Thema, dem Unendlichen, scheitern muß, läßt die Philosophie selbst als ein unendliches Unternehmen erscheinen, dem zu keiner Zeit die Gunst der Stabilität eines Systems festgefügt und ins Absolute überhöhter Wahrheit gewährt ist. In einer Welt des permanenten Werdens, in dem Sein (und damit Substanz, Identität oder Präsenz) „*an und für sich selbst nichts*“¹¹⁰¹ ist, muß jede Wahrheitsfixierung bereits in dem Moment, da sie behauptet wird, als von der progredierenden Wirklichkeit überholt gelten.¹¹⁰² Philosophie erscheint mithin als „*relativ*“¹¹⁰³.

Während sich Schlegels Kritik metaphysischer Wahrheitsansprüche von einer Metaphysik des Unendlichen mobilisiert zeigt, ist Nietzsches Erkenntniskritik vor dem Hintergrund seiner Sprachtheorie zu plazieren, die vor allem auf die durch die Metaphorizität aller Wörter bedingte Scheinverfallenheit menschlichen Denkens abhebt. Wahrheit und Erkenntnis (und die ihnen zuspieldenden Normen von Subjektivität, Kausalität, Logik und Systematizität) gelten Nietzsche freilich nicht allein, weil sie sprachgebunden und also begriffsmetaphorisch grundgelegt sind, sondern auch, insofern sie immer nur einer bestimmten Willen-zur-Macht-Perspektive entstammen, als auf keine objektive Realität zurückgehende Erdichtungen reinen Scheins. Nicht zuletzt Nietzsches (mit Schlegel übereinstimmende) Annahme, die Welt unterliege einem ständigen Werdeprozeß, vereitelt ein Wahrheitsdenken in den Begriffen Sein und Identität.

¹¹⁰¹ EdPh, KA 12, S. 336.

¹¹⁰² Geht nun gerade die Logik in ihren zentralen Lehrsätzen von Identität und Widerspruch zurück auf die Feststellbarkeit von mit sich selbst identischen Substanzen ($A = A$), so muß auch sie sich nach Schlegel als ungeeignet erweisen für ein Denken des Werdens vor dem Hintergrund des Unendlichen.

¹¹⁰³ Vgl.: TPh, KA 12, S. 9.

Für Heidegger liegt die Wahrheit nicht mehr in der Verfügungsgewalt des Menschen, sondern in der Autorität des Seins. Nicht der Mensch erkennt die Wahrheit in der einheitlichen (in einem System faßbaren) Gefügtheit des Seienden im Ganzen, sondern das Sein ereignet die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seienden. Insofern aber das Sein niemals das Seiende *ist*, sondern sich immer nur im dynamischen Zugleich von Anwesenheit und Abwesenheit im von ihm eröffneten Sein des Seienden erfahren läßt, wird sich dem Menschen niemals die absolute Wahrheit, die das Sein selbst wäre, zueignen. Aus dem in der Metaphysik erhobenen Erkenntnisanspruch auf die Wahrheit ist bei Heidegger der Gehorsam des Menschen gegenüber dem Sein geworden. Erst in seinem erkenntnistheoretischen Verzicht auf die aktive Inanspruchnahme von Wahrheit und die Überwindung der (auch in logischem Denken statthabenden) Seinsvergessenheit erringt der Mensch die Offenheit, in die hinein das Sein sein ereignishaftes Wesen zusprechend entbirgt und verbirgt.

Derridas Denken der *différance* zeitigt die radikale Beschädigung des präsentistischen Ausgriffs auf Wahrheit überhaupt. Insofern jedes Zeichen und damit alles Denken der Bewegung des unendlichen Spiels der Signifikanten unterworfen ist, kann sich kein Sinn jemals in die statische Präsenz eines nicht weiter differentiell überholten Signifikats flüchten. Kein Signifikat entgeht dem von der *différance* unterhaltenen Geschehen eines sich disseminierenden Identitätsaufschubs, will sagen: es gibt keine Stelle in der unstillbaren Verweisungsdynamik der Signifikanten, die mehr wäre als der Übergang von einer Differenz zur anderen. Sinn läßt sich aufgrund seiner Einbehaltenheit in die differentielle Temporisation nicht mehr feststellen. Die anfang- und endlose De-Präsentation aller Bedeutung verunmöglicht den epistemisch-eschatologischen Eintritt in das von Philosophie in Aussicht gestellte Reich der Wahrheit. Die logozentristische Annahme, Wahrheit ließe sich als Sinn, als Logos, als Signifikat präsentieren, verliert im generativen Prozeß der *différance* ihre Berechtigung, wenn jedes Signifikat nur ein weiterer Signifikant innerhalb des sich fortzeugenden Signifikantenlaufs ist. Das von der Metaphysik in Anspruch genommene, letzte Wahrheit garantierende transzendente Signifikat erweist sich als von der *différance* immer schon hintergangener, weil von ihr allererst „erzeugter“ Signifikant ohne Gegenwart. Da Signifikanz innerhalb der niemals abreißen Verweisungskette der differentiell bewegten Signifikanten nur als ein übergängiger Effekt der *différance* angesehen werden kann, verliert auch der Gedanke einer signifikablen und fixierbaren Wahrheit selbstidentischen Sinns, zu dessen Anzeige Philosophie antritt, seine Berechtigung. Erkenntnis läßt sich unter der Bedingung der *différance* selbst nur im permanenten Aufschub verstehen, in dessen Zug sich Bedeutung und Sinn nurmehr als Differenzsimulationen zu lesen geben. Dieser Aufschub ist keineswegs gemäß einer negativen

Theologie als die Distanz zu einer (differentiell) in Ferne gerückten, aber vorhandenen Wahrheit zu verstehen, sondern als die dem Gedanken der Wahrheit selbst den Grund entziehende Unmöglichkeitsbedingung. Mit den Vokabeln Aufschiebung, *différance*, Dissemination, Ur-Spur oder Ur-Schrift signalisiert Derrida die Grundlosigkeit der metaphysischen Annahme einer erst noch zu erkennenden Wahrheit selbst. Derridas grammatologisches Chaos ist bevölkert von Signifikanten, deren Signifikanzaufschub nicht im Sinne eines lediglich erkenntnis-eschatologischen Sinnvorenthalts zu deuten ist. Insofern jedes Denken in der unabschreitbaren Ur-Spur der Signifikanten verläuft, ist ein Repräsentant dessen, was Wahrheit wäre, niemals gegenwärtig und also auch die Rede von Wahrheit überhaupt gezeichnet von Sinnvakanz.¹¹⁰⁴ Anders gewendet: Jeder Diskurs, der Wahrheit zu repräsentieren vorgibt, besteht aus Signifikanten, die, bewegt von der *différance*, ohne identifizierbaren Sinn bleiben. Auch philosophische, auf Wahrheit abhebende Propositionalität kann nicht mehr, als Signifikanten zu verwenden, die dem infiniten Spiel der Differenzen unterworfen sind. Mithin bleibt auch ihre Repräsentation der Wahrheit ohne die Präsenz und Identität eines sie allererst sinnfällig machenden Signifikats. Wahrheit im korrespondenztheoretischen Verständnis kann es im Einzugsbereich der *différance* nicht geben, weil das Übereinstimmungsverhältnis von Intellekt und Wirklichkeit immer ein Repräsentationsverhältnis bleibt, das auf die Signifikabilität der Dinge abhebt. Aussagen, die für „die Dinge“ stehen sollen, sind zeichenhaft und insofern der *différance*, also einem unendlichen Bedeutungsaufschub unterworfen. Sie können also gerade nicht nach ihrem Übereinstimmungsgrad mit der Realität gemessen werden, weil sie gar nicht mehr anzeigen, wofür sie stehen und wem sie gleichen sollen. Die Instabilität des Zeichenstatus (*aliquid stat pro aliquo*) verunmöglicht mithin die Wahrheitsrelation der *adaequatio* und insofern auch die Feststellbarkeit von Wahrheit selbst.¹¹⁰⁵

Vor diesem Hintergrund muß das seit je für die Differenzierung von Literatur und Philosophie herangezogene Kriterium der Wahrheitsrefe-

¹¹⁰⁴ Derrida erklärt: „*Mich treibt nicht nur ein Begehren nach Wahrheit. Es gibt da so etwas wie eine Prüfung dieses Begehrens nach Wahrheit, die das Licht durchquert und auf etwas zugeht, das vielleicht nächtlich ist. Aber dieses Nächtliche ist kein Obskurantismus, nicht die Nacht des vorkritischen oder vor der Wahrheit gelegenen Dogmatismus. Im Gegenteil, die Erfahrung der Wahrheit zu machen, ist eine Art der Durchquerung. Die Erfahrung der Wahrheit ist eine sehr gefährliche Erfahrung, die keine Absicherung, keine Schranken hat, innerhalb derer man sich sagen könnte, hier bin ich in der Wissenschaft und da außerhalb. Sie enthält ein Risiko und eine Prüfung*“ (Florian Rötzer, Jacques Derrida (Gespräch), S. 73). Die Erfahrung der Wahrheit, die Derrida nach wie vor für möglich hält, läßt sich nicht im Sinne positiver Erkenntnis verstehen, sondern wohl eher im Sinne der Erfahrung der ständigen Sinnverschiebung und Sinnverdunklung der *différance*-Bewegung. Daß Derrida immer wieder ungewollt (und doch bewußt) in die Nähe negativer Theologie kommt, läßt sich an solchen Äußerungen freilich auch ablesen.

¹¹⁰⁵ Die *différance* ist älter „*als die Präsenz oder das System der Wahrheit*“ (JD, Die Stimme und das Phänomen, S. 164).

renz bei Derrida ungültig werden: Philosophie definiert sich ihrem Selbstverständnis nach traditionell als einen Wahrheit propositional zur Sprache bringenden Diskurs, der sich gerade in diesem Kalkül von Poesie unterscheidet, die (nach Gottlob Frege) „*weder wahr noch falsch*“¹¹⁰⁶ ist, insofern sie die fiktive Kreation einer eigenen wahrheitsindifferenten Wirklichkeit vornimmt. Wenn sich nun aber Wahrheit von keinem Zeichen präsentieren läßt, befinden sich die auf Wahrheit gezielten Signifikanten der Philosophie in der gleichen erkenntnistheoretischen Situation wie die sich in ihrem vermeintlich unrealen Weltentwurf wahrheitstheoretisch entwertenden Worte der Literatur. In der von der *différance* zugewiesenen Zerrüttung der Sinngegenwart der Zeichen zeigen sich Philosophie und Literatur ohne identifikatorischen Zugriff auf ein wahrheitsrelevantes, das heißt die ablesbare Beziehung von Wahrheit als Übereinstimmung allererst ermöglichendes Signifikat. Die philosophische Proposition ist ebensowenig ihres Sinns und also der Wahrheit mächtig wie der poetische Vers. Aus sprach- und erkenntnistheoretischer Sicht ist der Philosoph ebensowenig Herr über Sinn und Zeichen wie der Poet. Das bedeutet nicht, daß es für Derrida keine Differenz zwischen Philosophie und Literatur gibt, sondern nur, daß die *différance* das traditionelle Kriterium der Unterscheidung von Philosophie und Literatur aus den Angeln hebt. Von einer Nivellierung des Gattungsunterschiedes wäre nur dann zu sprechen, wenn angenommen würde, Derrida hätte das herkömmliche wahrheitstheoretische Unterscheidungsmerkmal von Philosophie und Literatur anerkannt, um mit Hilfe desselben Kriteriums beide als prinzipiell gleich zu veranschlagen. Die Nivellierungsthese, die die Gleichheit von Philosophie und Literatur annonciert, würde dann nur das auf der Vorderseite abgewiesene Wahrheitskriterium auf der Rückseite wieder einführen. Denn die Argumentation, Literatur und Philosophie seien prinzipiell gleich, weil ihre Diskurse wahrheitsindifferent seien, nimmt das Wahrheitskriterium nach wie vor als Entscheidungskriterium in Anspruch, um Literatur und Philosophie zu definieren - nun allerdings nicht mehr mit dem Ergebnis ihrer Unterscheidung, sondern ihrer Übereinstimmung. Tatsächlich thematisiert Derrida die Insignifikanz von Philosophie und Literatur niemals zum Zweck ihrer gegenseitigen Grenzlinienverwischung. Daß beide eingeschrieben sind in die Ur-Schrift, die *différance*, und infolgedessen die Präsenz von Sinn und Wahrheit niemals verbürgen können, macht aus ihnen noch keine Diskurszwillinge. Das Denken der *différance* sieht Literatur und Philosophie derselben Bedingung der Unmöglichkeit der Gegenwart eines Signifikats ausgesetzt. Der Aufschub von Sinn und Wahrheit bedeutet aber nicht, daß es nicht doch zu übergängigen Sinneffekten kommen kann, die jeder literarische und philosophische Text auf seine Weise „zeigt“.

¹¹⁰⁶ Gottfried Gabriel, *Zwischen Logik und Literatur*, S. 212.

Derridas Denken sieht Philosophie ebenso im Geschehen der *différance* ihre Sinnautorität verlieren wie Literatur. Insofern befinden sich beide in derselben erkenntnistheoretischen Situation, Wahrheit nicht garantieren zu können. Für Derrida heißt dies in erster Linie, daß Philosophie sich der Beschäftigung mit Literatur nicht durch den Verweis auf die Wahrheitsirrelevanz von Poesie entziehen kann, sondern deren textuelle Strategien im Umgang mit Zeichen zu analysieren hat. Die erkenntniskritische Abrüstung der Philosophie will also nicht die Differenz von Literatur und Philosophie beseitigen, sondern nur das Zentralargument gegen eine Auseinandersetzung mit poetischen Texten. Aus dieser Hinwendung zur Literatur folgt nicht, „*die Philosophie auf eine Art Literatur zu reduzieren.*“¹¹⁰⁷ Es geht vielmehr um eine Sensibilisierung der Philosophie fürs Poetische¹¹⁰⁸, um so den unendlichen Lauf differentieller Begegnungen zwischen Philosophie und Literatur zu ermöglichen. „*(...) was die Philosophie zur Philosophie und die Literatur zur Literatur macht, findet in einem konstituierenden >Prozeß< statt, in dem sich die Philosophie auf Literatur als ein Anderes (und nicht als ihr Anderes) beruft, um so in der Lage zu sein, sich selbst abzugrenzen und das zu sein, was sie im Unterschied von so etwas wie die Literatur ist.*“¹¹⁰⁹ Dieser Prozeß kann freilich niemals an ein Ende gelangen, an dem die ein für allemal fixierten Entitäten „Philosophie“ und „Literatur“ stünden.

Ob Schlegels metaphysisch-religiöse Vereinigung von Poesie und Philosophie, Nietzsches Re-Metaphorisierung der Philosophie im Sinne des Lebens, Heideggers seinsgeschichtliche Parallelisierung von Denken und Dichten oder Derridas grammatologische Grenzlinienproblematierung von Philosophie und Literatur - miteinander teilen diese Diskurse einen (freilich vor je unterschiedlichem Hintergrund zu sehenden) erkenntniskritischen Gestus, der mit der Öffnung der Philosophie für das Poetische selbst zusammengeht. Die Kritik von Logik und Systemdenken als spekulativ belanglos (Schlegel), als metaphorisch-willkürlich (Nietzsche), als seinsvergessen (Heidegger) oder als logozentrisch (Derrida)¹¹¹⁰ steht zugleich für eine Hinwendung zur Poesie, die sich erkenntniskritisch begründen läßt.

¹¹⁰⁷ JD, Positionen, S. 29.

¹¹⁰⁸ „*Will Philosophie autoritär ihre traditionelle Demarkationslinie erhalten, dann ist sie für Derrida keine mehr, sondern nur ein repressives Machtinstrument, dem Einhalt geboten werden muß, und das gerade indem man ihre Grenzen verflüssigt*“ (Holger Matthias Briel, Adorno und Derrida oder Wo liegt das Ende der Moderne?, New York – Bern – Baltimore – Frankfurt a. M. – Berlin – Wien – Paris 1993, S. 67).

¹¹⁰⁹ Rodolphe Gasché, Eine sogenannte literarische Erzählung, S. 260.

¹¹¹⁰ Bei Derrida findet sich eine Problematierung der Logik nur impliziert.

3. Relativität und Pluralität

Eine weitere Übereinstimmung zwischen Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida läßt sich an der aus ihren erkenntniskritischen Ansätzen ableitbaren Relativierung und Pluralisierung des Denkens und Sprechens (von Wahrheit) feststellen:

Das Schlegelsche Zentralvermögen allen Denkens ist die der Vernunft zu konfrontierende Einbildungskraft. Richtet sich vernünftiges Denken korrespondenztheoretisch stets nach den Dingen, so mißt sich freie Einbildungskraft (Dichtungskraft und verständiges Denken) nicht mehr der Welt der Objekte an, die den Menschen in den Griff ihrer Vorgaben nimmt. Einbildungskraft schüttelt die *„Herrschaft des Dings“*¹¹¹¹ über das Ich ab, das sich stattdessen in kreativer Autonomie anschickt, die unendliche Einheit und Fülle wechselweise, gleichsam ein- und ausatmend, zu denken und zu dichten. Die Loslösung des endlichen Ichs von den Fesseln der Dingwelt, die das Denken selbst an die Schimäre der Substanz bindet, emanzipiert den Menschen zu seiner eigentlichen Aufgabe, das im Werden begriffene Unendliche auch als Werden zu begreifen. Wie das werdende Ich sich niemals zum fixierbaren Ding seiner selbst materialisieren läßt, so läßt sich auch Unendliches (und die aus ihm hervorgehende unendliche Einheit und Fülle) niemals vergegenständlichend stillstellen. Auf der Basis seiner fehlenden Objektivität darf und muß sich die Einbildungskraft als das *„innere, freie, willkürliche Denken und Dichten“*¹¹¹² manifestieren, das nur sich selbst verpflichtet ist. Bei Schlegel ist das Wahrheitsgeschehen in die Relativität der inneren, willkürlichen, schöpferischen (zumal dichterischen) Kraft eines jeden Einzelnen übergegangen.¹¹¹³ Die kreative Autonomie des Individuums gilt als die erste und letzte Instanz eines Denkens, das sich frei entwirft, intersubjektiv alterniert und innerhalb eines Pluralismus der Einbildungskräfte seinen je eigenen Wert behauptet.

Nietzsches Relativierung und Pluralisierung von Wahrheit gründet in der Vielheit der Willen zur Macht. Bereits auf rein physischem Niveau bedingen die konfligierenden biochemischen Reagenzien die Heterogenität des leiblichen Menschen, der als *„eine Vielheit belebter Wesen“*¹¹¹⁴ zu gelten hat. Am *„Leitfaden des Leibes“*¹¹¹⁵ wird ersichtlich, daß sich die Pluralität der Willen-zur-Macht-Dynamik (die nicht auf einen einheitlichen Ur-Willen zurückgeführt werden kann) als ein interpretatives Geschehen realisiert, innerhalb dessen jede Interpretation Mittel ist, um *„Herr über etwas zu werden“*¹¹¹⁶. Jede Interpreta-

¹¹¹¹ EdPh, KA 12, S. 359.

¹¹¹² EdPh, KA 12, S. 359.

¹¹¹³ Das Schlegelsche Projekt einer neuen Mythologie steht allerdings in seinem kollektiven Symbolismus dazu in gewissem Widerspruch (vgl.: I.4.2).

¹¹¹⁴ NF, KSA 11, S. 282, 27[27].

¹¹¹⁵ NF, KSA 11, S. 282, 27[27].

