

Bewegung und Begegnung
Orientierendes Lesen zwischen Literatur, Philosophie und
Lebenswelt

Dissertation

zur Erlangung des Grades der Doktorin der Philosophie
an der Fakultät für Geisteswissenschaften
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Nele Tincheva
aus Hamburg

Teil 1

Hamburg 2017

Vorsitz der Prüfungskommission: Prof. Dr. Martin Schäfer

Erstgutachter: Prof. Dr. Ulrich Wergin

Zweitgutachter: Prof. Dr. Martin Schäfer

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Juni 2017

Inhaltsverzeichnis

0	Orientierung im Thema: <i>L'infinito</i>	1
0.0	Einleitung	1
0.1	Erster Anlauf: Denken und Sehen, Orientieren und Lesen	9
0.2	Zweiter Anlauf: Perspektive - Grenzen des Sehens, Grenzen des Denkens	18
0.3	Dritter Anlauf: <i>L'infinito</i> - Grenzen der Orientierung	24
0.4	Der Weg dieser Arbeit	36
I	<i>perspectiva</i> : Orientierung zwischen Sehen, Standpunkt und Unendlichkeit	42
I.0	Einleitende Gedanken zur Perspektive	42
I.1	Analogien: Sehen und Denken	47
I.2	Unendlichkeit in der Kunst: Die Entdeckung der Perspektive	56
I.3	Unendlichkeit im Denken: Punkt und Kontinuum	63
II	<i>transsumptio</i> : Orientierung zwischen zwei Unendlichkeiten - Nikolaus von Kues	70
II.0	Einleitung	70
II.1	Erster Anlauf: Zwei Denk-Ebenen	79
II.2	Zweiter Anlauf: Bewegung, Grenzen und zwei Unendlichkeiten	83
II.3	Dritter Anlauf: <i>mens</i> und <i>ratio</i> , Kontinuum und Transsumption	95
II.4	Vierter Anlauf: Punkt und Schau	104
II.5	Fünfter Anlauf: Perspektive - Sehen-als, Schau, Lesen mit dem Beryll	110
II.6	Sechster Anlauf: Sprache - Transsumption, Symbol, Metapher	119
	II.6.1 <i>Symbol</i>	126
	II.6.2 <i>Metapher</i>	129
III	<i>translatio</i> : Orientierung am denkenden Ich - René Descartes	135
III.0	Einleitung: Orientierung zwischen Punkt und Kontinuum	135
III.1	Grandseigneur, Soldat und Philosoph im Exil: René Descartes (1596-1654)	140
III.2	Endliches, Unendliches	143
III.3	Mensch und Gott: Perspektive, Standpunkt, Orientierung	146
III.4	<i>res cogitans</i> - <i>res extensa</i> : Orientierung im Denken	152
III.5	Bewegung und Richtung: Orientierung im Raum	155
III.6	<i>translatio</i> : Umkehrbarkeit	160
III.7	Sprache	164
III.8	Cartesische Grenzen: Metapher und Parallaxe	167

IV	<i>transcreatio</i> : Orientierung in zwei Labyrinthen - Gottfried Wilhelm Leibniz	173
IV.0	Diplomat, Bibliothekar, Erzieher und Philosoph auf Reisen: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)	173
IV.1	Erstes Labyrinth: Unendlichkeit und die Freiheit der Prinzipien	183
IV.2	Zweites Labyrinth: Kontinuum. Übergang und Infinitesimalien	195
IV.3	Bewegung bei Leibniz: Kraft, <i>conatus</i> , <i>transcreatio</i>	213
IV.4	Leibnizianische Punkte: Standpunkt, Grenze, Monade	231
IV.5	Sprache bei Leibniz: Orientierung zwischen Analogie und Algorithmus	254
	<i>IV.5.0 Einleitung: Die Lesbarkeit des Barock</i>	<i>254</i>
	<i>IV.5.1 Natürliche Sprachen</i>	<i>266</i>
	<i>IV.5.2 Künstliche Sprachen: Kalkül, characteristic universalis</i>	<i>276</i>
	<i>IV.5.3 Analogie und Lesbarkeit</i>	<i>286</i>
V	Transzendenz: Orientierung zwischen Welt und Ästhetik	312
V.1	Gehen und Sehen I: Welt und Ästhetik	313
	<i>V.1.1 Von den Anfängen zu Petrarca: Gehen und Sehen als Funktionsprinzip dichterischen Sprechens</i>	<i>313</i>
	<i>V.1.2 Blickweisen: Empirische und ästhetische Gegenstandswahrnehmung</i>	<i>329</i>
V.2	Gehen und Sehen II: Von Leibniz zu Kant	340
	<i>V.2.1 Orientierung im Raum – Orientierung im Denken</i>	<i>340</i>
	<i>V.2.2 Was heißt: sich im Denken orientieren?</i>	<i>356</i>
	<i>V.2.3 Kants Sprache</i>	<i>363</i>
	V.2.3.1 Das Subjekt als Leerstelle und Deixis	363
	V.2.3.2 Orientierung als Hypotypose des Denkens	373
	<i>V.2.4 Zwischenstand: Das vierfache trans- und L'infinito</i>	<i>394</i>
V.3	Orientierendes Gespräch: Wilhelm von Humboldt (1767-1835)	397
VI	Lese-Stellen: Orientierung zwischen Position und Situation	405
VI.1	Gehen und Sehen III: Orientierung...	405
	<i>VI.1.1 Wahrnehmungsweisen: Außenwelt und Innenwelt</i>	<i>405</i>
	<i>VI.1.2 Raum und Ort bei Michel de Certeau: Position und Situation</i>	<i>427</i>
	<i>VI.1.3 Orientierendes Lesen: Richtung und Bedeutung</i>	<i>433</i>
VI.2	Gehen und Sehen IV: ... zwischen Räumen, zwischen Zeiten	444
	<i>VI.2.1 Das lesende Subjekt</i>	<i>444</i>
	<i>VI.2.2 ordo inversus – auf der Stelle</i>	<i>468</i>
	VI.2.2.1 ‚Hin und Her Direction‘	468
	VI.2.2.2 Die Stelle der Lektüre	490
VI.3	Zusammenfassung	508

VII	Lesen: Orientierung zwischen Sprache und Begegnung	515
VII.0	Einleitung: Stelle und Szene	515
VII.1	Zeitdifferential und Übersetzung: Walter Benjamin (1892-1940)	535
	<i>VII.1.1 Benjamins Konstellationen</i>	536
	<i>VII.1.2 Benjamins Paradigma: Dialektisches Bild</i>	543
	<i>VII.1.3 Benjamins Technik: Übersetzen, Lesen</i>	552
	VII.1.3.1 <i>Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen</i>	555
	VII.1.3.2 <i>Die Aufgabe des Übersetzers</i>	560
VII.2	Exzentrizität und Exteriorität: Plessner und Levinas	600
	<i>VII.2.1 Nicht in der eigenen Mitte: Helmuth Plessner (1892-1985)</i>	600
	<i>VII.2.2 Vom Anderen her: Emmanuel Levinas (1906-1995)</i>	616
VII.3	<i>transpiratio</i> : Figuren orientierenden Lesens	631
VIII	Anhang	650
VIII.1	Zusammenfassung / Summary	653
VIII.2	Literatur	656
VIII.3	Vorveröffentlichungen	691

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides Statt,

- die vorliegende Arbeit selbst verfasst,
- keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt und
- die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht zu haben.

Hamburg, 01.08.2016

Nele Tincheva

0 Orientierung im Thema: *L'infinito*

Den Anfang zu denken, heißt also im Kontext des Gleichnisses: den Zustand ohne das Mutterschiff der natürlichen Sprache vorzustellen und abseits seiner Tragfähigkeit im Gedankenexperiment die Handlungen nachzuvollziehen, mit denen wir – mitten im Meer des Lebens schwimmend – uns ein Floß oder gar ein Schiff erbauen könnten. [...] Aber offenbar enthält das Meer noch anderes Material als das schon verbaute. Woher kann es kommen, um den neu Anfangenden Mut zu machen? Vielleicht aus früheren Schiffbrüchen?¹

0.0 Einleitung

Vielleicht. Vielleicht auch hat diese Passage aus Hans Blumenbergs *Schiffbruch mit Zuschauer* den Psychologen und Soziologen Wolfgang Schmidbauer dazu bewogen, eindringlich zu warnen vor dem Schiffbruch, der unserer globalisierten, fortschrittsabhängigen Gegenwart drohe: einem Schiffbruch, dessen Ausmaß, sollte er eintreten, im Großen dem katastrophalen der *Méduse* analog wäre, jenes französischen Segelschiffs, das im Jahre 1816 bei strahlendem Sonnenschein vor dem Senegal auf eine Sandbank auflief. 150 Passagiere fanden keinen Platz in den Rettungsbooten und bestiegen stattdessen ein notdürftig zusammengezimmertes, vollkommen seeuntüchtiges Floß, auf dem sie, fast ohne Proviant und Trinkwasser und hüfthoch im Wasser stehend, durch Kappen der Schlepplinen ihrem Schicksal überlassen wurden. Zehn Tage später fischte man ein fünfzehn Köpfe zählendes Häuflein Überlebender auf, die nur noch entfernt menschlichen Wesen ähnelten und die Zwischenzeit nur durch Tötungen und Kannibalismus überstanden hatten. Aus zwei Gründen bedient sich Schmidbauer dieser wahren, in Malerei, Literatur und Musik vielfältig aufgearbeiteten² Geschichte. Erstens, weil ohne dramatische Ereignisse gegenwärtig keine Aufmerksamkeit mehr zu gewinnen sei: „Katastrophen sind interessant; Befürchtungen langweilig.“³ Zweitens, weil die Katastrophe der

¹ Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer : Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt/Main 1979, S.74

² Théodore Géricault: *Le radeau de la Méduse* (1819), Hans Werner Henze: *Das Floß der Medusa* (Libretto von Ernst Schnabel), Alessandro Baricco: *Oceano mare* (1993)

³ Schmidbauer, Wolfgang: *Das Floß der Medusa : was wir zum Überleben brauchen*. Hamburg 2012, S.7

Méduse nicht etwa durch äußere Umstände (Wetter, technische Havarie) verursacht wurde, sondern durch schiere Inkompetenz, Selbstsucht und Gier: Schmidbauer möchte darauf hinaus, dass diese Katastrophe *zu vermeiden gewesen wäre* - und dasselbe gilt seines Erachtens für viele drohende Gefahren in unserer gegenwärtigen Situation. Nach Schmidbauer müssen wir einige grundlegende Dinge wieder erlernen, die unser Überleben sichern können:

Besonders nachdenklich mag uns stimmen, dass die Katastrophe auf dem Floß damit zusammenhängt, dass die Medusa das schnellste Schiff war und der Kapitän nicht auf die langsameren Begleitschiffe warten wollte. Sie hätten die Fregatte freischleppen, mindestens die Besatzung retten können. Ganz ähnlich gewinnen wir den Eindruck, dass die moderne Gesellschaft sich in ihren Zentren so weit von den traditionellen Möglichkeiten der Selbstversorgung hinwegbeschleunigt, dass sie im Fall einer Katastrophe keine Alternativen findet.⁴

Wir möchten unsere Arbeit in denselben Wirkungshorizont stellen: nicht erstarrend vor dem Medusenaupt kulturpessimistischer Katastrophenszenarien, sondern indem wir orientierendes Lesen als wesentlichen Punkt auf die Liste überlebensnotwendiger Fähigkeiten setzen und ausarbeiten. Was Schmidbauer unserer Gesellschaft angesichts des wirtschaftlichen Fortschritts und Konsumismus attestiert, ist vor allem *Abhängigkeit*: von wirtschaftspolitischen Mechanismen, von Kraftwerken, von technischen Geräten, die in einer Energieversorgungskrise allesamt zu versagen drohen. Wir können hinzufügen, dass sich auch der menschliche Geist mehr und mehr auf elektronisch-digitale Prozesse stützt: auf Computer, Datenbanken, Tabellenkalkulations-, Präsentations- und Strukturierungssoftware, auf die unbegrenzte Verfügbarkeit des Internet, auf Navigationsgeräte. Selbstversorgung neu zu erlernen, muss auch und vor allem Anliegen des *Denkens* sein, sodass unsere Orientierungskompetenz von dort aus auf die digitale Welt ausgreift, aber nicht in ihr wurzelt.

Gewiss können die Geisteswissenschaften keine *survival packages* fürs Dschungelcamp zusammenstellen, in denen die Betroffenen Essen, Feuermittel, Jagdmesser und Isomatten fänden. Auch seetüchtige Holzflöße können sie nicht bauen. Aber: Immer häufiger wird beklagt, dass wir uns in der Welt, in der wir leben, nicht mehr zu orientieren vermögen - der Fortschritt, die Informationen, die Geschwindigkeit der Datenübertragung überrollen uns, die Welt wird virtuell immer weiter und ‚echt-räumlich‘ immer enger, wir sehen vor lauter flimmernden

⁴ ebd., S.23

Anzeigetafeln, Bildschirmen und Displays keine gangbaren Wege mehr und sind in diesem Blindflug außerstande, unserem Leben eine Richtung zu geben, die vielleicht abweiche von der vorrangig wirtschaftspolitisch bestimmten Entwicklungsrichtung unserer Gesellschaft. Dass diese Entwicklung die individuelle Orientierung erschwert, sei zugegeben. Unmöglich aber macht sie sie nicht.

In unserem abendländischen (und damit womöglich prä-katastrophalen) Hier und Jetzt geht es erst einmal (noch) nicht um das Überleben unter freiem Himmel mit Kompass und Feuerstein. Nicht von ungefähr hat Kant die Orientierung im Raum als Bild zur Verdeutlichung des Vernunftgebrauchs herangezogen. Orientierung nämlich ist vor allem und von Anfang an ein *Leseprozess*. Und die Fähigkeit, orientierend zu lesen, kann man erlernen und trainieren. Durchaus sind wir imstande, einen souveränen Blickpunkt bezüglich unseres Verhältnisses zur Welt einzunehmen - wenn wir uns rückbesinnen auf all das, was Orientierung ausmacht, und es für die Lektüren unseres Hier und Jetzt fruchtbar machen. Entscheidend nämlich ist, dass sich die Fähigkeit des orientierenden Lesens *vor* der Virtualität, die das Denken heute stützt, herausgebildet, ja diese allererst ermöglicht hat. Diese Fähigkeit bewusst zu trainieren, macht uns nicht nur unabhängiger von Virtualität, sie erleichtert uns auch den souveränen Umgang mit ihr. Hier *können* die Geisteswissenschaften nicht nur tätig werden - aus einer ethischen Perspektive heraus sind sie dazu verpflichtet.⁵ Denn genau diese Aufgabe vermögen andere Wissenschaftszweige nicht zu lösen.

„Die Leibnizsche Frage nach einem Maß von Philosophie und Wissenschaft“, schreibt Jürgen Mittelstraß, „ist auch die Frage, ob Philosophie und Wissenschaft noch die Funktionen eines Orientierungswissens übernehmen können. Für Leibniz war das klar, für uns ist es nicht mehr klar.“⁶ Aber noch immer einen Klärungsversuch wert: diese Überzeugung trägt - aus geisteswissenschaftlicher Perspektive, aber interdisziplinär ausgerichtet - die vorliegende Arbeit. Sie macht sich dafür auf einen langen Weg durch einen Ausschnitt unserer Geistes- und Literaturgeschichte, den wir am Ende dieser Einleitung vorskizzieren (Abschnitt 0.4): Wenn es uns darum zu tun ist, aus einem überschematisierten, gleichsam

⁵ In enger Zusammenarbeit mit Neurologie und Hirnforschung – und mit der Pädagogik: auch und gerade Kinder und Jugendliche sollten hier gefördert werden, um der zu weiten Teilen virtuellen Lebenswelt, die sie umgibt, gewachsen zu sein. Wichtig ist zu erkennen, dass diese virtuelle Lebenswelt eine *sekundäre* ist: *abgeleitet* von einer Wirklichkeit, die sie noch immer, wenn auch fast vollständig verdeckt, umgibt und ihr uneinholbar eine Dimension voraus hat.