¹¹¹⁶ NF, KSA 12, S. 139f., 2[148].

tion entspringt einer Willen-zur-Macht-Perspektive und unterliegt, insofern sie auf die affirmative Durchsetzung eines Willens bzw. dessen autoaffektive Machtpotenzierung zielt, einer unter der Bedingung der Relativität zwar voluntativ absolut vertretenen, aber singulären „Sichtweise“. Wahrheit erweist sich vor diesem Hintergrund als eine vom Willen zur Macht behauptete perspektivische Interpretation zur Beherrschung des Lebens. Jeder Wille-zur-Macht beansprucht dabei seine je eigene Wahrheit in der Überwältigung der ihm entgegengesetzten anderen Willen-zur-Macht-Interpretationen. Die Wille-zur-Macht-Dynamik performiert sich also in der oppositionellen Konfliktstruktur pluraler Willen, deren Interpretationen unversöhnlich aufeinanderprallen. Wahrheit verifiziert sich dabei allein in der selbstbestätigenden Machtsteigerung des je einzelnen Willens und dessen pragmatischer am Leben und seiner Bewältigung orientierter Interpretation. Wahrheit existiert mithin nicht an sich, sondern immer nur relativ in der Perspektivpluralität der unterschiedlichen Willen-zur-Macht-Interpretationen. Für Martin Heidegger bedeutet, die Wahrheit relativ zu begreifen, sie fälschlicherweise in den Bereich der Beliebigkeit zu überstellen. Beliebigkeit widerspricht in ihrer dezisionistischen Pointe der seinsgeschichtlichen Forderung nach der menschlichen Gehorsamkeit gegenüber der Stimme des Seins. Die Ablehnung der Relativität resultiert im Letzten aus Heideggers Furcht vor der Humanisierung der Wahrheit. Aus der Erklärung, „*daß es keine absolute Wahrheit für uns gibt*“¹¹¹⁷, darf keineswegs gefolgert werden, daß Wahrheit in die Kompetenz des einzelnen Menschen fällt, sie sich also, wie schon in metaphysischem Denken, in der Verfügungsgewalt des Daseins befindet. Seinsgeschichtlich verbietet es sich, Wahrheit relativ oder absolut zu verstehen. Absolut kann Wahrheit dem Menschen nicht erscheinen, weil sie immer nur als die Offenbarkeit von Seiendem, niemals aber als die Offenbarkeit des Seins selbst erfahren wird. Relativ darf Wahrheit nicht sein, weil der dem Sein geschuldete Gehorsam ein unbedingter ist und die vom Sein selbst ereignete Offenbarkeit des Seienden dem Menschen nicht offen läßt, welche Wahrheit er zu erkennen hat. Gleichwohl liegt in der Konsequenz des seinsgeschichtlichen Denkens, daß Wahrheit in bestimmter Weise als relativ und plural verstanden werden muß: Die Erlaubnis zu dieser Interpretation erteilt Heidegger selbst, insofern er keinem Menschen die Fähigkeit zur Erkenntnis des sich im dynamischen Zugleich von Anwesenheit und Abwesenheit ereignenden Seins zugesteht. Alleiniges Kriterium der Wahrheit ist das Sein selbst, das nicht erkennbar ist. Insofern aber kein Denken über das Sein gebietet, sondern vom Sein angewiesen ist, zu denken, bleibt jede wie auch immer begriffene Wahrheit letztlich unbegründet, das heißt in der Grundlosigkeit des Seins einbehalten. Damit aber erscheint kein Denken vor dem anderen seinsgehorsamer oder seinsgemäßer, also

¹¹¹⁷ GA 38, S. 79.

wahrheitlicher. Anders gewendet: Wenn auf immer unbekannt bleiben muß, was das *Wesen* des Seins „ist“, ist auch unbestimmbar, welches Denken der Wahrheit des Wesens (dem Wesen der Wahrheit) entspricht. Denken ist nicht verifizierbar und kann mithin keinen Erkenntnisanspruch erheben, der die Vielzahl gleichberechtigter anderer Denkmöglichkeiten ausschließt.¹¹¹⁸ Jede unbedingte Wahrheitspräntion verbietet sich im Hinblick auf die Grundlosigkeit allen Seinsdenkens, das nicht Anspruchsdenken, sondern gehorsames Denken zu sein hat. Insofern es mithin im *„Bereich des Denkens keine autoritativen Aussagen gibt“*¹¹¹⁹, ist Denken selbst nur unter der Bedingung der Relativität und in pluraler Breite möglich. Beliebig darf es deshalb nicht sein, weil es dem Diktat des Seins gehorchen muß. Am Ende aber kann niemand sicher sein, ob es die Stimme des Seins ist oder nicht doch die eigene, auf die er hört.

Derridas Denken der *différance* ist seiner gesamten Tendenz nach plural disponiert. Die von der *différance* „bewirkte“ Irreduzibilität eines Signifikanten auf ein Signifikat zeitigt die Aufschiebung des Sinns als Multiplikation der Signifikanten, und das bedingt nichts anderes als die supplementäre Pluralität der Diskurse, Texte und Kontexte. Die disseminative Signifikanten-Streuung entzieht sich jeder sem(ant)ischen Kontrolle und also auch jeder Beschränkung. Das unendliche Spiel der Differenzen ist ein herrschaftsloses Geschehen, dessen ausbleibende Sinnpräsenz die Reglementierung von Diskursen generell liquidiert. Denn die Dissemination erscheint als eine *„irreduzible generative Mannigfaltigkeit“*¹¹²⁰, deren persistenter Sinnaufschub das philosophische Ziel, den Wahrheit verbürgenden Logos zu denken, ruiniert. *„Das Bemühen, an einen fundamentalen oder ursprünglichen Sinn heranzukommen, ist von vorneherein zu einer Art Vervielfältigung und Teilung verurteilt, die das Innehalten bei einem Sinn unmöglich macht.“*¹¹²¹ Die Dispersion der Signifikanten und die daraus ableitbare Plurifikation philosophischer, literarischer, wissenschaftlicher und anderer Sprachspiele läßt sich von keinem sie (re-)organisierenden oder strukturierenden Megadiskurs beaufsichtigen. Die *différance* ist die Befreiung des Signifikanten vom Signifikat und als solche die Emanzipation von metaphysischen Theorien, die sich im Besitz, in der Gegenwart, im unmittelbaren Bewußtsein eines wie immer vorgestellten transzendentalen Signifikats und des dazugehörigen Idioms glauben. Mit dem Derridaschen Verdikt gegen ein solches Signifikat verabschiedet sich die Vorstellung eines gegenüber der Wahrheit besonders profilierten Sprach-

¹¹¹⁸ Auch die Heideggersche Anmaßung, das eigene seinsgeschichtliche Denken in besonderer Nähe zum Sein zu verorten, fällt in die Grundlosigkeit (und die Unbegründbarkeit) allen Seinsdenkens zurück.

¹¹¹⁹ MH, Nur noch ein Gott kann uns retten, S. 219.

¹¹²⁰ JD, Positionen, S. 95.

¹¹²¹ Florian Rötzer, Jacques Derrida (Gespräch), S. 71.

spiels, das sich über andere Diskurse erhebt, um deren Berechtigung anzufechten.

Die Relativierung von Wahrheit und die synchron greifende Pluralisierung des Denkens wirken als Entdramatisierung von Wahrheitsansprüchen. Schlegel, Nietzsche und Derrida erweitern bewußt das philosophische Feld um die Möglichkeit und die Legitimität alternierender und differenter Sprachspiele. (Mit Schlegels Zwei-Einheit von Dichten und Denken in der Einbildungskraft und Nietzsches Willen-zur-Macht-Physiologie ist diese Pluralisierung bereits intrinsisch vorgegeben.) Schlegels Pluralismus der Einbildungskräfte, Nietzsches Willen-zur-Macht-Perspektivismus und Derridas Dissemination der Sinnefekte weisen in dieselbe Richtung einer Abkoppelung des Denkens von autoritativer Enge zugunsten einer diskursiven Weite, die sich nicht mehr unter die Vormundschaft eines Metadiskurses stellen lassen muß. Eine ähnliche, wenngleich auch nicht willentlich eingerichtete Disposition zum Plural läßt sich ebenfalls bei Heidegger feststellen. Denn wenn er die absolute Tragfähigkeit von Aussagen angesichts der Grundlosigkeit allen Seinsdenkens bekennt, dann kann sich Sein (zumindest potentiell unbestreitbar) in der Sprache des Menschen auf viele Weisen selbst zusagen und entsagen. Die Autorität des Seins weist zwar dem Menschen die Haltung sich fügender Passivität zu, entmachtet aber zugleich auch jede menschliche Instanz, die über die Nähe zum Sein selbst urteilen wollte. Seinsgeschichtliche Passivität widerspricht jedem aggressiven Diskursanspruch. Denn die Sage des Seins sagt und versagt sich der Sprache und hütet in dieser Zwiefalt die Vielfalt der Sprechweisen.

Das Denken Schlegels, Nietzsches, Heideggers und Derridas veranlaßt mit der Relativierung und Pluralisierung von Erkenntnis eine Enthierarchisierung der Diskurse, die ihnen die Möglichkeit eröffnet, das Verhältnis von Poesie und Philosophie neu zu vermessen.

4. Differenz

Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida inszenieren ihre „Philosophie“ im Sinne einer nachhaltigen Identitäts- und Präsenzkritik. Als ein bestimmendes Moment ihres Denkens muß der Aspekt der Differenz gelten:

Schlegel und Nietzsche gehen von einem gleichsam Heraklitischen Weltbild des unendlichen Werdens aus. Beharrliche Substanzen und Dinge, die sich auf der Grundlage ihrer unveränderten Identität erkennen ließen, gibt es in einer temporalisierten, alles überholenden Realität nicht. Jede wahrgenommene Präsenz erweist sich als eine Denkschimäre des Stillstandes inmitten permanenten Werdens. Die Welt

wartet nicht auf den Menschen und ihre geistige Vergegenwärtigung. Bei Schlegel gerät das selbst dem Werden unterworfenen Ich in die unendliche Reflexionsspirale, in der es niemals auf ein mit sich selbst identisches Bewußtsein zurückkommen kann. Die sich potenzierende Aufschubbewegung eines von sich selbst distanzierenden Ichs manifestiert die grundsätzliche Differenz von endlichem Menschen und der Unendlichkeit selbst. Die dem Ich eingeborenen Ideen von unendlicher Einheit und unendlicher Fülle, als die die Welt erscheint und als dessen Teil sich das Ich denken muß, lassen sich niemals in die Identität einer fixierbaren Erkenntnisharmonie bringen. Wie das Schlegelsche Ich nie zu seiner Selbstidentität vorstoßen kann, so gelangt auch der Nietzschesche Wille zur Macht niemals an das Ende seiner Steigerungsentelechie. Wirklichkeit begreift Nietzsche als die ständig werdende und weiterlaufende Bemächtigungsdynamik der widerstreitenden Willen, in der sich weder Gegenwart noch Identität ergeben können.

Heideggers ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem und Derridas *différance* und Dissemination sind die offensichtlichen Kerntheoreme eines bewußt vertretenen Differenzdenkens, das die Paradigmen von Identität und Präsenz außer Kraft setzt. Sehen Schlegel und Nietzsche die Welt (und mit ihr das Ich und den Willen zur Macht) in ständigem Werden begriffen, so erkennt Derrida vor dem Hintergrund der Semiologie (bzw. Grammatologie) die unendliche Temporisation der Zeichen als haltlose Aufschubbewegung jeden Sinns und damit jeder Repräsentation, von der Denken allgemein (aber auch das Denken des Selbst qua Selbstrepräsentation) betroffen ist. Wie bei Schlegel und Nietzsche liegt auch bei Derrida (hier allerdings sprachphilosophisch grundgelegt) dem fundamentalen Differenzcharakter aller Wirklichkeit ein Temporalisierungsgeschehen nach dem Muster des Heraklitischen Werdens zugrunde.¹¹²² Der Differenzgedanke ist vor allem als Temporalitätsgedanke entwickelt.

Daß sich die Wirklichkeit einem präsentistischen Denken entzieht, zu diesem Ergebnis kommt auch Heidegger, dessen Insistenz auf der ontologischen Differenz die Identifikation von Seiendem und Sein entschieden verwirft. Das Sein *ist* nicht, es *west*. Als Wesen *ist* es nicht die Anwesenheit des Anwesenden, die Gegenwart des Seienden. Das Wesen des Seins ereignet und enteignet sich jenseits eines vergegenständlichenden Denkens im Präsens, das Maß nimmt an dem, was ist. Die Differenz zwischen Sein und Seiendem verunmöglicht die ontologische Übersetzung des Seins in Seiendes. Sein widerrät als Abwesendes seiner Vergegenwärtigung in vorstellendem Denken und seiner Repräsentation durch Sprache. Wenn Heidegger das Wesen des Seins er-

¹¹²² Zu diesem Schluß kommt auch Gottfried Gabriel: „Die permanente Sinnverschiebung Derridas ist nichts anderes als die sprachphilosophische Wiederkehr des permanenten Werdens Heraklits“ (Gottfried Gabriel, Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung, Paderborn- München – Wien – Zürich 1997, S. 101).

eignishaft begreift, dann ist das Ereignis, als das das Sein west, nicht als ein Punkt in der Gegenwart, sondern als das allein dem Sein Eigene (und Eigenzeitliche) zu verstehen, das sich niemals als abgeschlossenes Ereignis datieren läßt. Das Ereignis und Enteignis des Seins ist nichts Ereignetes, so wie es als Verbergungs- und Entbergungsgeschehen auch nichts Geschehenes ist. Das Wesen des Seins ist ein Sich-Ereignen und Sich-Enteignen, das keinem identifikatorischen oder vergegenwärtigenden Denken eignet. Heideggers sich geschichtlich zuschickendes Wesen des Seins übergeht ebenso wie das Werden bzw. die *différance* jeden präsentistischen Erkenntnisterrain. Wenn auch das Heideggersche Sein nicht als Werden oder Aufschub zu verstehen ist, so *zeitigt* es sich aber als Ereignis und Enteignis geschichtlich. Sein schickt sich als geschichtliches Geschick zu, ohne in der Gegenwart des Menschen aufzugehen. Dies läßt die ontologische Differenz auch als eine temporale Differenz erscheinen.

Der Differenzgedanke im Werk von Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida erweist sich als ein erkenntniskritisches Basistheorem, auf dessen Boden ein Wechsel von der sicheren Seite eines Denkens in den Paradigmen von Präsenz und Identität zu einem Denken ohne letzten Halt statthat. Auf diesem instabilen Grund verortet sich die Beziehung von Philosophie und Poesie.

Bei Schlegel ist es die unausdenkbare Differenz zwischen Endlich und Unendlich, die der Poesie das Amt anträgt, gleichsam in Stellvertretung des am Unendlichen scheiternden philosophischen *Denkens* die Darstellung der *Anschaung* des Unendlichen zu leisten.

Nietzsches Intrige gegen die Philosophie und ihre Begriffe ist in besonderem Maß metaphorologisch inspiriert, aber, wie bei Schlegel, von dem ebenfalls erkenntniskritisch in Stellung zu bringenden Gedanken einer Welt des permanenten Werdens ohne Identitäten eingerahmt. Die Werdewirklichkeit selbst ist die Bedingung für Nietzsches Diagnose, der Mensch befinde sich in einer Welt des Scheins, in der er nur durch die bewußte Ästhetisierung des Scheins durch Kunst (und zumal Poesie) bestehen könne.

Derridas *différance* zeigt Sprache als dem beständigen Gesetz der disseminativen Sinnvakanz ausgeliefert. Im Einzugsbereich der *différance* erscheinen auch Philosophie und Literatur in der endlosen Differenzbewegung ihrer Signifikanten gleichsam differentiell normalisiert und müssen sich stets aufs Neue ihren Diskursort suchen.

Heideggers ontologisches Differenzparadigma stärkt einerseits das verwandtschaftliche Verhältnis von Dichten und Denken, insofern gerade sie besondere Weisen eines Sagens sind, das immer zugleich ein ausgezeichnetes Sagen im Sinne eines Eingedenkens der ontologischen Differenz ist.¹¹²³ Andererseits zieht das differenzontologische

¹¹²³ Denken und Dichten sind zumal deshalb besondere Weisen des Sagens, weil sie die ontologische Differenz nicht verschleiern.

Verhältnis von Dichten und Denken zum Sein beide in das Dunkel des unüberspringbaren Unterschiedes von Sein und Seiendem zurück. Dichten und Denken befinden sich zwar in der Nähe des Seins, aber als menschliche Sageweisen bleiben sie dem Seienden stets verhaftet (auch wenn angenommen wird, daß ihr Sagen auf der Zusage des Seins beruht). Sie befinden sich somit in Differenz¹¹²⁴ zum Sein selbst, von dem aus allerdings erst ihre beiderseitige Nachbarschaft zu bestimmen wäre.

5. Unendlichkeit und Absolutheit

Dem Differenzgedanken koinzidiert im Schlegelschen, Nietzscheschen, Heideggerschen und Derridaschen Denken gleichursprünglich das Theoriemoment der Unendlichkeit oder Absolutheit.

Schlegel bekennt, daß die Tendenz der Philosophie aufs Absolute geht und alles, was sich nicht aufs Unendliche bezieht, leer und nutzlos ist. Die Sehnsucht nach dem Unendlichen ist das alles beherrschende teleologische Leitmotiv des Frühromantikers. Grunderlebnis allen Absolutheitsdrangs ist die endlose Selbstreflexion des Ichs. Als Endliches scheitert der Mensch philosophisch an seiner geistigen Unendlichkeit, die sich von der Absolutheit des transzendent Unendlichen ableitet. Das Selbstbewußtsein ist, sobald es sich, das heißt also das Denken zu denken beginnt, bereits angesteckt mit dem Virus des Unendlichen. Für Schlegel gilt die Unendlichkeitserfahrung als notwendiges und unhintergebares Ereignis eines sich in Folge bewußt am Unendlichen und Absoluten orientierenden, permanent im Werden begriffenen Denkens. Die Philosophie kann ihrem absoluten Denkauftrag nur „gerecht“ werden, indem sie sich von der Darstellungskompetenz der Poesie vertreten läßt. Diese Poesie erhebt lediglich den reduzierten Anspruch, ihre Anschauung des Unendlichen darzustellen, nicht aber das Unendliche selbst. Die Undarstellbarkeit der Unendlichkeit führt die Philosophie zur Poesie, die der Erkenntnisnot der Philosophie vermittelt ihres negativen bzw. indirekten Darstellungsverhältnisses zum Unendlichen beispringt. Die Un-Eigentlichkeit bildlicher Sprache wird zum Idiom des Un-Endlichen. Auf positive Erkenntnis hebt Poesie nicht mehr ab; indem aber Philosophie der Poesie das Wort erteilt, verabschiedet auch sie sich in die gleichsam negative Theo-Logie der Poesie, die sich allererst philosophisch (weil erkenntniskritisch) begründen läßt. Das Unendliche selbst zwingt Philosophie und Poesie in das Verhältnis unendlich progredierender wechselseitiger Komplementarität, in der Poesie für Philosophie spricht, Philosophie aber das Sprechen unter der Be-

¹¹²⁴ Auch ihre Nähe zum Sein ist nur reduzierte Distanz.

dingung der Unmöglichkeit der Darstellung des Unendlichen gleichsam für die Poesie bedenkt.