⁶ Mittelstraß, Jürgen: *Leibniz und Kant : erkenntnistheoretische Studien*. München 2011, S.119

‚verflachten‘ und hochgradig fremdgesteuerten Alltagsdenken hinauszufinden, dürfen wir nicht von vornherein nach ein-eindeutig bestimmten Mikroflächen suchen, die wir anklicken könnten. Wir müssen uns offen halten, weite Perspektiven zulassen, auch wenn dadurch Spannungen und Dissonanzen ausgehalten werden müssen. „Philosophie ist, wenn man trotzdem denkt“⁷: Es geht darum, hinter das unreflektierte Funktionieren unseres Alltagsdenkens zurückzutreten, Abstand zu ihm zu gewinnen, sodass auch Anderes neben ihm in unser Blickfeld eintreten kann. Auch dies macht die Fähigkeit des Sich-Orientierens aus: den Mut aufzubringen, den angestammten Platz zu ver- und sich auf neue Eindrücke einzulassen. Neu in diesem Sinne können auch alte Eindrücke sein, die uns vorausliegen und mit dem Gegenwärtigen in neue Konstellationen eintreten. Noch einmal Jürgen Mittelstraß:

In dieser Situation ist es gut, sich daran zu erinnern, daß die moderne Welt nicht nur eine Leonardo-Welt, sondern, vor allem in ihrer Form als Leibniz-Welt, auch eine philosophische Welt ist. Gemeint ist eine Welt, deren Deutungen nicht nur die Erinnerung lenkt (etwas, das faktisch auch heute noch im wesentlichen die Welt der Philosophie, nämlich als Philosophiegeschichte, bestimmt) und die daher nur zu oft an der Welt, in der wir leben, vorbeiführen, sondern eine Welt, die ihre *orientierende* Kraft nicht verloren hat. Leibniz-Welt - das soll als Teil einer Kultur-Welt auch *Orientierungswelt* bedeuten: eine Welt, die nicht nur zurückblickt und die nicht stumm zwischen einer unwiederbringlichen Naturwelt und einer zwanghaften Aneignungswelt steht, sondern eine Welt, die sich selbst als das vernünftige Auge einer menschlichen Welt begreift. Und hier sollte dann auch Leonardo für Leibniz sprechen können: wer an einen Stern gebunden ist, der kehrt nicht um. Philosophie als produktive, orientierende Kraft läßt sich in einer Leibniz-Welt nicht aufhalten.⁸

Diese Kraft wirkt, wie wir sehen werden, von Zwischenräumen aus. Die Lektüre literarischer Texte vermittelt uns solche Erfahrungen und macht uns - dies eine tragende These dieser Arbeit - die damit einher gehenden Orientierungsprozesse zugleich beobachtbar. Mehr noch: Sie macht uns deutlich, dass Orientierung im Denken immer wieder einmal Gegen-Orientierung sein kann, die unseren über Jahrtausende entwickelten Orientierungsmechanismen zuwiderläuft und gerade dadurch Materialien aufliest, die sich verbauen lassen für das Floß, das wir hier und jetzt brauchen. Und warum nicht aus früheren Schiffbauten oder -brüchen?

⁷ ebd., S.107

⁸ ebd., S.87

Einen Ausgangspunkt für unsere Untersuchungen zu setzen, ist freilich alles andere als einfach. Wo sollen wir anfangen, warum dort und nicht anderswo, wohin soll es von dort aus gehen, wohin *kann* es von dort aus gehen? Können wir das überhaupt schon wissen, bevor wir uns auf den Weg gemacht haben? Wenn wir uns mit Orientierung und Lesen beschäftigen wollen, müssen wir eines zuallererst akzeptieren: die Dynamik unseres Themenfeldes. Das Viereck Sehen – Sprache – Lesen – Orientierung ist nicht zu greifen oder gar festzuschreiben; wir müssen uns in ihm bewegen – und während dessen immer wieder *tun*, worüber wir sprechen: lesen und uns (neu) orientieren. In dieser Einleitung wollen wir es versuchen – gleichsam in einer Vorrunde und auf drei verschiedenen Wegen.

Im obigen Viereck wurde als erstes das **Sehen** genannt: Vor dem Hintergrund unseres mehr oder weniger differenzierten Vorwissens sind Orientierung und Lesen vor allem über das Sehen miteinander verknüpft. Wir erfahren tagtäglich, dass wir zur bewussten Orientierung hauptsächlich den Sehsinn nutzen: Beim Überqueren einer Straße, beim Suchen eines Geschäfts in einem Einkaufszentrum, beim Fahrrad- oder Autofahren werten wir zuallererst diejenigen Informationen aus, die unsere Augen uns übermitteln, und setzen den Sehsinn umgekehrt auch gezielt ein – ‚blicken uns suchend um‘ –, um relevante Informationen über unsere Umgebung zu erlangen. Die übrigen vier Sinne – Hören, Riechen, Schmecken, Tasten – kommen ergänzend zum Einsatz, wenn die Augen kein hinreichend genaues Bild vermitteln. Wollen wir etwa eine schlecht beleuchtete Straße im Dunkeln überqueren, werden wir auch bewusst lauschen, ob wir ein Fahrzeug herankommen *hören*. Sind wir uns über die Beschaffenheit eines Getränks nach Augenschein nicht im Klaren, werden wir uns über die Tasse beugen und daran *riechen*. Funktioniert das Treppenlicht nicht, *tasten* wir uns am Geländer nach oben.