Während der Schlegelsche Unendlichkeitsgedanke vor transzendtem Horizont entworfen ist, bleibt der Unendlichkeitsgedanke bei Nietzsche strikt weltlicher Immanenz verhaftet. Nach dem Tod Gottes gibt es eine wie auch immer gedachte außerweltliche Transzendenz nicht mehr. Damit ist auch die Inblicknahme menschlichen Lebens und Denkens von einem gleichsam regulativ einzunehmenden extramundanen Standpunkt aus geleugnet. Das legitimiert auch Nietzsches perspektivistische Einsicht, daß die von keinem Gott beaufsichtigte Welt dem Menschen noch einmal unendlich geworden sei, „*insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst*“¹¹²⁵. Leben befindet sich nicht mehr in einer von Transzendenz eingerichteten Unendlichkeitsbewegung wie bei Schlegel. Leben ist vielmehr ein rein innerweltliches Geschehen, das sich in der ewigen Wiederkehr als Gleiches performiert.¹¹²⁶ Ein Verlassen dieser zirkulierenden Unendlichkeit ist ebenso unmöglich wie ihre transzendente Sinndimensionierung. Jede Erklärung, jede Interpretation der Wiederkehr ist ihrer Realität selbst unterworfen und insofern Teil dessen, über das sie spricht. Die ewige Wiederkehr ist insofern auch ein hermeneutischer Zirkel, der den Menschen mit all seinen Theorieversuchen inhaftiert hält. Selbst die Wiederkehrlehre Nietzsches läßt sich aus diesem schicksalhaften Kreislauf nicht ausklammern. Sie selbst zeigt sich als die gedächtnislose Lehre der Wiederholung, die aus keiner Vergangenheit und aus keiner Zukunft lernen kann. Jede Wiederholung ist auf ewig wie die andere. Ein philosophischer Fortschritt im Sinne des erkennenden Überspringens der ewigen Wiederholung des Gleichen bleibt auch der Wiederkehrlehre verwehrt. Auch sie wiederholt sich (ohne ihre vormalige Wiederholung zu erinnern) und bleibt mithin immer die gleiche. Nietzsches Unendlichkeitsdenken in Gestalt der Wiederkunftslehre ist für die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Poesie wichtig, weil von ihm eine weitere ontologische Zementierung seines allgemeinen metaphorologischen Verdikts über die Sprache ableitbar ist. Wenn jedes Wort metaphorisch ist, metaphorisches Sprechen als Erdichtung von Schein und Lüge zu gelten hat, sich der Mensch als sprechendes Wesen aber der ewigen Wiederkehr des Gleichen ausgesetzt sieht, dann ist auch die Metaphorizität eine unhintergehbare und also auf ewig wiederkehrende Bedingung der Sprache. Die Remetaphorisierung der Begriffssprache, die Nietzsche der Philosophie abverlangt und die nur durch die bewußte Hinwendung zur Poesie bewerkstelligt werden kann, läßt sich also nicht allein vor

¹¹²⁵ KSA 3, FW 374, S. 627.

¹¹²⁶ Die ewige Wiederkehr läßt sich mit dem Gedanken eines unendlichen Quantums an verschiedenen Interpretationen nur schwer in Einklang bringen. Als Erklärungshilfe könnte das unter II.6.1. erarbeitete metaphorische Verhältnis von Identität und Differenz herangezogen werden.

sprachphilosophischem Hintergrund begreifen, sondern (werkgeschichtlich ex post) auch als Konsequenz der Wiederkehrlehre. Denn insofern die ewige Wiederkehr des Gleichen auch die Metaphernverfallenheit der Sprache unvermeidlich wiederholt, ist das Nietzsche'sche Bekenntnis zur Metapher auch im Sinne des amor fati bzw. amor metaphorae als eine strategische Reaktion auf die Wiederkehrlehre, diese Ontologie des Unendlichen, des Unabwendbaren und daher Absoluten¹¹²⁷, zu deuten.

Heidegger sieht im Sein selbst das schlechthin Unvergleichliche und Absolute, das von allem Denken Losgelöste und unerkennbar Bezuglose. Sein ist als „*transcendens schlechthin*“¹¹²⁸ das alles Überschreitende, das sich dem Seienden in ontologischer Differenz zusagend entsagt. Das Sein west nicht als Seiendes. Es ist nicht das seiende Endliche. Insofern es in seinem Wesen stets abwesend bleibt, erscheint es dem Menschen als das Nicht-Endliche, das sich der Endlichkeit Entziehende und also das Un-Endliche, das sich niemals vorstellen läßt. Das bedeutet nicht, daß es das Sein ad infinitum geben wird, sondern daß es sich nicht aus-denken, sich nicht vergegenwärtigen läßt. Heideggers These von der ontologischen Differenz, die zunächst nicht mehr als das neutrale Verhältnis des Unterschiedes zwischen Sein und Seiendem annonciert, beschreibt in ihrer Konsequenz die Neutralisierung des aktiven menschlichen Vermögens, das Sein als Absolutum zu denken. Wenn Heidegger erklärt, daß sich Dichten und Denken als Parallelen im Unendlichen schneiden, dann ist das den Schnittpunkt markierende Unendliche nichts anderes als das Sein selbst. Dichten und Denken stehen parallel zueinander, weil sie vom Sein in die nachbarschaftliche Nähe einberaumt sind. Da sich aber das Sein als Transzendenz seiner Verortung absolut entzieht, bleibt auch die Gewahrung des Parallelitätsverhältnisses von Dichten und Denken auf immer unbestimmt. Das Sein stiftet das Zwiesgespräch von Dichten und Denken, verwahrt aber auch deren Nähe im Dunkel seines Absolut-Seins.

Das von Derrida unter dem Nicht-Begriff der *différance* firmierende unendliche Spiel der Differenzen bringt den Unendlichkeitsgedanken auf der Ebene der Zeichen und Texte in Stellung. Die infinite Sinnauf-schiebung zeitigt die supplementäre Verunendlichung von Sprechen und Denken als disseminative Streuung aller vermeintlichen Identitäten und Präsenzen. Die Unendlichkeit der Signifikanten, die sich von keinem Signifikat stoppen läßt, ist die Bewegung der *différance*, die gleichzeitig im Spiel bewegt ist (ohne passiv zu sein) und dieses Spiel bewegt (ohne aktiv zu sein). Innerhalb dieser Unendlichkeit ohne Sinn-aufenthalt kann die *différance* niemals benannt werden. Jeder Name für die *différance* und also auch der Name „*différance*“ selbst ist nicht

¹¹²⁷ Freilich bleibt die Wiederkehrlehre bei Nietzsche eine mögliche Interpretation unter vielen. Wird sie aber vertreten, erhält sie innerlogisch absoluten Status.

¹¹²⁸ SuZ, GA 2, S. 51.

mehr als der von der *différance* disseminativ aufgelöste Anschein einer Sinnsimulation. Die *différance* „>ist nicht< dieses noch jenes, nicht sinnlich noch intelligibel, nicht positiv noch negativ, nicht drinnen noch draußen, nicht übergeordnet noch untergeordnet, nicht aktiv noch passiv, nicht anwesend noch abwesend, nicht einmal neutral, nicht einmal dialektisierbar in einem Dritten, ohne mögliche Aufhebung* und so weiter.“¹¹²⁹ Die *différance* ist das „Unbenennbare“¹¹³⁰, das sich „ganz anders“¹¹³¹ schreibt. Als ganz Anderes kommt der *différance* ein in keiner Sprache einzulösender „Status“ des „Absoluten“¹¹³² zu. Absolut ist die *différance* nicht im Sinne metaphysischer oder theologischer Transzendenz, sondern im Hinblick auf ihre Undenk- und Unsagbarkeit. Die *différance* ist „der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen“¹¹³³, dem der Name Ursprung gar nicht mehr zukommt. Es geht dem Derridaschen Denkversuch in den Begriffen „*différance*“, „*Ur-Spur*“, „*Ur-Schrift*“, „*Dissemination*“ etc. nicht um eine neue Ursprungsphilosophie, sondern um den unmöglichen Versuch, die unendliche Spielbewegung der Differenzen als die Bedingung allen Bedeutens auszuweisen, ohne sie in den Rang eines Ursprungs zu heben. Ein solcher Versuch muß sich notwendig an das ursprungsphilosophische Vokabular der Philosophie, das er zugleich von sich weist, anlehnen: *Différance* ist der Ursprung, der kein Ursprung ist, ist der Beginn, der kein Beginn ist, ist die Bedingung, die keine Bedingung ist. Derridas Diskurs der „*Spukwörter*“¹¹³⁴ beschreibt ein zugleich absolut gültiges und absolut ungreifbares „Phänomen“. Als das „*Beinahe-Nichts des Undarstellbaren*“¹¹³⁵ geht die *différance* namenlos allem Denken voraus. Die *différance* ist das unhintergehbare und undarstellbare, insofern aber absolute Geschehen, das, allen traditionellen philosophischen Kategorien (sinnlich-intelligibel, aktiv-passiv, anwesend-abwesend, seiend-nichtseiend) enthoben, die Bewegung einer infiniten Spur jenseits aller Benennbarkeit durch Zeichen, jenseits aller Terminierbarkeit über Zeitmodi und mithin jenseits des Denkmöglichen, vor-zeichnet. Bei Derrida schließt sich mithin der Unendlichkeitsgedanke mit dem Absolutheitsgedanken zusammen. Die Unendlichkeit der *différance* ist zugleich ihr Absolutes, insofern der infinite Aufschieb von Gegenwart und Identität absolute Bedingung eines endlichen¹¹³⁶ Denkens ist, das sich von dieser Bedingung zugleich absolut überfordert weiß. Das Verhältnis von Philosophie und Literatur ist nun für Derrida gerade unter der Maßgabe

¹¹²⁹ JD, *Wie nicht sprechen*, S. 11.

¹¹³⁰ JD, *Die différance*, S. 51.

¹¹³¹ JD, *Wie nicht sprechen*, S. 11.

¹¹³² Die *différance* ist letztendlich im gleichen Maß der Kategorie des Absoluten entzogen wie der Kategorie des Ursprungs.

¹¹³³ JD, *Die différance*, S. 37.

¹¹³⁴ Detlef Thiel, *Über die Genese philosophischer Texte*, S. 216.

¹¹³⁵ JD, *Auslassungspunkte*, S. 92.

¹¹³⁶ Insofern kann Derrida auch festhalten: „*Die unendliche Differenz ist endlich*“ (JD, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 162).

einer durch nichts aufzuhebenden differentiellen Zerrüttung von Identitäten und im Hinblick auf die supplementäre Unendlichkeit von Texten und Zeichen zu problematisieren.

Während Schlegel und Heidegger Unendlichkeit und Absolutheit im Maßstab der Transzendenz vermessen, verbleibt Nietzsche im Reich weltlicher Immanenz, aus der es keinen Sprung aus der ewigen Wiederkehr des Gleichen (das immer gleiches Endliches ist) und der Unendlichkeit der Interpretationen hinaus in einen Bezirk supraperspektivischer Wahrheit gibt. Schlegels Unendliches und Heideggers Sein sind transzendente und als solche gleichsam regulative Fluchtpunkte, vor deren Horizont Welt und Denken situiert werden. Daß weder das Unendliche noch das Sein, diese unbekanntesten teleologischen Zentren, jemals wirklich gedacht werden können, hindert Schlegel und Heidegger nicht an der Verortung des Denkens (und Dichtens¹¹³⁷) im Blick auf sie. Gerade in diesem sehnsüchtigen Blicken nach dem Unendlichen und dem Sein weichen aber beide von der Welt ab in eine absolute Sphäre der Transzendenz, die sich in der unüberbrückbaren Differenz von Unendlich und Endlich (Schlegel) oder von Sein und Seiendem (Heidegger) distanziert hält. Während sich Schlegel, Heidegger und auch Nietzsche in ihrem Absolutheits- bzw. Unendlichkeitsdenken in der Opposition von Immanenz und Transzendenz einordnen lassen, hat sich die Bedeutung solcher Philosopheme bei Derrida in der Spielbewegung der *différance* liquidiert. *„Nicht nur läßt sich die différence auf keine ontologische oder theologische - onto-theologische - Wiederaneignung zurückführen, sondern, indem sie selbst den Raum eröffnet, in dem die Onto-Theologie - die Philosophie - ihr System und ihre Geschichte produziert, umfaßt sie diese, schreibt sich in sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich.“*¹¹³⁸ Die *différance* liegt „jenseits“ der angestammten Begrifflichkeit, deren Ruin sie „diessseits“ betreibt. Es gibt keine Möglichkeit, die *différance*, ob theologisch oder ontologisch, zu logisieren. Es gibt keinen Logos der *différance* und auch die *différance* selbst ist nicht der Logos.

Unendlichkeits- bzw. Absolutheitsgedanke führt bei Schlegel auf direktem Weg zur Begründung der Poetisierung der Philosophie. Für Nietzsche ist es die Scheinverfallenheit des Lebens und die metaphorische Grundanlage der Sprache im Rahmen der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die zur rekreativen Aneignung des Scheins im Sinne einer poetischen Initiative drängen. Heidegger sieht das Verhältnis von Dichten und Denken in der Absolutheit des Seins selbst geborgen und verborgen. Während Schlegel und Heidegger die Beziehung von Poesie und Philosophie im Gegenlicht der Transzendenz lesen, Nietzsche aber auf der Folie der ihm absolut gewordenen Immanenz, zieht die

¹¹³⁷ Bei Schlegel ist die Teleologie des Unendlichen mit der Annahme der unendlichen Perfektibilität der Poesie kurzgeschlossen.

¹¹³⁸ JD, Die *différance*, S. 32.

Unvermeßbarkeit der *différance* in den Paradigmen von Transzendenz und Immanenz bei Derrida auch die unendliche Unbestimmbarkeit der Identität von Literatur und Philosophie nach sich.¹¹³⁹

6. Fatalität und Subjekt

Der Absolutheitsgedanke legt die Betrachtung des Aspekts der Fatalität bzw. der Unausweichlichkeit nahe, der sich auch im Zusammenhang mit der Problematisierung der Rolle des Subjekts darstellen läßt: Zwar rechnet Schlegels kritischer Idealismus nach wie vor entschieden mit der Instanz des menschlichen Subjekts, doch bei ihm ist das Ich kein Absolutum mehr, insofern es die Reflexion seiner selbst ins Unendliche potenzieren muß und die eigene Identität einem unaufhaltsamen Werden unterworfen ist. Fichtes Tathandlung, in der sich das absolute Subjekt als selbstbewußte thetische Autorität einen festen Boden zusprach, ist bei Schlegel von der permanenten Werdewirklichkeit des menschlichen Selbstbewußtseins überholt. In der Verunendlichung des sich selbst zum Objekt *werdenden* Ichs¹¹⁴⁰ verliert der Mensch den Halt einer stabilen Subjektpräsenz. Schlegel hält das Ich freilich weiterhin für die Zentrale des Denkens, die als temporalisierter Kern menschlicher Subjektivität zu gelten hat. Insofern aber das Ich die eigene Unendlichkeit in sich selbst unwillkürlich findet, sie ihm beim Denken zustößt, ist das Ich auf ein endloses Werden transzendental festgelegt.¹¹⁴¹ Die Unendlichkeitserfahrung des niemals fertigen, weil persistent werdenden Ichs ist eine gleichsam transzendental-anthropologische Unhintergebarkeit¹¹⁴², auf deren Basis der Widerspruch von Endlich und Unendlich wahrgenommen wird, der zur Grundbedingung des bewußten Strebens nach dem Unendlichen (das dem Ich als Idee immer schon eingeboren ist) wird. Dieses Streben aber führt die Philosophie notwendig zur Poesie, die auf indirekte Weise anschaulich machen will, was in positiver Erkenntnis nicht zu haben ist. Die Unendlichkeitserfahrung bleibt keinem Ich erspart. Der Mensch ist bestimmt zu einem das Subjekt und dessen Identität potenzierenden (das heißt aufschiebenden) Denken,

¹¹³⁹ Bei Heidegger ist das Verhältnis von Dichten und Denken zwar vom Sein selbst verdunkelt, dennoch sind beide in ihren Sageweisen bekannt: Dichten nennt das Heilige, Denken sagt das Sein.

¹¹⁴⁰ Das Ich *ist* eben nicht Subjekt und Objekt zugleich, wie Fichte behauptet.

¹¹⁴¹ „Das eigentlich Widersprechende in unserm Ich ist, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen; dies braucht nicht weiter erklärt zu werden; sobald wir nur über uns nachdenken, finden wir uns unendlich“ (EdPh, KA 12, S. 334).

¹¹⁴² Diese Unhintergebarkeitsbedingung ist also nicht als blindes Schicksal oder Fatum zu begreifen, sondern als transzendente Prädisposition.

das den Drang aufs Absolute¹¹⁴³ allererst ins Bewußtsein hebt und in Folge die Philosophie der Sprache der Poesie anvertraut.

In Nietzsches Denken trifft den Menschen das Schicksal der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Das Stratagem des amor fati, das in der willentlichen Annahme des Fatums den einzigen Weg sieht, doch noch das Nicht-Gewollte durch dessen Bejahung zum frei Gewollten umzukehren, ist eine offen fatalistische Reaktion auf die als Verhängnis wahrgenommene Wirklichkeit. Wie bereits angezeigt, läßt sich auch das Nietzschesche Plädoyer für eine Remetaphorisierung der Begriffssprache der Philosophie im Sinne des amor fati als Bejahung der schicksalhaften Metaphernverfallenheit (amor metaphorae) allen Sprechens und Denkens lesen. Die Subjektkritik nun ist bei Nietzsche ein erkenntnis- bzw. sprachkritischer Reflex. Der Begriff des Subjekts wird vor allem deshalb verworfen, weil sich mit seinem Einsatz fälschlicherweise das ständige Werden der Wirklichkeit¹¹⁴⁴ in der feststehenden Substanz des Ichs zum Sein stillstellen läßt. Der Mensch macht sich als Subjekt zum Kontrolleur einer werdenden Welt, die er sich zum erstarrten Objekt seiner beharrlichen Subjektivität umdenkt. Die Vorstellung eines Subjekts als Urheber aller Wirklichkeit wird auf der Ebene der Sprache bereits von der Grammatik vorgeschrieben, deren grundsätzliches Gesetz lautet: „(...) *alles, was geschieht, hält sich prädikativ zu irgendwelchem Subjekte.*“¹¹⁴⁵ Denken, das immer Denken in Sprache ist, wird so zur Subjekt-Fiktion determiniert, die sich lebensstechnisch seit je einklagt und bewährt, aber als fundamentale Lüge gelten muß. Der Mensch ist vom Leben zum Schein verdammt, der sich in der erdichteten Nomenklatur der Philosophie, deren Oberbegriff der des Subjekts selbst ist, manifestiert. Das Leben fordert dem Denken die Inthronisation eines Subjekts ab. Die Grammatik aber macht den Subjektgehorsam zu sprachlichem Gesetz. So gerät die Scheinkonstruktion der Subjektivität zum sprach- und erkenntnistheoretischen Schicksal, das zwar immer zu kritisieren bleibt, ohne dessen Annahme aber das Leben selbst kaum gelingen kann.¹¹⁴⁶ Das Subjektdenken, das aufklärerisch in der Absicht mobilisiert wurde, die Gegenposition zu einem Fatalitätsdenken in jeglicher Form zu behaupten, wird auf diese paradoxe Weise selbst zum wesentlichen Teil menschlichen Schicksals. Unter diesen Bedingungen freilich kann auch mit Hinweis auf das autonome Subjekt, das selbst nur eine transzendentalmetaphorische Fiktion ist, nicht gegen die Metaphernverfallenheit der Sprache argumentiert

¹¹⁴³ Daß dieser Drang dann in der produktiven Autonomie der Einbildungskraft schöpferisch transformiert wird, zeigt, daß Schlegel auf ein selbstbestimmtes und freies Subjekt zählt.

¹¹⁴⁴ Diese Wirklichkeit ist die Realität des pluralen Willen-zur-Macht-Geschehens.

¹¹⁴⁵ NF, KSA 12, S. 101, 2[83].

¹¹⁴⁶ Bei Nietzsche bleibt zumindest ungeklärt, ob die Vorstellung der Willen-zur-Macht-Pluralität nicht doch auf vorübergehende Zustände temporalisierten menschlichen Einheitsbewußtseins hinausläuft. Gelöst von der Subjekt-Prädikat-Grammatik hat sich auch Nietzsche jedenfalls zu keiner Zeit.

werden. Es ist nicht zuletzt die Schwäche des Subjekts, die Nietzsche mit der fatalistischen Remetaphorisierungsstrategie auf die Scheinverfallenheit der Sprache, des Denkens und des Lebens antworten läßt.¹¹⁴⁷

Das seinsgeschichtliche Denken Heideggers verlangt vom Menschen die Fügung in das Sichereignen des Seins. Der Mensch steht dem Warten des Seins, in dem er sein eigenes Wesen erst wahrnehmen kann, passiv gegenüber. Das Sein sperrt sich jeder objektivierenden (ontologisch indifferenten) Aneignung des anthropomorphisierenden Vorstellens eines Subjekts. Es bringt stattdessen den die Seinsfrage stellenden Menschen unter die Autorität seiner Geschichte, das heißt unter das „*Geschick des Seins*“¹¹⁴⁸. Gegenüber diesem Geschick ist die menschliche Haltung der „*Schicksalsergebenheit*“¹¹⁴⁹ geboten, ansonsten sich das Sein dem Denken niemals ereignet. Das denkende Dasein hat dem Sein zu gehorchen, indem es ihm entspricht. „*Das Denken ist des Seins, insofern das Denken vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört.*“¹¹⁵⁰ Allein in der Seinshörigkeit ist dem Menschen die Stimme des Seins vernehmbar, die er niemals wirklich in Worte fassen kann, denn das Sein spricht nicht wirklich, sondern läßt das Dasein zur Sprache kommen, um sich in der ihm gehörenden Sprache (und also dem Denken) zu ereignen. In der Sprache kann der Mensch dem Sein begegnen. Die Sprache aber ist „*die Herrin des Menschen*“¹¹⁵¹. „*Die Sprache ist nichts, was der Mensch unter anderen Vermögen und Werkzeugen auch hat, sondern Jenes, was den Menschen hat, so oder so sein Dasein als solches von Grund aus fügt und bestimmt.*“¹¹⁵² In diesem Sinne ist der Mensch der Sprache hörig, die immer schon vor ihm besteht als das „*Haus des Seins*“. Der Mensch hat weder Macht über das Sein noch über die Sprache. Die eigentliche Befähigung des Menschen ist sein Gehorsam, sein Sich-Fügen in das Geschick des Seins, sein Hören auf die im Wesen der Sprache zu sagende Sage. Heidegger entsubjektiviert das Denken des Seins, um dem Dasein als höchsteigenes Schicksal die Seinsergebenheit zu reservieren. Das Verhältnis von Dichten und Denken kann unter dieser Voraussetzung keineswegs im Ermessensspielraum des Menschen liegen. Dichten und Denken sind stattdessen schon je vom Sein selbst in seine Nähe gewiesen. Ihre Parallelen berühren sich in dem vom Sein ge-

¹¹⁴⁷ Ein wahrhaft autonomes Subjekt, das frei über seine Sprache verfügt, müßte sich nicht ein Ja zur metaphorischen Faktizität seines Lebens abringen. Letztendlich gibt der metaphorisierende Mensch zudem nur seinem physiologisch determinierten „*Trieb zur Metapherbildung*“ nach.

¹¹⁴⁸ BH, GA 9, S. 331.

¹¹⁴⁹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 168.

¹¹⁵⁰ BH, GA 9, S. 316.

¹¹⁵¹ MH, *Bauen Wohnen Denken*, S. 146.

¹¹⁵² GA 39, S. 67.

machten Schnitt - „in einem Schnitt, den sie nicht selber machen“.¹¹⁵³ Das Sein entzieht dem Menschen die Möglichkeit zu entscheiden, „ob das Dichten eigentlich ein Denken sei, oder das Denken eigentlich ein Dichten“¹¹⁵⁴. Denn Dichten und Denken sind immer schon in der Nähe des Seins, in dieser Nähe aber sind sie dem Menschen das Weitesten und so entzogen wie das Sein selbst. Indem Heidegger in Abkehr von der „Metaphysik der Subjektivität“¹¹⁵⁵ den humanistischen Denkprimat vom Menschen auf das Sein übergehen läßt, erscheint das Dasein (im wesensmäßig eigenen „Interesse“) als dem Sein nachgeordnet. Das Denken des Seins ist ein Absehen vom Menschen¹¹⁵⁶ im Blick auf das Sein. Das Sein aber verwahrt das Wesen der Sprache und also auch das Wesen von Dichten und Denken vor ihrer eindeutigen Verhältnisbestimmung.

Bei Derrida findet sich das Moment der Fatalität im Denken der *différance*: Die *différance*, darauf weist ihre grammatische Form hin, verharrt zwischen aktiv und passiv, und doch ist sie es, die „(...) bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte >gegenwärtige< Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt (...)“¹¹⁵⁷ Obwohl die *différance* jenseits aller traditionellen Kausalität *wirkt*, zeitigt sie sich als der grundlose Grund allen Bedeutens, der dem Menschen uneinholbar vorausliegt. „Die Differenz ist ursprünglich und unhintergebar.“¹¹⁵⁸ Der Mensch befindet sich immer schon in einer Ur-Spur, die nicht die seine ist. Er lebt ein Leben in dieser Spur, von der er angewiesen ist, ihr endlos zu folgen. Man könnte Derridas gesamtes Philosophieren als ein der Ur-Spur folgsam nachgehendes, der Ur-Schrift folgsam nachschreibendes Denken verstehen. Denn nicht der Mensch ist der Urheber der unendlichen Spielbewegung der Differenzen, vielmehr ist die *différance* der autonome „Selbstgenerierungsprozeß der Differenzen“¹¹⁵⁹. Unter den Bedingungen dieses „strukturell“ vor ihm, das heißt jenseits seiner liegenden Selbstgenerierungsprozesses gerät der Mensch mitsamt seinen Vergegenwärtigungs- bzw. Repräsentationsversuchen, deren avanciertester der des Subjekts ist, in den uneinholbaren Aufschub der Unendlichkeit der differentiellen Signifikantendynamik. „Die Sprache ist nicht der Effekt eines sprechenden Subjekts, vielmehr ist dieses Subjekt

¹¹⁵³ WdS, GA 12, S. 185.

¹¹⁵⁴ WdS, GA 12, S. 178.

¹¹⁵⁵ BH, GA 9, S. 318.

¹¹⁵⁶ Dieses Absehen geschieht, um das *eigentliche* Wesen des Menschen wahrhaft denken zu können.

¹¹⁵⁷ JD, Die *différance*, S. 39.

¹¹⁵⁸ Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, S. 144.

¹¹⁵⁹ Heinz Kimmerle, *Derrida zur Einführung*, Hamburg 1988, S. 9.

*in die Sprache eingeschrieben und selbst ein Teil des Spiels der différence.*¹¹⁶⁰ Die differentielle Unruhe der Signifikanten betreibt die Zerrüttung menschlicher Identitätsvorstellung. Es ist die Passivität des Subjekts angesichts der sich selbst generierenden *différance*, die das Paradigma des präsentistisch gedachten menschlichen Selbstbewußtseins¹¹⁶¹ verabschieden läßt. *„Es gibt kein Subjekt, das Agent, Autor oder Herr der différence wäre und dem sie sich möglicherweise empirisch aufdrängen würde. Die Subjektivität ist - ebenso wie die Objektivität - eine Wirkung der différence, eine in das System der différence eingeschriebene Wirkung.*¹¹⁶² In seinem (aporetischen) Urteil über die Bestimmung der Grenzlinien von Philosophie und Literatur folgt das semiologisch (grammatologisch) „entmachtete“ Subjekt der *différance*. Denn die *différance* selbst ist das unbekannte Gesetz, auf das Philosophie und Literatur hören (müssen). Als solches aber entzieht es sich bei voller Wirkung hinter die Türen eines jeden Textes. So bleibt der Mensch auf immer „vor dem Gesetz“, dem er unentrinnbar unterworfen ist und das schicksalhaft über ihn kommt - mit jedem Zeichen aufs Neue.

Während bei Schlegel das Motiv von Unhintergebarkeit nur im schwachen Sinne einer unüberspringbaren transzendental-anthropologischen Grundbedingung nachweisbar ist, zeigt bei Nietzsche, Heidegger und Derrida eine immer radikaler werdende Metaphysikkritik im Zuge der nachhaltigen Schwächung des Subjekt Denkens Wirkung. Auch Schlegels Ich ist zwar bereits unter der Bedingung eines kritischen Idealismus nurmehr eine temporalisierte Identität im Werden (und mithin keine fixe Substanz), aber die Zentralkompetenz der Einbildungskraft garantiert dem Menschen nach wie vor die kreative Freiheit im Rahmen der eigenen Individualität. Schlegel hebt seiner Intention nach eben nicht auf die Zerstörung von Subjektivität ab, sondern nur auf deren kritische Neuausrichtung. Bei Nietzsche ist der subjektkritische Affekt flankiert vom Fatalismus des Wiederkehr-Theorems und der unhintergebaren Scheinverfallenheit des Lebens. Seine Deutung des Willens zur Macht als Willen zur Kunst trägt der Faktizität des Scheins, die durch keine subjektive Instanz außer Kraft gesetzt werden könnte, Rechnung. Schlegel kann der subjektiven Einbildungskraft den Einsatz der Poesie für die Philosophie abverlangen. Nietzsche aber vermag das Ja zur Kunst und Metapher nur zu inszenieren, indem er dem Willen zur Macht eine Scheinfreiheit, will sagen: eine Freiheit unter den Bedingungen des ewig wiederkehrenden Scheins zuspricht.

¹¹⁶⁰ Ernst Behler, Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida, S. 83.

¹¹⁶¹ Vgl.: IV.1.2.2.

¹¹⁶² JD, Positionen, S. 70f. Empirisch kann sich die *différance* nicht aufdrängen, weil sie kein Seiendes, keine Entität ist. Nur in diesem Sinne kann Derrida feststellen: Die *différance* „*beherrscht nichts, waltet über nichts, übt nirgends eine Autorität aus*“ (JD, Die *différance*, S. 47). Daß man sich vom Wirken der *différance* freimachen könnte, ist allerdings auch für Derrida ausgeschlossen.

Diese Freiheit des Willens ist zwar selbst nur der Schein einer nachsubjektiven fatalistischen Individualität, aber es ist gerade dieser Anschein der Freiheit, der Nietzsches Forderung nach dem aktiven Einsatz des Poetischen trotz seiner Subjektkritik überhaupt noch erlaubt. Der Antisubjektivismus Nietzsches bedeutet nicht den Verzicht auf die voluntaristische Tat der Bejahung des Scheins in der Kunst und vor allem der metaphorisierenden Poesie. Dem Willen zur Macht, dessen Wollen stets nur ein Wollen des bereits fatisch Beschlossenen ist, bleibt trotz seiner vom Schicksal beschnittenen Freiheit die Möglichkeit der willentlichen Ästhetisierung des Lebens und der Poetisierung der Philosophie. Insofern kann Nietzsche trotz seiner theoretischen Absetzung des Subjekts und seiner fatalistischen Wiederkehrlehre fordern, die Poesie und die Kunst gezielt im Sinne des Lebens einzusetzen. Schlegels Einbildungskraft des Ichs und Nietzsches Willen zur Macht¹¹⁶³ sind gleichsam die Appellationsadressen diesseits des Fatalen und Unhintergehbaren, denen die *aktive* Poetisierung der Philosophie zugetraut werden kann. Im Kontext des Heideggerschen Denkens des menschlichen Seinsgehorsams und in Derridas „Theorie“ des unendlichen Spielgeschehens der *différance* ist eine gewollte Poetisierung der Philosophie nicht vorgesehen. Bei Heidegger sind Dichten und Denken seit je vom Sein selbst einander in verwandtschaftliche Nachbarschaft angesiedelt. Das Zwiegespräch von Dichten und Denken ist vom Sein selbst prästabiliert. Denken folgt, indem es diesem vom Sein gestifteten Zwiegespräch nachgeht, nur der Stimme des Seins. Es geht Heidegger also im Zwiegespräch nicht um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Dichten und Denken, sondern darum, das Denken vom Sein in Anspruch nehmen zu lassen. Diesem Anspruch zu folgen heißt, Dichten und Denken als das Selbe wahrzunehmen.

Auch Derridas Diskurs optioniert keine bewußte Poetisierungsabsicht. Philosophische und literarische Texte sind dem Gesetz der *différance* unterworfen und als solche zu lesen. Die Derridasche Dekonstruktion verfolgt kein Programm, demgemäß die Gattungsgrenzen verschwimmen sollen, sondern initiiert lediglich eine Relektüre des Wirkens der *différance*. Denn jeder Text ist als Wirkungsfeld der *différance* schon selbst dekonstruiert – gleichsam bevor der Mensch ihn lesen kann. Als „*Teil des Spiels der différence*“ ist der Mensch demselben Gesetz ausgesetzt wie seine Texte. Diesem Gesetz gehorcht Derrida auch bezüglich der Grenzlinienproblematisierung von Philosophie und Literatur. Er nimmt lediglich die Bewegung auf, als die die *différance* sich vorgibt. (Die Derridasche Bejahung des Spiels der *différance* entspringt keiner fatalistischen Widerstandshaltung wie das Nietzschesche *amor fati*.)

¹¹⁶³ Das schließt nicht aus, daß Nietzsche immer wieder in die menschlich-allzumenschliche Anschauungs- und Denkform des Subjekts zurückfällt (vgl.: Ernst Behler, Derrida – Nietzsche. Nietzsche–Derrida, S. 163).

Während Schlegel die Poetisierung des Denkens mit der Absicht verknüpft, die am Unendlichen scheiternde Philosophie nicht die Sprache verlieren zu lassen und daher die Poesie der Philosophie beispringen läßt, motiviert Nietzsche die Ästhetisierung des Lebens und die Remetaphorisierung der Philosophie im Sinne eines besseren, den Schein bejahenden Lebens. Beide positionieren die Poesie in ihrem Denken also strategisch, aufgrund und trotz des Theoriemomentes der Fatalität oder der Unhintergebarkeit und der damit koinzidierenden Subjektkritik. Schlegel instrumentalisiert die Poesie zum Zweck der Darstellung und Wahrnehmung des Unendlichen, Nietzsche im Sinne des gelingenden Lebens. Heidegger und Derrida dagegen folgen der Vorgabe des Seins bzw. der *différance*, der sie keine andere Autorität¹¹⁶⁴ mehr gegenüberstellen. Das Dasein beugt sich dem Geschick des Seins, der Grammatologe dem Spielgeschehen der *différance*. Reflektieren Heidegger oder Derrida¹¹⁶⁵ über das Verhältnis von Dichten und Denken, Literatur und Philosophie, dann sind sie stets die gehorsamen Spurenleser des Seins bzw. der *différance*. Daher auch wird bei ihnen Poesie zu keiner Zeit strategisch (in Überwindung der Fatalität) instrumentalisiert oder motiviert.¹¹⁶⁶ Die Sensibilisierung der Philosophie für das Poetische ist Resultat, nicht aber Mittel ihres Denkens.

7. Negativität der Sprache

Schlegel denkt der Poesie die Aufgabe zu, für die Philosophie zu sprechen, weil sie in ihrer sprachlichen Indirektheit die Unerreichbarkeit positiver Erkenntnis des Unendlichen via negativa überwindet. Das Unendliche ist das Unausprechliche, das nur von der Uneigentlichkeit der Dichtung noch in Worte gefaßt und erfahrbar gemacht werden kann. Das Unendliche entzieht sich, insofern es irrepräsentabel ist, letztlich auch dem poetischen Signifikanten; weil aber Poesie gerade nicht auf die von der Begriffssprache der Philosophie angestrebte Eindeutigkeit der Zeichen abhebt, vertritt sie ein semiotisches Modell sprachlicher Negativität, demzufolge das undarstellbare Unendliche gar nicht

¹¹⁶⁴ Auch ein Dichter wie Hölderlin dichtet nur das gleichsam vom Sein Gedichtete nach. Denn: „*Das Gedichtete ist keineswegs dasjenige, was Hölderlin von sich aus in seinem Vorstellen meinte, es ist vielmehr Jenes, was ihn meinte, als es ihn in dieses Dichtertum berufen hat. Streng genommen wird der Dichter von dem, was er zu dichten hat, allererst selbst gedichtet*“ (GA 52, S. 210). Die Auszeichnung Hölderlins liegt in seinem Hören auf das Sein - seinem Seinsgehorsam.

¹¹⁶⁵ Auch die immer wieder bei jeder Lektüre eines Textes neu anstehende Entscheidung der Gattungsfrage steht unter dem Gesetz der *différance*.

¹¹⁶⁶ Der Stiftungscharakter der Dichtung berechtigt nicht zu der Annahme, Heidegger wolle die Dichtung strategisch mobilisieren, um das Ereignis des Seins über ihren Einsatz zu bewerkstelligen. Dichtung ist Teil des Seinsgeschicks. Das dichterische Hervorbringen ist ein Geschehenlassen.

mehr direkt benannt werden soll. Insofern das Unendliche als Signifikat *eigentlich* nicht zu haben ist, das poetische Bild aber die Repräsentationsfunktion der Sprache selbst unterläuft, wird die *uneigentliche* Poesie bei Schlegel im Sinne einer gleichsam negativen Theo-Logie zum Wortführer der Philosophie.

Schlegel argumentiert für Widerspruch, Fragment und Ironie auf dieselbe Weise wie für die Poesie: Weil sich das Unendliche den Mustern von Logik, Systematizität und sprachlicher Repräsentation entzieht, hat Philosophie in negativer Selbstausrichtung widersprüchlich, fragmentarisch und ironisch zu werden. Die Ironie ist die negative Form des Sprechens. Sie verwirrt die Ordnung der Signifikant-Signifikat-Relation, indem sie sagt, was sie nicht meint, und meint, was sie nicht sagt. Schlegel betreibt die Ironisierung (vor allem) des philosophischen Diskurses, um dessen - angesichts des Unendlichen - unangemessene positive Terminologie zu unterlaufen. Dabei geht er bewußt das Risiko ein, nicht mehr aus der Unverständlichkeit der Ironie herauszufinden.¹¹⁶⁷

Das Schlegelsche Plädoyer für Ironie und Poesie resultiert aus derselben Einsicht - der Einsicht, daß eigentlich über das Unendliche nicht gesprochen werden kann, ohne den Sinn der Worte zugleich zu hintergehen. Wie sich Schlegel aber im fragmentarischen Denken die Hoffnung aufs Ganze erhält, so spekuliert er mit dem Einsatz von Poesie und Ironie auf Worte, die das Unendliche doch noch via negationis zur Sprache bringen.

Während Schlegel die Poesie in den Rang einer negativ-indirekten Sprache des Unendlichen hebt, ist die Poesie bei Nietzsche Teil der den Menschen in der Welt des Scheins einschließenden Sprachlichkeit selbst. Im Gefängnis der Sprache erscheint die Poesie allerdings als das einzige Mittel, das Leben erträglich zu gestalten. Poesie forciert künstlich den Schein, dem der Mensch ohnehin verfallen ist. Im Ja zur Poesie votiert der Mensch für die negative Determination durch Sprache, um sie zu einer Position seines Willens zu machen. Die Remetaphorisierung bzw. Ästhetisierung der Philosophie steht für ein Diskursprogramm der Redlichkeit, das sich die Flucht des Denkens in ein erdichtetes Ideal klarer und distinkter Terminologie zum Zweck unbedingter Erkenntnis verbietet. Die Negativität der Sprache (das heißt ihre Schein- und Metaphernverfallenheit) anzuerkennen, zielt bei Nietzsche auf die Bejahung des Lebens. Einen Darstellungsauftrag wie bei Schlegel hat die Poesie nicht, insofern sich ohnehin keine Welt der Wahrheit (und kein transzendentes Signifikat) jenseits des Scheins ausmachen läßt. Sprache repräsentiert stets nur den Schein selbst, Poesie aber insistiert auf dieser schimärenhaften Negativität, damit sie dem Leben positiv erscheine.