Auch Gehör, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn arbeiten durchgehend – sie werden jedoch zum größten Teil unbewusst in Orientierungsprozesse einbezogen. Zu solchen ‚Hintertür‘-Informationen hat unser Bewusstsein kaum Zugang; es vermag weder den Prozess ihrer Erlangung noch ihre Ordnung und Auswertung zu beobachten: Das berühmte Drei-Sekunden-Fenster unserer Wahrnehmung öffnet sich in aller Regel vom Bewusstsein nach außen und ist dabei primär auf visuelle Reize hin ausgerichtet. An der Sprache der Orientierung ist das deutlich abzulesen:

Man orientiert sich mit allen Sinnen, doch in der alltäglichen Sprache der Orientierung hat das Sehen einen Vorrang: die Ausrichtung der Aufmerksamkeit wird vor allem durch das Wortfeld des Sehens und Sichtens artikuliert. Das scheint alten Lebensbedingungen des Menschen geschuldet: beim Aufspüren von Lebens- und Überlebensnotwendigem und dem Suchen von Wegen, das zu ihm führt, war er vor allem auf das Sehen angewiesen, und sein aufrechter Gang ermöglichte ihm einen freien Blick.⁹

Das deutsche Verb *sehen* geht auf den Wortstamm des lat. *sequi*, eine Spur verfolgen, zurück (vgl. im Englischen: *to see / to seek*), führt also von dort her Intentionalität und Bewegungsrichtung mit sich; das nah verwandte *sichten* bedeutet zwar einerseits ‚erblicken‘, gehört jedoch demselben Wortstamm an wie *sehen*, *sieben*: hier geht es um bewusstes Auswählen von Informationen. In den Nominalisierungen *Sicht* und *Gesicht* scheinen sich beide Linien ineinander zu schlingen: gute Sicht zu haben meint sowohl, Gesehenes voneinander unterscheiden und Relevantes herausfiltern, als auch, sich aufgrund dessen besser zurechtfinden zu können; das Wort „Gesicht“ meint einerseits etwas Erblicktes, mit einem mystischen Beiklang im Sinne von „eine Erscheinung haben“ (z. B. frz. *vision*), andererseits bezeichnet es diejenige Stelle des Körpers, von der aus wir sehen und woran wir uns selbst und Andere erkennen bzw. voneinander unterscheiden (frz. *visage*).

Die Vorrangstellung des Sehens hat sich im Laufe der Jahrtausende konsolidiert: Im Rahmen unseres heutigen Alltags muss man sich zumeist bewusst dafür entscheiden, visuelle Eindrücke für eine Weile hintanzustellen, eben ‚auszublenden‘. Es geht dann häufig um besonders gepflegte Ausnahmen von der visuellen Regel: um Aktivitäten, die gezielt einen anderen Sinn ansprechen, etwa Musik hören oder Wein verkosten. Auch die Schwellerfahrung des Einschlafens ist mit dem Schließen der Augen, dem Nicht-mehr-Sehen verbunden.¹⁰

Bei übergroßer Müdigkeit allerdings fallen uns die Augen von selbst zu, und plötzliche, heftige Sinnenreize wie überlaute Geräusche (ein Donnerschlag, das Krachen bei einem Autounfall) oder intensive, üble Gerüche (Unrat, ein zu starkes Parfum) nehmen unsere Aufmerksamkeit ebenso schnell und übermächtig gefangen wie entsprechende visuelle ‚Schocks‘ (ein plötzlicher Blitz, eine offene Wunde).

⁹ Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*. Berlin / New York 2008, S.177. - S.177f. habe ich auch den größten Teil der nun folgenden etymologischen Informationen entnommen.

¹⁰ Unsere ‚audiovisuellen Medien‘ basieren auf Bild und Schrift: Wenn Technik auch seit langem die gemeinsame Sendung und Wiedergabe visueller und auditiver Informationen ermöglicht, so überwiegt doch im alltäglichen Gebrauch dieser Technologie – vor allem des Computers – eindeutig die visuelle Komponente.

Auch heute noch tritt dann der Instinkt des physischen Überlebens in den Vordergrund und ist bemüht, die Situation auf etwaige Gefahrenquellen zu überprüfen, ganz gleich, welcher Sinn die Gefahr gemeldet hat; und es ist durchaus nicht so, dass die Vielfalt und Komplexität visueller Wahrnehmung der auditiven oder olfaktorischen überlegen wäre. Einem allzu selbstverständlichen Primat des Sehens wird in den Kulturwissenschaften inzwischen dezidiert entgegengearbeitet. Wenn wir dennoch beim Sehen beginnen und behaupten, dass Orientierung und Lesen grundlegend visuelle Prozesse seien, so hebt dieser Befund gerade nicht ausschließlich auf das *organische* Sehen ab:

Der Ausdruck „Sicht“ muß freilich vor einem Mißverständnis bewahrt bleiben. Er entspricht der Gelichtetheit, als welche wir die Erschlossenheit des Da charakterisieren. Das „Sehen“ meint nicht nur nicht das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen, sondern auch nicht das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen in seiner Vorhandenheit. Für die existenziale Bedeutung von Sicht ist nur die Eigentümlichkeit des Sehens in Anspruch genommen, daß es das ihm zugänglich Seiende an ihm selbst unverdeckt begegnen läßt. Das leistet freilich jeder „Sinn“ innerhalb seines genuinen Entdeckungsbezirkes. Die Tradition der Philosophie ist aber von Anfang an primär am „Sehen“ als Zugangsart zu Seiendem und zu Sein orientiert. Um den Zusammenhang mit ihr zu wahren, kann man Sicht und Sehen so weit formalisieren, daß damit ein universaler Terminus gewonnen wird, der jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert.¹¹

Die oben angeführten etymologischen Hintergründe zeigen allerdings, dass die visuelle Prägung der Orientierung immer auch eine *sprachliche* ist dadurch, dass das *Wortfeld* des Visuellen eine eigene Dynamik gewonnen hat, die ihrerseits auf Denk- und Orientierungspraktiken *zurückwirkt*. Dies gilt es im Laufe dieser Arbeit zu zeigen. Zuvor ist jedoch die organische Basis eingehend zu prüfen.

Arbeit an Wirklichkeit – ihre Beschreibung, Katalogisierung, das Sammeln und Ordnen von Wissen über sie – hat sich stets primär über den Sehsinn artikuliert, sei es vom ‚äußeren‘, organischen Auge her (Naturwissenschaften), sei es vom ‚inneren‘ (Philosophie). Äußeres und inneres Sehen laden sich gegenseitig mit Bedeutung auf, welche dann das (Selbst-)Bild des Menschen im Verhältnis zu seiner Umwelt prägt: „Das Urteil der Vernunft erwächst aus der *Kritik des Sehens*“¹². Wenn sich Orientierung *zwischen* Wahrnehmen, Denken und Handeln abspielt und dabei

¹¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1986¹⁶, S.147

¹² Konersmann, Ralf: *Die Augen des Philosophen. Zur historischen Semantik und Kritik des Sehens*. In: ders. (Hrsg.): *Kritik des Sehens*, Leipzig 1997, S.9-47; hier: S.12

grundsätzlich auf Handlung abzielt – wir werden das unten genauer ausführen –, dann muss sie Brücken bauen: Wege von hüben nach drüben, vom Gesehenen zum Tun; funktioniert dies nicht 'automatisch', bedarf es eines Operators. Im Falle des Menschen: der Sprache, mittels derer Sehen (Wahrnehmen) und Tun in Zeichen fixiert und – auch im kommunikativen Austausch – gedeutet und bearbeitet werden können. Sprache nämlich speichert nicht allein Wissen und Erfahrungen selbst auf, sondern auch Relationen, Verhältnisse, Konstellationen. Damit steht Lesen exemplarisch für das Wie dieses Brückenbauprojekts. Auch für das Lesen gilt: Als Wahrnehmen, Verstehen und Deuten von Informationen begriffen, ist es nicht auf organisches Sehen beschränkt. Die Sprache, mit der es arbeitet und in der über es gesprochen wird, speist sich aber von dort her und wirkt ihrerseits auf das Wie des Lesens zurück.

Unter der Prämisse des Sehens also werden wir im nun folgenden ersten Anlauf auf unser Projekt auch die Begriffe Orientierung und Lesen etymologisch aufschlüsseln. Von diesen ersten Anhaltspunkten gelangen wir – Stichwort: Navigation – zu einem Zusammenhang zwischen Meer und Text, der wesentlich ist für unseren Versuch, Lesen als grundlegende Orientierungs*praxis* wieder zu erschließen. Schließlich stehen wir vor einer Schlüsselphase der abendländischen Wissenschaftsgeschichte: dem Beginn der Neuzeit, den, wie wir dann bereits sehen können, ein Perspektivwandel charakterisiert.

Begriff und Praxis der *Perspektive* müssen für unser Projekt von elementarer Bedeutung sein. Der zweite Anlauf geht daher den Perspektivbegriff etymologisch an und hält sich dabei in der Nähe jenes historischen Wandels: Wir erfahren etwas über Galileis Fernrohr und die mit ihm heraufziehende Krise des Sehens und werden auf das Problem der Selbstbeobachtung aufmerksam, welches bei Kant zu philosophischer Ausformung gelangt und uns im Zuge unserer Arbeit durchgehend beschäftigen muss.

Mit dem dritten Anlauf schließlich wagen wir eine erste Lektüre: des Gedichts nämlich, das dieser Einleitung den Titel geliehen hat. Es handelt vom Sehen, von inneren und äußeren Horizonten, Raum- und Zeitbewusstsein und wird uns helfen, die Ergebnisse unseres Einstiegs so anzuordnen, dass die eigentliche Arbeit im ersten Kapitel beginnen kann.