¹¹⁶⁷ Ein wesentlicher Unterschied zwischen Schlegel und Derrida wird hier nochmals deutlich. Schlegels Zerrüttung von Bedeutung ist ein *bewußt* angestregtes Diskurszenario, während das *différance*-Geschehen ohne Zutun des Menschen Sinn schon je de(kon)struiert.

Heideggers gesamtes Denken ist ein dem Monolog des Seins nachlauschendes Schweigen. Das Sein ist von keinem Wort zu bezeichnen. Es hört auf keinen Namen. Es entzieht sich der Sprache, obwohl es in ihr west. Es sagt sich in der Sage zu, die Sage aber ist in keiner Sprache aussagbar. Dennoch sagt der Mensch das Wort „Sein“. Ohne dieses Wort wäre nicht nur keine Sprache, sondern auch kein Denken möglich. Der Mensch braucht diese absolute Metapher, dieses Herzwort des Denkens, das ohne Signifikat bleiben muß. Obwohl sich das Sein aller sprachlichen Repräsentation versagt, hat das Denken doch nie eine andere Aufgabe, als das Sein zu sagen. Dieses Sein-Sagen aber ist im Letzten ein in die Stille des Seins hörendes Schweigen. Jeder Versuch, die Stille zu überwinden, wäre ein Überstimmen des Seins selbst. Die seinsnahen Sageweisen von Dichten und Denken sind nach Heidegger mithin gehalten, das Wort als „*die Lichtung der Stille des Seyns*“¹¹⁶⁸ zu verstehen und also das Sein selbst als das Sichverschweigende zu erschweigen. Das Sein-Sagende Schweigen vom Sein ist ein Sprechen im Gegenlicht des in der Sprache abwesenden Seins. Vor dem Horizont der defizitären Verfaßtheit der Sprache, der das Sein auf immer absolut fehlt, ist vom Sein nur im Modus sprachlicher Negativität zu sprechen. Allein ein Dichten und Denken, das das Sein-Sagen als ein Nicht-Sagen begreift, kann dem Sein entsprechen. Das dichtende Wort, das in seiner gezielten Vieldeutigkeit letzten Sinn verweigert, hat zu diesem Schweigen einen besonderen Zugang. Insofern aber „*jedes echte Wort dichtet*“¹¹⁶⁹, ist auch jedes echte Wort so verschwiegen wie dichterisch.

Als Bedingung des Bedeutens bewirkt die Derridasche *différance* zugleich die Möglichkeit und Unmöglichkeit von Sinn. Insofern kein letztgültiges Signifikat mehr von einem Signifikanten vergegenwärtigt werden kann, erweist sich die Sprache als eine sinnauflösende Schrift. Im Zuge dieser Schrift sind alle Texte, Wörter und Zeichen einer unendlichen Dissipation der Bedeutung ausgesetzt. Die *différance* inszeniert ein Spiel des Nicht-Bedeutens, in dem „*das Sagen-Wollen außer Atem gerät. Sich selbst riskieren beim Nichts-sagen-Wollen, das heißt in das Spiel einsteigen und zuallererst in das Spiel der *différance*, das bewirkt, daß kein Wort, kein Begriff, keine höhere Aussage von der theologischen Gegenwart eines Mittelpunktes aus die textuelle Bewegung und Verräumlichung der Differenzen zusammenfaßt und bestimmt.*“¹¹⁷⁰ Die *différance* ist ein von keiner metaphysischen oder theologischen Instanz beherrschtes und in keiner Sprache zu fassendes Geschehen. Als dieses Unfaßbare vereitelt sie nicht nur die Repräsentation, die Vergegenwärtigung, die Identifikation ihrer selbst, sondern auch die eines jeden sagbaren Sinns. Die Derridasche Bejahung der *différance*,

¹¹⁶⁸ GS, GA 69, S. 135.

¹¹⁶⁹ GA 52, S. 10.

¹¹⁷⁰ JD, Positionen, S. 50.

in deren Spur die Dekonstruktion verläuft, performiert einen Diskurs des Nicht-Bedeutens. Die Gabe dieses Diskurses sind die nichts-sagen-wollenden Zeichen, die sich der Tauschbeziehung von Signifikant und Signifikat anökonomisch „verweigern“. Die *différance* selbst ist es, die dem Diskurs die Gabe einer Sprache des Nicht-Sagen-Wollens vor-gibt. Eine solche Sprache sagt nichts,- zieht sich gebend als Gabe zurück. *„Zug und Rückzug zugleich: das Geben des Sagens: das Ereignis der Sprache. Gabe ohne Objekt. Nichts geben, außer des Gesagten, das unnaachgiebig auf nichts verweist – nichts Sagbares, Tauschbares, Verbrauchbares.“*¹¹⁷¹ Die Sprache kann Sinn auch nicht dadurch erlangen, daß der von der *différance* ein-gegebene disseminative Nicht-Sinn zum Sinn erklärt wird. Obwohl Derrida dieser Ansicht ist, begreift er sein Denken als ein Denken der *différance*. Die *différance* aber sperrt sich gegen ihre Benennung. *„Dieses Unbenennbare ist kein unaussprechliches Wesen, dem kein Name nahekommen könnte: Gott zum Beispiel. Dieses Unbenennbare ist jenes Spiel, das nominale Effekte bewirkt, verhältnismäßig einheitliche oder atomare Strukturen, die man Namen, Ketten von Namenssubstitutionen nennt, und in denen zum Beispiel der nominale Effekt >différance< selbst herbeigeführt, wiedereingeschrieben wird, als blinder Einstieg oder blinder Ausgang immer noch Teil des Spieles, Funktion des Systems ist.“*¹¹⁷² Derrida verzichtet auf die Sprache der negativen Theologie, *„die Sprache jener Diskurse, die damit beschäftigt sind, den Entzug [retrait] des unsichtbaren oder verborgenen Gottes zu nennen.“*¹¹⁷³ Das Derridasche Nicht-Sagen-Wollen soll keineswegs als eine negative Rückeroberung von Sinn verstanden werden. Die *différance* ist kein abwesender Gott, der sich ex negativo doch noch ins Wort heben ließe. Und auch das Nicht-Sagen-Wollen ist nicht das negativ gewendete Sagen-Wollen als Sagen der unsagbaren *différance*. Die *différance* verunmöglicht ihre (und jede) Präsentation durch Sprache, aber diese Verunmöglichung ist nicht der Sinn der *différance*. Welche Sprache aber verlangt das Denken der *différance*? Eine Sprache gemäß der Logik der Gabe. Eine Sprache also, die sich nicht als Gabe zu erkennen gibt. Denn so wie die Gabe nicht als Gabe, darf auch die Sprache nicht als Sprache erscheinen, damit sie nicht wieder in die Zirkulation des (repräsentativen) Tauschs eintritt. *„Gabe als Gabe kann es nur geben, wenn sie nicht als Gabe präsent ist.“*¹¹⁷⁴ Sprache aber als Gabe der *différance* kann ein Denken der *différance* nur ermöglichen, wenn nichts (wieder)gegeben wird. Insofern geschieht die Gabe des Denkens der *différance* als ein Sprechen, dem es unmöglich ist, etwas zu sagen.

¹¹⁷¹ Mireille Calle-Gruber, Die Gabe des Sehens, S. 211.

¹¹⁷² JD, Die *différance*, S. 51.

¹¹⁷³ JD, Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen, München 1997, S. 57.

¹¹⁷⁴ JD, Falschgeld, S. 25.

Auch die Literatur kann dieses von der *différance* vorgegebene Nicht-Sagen nicht vermeiden. Obwohl sie sich nach eigenständigen Gesetzen regelt, bleibt doch ihr Grundgesetz die *différance* selbst. Insofern aber befindet sie sich in derselben Diskursaporie wie die Sprache der Philosophie: Ihr Sagen ist eine Gabe ohne Gabe. Während Schlegel der Poesie die Darstellung des Unendlichen *ex negativo* zutraut; während Nietzsche der den Schein bewußt kreierenden und bejahenden Dichtung die Überwindung der Negativität der Scheinverfallenheit der Sprache anbefiehlt, ist sich Heidegger bewußt, daß sich Dichten und Denken gegenüber dem Sein gemeinsam in der Rolle des Schweigens befinden. Wichtig dabei ist, daß Heidegger im Schweigen den vom Sein selbst vorgegebenen Grundmodus des Sprechens erblickt, der dem entbergend-verbergenden Sein entspricht. Das Schweigen ist die alle Propositionalität fliehende Weise seinsgemäßen Sprechens. Damit wendet Heidegger die Negativität des Schweigens um ins Positive einer dem Sein entsprechenden Sprache.

Am Ende wird also die negative Vermessung der Sprache von Schlegel, Nietzsche und Heidegger affirmativ aufgelöst. Schlegel und Nietzsche vertrauen dabei zumal auf die poetische Sprache. Heidegger dagegen sieht Dichtung zwar anders schweigen als Denken. Aus diesem Unterschied läßt sich für ihn aber nicht ableiten, daß dichtendes Sagen dem Sein näher ist als denkendes. Dichtung genießt gegenüber dem Denken ebensowenig Priorität wie umgekehrt, gehören doch beide schweigend ins Selbe.

Demgegenüber bleibt für Derrida die Kontamination der Sprache durch das Wirken der *différance* im Negativen¹¹⁷⁵. Gelingt der Poesie bei Schlegel die indirekte Veranschaulichung des Unendlichen, bei Nietzsche notgedrungen die Ästhetisierung des Lebens im Schein, „erreichen“ Dichten und Denken bei Heidegger die „*Erschweigung des Sichverschweigenden (des Seyns)*“¹¹⁷⁶, so bleibt die der Spielbewegung der *différance* ausgesetzte Sprache (ob literarisch oder philosophisch) bei Derrida in der Aporie des Nicht-Sagen-Wollens zu verorten. Derrida muß es – seinem Selbstverständnis nach – an einem die Sprache eschatologisierenden Signifikat¹¹⁷⁷ fehlen. Sein Denken hat sich der Unmöglichkeit verschrieben, von der *différance* zu sprechen, ohne etwas sagen zu wollen. *„Dies, was die >différance<, die >Spur< und so weiter >sagen-will< - was von nun an nichts sagen will -, dies wäre >vor< dem Begriff, dem Namen, dem Wort, >etwas<, das nichts wäre, das nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen, nicht einmal mehr der Abwesenheit und noch weniger irgendeiner Hyperessentialität angehörte.*

¹¹⁷⁵ Damit ist kein Wertnegatives gemeint.

¹¹⁷⁶ GS, GA 69, S. 135.

¹¹⁷⁷ Auch Nietzsche kennt kein transzendent(al)es Signifikat mehr. Gleichwohl kann man Sprache als Ausdruck des Willens zur Macht lesen und begreifen.

*Doch dessen onto-theologische Wiederaneignung ist stets möglich und freilich unvermeidlich, solange man eben genau im Element der onto-theologischen Logik und der onto-theologischen Grammatik spricht.*¹¹⁷⁸ Das Denken der *différance* hat das Problem, daß es so reden muß, als wäre der Name „*différance*“ der Signifikant eines undarstellbaren, aber vorhandenen Signifikats. So gelangt das Nicht-Sagen-Wollen im Zeichen der *différance* niemals aus dem positiven Schatten, den eine negative Onto-Theo-Logie wirft. Sprache simuliert schon je Positivität und selbst das „*Beinahe-Nichts des Undarstellbaren*“¹¹⁷⁹, als das die *différance* die Sprache „*in Gang setzt*“¹¹⁸⁰, behält doch den Anschein, mehr als Nichts und also Etwas zu sein, das sich als Undarstellbares darstellen ließe. Derrida kann die *différance* nur denken, indem er von ihr als einem An- bzw.- Abwesenden spricht, um zugleich zu behaupten, sie sei weder das eine noch das andere. Insofern er aber spricht, muß er die *différance* so behandeln, als wäre sie das, was die Zeichen seines Diskurses (unter der Bedingung der *différance*)¹¹⁸¹ repräsentieren. Die Derridasche Aporie besteht darin, daß es kein Sprechen gibt, ob es nun literarisch oder philosophisch sei, das nicht zurückfiele in ein Sagen-Wollen.

8. Die gewahrte Gattungsdifferenz

Die von Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida betriebene Sensibilisierung der Philosophie fürs Poetische geht einher mit der forcierten Stilinszenierung des eigenen Diskurses.¹¹⁸² Es ist bemerkenswert, daß alle vier Denker einen höchst eigenen kreativen Umgang mit der Sprache pflegen, der ihre stilistisch hochengagierten Schriften oftmals im diskursphänomenologischen Grenzbereich von Philosophie und Poesie erscheinen läßt. Bei Schlegel konzentriert sich diese Sprachgebung, die absichtlich offenläßt, ob ein Dichter oder/und Philosoph spricht, noch weitgehend auf die frühromantischen Fragmente des *Athenäums* und *Lyceums* oder das „*Gespräch über die Poesie*“. Nietzsches „*Zarathustra*“ wird dagegen als der Höhepunkt eines den philosophi-

¹¹⁷⁸ JD, *Wie nicht sprechen*, S. 19. Zum Thema Theologie vgl.: Jacques Derrida / Gianni Vattimo, *La religion*, Paris 1996; Gerd Haefner, *Morgenröte über Capri. Die Philosophen Derrida und Vattimo zur Rückkehr des Religiösen*, in: *Stimmen der Zeit* 124 (1999), S. 669-682; Joachim Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997.

¹¹⁷⁹ JD, *Auslassungspunkte*, S. 92.

¹¹⁸⁰ Ebd.

¹¹⁸¹ Die vielen verschiedenen Namen der *différance* („*Ur-Spur*“, „*Ur-Schrift*“, „*Dissemination*“ etc.) sind Resultat des Derridaschen Versuchs, das Spiel der Differenzen an seinem eigenen Sprechen zu exerzieren.

¹¹⁸² Schlegels Fragmentarismus und Nietzsches Aphorismus sind dabei Formprinzipien eines Philosophierens außerhalb des Systemzwangs (vgl.: *Zwischenreflexion: Friedrich Schlegel – Friedrich Nietzsche*).

schen und poetischen Diskurs in praxi konsequent verquickenden sprachkünstlerischen Gesamtwerkes gesehen, das zu der Einschätzung Anlaß gibt, bei seinem Autor handle es sich um einen Dichterphilosophen. Auch bei Heideggers Sprach- und Denkstil „*ist meist nicht zu entscheiden*“, ob er „*denkerisch dichtet oder dichterisch denkt, so sehr verdichtet er ein assoziativ gelockertes Denken.*“¹¹⁸³ Und Derrida stellt für sich selbst fest: „*Wenn ich mir die Grenzen von >Literatur< und >Philosophie< betrachte, so frage ich mich, ob man noch ganz und gar >Schriftsteller< oder >Philosoph< sein kann. Ich bin zweifellos weder das eine noch das andere ...*“¹¹⁸⁴

Die praktische „Verunreinigung“ der Diskursgrenzen könnte nun scheinbar zum Urteil legitimieren, diese Denker hätten den Gattungsunterschied von Philosophie und Literatur auch theoretisch vollständig eingeebnet. Nach Analyse ihrer das Verhältnis von Philosophie und Poesie vorstellenden Aussagen ergibt sich allerdings ein etwas differenzierteres Bild:

Schlegels Projekt der progressiven Universalpoesie rechnet nach wie vor mit den unterscheidbaren Entitäten „Poesie“ und „Philosophie“. Trotz ihrer angezielten Vereinigung bleiben beide in einem komplementären Wechselverhältnis vermessen, das niemals wirklich in einer poetophilosophischen Realunion enden kann. Schlegel nimmt den Gedanken des (permanenten) Werdens und der Progression zu ernst, als daß er wirklich von der Möglichkeit der Erreichung eines alle Gattungsdifferenzen in sich aufhebenden höheren universalpoetischen Einheitsdiskurses ausginge. Unbestritten ist gleichwohl, daß die Grenze zwischen Philosophie und Poesie mit dem frühromantischen Denken im Sinne der Ästhetisierung des Denkens durchlässiger wird.

Nietzsches in „*Ueber Wahrheit und Lüge*“ geäußerter Fundamentalverdacht, Philosophie selbst sei ein metaphorischer Diskurs, nimmt sich dagegen radikaler aus. Denn hier wird nicht mehr nur ein das Verhältnis von Poesie und Philosophie neuordnendes Programm vorgestellt (wie im Fall der Frühromantik), sondern auf eine physiologisch präformierte und bereits wirksame Grundbedingung von Denken und Sprechen hingewiesen, die sich dem menschlichen Eingriff entzieht. Insofern Poesie und Philosophie derselben Metaphorisationsfaktizität unterworfen sind, erscheinen beide Diskurse erkenntnistheoretisch tatsächlich nivelliert. Und doch beharrt Nietzsche auf einem wesentlichen Unterschied von Poesie und Philosophie, der darin besteht, daß erstere die Metapher ostentativ künstlerisch inszeniert, während letztere danach strebt, ihre metaphorische Verfaßtheit zu vergessen. Die Metaphorizität ist also das tertium comparationis, anhand dessen Poesie und Philosophie einerseits gleichgesetzt, andererseits aber auch voneinander unterschieden werden müssen. Wenn Nietzsche im Zuge sei-

¹¹⁸³ Karl Löwith, Heidegger, S. 9.

¹¹⁸⁴ JD, Auslassungspunkte, S. 201.

ner Kritik an der Wissenschaft die Remetaphorisierung der Begriffssprache fordert, dann ist das als Aufruf zu verstehen, die Philosophie im Sinne eines redlicheren Denkens in Zukunft¹¹⁸⁵ zu poetisieren. Mithin bleibt festzuhalten, daß für Nietzsche die Philosophie zwar metaphorisch, aber - im forcierten Sinn - noch nicht poetisch ist.¹¹⁸⁶ Im Lauf der ewigen Wiederkehr kehrt auch die Notwendigkeit, die Philosophie zu poetisieren, auf ewig wieder.

Heidegger gelten Dichten und Denken als das Selbe, ohne einander gleich, das heißt identisch zu sein.¹¹⁸⁷ Weil beide, demselben – nämlich dem Sein - gehörend, auf das Selbe hören, sind sie zwar in dessen Nähe gesagt, aber niemals in ihrer Nähe vermeßbar. Das Sein entzieht jeder Identifikation von Denken und Dichten die Grundlage, weil es ihre Nachbarschaft in die Entzogenheit seiner selbst verhüllt. Das Selbe von Dichten und Denken, als das das Sein west, läßt einen abschließenden Vergleich beider gar nicht zu. Das Zwiegespräch von Dichten und Denken ist ein vom Sein gestiftetes Gespräch unter Nachbarn, aber auch ein Gespräch der Ungewißheit darüber, was diese Nachbarschaft eigentlich sei. Ein Urteil fällen zu wollen, was das Selbe von Dichten und Denken sei, würde sich anmaßen, darüber zu entscheiden, was das Sein sei. Es ist das Schicksal des Daseins, das „*nur noch Befehlsempfänger der Enthüllungen des Seins*“¹¹⁸⁸ ist, daß auch das Verhältnis von Dichten und Denken vom Sein lediglich dunkel diktiert wird. Solange aber das Sein in einer dem Sein gehörenden Sprache vom Menschen nicht gesagt werden kann, bleibt auch die Verwandtschaft von Dichten und Denken unsagbar. Obwohl Dichten und Denken die Unsagbarkeit des Seins als die Bedingung ihres Sein-Sagens¹¹⁸⁹ gleichermaßen betrifft, insistiert Heidegger auf der Kluft, die zwischen beiden als dem Selben „*rein und entschieden klafft*.“¹¹⁹⁰

Auch Derrida strebt zu keiner Zeit an, Literatur und Philosophie „*in einen gleichen homogenen Bereich zu verschmelzen*“¹¹⁹¹. Ganz im Gegenteil sind seiner Ansicht nach beide „*in irreduzibler Weise unterschiedlich*“¹¹⁹². Ein erklärtermaßen *differenz*philosophischer Ansatz, der in der Nivellierung der Gattungsunterschiede gipfelt, hätte mit seinem ureigensten Denkmotiv gebrochen. Worum es Derrida stattdessen geht, ist die Untersuchung der performativen Gesetzlichkeit von Texten

¹¹⁸⁵ Und in dieser zukünftigen Terminierung treffen sich Nietzsche und Schlegel dann doch wieder.