0.1 Erster Anlauf: Denken und Sehen, Orientieren und Lesen

Der Weg vom organischen Sehen zum Denken führt durch Prozesse hindurch, die unser Denken und Handeln zu einem wesentlichen Teil ausmachen: *Orientierungs*prozesse, ereignishaftes ‚Brücken auf Zeit‘ zwischen Wahrnehmen, Interpretieren und Tun, zwischen unbewusstem und bewusstem Handeln. Orientierung kann bestimmt werden als „Leistung, sich in einer Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation beherrschen lässt“¹³. Damit ist ein menschliches Grundbedürfnis benannt, das auf physischer ebenso wie auf psychischer Ebene greift: uns zurechtfinden müssen wir auf beiden. Damit ist jedoch auch das Band zwischen Orientierung und Kunst bereits geknüpft - und besonders stark zur Literatur als Sprachkunst: Literaturwissenschaft ist mit Beschaffenheit und Interpretation von Literatur befasst, und Interpretation bildet einen wesentlichen Teilprozess jedes Orientierungsvorgangs. In diesem Sinne schreibt Wolfgang Iser:

Literatur ist immer schon Interpretation [der Lebenswelt, NT], und als solche wird sie zum zentralen Paradigma unseres Weltverhaltens. Denn, so ließe sich jener bekannte Satz Descartes‘ umformulieren, wir sind, indem wir interpretieren. Durch Interpretation sind wir ständig bemüht, etwas herzustellen oder etwas zu bedeuten, das den Erfordernissen einer Situation genügt, ohne daß dieses Hergestellte oder so Bedeutete einen normativen Anspruch für andere und wechselnde Situationen erheben könnte. Deshalb ist Interpretation ein Verhalten, das den Situationen folgt, um diese in einem pragmatischen Sinne zu stabilisieren. Interpretieren ist eine internalisierte Form unseres Weltverhaltens, das insofern in der Literatur vorgebildet ist, als diese durch ihre Reaktion auf Welt den Wechselfällen der Lebensrealitäten folgt. So findet unser sozialanthropologischer Habitus des Interpretierens in der Literatur seine Objektivation, und weil ein jeder von uns ein *homo interpretans* ist, erweist sich Literatur als ein in die Welt ausgestreckter Fühler.¹⁴

Bei laufender Orientierung kommuniziert in unserem Gehirn alles mit allem. Orientierung greift auf jede Ressource zurück, derer sie habhaft werden kann: Erinnerung, Erfahrung, Wissen, Wahrgenommenes, Wünsche, Ängste; seien sie bewusst oder unbewusst. Orientierung beginnt, bevor das Bewusstsein einsetzt; sie muss begonnen haben, damit wir uns unserer selbst bewusst sein können, denn ‚sich

¹³ Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*. Berlin / New York 2008, S.2

¹⁴ Iser, Wolfgang: *Theorie der Literatur : eine Zeitperspektive*. Konstanz 1992 [= Konstanzer Universitätsreden; 182], S.26

seiner selbst bewusst sein' meint eben dies: eine minimale Distanz zu sich selbst, zum eigenen Standpunkt halten und sich so ein Stück weit selbst beobachten zu können. Die Fähigkeit, sich in Raum und Zeit orientieren zu können, ist somit erster und wichtigster Indikator für die psychische Gesundheit eines Menschen.¹⁵ „So steht sie [die Orientierung, NT] am Anfang von allem, ist aber selbst ohne Anfang.“¹⁶ Nicht *in* uns, aber *für* uns: Versuchen wir, unserer eigenen Orientierungsprozesse inne zu werden, laufen wir ihnen hinterher, womit bereits ein neuer Orientierungsprozess eingesetzt hat.

„Orientierung“ ist ein *metaphorischer* Begriff¹⁷. Lat. *oriri* = sich erheben hatte zur Bezeichnung „Orient“ für den Fernen Osten geführt: der ist ‚dort, wo sich die Sonne erhebt‘. Das daraus abgeleitete Verbum „orientieren“, zuerst im Französischen und Italienischen gebräuchlich, ist also bereits in seiner wörtlichen Bedeutung „nach Osten ausrichten“, in der es schließlich auch im Deutschen Verwendung findet - Karten wurden ursprünglich nicht genordet, sondern ‚geostet‘ (Sonnenaufgang!) -, Metapher. In Deutschland war „orientieren“ Mitte des 18. Jahrhunderts bereits in Wörterbüchern verzeichnet, aber kaum geläufig. Erste reflexive Verwendungen („sich orientieren“) lassen sich zu dieser Zeit bereits belegen, wenn auch begrenzt auf den praktischen Bereich: Anwendung fand das Wort bei der Ausrichtung von etwas nach Himmelsrichtungen - Karten inzwischen regelhaft nach Norden, praktischer Notwendigkeit bezüglich des magnetischen Nordpols gehorchend, Kirchen noch immer nach Osten, in Richtung auf die aufgehende Sonne. Orientierung meinte also ‚Richtung geben‘ - als Handlungsgrundlage. Geleistet wird dies durch das Ablesen der Sonnenbewegung: Aus einem Erkenntnisinteresse heraus wird an das Erblickte eine Frage gestellt, Wahrgenommenes wird in Bedeutung übersetzt.

„Wenn aber die Orientierung am Anfang von allem steht, ohne ein greifbarer Anfang zu sein, gerät man an Fragen so grundlegender Art, dass sich die grundlegendsten Fragen der Philosophie neu stellen.“¹⁸ Eine dieser Fragen wollen wir herausgreifen und vor dem Hintergrund des Sehens, der Perspektivik, der

¹⁵ Bei einer psychischen Anamnese werden dem Patienten zuallererst folgende Fragen gestellt: Wie heißen Sie? Wo befinden Sie sich? Welcher Tag ist heute? Diesen Hinweis verdanke ich Evelyn Barth, M.A., Dipl.Psych., Hamburg.