¹¹⁸⁶ Es läßt sich allerdings die Frage stellen, ob in Folge einer Totalpoetisierung der Philosophie das Poetische überhaupt noch wahrgenommen würde.

¹¹⁸⁷ Das kann Heidegger selbst natürlich nur feststellen, weil er seinen eigenen Diskurs als ein ihm vom Sein Eingesagtes versteht.

¹¹⁸⁸ Florian Rötzer / Manfred Frank, Gespräch: in: Florian Rötzer (Hg.), Denken, das an der Zeit ist, Frankfurt a. M. 21988, S. 110-128, hier: S. 113.

¹¹⁸⁹ Dieses Sein-Sagen sowohl des Dichtens als auch des Denkens ist grundsätzlich absolut metaphorischen Charakters (vgl.: Kapitel III.5).

¹¹⁹⁰ MH, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 8f. Vgl. auch: GA 40, S. 28.

¹¹⁹¹ JD, Positionen, S. 30.

¹¹⁹² JD, Auslassungspunkte, S. 230.

unter den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Die Zentralfrage ist die nach dem Wirken der *différance*, dessen erkenntniskritische Sprengkraft, entgegen Derridas Absicht, mit der Zerstörung aller Diskursgesetze und ihrer Besonderheiten gleichgesetzt wird. Die erkenntnistheoretische Schwächung der Philosophie ist für Derrida aber keineswegs die Basis der völligen Angleichung von Philosophie und Literatur, sondern nur die Delegitimierung der Ausblendung des Literarischen aus der Philosophie. Am Ende will sich auch Derrida „weiterhin auf die Identität von so etwas wie einem >philosophischen Diskurs< beziehen und dabei noch wissen, wovon man spricht“¹¹⁹³.

Weder bei Schlegel und Nietzsche noch bei Heidegger und Derrida fallen also Philosophie und Poesie zusammen. Ihr Denken argumentiert nach wie vor auf der Basis der Differenzierbarkeit des philosophischen und poetischen Diskurses.

9. Resümee

Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida haben die Philosophie für das Poetische geöffnet. Ihre Neuverortung der Grenzen von Philosophie und Poesie wirkt im Sinne einer Ausbalancierung des Machtverhältnisses zwischen den Diskursen. Die radikale erkenntniskritische Infragestellung des von der Philosophie im Maßstab logischen Denkens erhobenen und auf das Systemideal eingeschworenen Wahrheitsanspruchs entwertet den traditionell gegen Dichtung geltend gemachten Vorwurf der Wahrheitsindifferenz, mit deren Hilfe sich die Philosophie die Poesie auf Abstand hielt. Die auf die Stärkung des Aspektes der Differenz zurückgehende Beschädigung der Philosophie in ihren Paradigmen von Identität und Präsenz weitet den Horizont des sich die eigene Relativität eingestehenden Denkens für die Kompetenzen des poetischen Sprachspiels. Poesie ist nicht länger aus dem Reich der Wahrheit zu verbannen, wenn Wahrheit selbst von keinem Diskurs verbürgt werden kann. Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida richten ihr Denken unter verschiedenen Namen nach einem Absoluten oder Unendlichen ein: Schlegel nennt es „*das Unendliche*“, Nietzsche „*ewige Wiederkehr des Gleichen*“, Heidegger „*Sein*“ und Derrida „*différance*“. Im Zeichen dieser Namen erringt die Poesie eine neue Stellung gegenüber der Philosophie. Bei Schlegel ist es die Sehnsucht nach dem Unendlichen, das die Philosophie sich der Poesie anvertrauen läßt; bei Nietzsche ist es die ewig wiederkehrende und also unabänderliche Scheinverfallenheit allen Denkens und Sprechens, das dem Leben den Willen zum künstlichen Schein der Poesie abverlangt; bei Heidegger ist es das Sein selbst, das Dichten und Denken in Nach-

¹¹⁹³ Auch Derrida hält diese Fragen für notwendig (vgl. JD, Auslassungspunkte S. 230).

barschaft zueinander bezirkt; bei Derrida ist es die *différance*, die als Bedingung der Möglichkeit des Bedeutens sowohl Philosophie als auch Literatur durchwirkt. Die Anhebung der Poesie auf das Niveau einer ernstgenommenen Diskursschwester der Philosophie koinzidiert mit einem Denken, das die Rolle des Subjekts kritisch in Augenschein nimmt. Was sich bei Schlegel noch als Temporalisierung des Ichs ausnimmt, wird seit Nietzsche zu einer entschiedenen Ablehnung des Paradigmas der Subjektivität überhaupt. In ursächlichem Konnex damit steht das schicksalhafte bzw. unhintergehbare Wirken des Unendlichen oder Absoluten, dem der Mensch sich ausgesetzt sieht. Innerhalb dieses Zusammenhangs wird das Verhältnis von Poesie und Philosophie zunächst selbst als ein notwendiges oder aber indisponibles angesehen. Schlegel¹¹⁹⁴ und Nietzsche können vor diesem Hintergrund gleichwohl die Poetisierung der Philosophie im Sinne eines strategischen Projektes inszenieren, während Heideggers Seinsgeschick und Derridas auto-renloses *différance*-Geschehen eine solche Option nicht mehr erlauben. Eine Bestimmung der Grenzlinien von Poesie und Philosophie ist daher bei Schlegel und Nietzsche schon aus funktionaler Perspektive möglich, während sie bei Heidegger und Derrida an das rätselhafte Wirken von Sein bzw. *différance* zurückverwiesen wird.

Schlegels, Nietzsches, Heideggers und Derridas Denken schärft der Philosophie die Frage nach ihrem Verhältnis zur Poesie als die Frage nach sich selbst ein. Je rationalitätskritischer das Denken wird, desto schärfer wird eine allzu selbstbewußte Diskursmentalität der Philosophie auf ihre Legitimation hin abgefragt. Die Poesie kann in den Themenkatalog einer sich selbst in ihren Erkenntniskräften und -möglichkeiten immer problematischer werdenden Philosophie eindringen, insofern sich diese das Nichtaufgehen ihres Anspruchs auf unbedingte Wahrheit eingesteht. Weil Wahrheit als ein ihr Entzogenes, Anderes erscheint, nimmt Philosophie wahr, daß sie selbst anders ist, als sie dachte. Dieses Anderssein aber stärkt das Denken des Anderen allgemein. Das Andere, das die Poesie immer war, ist einer Philosophie, die sich selbst als ein Anderes erfährt, nicht länger suspekt. Die Einsicht, daß der vermeintlich so andere, so fremde poetische Diskurs der Philosophie doch so nahe liegt, ist nur unter der Bedingung möglich, daß das Fremde, das Differente, das Andere in die Philosophie vorgelassen wird. Die skeptische Distanz, die die Philosophie zu sich selbst gewinnt, ist der Freiraum, in dem die Nähe von Poesie und Philosophie durch Schlegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida vermessen wird. Hier auch erscheint das Poetische der Philosophie als das Andere der Philosophie in neuem Licht.

¹¹⁹⁴ Nochmals muß betont werden, daß Schlegel die Einrichtung der Universalpoesie nicht als Folge eines blinden Fatums ansieht, sondern als eine aus der unhintergehbaren Differenzierung von Endlichem und Unendlichem resultierende notwendige Initiative.

LITERATUR- UND SIGLENVERZEICHNIS

Allgemeine Literatur

Manfred Frank, Stil in der Philosophie, Stuttgart 1992.

Hugo Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart, Hamburg 1956.

Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) als Handschrift für seine Zuhörer, 4. im Nachtrag zur Bibl. erweiterte, ansonsten unveränderte Auflage, Stuttgart 1988.

Gottfried Gabriel, Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung, Paderborn- München – Wien – Zürich 1997.

Gottfried Gabriel, Zwischen Logik und Literatur: Erkenntnisformen von Logik und Dichtung, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart 1991.

Gottfried Gabriel / Christiane Schildknecht (Hg.), Literarische Formen der Philosophie, Stuttgart 1990.

Axel Gellhaus, Enthusiasmus und Kalkül. Reflexionen über den Ursprung der Dichtung, München 1995.

Gustav Gerber, Die Sprache als Kunst, Bromberg 1871.

Olof Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel 1945.

Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I. Werke Bd. 13, Frankfurt a. M. 1986.

Edmund Husserl, Logische Untersuchungen 2. Bd. 1.T, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, [Husserliana Bd. 19.1], The Hague 1984.

Franz Kafka, Gesammelte Werke Bd. 4: Erzählungen, Frankfurt a. M. 1976.

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft 1, Bd. III d. Werkausgabe in zwölf Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1990.

Sören Kierkegaard, Die Wiederholung, in: Die Wiederholung / Drei erbauliche Reden 1843, Abteilung 5/6 d. Gesammelten Werke, hg. von Emanuel Hirsch / Hayo Gerdes, Gütersloh 1991, S. 1-97.

Jean-Francois Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz – Wien 1986.

Ludwig Nagl, Einleitung. Philosophie und Literatur – Textualität der Philosophie, in: Ludwig Nagl / Hugh J. Silverman (Hg.), Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur, Wien – München 1994, S. 7-31.

Novalis, Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd. 3, hg. v. Paul Kluckhohn, Richard Samuel, Stuttgart 21968.

Platon, Phaidros, in: Sämtliche Dialoge Bd. II (hg. v. Otto Apelt), Hamburg 1998.

Paul Ricoeur, Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zu deutschen Ausgabe, München 1986.

Florian Rötzer / Manfred Frank, Gespräch, in: Florian Rötzer (Hg.), Denken, das an der Zeit ist, Frankfurt a. M. 21988, S. 110-128.

Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 21993.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus. Mit einer Einleitung von Walter Schulz, hg. v. Horst D. Brandt u. Peter Müller, Hamburg 1992.

Das sogenannte >Älteste Systemprogramm<, in: Manfred Frank, Gerhard Kurz (Hg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt a. M. 1975, S. 110-112.

Friedrich Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung, in: ders., Sämtliche Werke Bd. V, Philosophische Schriften. Vermischte Schriften, München 1968, S. 433-517.

Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow, Stuttgart 1985.

Botho Strauß, Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie, München - Wien 1992.

Thomas von Aquin, Summa Theologica Bd. 2. (Die deutsche Thomas-Ausgabe), Lat./dt. mit umfassendem Kommentar; übers. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. v. Katholischen Akademikerverband, Leipzig – Salzburg 1934.

Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Zweite, durchgesehene Auflage, Weinheim 1988.

Friedrich Schlegel

Friedrich Schlegel, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (KA), hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn - München - Wien - Zürich- Darmstadt 1958ff.

KA 1: Studien des klassischen Altertums, hg. u. eingel. v. Ernst Behler, 1979:

GdS Über die Grenzen des Schönen

V Vorrede (zu: Die Griechen und Römer), S. 205-216.

StgP Über das Studium der griechischen Poesie, S. 217-367.

KA 2: Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801), hg. u. eingel. v. Hans Eichner, 1967:

LF Lyceums-Fragmente, S. 147-163.

B Blütenstaub, S. 164.

AF Athenäums-Fragmente, S. 165-255.

I Ideen, S. 256-272.

GüP Gespräch über die Poesie, S. 284-351.

ÜdU Über die Unverständlichkeit, S. 363-372.

AL Abschluß des Lessing-Aufsatzes, S. 397-419.

KA 3: Charakteristiken und Kritiken II (1802-1829), hg. u. eingel. v. Hans Eichner, 1975:

L Literatur, S. 2-16.

KA 5: Dichtungen, hg. u. eingel. v. Hans Eichner, 1962.

KA 6: Geschichte der alten und neuen Literatur, hg. u. eingel. v. Hans Eichner, 1961.

KA 8: Studien zur Philosophie und Theologie. Hg. u. eingel. v. Ernst Behler und Ursula Struc-Oppenberg 1975:

R Rezension der vier ersten Bände von F. J. Niethammers Philosophischem Journal, S.12-32.

ÜdPh Über die Philosophie. An Dorothea, S. 41-62.

KA 10: Philosophie des Lebens. In fünfzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1827 und Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes. Geschrieben und vorgetragen zu Dresden im Dezember 1828 und in den ersten Tagen des Januar 1829, hg. u. eingel. v. Ernst Behler, 1969:

PhdL Philosophie des Lebens. In fünfzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1827, S. 1-308.

PhdS Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes. Geschrieben und vorgetragen zu Dresden im Dezember 1828 und in den ersten Tagen des Januar 1829, S. 309-534.

KA 11: Wissenschaft der europäischen Literatur. Vorlesungen, Aufsätze und Fragmente aus der Zeit von 1795-1804, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Ernst Behler, 1958:

GdeL Geschichte der europäischen Literatur, S. 3-188.

KA 12: Philosophische Vorlesungen [1800-1897]. Erster Teil, mit Einleitung u. Kommentar hg. v. Jean-Jacques Anstett, 1964:

TPh Transzendentalphilosophie, S. 1-106.

EdPh Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern, S. 109ff.

KA 13: Philosophische Vorlesungen [1800-1897]. Zweiter Teil, mit Einleitung u. Kommentar hg. v. Jean-Jacques Anstett, 1964:

PuL Propädeutik und Logik, S. 177-322.

KA 16: Fragmente zur Poesie und Literatur. Erster Teil, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Hans Eichner, 1981:

FPL Fragmente zur Poesie und Literatur

KA 18: Philosophische Lehrjahre 1796-1806 nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828. Erster Teil, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Ernst Behler, 1963:

PhLj Philosophische Lehrjahre 1796-1806 nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828. Erster Teil.

KA 19: Philosophische Lehrjahre 1796-1806 nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828. Zweiter Teil, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Ernst Behler, 1971:

PhLj Philosophische Lehrjahre 1796-1806 nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828. Zweiter Teil.

KA 23: Bis zur Begründung der romantischen Schule. 15. September – 15. Juli 1797, [Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel], mit Einleitung und Kommentar hg. v. Ernst Behler, 1987.

Literatur zu Friedrich Schlegel

Ernst Behler, Friedrich Schlegel, Reinbek bei Hamburg 1988.

Ernst Behler, Friedrich Schlegel und Hegel, in: Hegel-Studien 2 (1963), S. 203-250.

Ernst Behler, Friedrich Schlegels Enzyklopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: Hegel-Studien 17 (1982), S. 169-202.

Ernst Behler, Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 1 (1957), S. 211-252.

Ernst Behler, Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?, in: Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987, S. 141-160.

Ernst Behler, Ironie und literarische Moderne, Paderborn - München - Wien - Zürich 1997.

Ernst Behler, Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe, Darmstadt 1972.

Ernst Behler, Die Kulturphilosophie Friedrich Schlegels, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 14 (1960), S. 68-85.

Ernst Behler, Die Theologie der Romantik. Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Friedrich Schlegels, in: Hochland 52 (1960), S. 339-353.

Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987.

Raimund Belgardt, Romantische Poesie. Begriff und Bedeutung bei Friedrich Schlegel, The Hague - Paris 1969.

Raimund Belgardt, „Romantische Poesie“ in Friedrich Schlegels Aufsatz >Über das Studium griechischer Poesie<, in: Helmut Schanze (Hg.), Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit, Darmstadt 1985, S. 321-341.

Walter Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. I.1, Frankfurt a. M. 1991, S. 7-122.

Karl Heinz Bohrer, Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie, in: ders. (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a. M. 1989, S. 52-82.

Norbert Bolz, Der aufgegebene Gott, in: Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987, S. 75-84.

Norbert W. Bolz, Der Geist und die Buchstaben. Friedrich Schlegels hermeneutische Postulate, in: Ulrich Nassen (Hg.), Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik, Paderborn - München - Wien - Zürich 1979, S. 79-112.

Claudia Brauers, Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie: Die freie Religion der Kunst und ihre Umformung in eine Traditionsgeschichte der Kirche, Berlin 1996.

Richard Brinkmann, Romantische Dichtungstheorie in Friedrich Schlegels Frühschriften und Schillers Begriffe des Naiven und Sentimentalischen. Vorzeichen einer Emanzipation des Historischen, in: Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 32 (1958), S. 344-371.

Martin Brück, Antikerezeption und frühromantischer Poesiebegriff. Studien zur >Gräkomanie< Friedrich Schlegels und ihre Vorgeschichte seit Winckelmann, Konstanz 1981.

Rüdiger Bubner, Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie, in: Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987, S. 85-95.

Liselotte Dieckmann, Friedrich Schlegel and Romantic Concepts of the Symbol, in: The German Review 34 (1959), 276-283.

Michael Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, mit einem Geleitwort hg. v. Werner Beierwaltes, Hamburg 1994.

Eva Fiesel, Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik, Tübingen 1927.

Manfred Frank, Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt a. M. ²1991.

Manfred Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, I. Teil, Frankfurt a. M. ⁵1990.

Manfred Frank, >Unendliche Annäherung<. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt a. M. 1997.

Jochen Fried, >umschließende Sphäre<. Frühromantische Mythologie und spätromantische Enttäuschung, in: Ernst Behler, Jochen Hörisch (Hg.), Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn - München - Wien - Zürich 1987, S. 174-189.

Gunter Gebauer, Christoph Wulf, Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg 1992.

Heinz Gockel, Die alte und neue Mythologie, in: Silvio Vietta (Hg.), Die literarische Frühromantik, S. 180-191.

Wilhelm Gößmann, Der Weg Friedrich Schlegels zu einer nachromantischen Ästhetik, in: Hochland 54 (1961) 1.

Mark Grunert, Die Poesie des Übergangs. Hölderlins späte Dichtung im Horizont von Friedrich Schlegels Konzept der >Transzendentalpoesie<, Tübingen 1995.

Sanne Elisa Grunnet, Die Bewußtseinstheorie Friedrich Schlegels, Paderborn - München - Wien - Zürich 1994.

Werner Hamacher, Der Satz der Gattung. Friedrich Schlegels poetologische Umsetzung von Fichtes unbedingtem Grundsatz, in: MLN 95 (1980), S. 1155-1180.

Roland Heine, Transzendentalpoesie. Studien zu Friedrich Schlegel, Novalis und E. T. A. Hoffmann, Bonn ²1985.

Hans-Joachim Heiner, Das Ganzheitsdenken Friedrich Schlegels. Wissenssoziologische Deutung einer Denkform, Stuttgart 1971.

Eberhard Hüge, Poesie und Reflexion in der Ästhetik des frühen Friedrich Schlegel, Stuttgart 1971, S. 122.

Hans Robert Jauß, Schlegels und Schillers Replik auf die >Querelle des Ancien et des Modernes<, in: ders., Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a. M. ⁵1974, S. 67-106.

Ursula Klein, Der Beitrag Friedrich Schlegels zur frühromantischen Kunstanschauung, in: Weimarer Beiträge 20 (1974) 7, S. 80-101.

Josef Körner, Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe, Berlin 1924.

Bernd Küster, Transzendente Einbildungskraft und ästhetische Phantasie. Zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik, Königstein / Ts. 1979.

Gerhard Kurz, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen 1988 (2. verbesserte Auflage).

Dietrich Mathy, Poesie und Chaos. Zur anarchistischen Komponente der frühromantischen Ästhetik, München - Frankfurt a. M. 1984.

Franz Norbert Mennemeier, Fragment und Ironie beim jungen Friedrich Schlegel. Versuch der Konstruktion einer nicht geschriebenen Theorie, in: Poetica 2 (1968), S. 348-370.

Winfried Menninghaus, Frühromantische Theorie von Zeichen und Metapher, in: German Quarterly 62 (1989), S. 48-58.

Winfried Menninghaus, Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt a. M. 1987.

Willy Michel, Friedrich Schlegel (1772-1892), in: Horst Turk (Hg.), Klassiker der Literaturtheorie. Von Boileau bis Barthes, München 1979, S. 133-150.

Heinrich Neue, Die Philosophie Friedrich Schlegels in den Jahren 1804-1806, in: Philosophisches Jahrbuch 43 (1930), S. 373-387 / S. 499-509.

Armand Nivelle, Frühromantische Dichtungstheorie, Berlin 1970.

Heinrich Nüsse, Die Sprachphilosophie Friedrich Schlegels, Heidelberg 1962.

Klaus Peter, Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1973.

Bernhard Piert, Friedrich Schlegels ästhetische Anschauungen. Ein Beitrag zur Aesthetik der Frühromantik, Neunkirchen 1910.

Lothar Pikulik, Frühromantik. Epoche - Werke - Wirkung, München 1992.

Karl Konrad Polheim, Die Arabeske. Ansichten und Ideen aus Friedrich Schlegels Poetik, München - Paderborn - Wien 1966.

Wolfgang Preisendanz, Zur Poetik der deutschen Frühromantik I: Die Abkehr vom Grundsatz der Naturnachahmung, in: Hans Steffen (Hg.), Poetik, Formen und Motive, Göttingen 1989, S. 54-74.

Heinrich Reinhardt, Integrale Sprachtheorie, Zur Aktualität der Sprachphilosophie von Novalis und Friedrich Schlegel, München 1976.

Kurt Röttgers, Fichtes Wirkung auf die Frühromantiker am Beispiel Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur >Theoriepragmatik<, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft 51 (1977), S. 55-77.

Kenichi Sagara, Kritik als Besserverstehen - Bemerkungen zu hermeneutischen Ansätzen Friedrich Schlegels, in: Doitsu Bungaku 69 (1982), S. 83-90.

Helmut Schanze, >Dualismus unserer Symphilosophie. Zum Verhältnis Novalis - Friedrich Schlegel, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1966, S. 309-335.

Jost Schillemeit, Systematische Prinzipien in Friedrich Schlegels Literaturtheorie (mit textkritischen Anmerkungen), in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1972, S. 137-176.

Alfred Schlagdenhauffen, Die Grundzüge des Athenaeum, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 88 (1969) Sonderheft, S. 19-41.

Hans Steffen (Hg.), Poetik, Formen und Motive, Göttingen 1989.

Ingrid Strohschneider-Kohrs, Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung, Tübingen 1960.

Ingrid Strohschneider-Kohrs, Zur Poetik der deutschen Romantik. Die romantische Ironie, in: Hans Steffen (Hg.), Poetik, Formen und Motive, Göttingen 1989, S. 75-97.

Peter Szondi, Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. Mit einer Beilage über Tiecks Komödien, in: ders., Schriften II, Frankfurt a. M. 1978, S. 11-31.

Silvio Vietta (Hg.), Die literarische Frühromantik, Göttingen 1985.

Silvio Vietta, Frühromantik und Aufklärung, in: ders. (Hg.), Die literarische Frühromantik, Göttingen 1985, S. 7-84.

Oskar Walzel, Grenzen von Poesie und Unpoesie, Frankfurt a. M. 1937.

Heinz Dieter Weber, >Transzendentalpoesie<. Untersuchungen zum Funktionswandel der Literaturkritik im 18. Jahrhundert, München 1973.

Tae Won Yoon, Der Symbolcharakter der neuen Mythologie im Zusammenhang mit der kritischen Funktion der romantischen Ironie bei Friedrich Schlegel, Frankfurt a. M. 1996.

Ulrike Zeuch, Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, Würzburg 1991.

Jure Zovko, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik, Stuttgart - Bad Cannstatt 1990.

Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden (KSA), hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, München – Berlin – New York 1988 (2. durchgesehene Auflage):

KSA 1: Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV; Nachgelassene Schriften 1870-1873:

GT Die Geburt der Tragödie, S. 9-156.

UB II Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, S. 243-334.

ST Socrates und die Tragoedie, S. 533-549.

WL Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, S. 873-890.

KSA 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II:

MA I Menschliches, Allzumenschliches I, S. 9-366.

MA II Menschliches, Allzumenschliches II, S. 367-704.

KSA 3: Morgenröte; Idyllen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft:

M Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, S. 9-332.

FW Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“), S. 343-652.

KSA 4: Also sprach Zarathustra:

Z Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen

KSA 5: Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral:

JGB Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, S. 9-244.

GM Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, S. 245-412.

KSA 6: Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerung; Der Antichrist; Ecce homo; Dionysos-Dithyramben; Nietzsche contra Wagner:

GD Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, S. 55-162.

AC Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, S. 165-254.

EH Ecce homo. Wie man wird, was man ist, S. 255-374.

DD Dionysos-Dithyramben, S. 376-380.

KSA 7: Nachgelassene Fragmente 1969-1874 (NF).

KSA 8: Nachgelassene Fragmente 1875-1879 (NF).

KSA 9: Nachgelassene Fragmente 1880-1882 (NF).

KSA 10: Nachgelassene Fragmente 1882-1884 (NF).

KSA 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885 (NF).

KSA 12: Nachgelassene Fragmente 1885-87 (NF).

KSA 13: Nachgelassene Fragmente 1887-1889 (NF).

Friedrich Nietzsche, Rhetorik (Darstellung der antiken Rhetorik; Vorlesung Sommer 1874, dreistündig), in: ders., Gesammelte Werke (Musarionausgabe) 5. Bd., Vorlesungen 1872-1876, München 1922, S. 285-319.

Friedrich Nietzsche, Vom Ursprung der Sprache (1869/70), in: ders., Gesammelte Werke (Musarionausgabe) 5. Bd., Vorlesungen 1872-1876, München 1922, S. 467-470.

Friedrich Nietzsche, III. Band, Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta, München – Wien 1977.

Literatur zu Friedrich Nietzsche

Günter Abel, Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. II [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984, S. 87-104.

Günter Abel, Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib, in: Mihailo Djuric (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1990, S. 100-130.

Günter Abel, Logik und Ästhetik, in: Nietzsche-Studien: 19 (1987), S. 112-148.

Günter Abel, Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr [Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 15], Berlin – New York 1984.

Günter Abel, Wissenschaft und Kunst, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.) Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1986, S. 9-25.

Theodor W. Adorno, Einführung, in: Heinz Krüger, Über den Aphorismus als philosophische Form. [Dialektische Studien im Auftrag des Theodor.-W.-Adorno-Archivs hg. v. Rolf Tiedemann] München 1988, S. 7-9.

Jörn Albrecht, Nietzsche und das „Sprachliche Relativitätsprinzip“, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 225-244.

Ernst Behler, Der französische Poststrukturalismus und Nietzsches Sprachtheorie, Nachwort in: Jacques Le Rider, Nietzsche in Frankreich, München 1997, S. 157-175.

Ernst Behler, Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 335-354.

Ernst Behler, Friedrich Nietzsche, in: Tilman Borsche (Hg.), Klassiker der Sprachphilosophie. Von Plato bis Noam Chomsky, München 1996, S. 291-305.

Ernst Behler, Nietzsche jenseits der Dekonstruktion, in: Josef Simon (Hg.), Nietzsche und die philosophische Tradition Bd. I. [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1985, S. 88-107.

Ernst Behler, Nietzsche und die Frühromantische Schule, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 59-87.

Ernst Behler, Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 64-86.

Hannelore Berger, Untersuchungen zur Philosophie Nietzsches als einem Problem der Form, München 1969.

Maria Bindschedler, Nietzsche und die poetische Lüge (Philosophische Forschungen. Neue Folge, hg. von Karl Jaspers Vol. 5), Basel 1954.

Rüdiger Bittner, Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 70-90.

Maurice Blanchot, Nietzsche und die fragmentarische Schrift, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Essays von Maurice Blanchot u. a., Frankfurt a. M. – Berlin 1986, S. 47-73.

Eric Blondel, Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 518-537.

Thomas Böning, „Das Buch eines Musikers ist eben nicht das Buch eines Augenmenschen“ - Metaphysik und Sprache beim frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 72-106.

Tilman Borsche, Intuition und Imagination. Der erkenntnistheoretische Perspektivenwechsel von Descartes zu Nietzsche, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.) Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1986, S. 26-44.

Tilman Borsche, Schematisieren ohne Schema. Platonische Hintergründe einer Notiz Nietzsches über den Glauben an die Vernunft, in: Kodikas/Code 11 (1988) No. 1/2, S. 167-177.

Bernd Bräutigam, Reflexion des Schönen – schöne Reflexion. Überlegungen zur Prosa ästhetischer Theorie. Hamann, Nietzsche, Adorno [Literatur und Wirklichkeit Bd. 12], Bonn 1975.

Bernd Bräutigam, Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren, in: Nietzsche-Studien 6 (1977)45-63.

Giorgio Colli, Nach Nietzsche, Stuttgart 1980.

Giorgio Colli, Nachwort zu MA I, in: KSA 2, S. 706-711.

Arthur C. Danto, Nietzsche as Philosopher, New York – London 1965.

Paul de Man, Allegorien des Lesens, Frankfurt a. M. 1991.

Walter Del Negro, Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches (= Bausteine zu einer Philosophie des Als-Ob 5. Bd., hg. v. Hans Vaihinger, Raymund Schmidt), München 1923.

Gilles Deleuze, Differenz und Wiederholung, München 1992.

Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 1991.

Mihailo Djuric (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1990.

Mihailo Djuric, Nihilismus als ewige Wiederkehr des Gleichen, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. II [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984, S. 61-86.

Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.) Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1986.

Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984.

Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. II [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984.

Günter Eifler, Zur jüngeren französischen Nietzsche-Rezeption, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. II [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984, S. 34-48.

Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß [Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 7], Berlin – New York 1982.

Eugen Fink, Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960.

Volker Gerhardt, Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I, S. 81-98.

Volker Gerhardt, Die Perspektive des Perspektivismus, in: Nietzsche 18 (1989), S. 260-281.

Volker Gerhardt, Nietzsche und die Philosophie, in: Mihailo Djuric (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1990, S. 151-171.

Volker Gerhardt, Nietzsches ästhetische Revolution, in: ders., Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 12-45.

Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 374-393.

Joachim Goth, Nietzsche und die Rhetorik, Tübingen 1970.

Friedrich Gundolf, Romantiker, Berlin 1930.

Werner Hamacher, ‚Disgregation des Willens‘. Nietzsche über Individuum und Individualität, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 306-336.

Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Essays von Maurice Blanchot u. a., Frankfurt a. M. – Berlin 1986.

Alois Halder, Die metaphysisch-religiöse Transzendenz im Experiment des Willens zur Macht, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I, [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984, S. 45-62.

Konrad Hilpert, Die Überwindung der objektiven Gültigkeit. Ein Versuch zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 91-121.

Hans Gerald Hödl, Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (1873), Wien 1997, S. 89.

Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin – New York 1974.

Karl Joel, Nietzsche und die Romantik, Jena – Leipzig 1905.

Gerhard Kaiser, Wie die Dichter lügen. Dichten und Leben in Nietzsches ersten beiden Dionysos-Dithyramben, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 184-224.

Stefan Kaiser, Über Wahrheit und Klarheit. Aspekte des Rhetorischen in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 65-78.

Walter Kaufmann, Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist, Darmstadt 1982.

Friedrich Kaulbach, Ästhetische und philosophische Erkenntnis beim frühen Nietzsche, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I, [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984, S. 63-80.

Friedrich Kaulbach, Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche, in: Mihailo Djuric (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1990, S. 9-20.

Friedrich Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln – Wien 1980.

Jochen Kirchhoff, Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977).

Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, Mit einem Supplement und einem Nachwort von Gerd Bergfleth, München 1986.

Jan Knopf, Kritik der Erkenntniskritik. Zur Klarstellung einiger Irrtümer: Nietzsche in der bundesdeutschen Germanistik, in: Literaturmagazin 12 (1980), S. 373-392.

Sarah Kofman, Nietzsche and Metaphor, London 1993.

Josef Kopperschmidt, Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der Kritik der unreinen Vernunft, in: ders. / Helmut Schanze (Hg.), Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, S. 39-62.

Rudolf E. Künzli, Nietzsche und die Semiologie: Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 5 (1976), S. 263-288.

Philippe Lacoue-Labarthe, Der Umweg, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Essays von Maurice Blanchot u. a., Frankfurt a. M. – Berlin 1986, S. 75-110.

Jacques Le Rider, Nietzsche in Frankreich, München 1997.

Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956.

Bernd Magnus, Nietzsches äternalistischer Gegenmythos, in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, Darmstadt 1996, S. 219-233.

Bernd Magnus, Nietzsche's Mitigated Scepticism, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 260-267.

Ferruccio Masini, Rhythmisch-metaphorische ‚Bedeutungsfelder‘ in „Also sprach Zarathustra“, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 276-307.

Reinhart Klemens Maurer, Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 104-126.

Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hg.), Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, München 1994.

Eva Limmer, Vorklänge der Philosophie Nietzsches bei dem jungen Friedrich Schlegel, Leipzig (Diss.) 1925.

Reinhart Maurer, Nietzsche und das Experimentelle, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. I, [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984, S. 7-28.

Anthonie Meijers, Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 369-390.

Anthonie Meijers / Martin Stingelin, Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), 350-368.

Theo Meyer, Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen 1991.

Glenn Most / Thomas Fries, Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung, in: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hg.), Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, München 1994, S. 17-38, 251ff.

Thomas Müller, Die Poetik der Philosophie. Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche, Frankfurt a. M. – New York 1995.

Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin – New York 1971.

Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, Darmstadt 1996, S. 234-287.

Jean-Luc Nancy, „Unsere Redlichkeit!“ (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche), in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Essays von Maurice Blanchot u. a., Frankfurt a. M. – Berlin 1986, S. 169-192.

Barbara Naumann, Nietzsches „Sprache aus der Natur“. Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in „Also Sprach Zarathustra“, in: Nietzsche Studien 14 (1985), S. 126-163.

Alexander Nehamas, Nietzsche. Leben als Literatur, Göttingen 1991.

Kanji Nishio, Sprache und Ding. Nietzsches Sprachauffassung in „Die Geburt der Tragödie“, in: Doitsu Bungaku 37 (1966), S. 59-76.

Bernard Pautrat, Nietzsche, medusiert, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Essays von Maurice Blanchot u. a., Frankfurt a. M. – Berlin 1986, S. 111-128,.

Bernard Pautrat, Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche, Paris 1971.

Jean-Michel Rey, L'Enjeu des signes. Lecture de Nietzsche, Paris 1971.

Florian Roth, Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Problematik, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 94-114.

Gerhard Rupp, Der >ungeheure Consensus der Menschen über die Dinge< oder Das gesellschaftlich wirksame Rhetorische. Zum Nietzsche des Philosophenbuchs, in: Literaturmagazin 12 (1980), S. 179-203.

Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, Darmstadt ²1996.

Brigitte Scheer, Die Bedeutung der Sprache im Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.) Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1986, S. 101-111.

Karl Schlechta, Nietzsche über den Glauben an die Grammatik, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 353-358.

Holger Schmid, Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg 1984.

Alfred Schmidt, Über Nietzsches Erkenntnistheorie. Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, Darmstadt ²1996, S. 124-152.

Hermann Josef Schmidt, Mindestbedingungen nietzschedäquater Nietzscheinterpretation oder Versuch einer produktiven Provokation, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 440-454.

Walter Schulz, Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 1-31.

Josef Simon, Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff, in: Mihailo Djuric / Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches Bd. II [Nietzsche in der Diskussion], Würzburg 1984, S. 17-33.

Josef Simon, Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Aethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 242-259.

Josef Simon, Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 1-26.

Werner Stegmaier, Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 69-95.

Anne Tebartz-van-Elst, Ästhetischer Weltbezug und metaphysische Rationalität. Zur epistemischen Funktion der Metapher bei Nietzsche, in: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hg.), Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, München 1994, S. 109-126.

Anne Tebartz-van-Elst, Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche, Freiburg i. Br. – München 1994.

Rainer Thurnher, Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 38-60.

Karl Ulmer, Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1962-63), S. 295-310.

Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Nietzsches Enthüllung der Metaphysik als Ideologie, in: Scheidewege 1 (1971), S. 349-360.

John T. Wilcox, Nietzsche Scholarship an the „Correspondence Theory of Truth“: The Danto Case, in: Nietzsche-Studien 16 (1986), S. 337-357.

Claus Zittel, Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg 1995.

Slobodan Junjic, Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 149-163.

Martin Heidegger

Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand (GA), (Betreuung Hermann Heidegger) Frankfurt a. M. 1975ff.:

GA 2: Sein und Zeit (1927), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.

GA 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968), hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann, 1991:

H/AV >Heimkunft / An die Verwandten<, S. 9-31.

HWD Hölderlin und das Wesen der Dichtung, S. 33-48.

A >Andenken<, S. 79-151.

G Das Gedicht, S. 182-192.

VLHG Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten, S. 195-197.

GA 5: Holzwege (1935-1946), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977:

- UK Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 1-74.
ZW Die Zeit des Weltbildes, S. 75-113.
WD Wozu Dichter?, S. 269-320.
SdA Der Spruch des Anaximander, S. 321-373.

GA 6.1: Nietzsche I (1936-1939), hg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt a. M. 1996

GA 6.2: Nietzsche II (1939-1946), hg. v. Brigitte Schillbach, 1997.

GA 9: Wegmarken (1919-1061), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976:

- PhTh Phänomenologie und Theologie, S. 45-78.
WiM Was ist Metaphysik?, S. 103-122.
VWG Vom Wesen des Grundes, S. 123-176.
VWD Vom Wesen der Wahrheit, S. 177-202.
PLW Platons Lehre von der Wahrheit, S.203-238.
NwiM Nachwort zu >Was ist Metaphysik?< (1943), S. 303-312.
BH Brief über den Humanismus, S. 313-364.
EWiM Einleitung zu >Was ist Metaphysik?< (1949), S. 365-384.
ZS Zur Seinsfrage, S. 385-426.

GA 10: Der Satz vom Grund (1955-1956), hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1997.

- SvG Der Satz vom Grund (Vorlesung), S. 3-169.

GA 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985:

- S Die Sprache, S. 7-30.
SiG Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht, S. 31-78.
GvS Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, S. 79-146.
WdS Das Wesen der Sprache, S. 147-204.
W Das Wort, S. 205-225.
WzS Der Weg zur Sprache, S. 227-257.

GA 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), hg. v. Hermann Heidegger, 1983:

Z Zeichen, S. 211-212.

GA 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis Theätet (Wintersemester 1931/32), hg. v. Hermann Mörchen, 1988.

GA 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934), hg. v. Günter Seubold, 1998.

GA 39: Hölderlins Hymnen >Germanien< und >Der Rhein< (Wintersemester 1934/35), hg. v. Susanne Ziegler, 1980.

GA 40: Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), hg. v. Petra Jaeger, 1983.

GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >Probleme< der >Logik< (Wintersemester 1937/38), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1984.

GA 50: Nietzsches Metaphysik (für Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht vorgetragen); Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten (Wintersemester 1944/45), hg. v. Petra Jaeger, 1990:

Eph Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten, S. 89-133.

DuD Denken und Dichten, Überlegungen zur Vorlesung, S. 135-195.

GA 52: Hölderlins Hymne >Andenken< (Wintersemester 1941/42), hg. v. Curt Ochwadt, 1982.

GA 53: Hölderlins Hymne >Der Ister<, (Sommersemester 1942), hg. v. Walter Biemel, 1984.

GA 55: Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943); 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944), hg. v. Manfred S. Frings, 1979:

L Logik. Heraklits Lehre vom Logos, S. 183-387.

GA 65: Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936-38), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989.

GA 66: Besinnung (1938/1939), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.

GA 69: Die Geschichte des Seyns: 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40). 2. Κοινόν. Aus der Geschichte des Seyns (1939), hg. v. Peter Trawny, 1998:

GS Die Geschichte des Seyns, S. 1-173.

GA 77: Feldweg-Gespräche (1944/45), hg. v. Ingrid Schüßler, 1995:

GF Ἀγχιβασίον. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen, S. 1-159.

GA 79: Bremer und Freiburger Vorträge: 1. Einblick in das, was ist. Bremer Vorträge 1949: Das Ding. - Das Ge-stell. - Die Gefahr - Die Kehre. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957, hg. v. Petra Jaeger, 1994:

BrV Bremer Vorträge, S. 5-77.

FrV Freiburger Vorträge, S. 81-176.

Martin Heidegger, (= MH), Bauen Wohnen Denken, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 21959, S. 145-162.

MH, „>... dichterisch wohnt der Mensch<“, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 21959, S. 187-206.

MH, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: ders.: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 61-80.

MH, Die Frage nach der Technik, in: ders, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 21959, S. 13-44.

MH, >Nur noch ein Gott kann uns retten<. Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: Der Spiegel 23 (1976), S. 193-219.

MH, Der Satz der Identität, in: ders., Identität und Differenz, Pfullingen 91990, S. 9-30.

MH, Was heißt Denken?, Tübingen 1954.

MH, Zeit und Sein, in: ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 1-25.

Literatur zu Martin Heidegger

Wilhelm Anz, Die Stellung der Sprache bei Heidegger, in: Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Königstein / Ts. 1984, S. 305-320.

Beda Allemann, Hölderlin und Heidegger, Zürich – Freiburg i. Br. 1954.

Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt a. M. 21981.

Enrico Berti, Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis, in: Ewald Richter (Hg.), Die Frage nach der Wahrheit [Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe Bd. 4] Frankfurt a. M. 1997, S. 89-105

Walter Biemel, Martin Heidegger. Reinbek 1989.

Irmgard Bock, Heideggers Sprachdenken, Meisenheim am Glan 1966, S. 101.

Ronald Brusina, Heidegger on the metaphor and philosophy, in: Cultural Hermeneutics 1 (1973), S. 305-324.

Karsten Harries, Verwahrloste Welt. Philosophie. Politik und Technik, in: Christoph Jamme / Karsten Harries (Hg.), Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik, München 1992, S. 203-221.

Else Buddeberg, Denken und Dichten des Seins. Heidegger - Rilke, Stuttgart 1956.

Else Buddeberg, Heidegger und die Dichtung. Hölderlin. Rilke, Stuttgart 1953.

Francois Fédiér, Dichten und Denken, in: Martin-Heidegger-Gesellschaft (Hg.), Denken und Dichten bei Martin Heidegger. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, o. O. 1988, S. 23-36.

Günter Figal, Heidegger zur Einführung, 2. überarbeitete Auflage, Hamburg 1996.

Eugen Fink, Philosophie als Überwindung der „Naivität“ (Bruchstücke einer Vorlesung) (Zum Begriff der „ontologischen Differenz“ bei Heidegger), in: Lexis 1. Bd. (1948), S. 107-127.

Christoph Jamme / Karsten Harries (Hg.), Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik, München 1992.

Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.), Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Bd. 2, [Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum und des Istituto Italiano per gli Stud. Filosofici, Napoli], [Spekulation und Erfahrung Abt. 2, Untersuchungen Bd. 8] Stuttgart – Bad Cannstatt 1988.

Friedrich Glauner, Sprache und Weltbezug. Adorno. Heidegger. Wittgenstein, Freiburg i. Br. – München 1997.

Klaus Held, Heideggers These vom Ende der Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980), S. 535-560.

Agnes Heller, Wahrheit und Kunst, in: Ewald Richter (Hg.), Die Frage nach der Wahrheit [Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe Bd. 4] Frankfurt a. M. 1997, S. 199-207.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken, in: Petra Jaeger / Rudolf Lüthe (Hg.), Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart, Würzburg 1983, S. 23-64.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“, Frankfurt a. M. 1980.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Nachbarschaft von Denken und Dichten als Wesensnähe und Wesensdifferenz, in: Martin-Heidegger-Gesellschaft (Hg.), Denken und Dichten bei Martin Heidegger. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, o. O. 1988, S. 37-63.

Herbert Hornstein, Das Haus des Seins. Zu Martin Heideggers Sprachphilosophie, in: Neues Abendland, 10 (1955), S. 433-438.

Samuel Jsseling, Sprache und Schrift, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.), Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Bd. 2, [Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum und des Istituto Italiano per gli Stud. Filosofici, Napoli], [Spekulation und Erfahrung Abt. 2, Untersuchungen Bd. 8] Stuttgart – Bad Cannstatt 1988, S. 105-124.

Hans Jaeger, Heidegger und die Sprache, Berlin 1971.

Christoph Jamme, >Dem Dichten Vor-Denken<. Aspekte von Heideggers >Zwiesprache< mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984), S. 83-99.

Christoph Jamme, Griechentum und >Deutschtum<. Heideggers Vorlesungen über die Dichtung Hölderlins, in: Philosophisches Jahrbuch 98 (1991), S. 184-189, hier: S. 189.

Christoph Jamme, Heideggers Philosophie der Kunst und Hölderlin, in: Archiwum Historii Filozofii I Mysli Społecznej 40 (1995), S. 159-165.

Norbert Kapferer, Denn eigentlich spricht die Sprache. Die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus, Frankfurt a. M. 1984.

Arion L. Kelkel, Zum Verhältnis von Dichtung und Denken bei Heidegger. Skizze eines Problems, in: Volker Bohn (Hg.), Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a. M. 1987, S. 279-287.

Peter B. Kraft, Das anfängliche Wesen der Kunst. Zur Bedeutung von Kunstwerk, Dichtung und Sprache im Denken Martin Heideggers, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1984.

Karl Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, 2., erweiterte Auflage, Göttingen 1960.

Martin-Heidegger-Gesellschaft (Hg.), Denken und Dichten bei Martin Heidegger. Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, o. O. 1988.

Werner Marx, Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie und Dichtung bei Schelling und Heidegger, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.), Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Bd. 2, [Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum und des Istituto Italiano per gli Stud. Filosofici, Napoli], [Spekulation und Erfahrung Abt. 2, Untersuchungen Bd. 8] Stuttgart – Bad Cannstatt 1988, S. 125-141.

Dorit Mraz, Sprache und Sein bei Heidegger, Wien 1968.

Tilman Müller, Wahrheitsgeschehen und Kunst. Zur seinsgeschichtlichen Bestimmung des Kunstwerks bei Martin Heidegger, München 1994.

Bruno Onetto Munoz, Überschritt ins Unumgängliche. Heideggers dichterische Wende jenseits der Metaphysik, Frankfurt a. M. – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1997.

Adolfo Murguía, Zweideutige Rationalität. Analyse der Heideggerschen Philosophieauffassung, Essen 1994.

Karlheinz Neunheuser, Heidegger und die Sprache, in: Wirkendes Wort 8 (1957), S. 1-7.

Wilhelm Perpeet, Heideggers Kunstlehre, in: Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Königstein / Ts. 1984, S. 217-241.

Johannes Pfeiffer, Zu Heideggers Deutung der Dichtung, in: Der Deutschunterricht 2 (1952), S. 57-69.

Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963.

Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Königstein / Ts. 1984.

Otto Pöggeler, Hölderlin, Hegel und Heidegger im amerikanisch-deutschen Gespräch, in: Christoph Jamme / Karsten Harries (Hg.), Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik, München 1992, S. 7-42.

Alois Rechsteiner, Vom Wesen und Sinn von Sein und Sprache bei Heidegger, Bern – Frankfurt a. M. – Las Vegas 1977.

W. H. Rey, Heidegger – Trakl: Einstimmiges Zwiegespräch, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 30 (1956), S. 89-136.

Ewald Richter (Hg.), Die Frage nach der Wahrheit [Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe Bd. 4] Frankfurt a. M. 1997.

Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt a. M. 1997.

Hans Joachim Schrimpf, Hölderlin, Heidegger und die Literaturwissenschaft, in: Euphorion 51 (1957), S. 308-323, hier: S. 313.

Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Königstein / Ts. 1984, S. 95-139.

Hermann Schweppenhäuser, Studien über die Heideggersche Sprachtheorie, München 1988.

Günter Seubold, Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik, Freiburg – München 1986, S. 181. Christian Stahlhut, Sprache und Ethos. Heideggers Wege zu einer wahrhaften Sprache, Münster 1986, S. 306.

Günter Seubold, Der Pfad ins Selbe. Zur Cézanne-Interpretation Martin Heideggers, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), S. 64-78.

George Steiner, Martin Heidegger. Eine Einführung, München – Wien 1989.

Egon Vietta, Georg Trakl in Heideggers Sicht, in: Die Pforte 5 (1953), 351-355.

Wilhelm S. Wurzer, Heidegger und die Enden der Textualität, in: Ludwig Nagl / Hugh J. Silverman (Hg.), Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur, [Wiener Reihe Bd. 7], Wien – München 1994, S. 139-160.

Jacques Derrida

Jacques Derrida (= JD), Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München – Wien 1999.

JD, Das andere Kap. in: JD, Das andere Kap; Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt a. M. 1992, S. 9-80.

JD, Aporien. Sterben – Auf die >Grenzen der Wahrheit< gefaßt sein, München 1998.

JD, Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen, München 1997.

JD, Auslassungspunkte. Gespräche, Wien 1998, S. 360.

JD, Die Bewunderung Nelson Mandelas oder Die Gesetze der Reflexion, in: JD u. a., Für Nelson Mandela, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 11-45.

JD, Buch-Ausserhalb. Vorreden / Vorworte, in: JD, Dissemination, Wien 1995, S. 9-68.

JD, Chôra, Wien 1990.

JD, Cogito und Geschichte des Wahnsinns, in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989, S. 53-101.

JD, Die différance, in: JD, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 29-52.

JD, JD, Dissemination, Wien 1995.

JD, Dissemination, in: JD, Dissemination, Wien 1995, S. 323-416.

JD. Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich, in: Michael Mayer/Markus Hentschel (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Parabel Bd.12, Gießen 1990, S. 42-83.

JD, Einleitung, in: JD, Gestade, Wien 1994, S. 11-19.

JD, Ellipse, in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989, S. 443-450.

JD, Der Entzug der Metapher, in: Volker Bohn (Hg.), Romantik. Literatur und Philosophie, Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a. M. 1987, S. 317-354.

JD, Falschgeld. Zeit geben I, München 1993.

JD, Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache, in: JD, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 159-174.

JD, Freud und der Schauplatz der Schrift, in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989, S. 302-350.

JD, >Genesis und Struktur< und die Phänomenologie, in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989, S. 236-258.

JD, Das Gesetz der Gattung, in: JD, Gestade, Wien 1994, S. 245-261.

- JD, Gesetzeskraft. Der >mystische Grund der Autorität<, Frankfurt a. M. 1991.
- JD, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 41989, S. 121-235.
- JD, Glas, Paris 1974.
- JD, Grammatologie, Frankfurt a. M. 31990, S. 38.
- JD, Guter Wille zur Macht I, in: Philippe Forget (Hg.), Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida u. a., München 1984, S. 56-57.
- JD, Guter Wille zur Macht II, in: Philippe Forget (Hg.), Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida u. a., München 1984, S. 62-77.
- JD, Kraft und Bedeutung, in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 41989, S. 9-52.
- JD, Letter to a Japanese Friend, in: Peggy Kamuf (Hg.), A Derrida Reader. Between the Blinds. With an Introduction and notes by Peggy Kamuf, New York – London – Toronto – Sydney – Tokio – Singapur 1991, S. 269-276.
- JD, Limited Inc a b c..., in: JD, Limited Inc, Evanston / Illinois 1988, S. 29-110.
- JD, Mémoires. Für Paul de Man, Wien 1988.
- JD, Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches, in: Manfred Frank / Friedrich A. Kittler / Samuel Weber (Hg.), Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, Freiburg i. Br. 1980, S. 64-98.
- JD, No Apokalypse not now (full speed ahead, seven missiles, seven missives), in: JD, Apokalypse. Von einem neuerdings erhobenen apokalytischen Ton in der Philosophie; No Apokalypse not now, Graz – Wien 1985, S. 91-130.
- JD, Platons Pharmazie, in: JD, Dissemination, Wien 1995, S. 69-190, hier: S. 121.
- JD, Qu'est-ce que la poesie? Che chos' è la poesia? What is poetry? Was ist Dichtung?, Berlin 1990.
- JD, Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Graz – Wien 1986.
- JD, Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits, Berlin 1982.
- JD, Die Postkarte von Sokrates bis an Freud. 2. Lieferung, Berlin 1987.
- JD, Préjugés. Vor dem Gesetz, Wien 1992.
- JD, Punktierungen – die Zeit der These, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 19-39.
- JD, Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie, in JD, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 85-118.

JD, Schibboleth. Für Paul Celan, Graz – Wien 1986, S. 95f.

JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989.

JD, Signatur Ereignis Kontext, in: JD, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 291-314.

JD, Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Essays von Maurice Blanchot u. a., Frankfurt a. M. – Berlin 1986, S. 129-168.

JD, Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls. Übers. und mit einem Nachw. versehen v. Jochen Hörisch, Frankfurt a. M. 1979.

JD, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989, S. 422-442.

JD, Überleben, in: JD, Gestade, Wien 1994, S. 119-217.

JD, Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt a. M. 1992.

JD, Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus, in: JD, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989, S. 380-421.

JD, Wenn Übersetzen statt hat. Die Philosophie in ihrer Nationalsprache, in: Friedrich A. Kittler / Manfred Schneider / Samuel Weber (Hg.), Diskursanalysen 2, Opladen 1990, S. 12-30, hier: S. 22f.

JD, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in : JD, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 205-289.

Luc Ferry / Alain Renault, Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen, München – Wien 1987.

JD, Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel... Paul de Mans Krieg. Mémoires II, Wien 1988.

JD, Wie nicht sprechen? Verneinungen, Wien 1989.

JD / Gianni Vattimo, La religion, Paris 1996.

Literatur zu Jacques Derrida

Reiner Ansen, Defigurationen. Versuch über Derrida, Würzburg 1993, S. 87.

Thomas Assheuer, Ich mißtraue der Utopie, ich will das Unmögliche. Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen, den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft, in: Die Zeit, 11 (1998), S. 47-49.

Ernst Behler, Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida, Paderborn – Wien – Zürich 1988.

Geoffrey Bennington / Jacques Derrida, Jacques Derrida. Ein Portrait, Frankfurt a. M. 1994.

Robert Bernasconi, Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 345-384.

Rudolf Bernet, Derrida - Husserl - Freud. Die Spur der Übertragung, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 22-123.

Holger Matthias Briel, Adorno und Derrida oder Wo liegt das Ende der Moderne?, New York - Bern - Baltimore - Frankfurt a. M. - Berlin - Wien - Paris 1993.

Hubertus Busche, Logozentrismus und différance - Versuch über Jacques Derrida, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41 (1987), S. 245-261.

Mireille Calle-Gruber, Die Gabe des Sehens. >Geben, sagt er<, in: Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. 211-222.

Jonathan Culler, Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg 1988.

Simon Critchley, Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 308-344.

Klaus Englert, Frivolität und Sprache. Zur Zeichentheorie bei Jacques Derrida, Essen 1987.

Philippe Forget (Hg.), Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida u. a., München 1984.

Manfred Frank, Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a. M. 1990, S. 491-560.

Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus, Frankfurt a. M. 1991.

Hans-Georg Gadamer, Text und Interpretation, in: Philippe Forget (Hg.), Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida u. a., München 1984, S. 24-55.

Hans-Georg Gadamer, Und dennoch: Macht des guten Willens, in: Philippe Forget (Hg.), Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida u. a., München 1984, S. 59-61.

Rodolphe Gasché, Eine sogenannte >literarische< Erzählung. Derrida über Kafkas >Vor dem Gesetz<, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 256-286.

Petra Gehring, Gesetzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 226-255.

Hans-Dieter Gondek, Zeit und Gabe, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 183-225.

Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997.

Gerd Haeffner, Morgenröte über Capri. Die Philosophen Derrida und Vattimo zur Rückkehr des Religiösen, in: Stimmen der Zeit 124 (1999), S. 669-682.

Heinz Kimmerle, Derrida zur Einführung, Hamburg 1988.

Sarah Kofman, Derrida lesen, Wien 1988.

Jörg Lagemann / Klaus Goy, Dem Zeichen auf der Spur. Derrida. Eine Einführung, Aachen 1998.

Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br. – München 1983.

Emmanuel Lévinas, Ganz Anders - Jacques Derrida, in: ders., Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München - Wien 1988, S. 67-76.

Stefan Majetschak, Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida, in: Philosophisches Jahrbuch 100/I (1993), S. 155-171.

René Major, Die Wahrung der Gabe, in: Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. 137-155.

Paola Marrati, Der Traum und die Gefahr. Wo sich die sexuelle Differenz verliert, in: Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. 333-351.

Christoph Menke, Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt a. M. 1991.

Herman Rappaport, Derridas Gaben, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 40-59.

Philipp Ripell, Souveränität und Revolte. Die Wiederentdeckung Nietzsches und Heideggers in Frankreich, in: Peter Kemper (Hg.), „Postmoderne“ oder Der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1988, S. 104-126.

Florian Rötzer, Jacques Derrida (Gespräch), in: Florian Rötzer, Französische Philosophen im Gespräch. Baudrillard. Castoriadis. Derrida. Lyotard. Serres. Raulot. Levinas. Virilio, München 1987, S. 67-87.

Simone Roggenbuck, Saussure und Derrida. Linguistik und Philosophie, Tübingen – Basel 1998.

Richard Rorty, Dekonstruieren und Ausweichen, in: ders., Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort, Stuttgart 1993, S. 104-146.

Werner Stegmeier, Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1. Bd. (1996), S. 3-24.

Detlef Thiel, Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida, Freiburg i. Br. / München 1990.

Detlef Thiel, Urschrift. Systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der *archi-écriture*, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 60-98.

Joachim Valentin, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997.

Peter Völkner, Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz, Wien 1993.

Bernhard Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1987.

Bernhard Waldenfels, Das Unding der Gabe, in: Hans-Dieter Gondek / Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie Jacques Derridas, Frankfurt a. M. 1997, S. 385-409.

Wolfgang Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1996.

Horst Werner, Metaphysik, Zeichen, mimesis, Kastration. Möglichkeiten und Grenzen begrifflichen Philosophieverständnisses nach J. Derrida, Pfaffenweiler 1985.

Michael Wetzel, >Ein Auge zuviel<. Derridas Urszenen des Ästhetischen, in: J.D., Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen, hg. u. mit einem Nachwort versehen v. Michael Wetzel, München 1997, S. 129-155.

Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté, Vorwort, in: Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. V-XI.

David Wills, Dem Buchstaben nach geben, in: Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. 285-300.

Lebenslauf

Ansgar Maria Hoff:

geboren am 22.12.1968 in Mönchengladbach

- | | |
|--------------|---|
| 1988 | Abitur (Bischöfliches Albertus-Magnus-Gymnasium, Dülken) |
| 1988-1990 | Zivildienst |
| 1990-1996: | Studium der Germanistik und Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; Abschluß: 1. Staatsexamen |
| 1997-1998: | Arbeit als wissenschaftliche Hilfskraft bei Herrn Professor Dr. Hans Michael Baumgartner |
| 1998 – 2000: | Promotionsstipendium des <u>Cusanuswerks</u> (Bischöfliche Studienförderung) |