¹⁶ ebd., S.XVII. Orientierung wäre damit ein Beispiel für die ‚Metapher der Metapher‘ nach Derrida. (Derrida, Jacques: *Die weiße Mythologie : die Metapher im philosophischen Text*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien, S.229-290)

¹⁷ vgl. ebd., S. 21f.

¹⁸ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.XVII

Orientierung allererst als philosophische Frage *etablieren*: nämlich die Frage nach dem Lesen. *Hinsehen* ist - für uns - das Erste, doch allein reicht es zum Gelingen der Orientierung nicht hin: Auch beim Orientieren in unserer Lebenswelt haben wir es mit *Leseprozessen* zu tun, freilich zunächst einmal mit solchen, die sich den Als-ob-Modus des literarischen Lesens nicht im selben Ausmaß erlauben können.

Theorie der Literatur [...] läßt erkennen, was der jeweiligen Interpretation der Literatur als Reaktion auf Welt zugrundelag. Da aber Literatur ihre Voraussetzungen - selbst dort, wo sie diese mit der dargestellten Welt gleichsetzt - stets unter das Vorzeichen des ‚Als ob‘ rückt, bleibt sie von der latenten Bewußtheit durchzogen, daß es immer noch andere Möglichkeiten der Auslegung gibt. Diese sind im ‚Als ob‘ insoweit mitbedacht, als das Gesagte eingeklammert ist, wodurch die gemachte Voraussetzung zum Fall wird, dessen Einzigartigkeit sich durch das von ihm Ausgeschlossene stabilisiert. Ein solches ‚Als ob‘ mangelt dem lebensweltlichen Interpretieren, das es sich nicht leisten kann, die jeweiligen Verluste in Rechnung zu stellen, die jede Interpretation zur Folge hat.¹⁹

Zwischen Orientierung und Lesen tut sich in der Forschung eine seltsame Lücke auf. Über Orientierung können wir uns mit einem Griff ins Bücherregal orientieren – spätestens seit Werner Stegmaier im Jahre 2008 seine *Philosophie der Orientierung* veröffentlicht hat, aus der wir bereits mehrfach zitiert haben: Rund 800 Seiten lassen kaum Fragen offen hinsichtlich dessen, was Orientierung war, ist, welche Dimensionen des Menschseins sie betrifft (nämlich alle) und warum sie als Grundaktivität des Lebens zugleich allgegenwärtig und nicht zu fassen ist. „Orientierung ist der Anfang nicht nur aller Entscheidungen im Leben, sondern auch in der Wissenschaft, und so kommt philosophisch alles auf ihre Klärung an. [...] Orientierung ist ein Ganzes, das nur als Ganzes operieren kann, ‚von außen‘ nicht zu fassen, ‚nach innen‘ aber unbegrenzt analysier- und differenzierbar.“²⁰

Im Zuge der Binnendifferenzierung des Begriffs durchwandert Stegmaier ein weites Feld: Philosophiegeschichte, Sprache, räumliche und zeitliche Prozessualität, selbstverständlicher Umgang mit Paradoxien. Bei genauerer Lektüre der entsprechenden Abschnitte fällt jedoch auf, dass diese nicht allzu weit in die selbst eröffneten Tiefen vorstoßen. Nun hat ein solch umfängliches Kompendium zuallererst einen Überblicks- und Informationszweck, dem Stegmaier in bewundernswerter Fülle Genüge tut. Wenn jedoch das Zusammentragen von

¹⁹ Iser: *Theorie der Literatur*, a.a.O., S.26f.

²⁰ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.XV, XIX.

Informationen unter einem (allemal löblichen) lebenspraktischen Aspekt bereits eine *Philosophie* der Orientierung genannt werden soll, muss die Frage erlaubt sein, warum diese Fülle an komplexen Zusammenhängen letztendlich vor einem moralisch-ethischen Horizont zusammengedrückt wird, ‚nur‘ um dann mit Hofmannsthal und Nietzsche pathetisch auszuklingen - obwohl gerade die Orientierungsfunktion literarischer Texte, genauer: ihrer *Lektüre*, zuvor überhaupt nicht thematisiert worden war: auf „Künstlerische Orientierung“ als „kreative Desorientierung“ (!) entfallen gerade einmal fünfeinhalb Seiten (S.523-528). Dieses halb blinde Einlaufen in den Hafen des Literarischen nehmen wir zum Anlass, ergänzend nach der Orientierungsfunktion und -leistung des Lesens zu fragen: des Lesens *literarischer Texte* im Besonderen, des Lesens *überhaupt* im Allgemeinen. Lesen als grundlegende Tätigkeit menschlicher Orientierung herauszuarbeiten, versäumt Stegmaier.²¹

Umgekehrt: Alberto Manguels schöne und mitreißende *Geschichte des Lesens* (1996) beschreibt und umschreibt die Bedeutung, die das Lesen von Literatur in diesem Sinne haben kann, deutlich und mit zahlreichen Beispielen; sie bleibt dabei jedoch dem Leseerlebnis als solchem verhaftet, *benennt* nicht Orientierung als Kern eines jeden Leseprozesses und arbeitet infolgedessen die Verbindung, den möglichen Wirkungsweg zwischen Lektüre und gelebter Wirklichkeit nicht aus. „Wir alle lesen in uns und der uns umgebenden Welt, um zu begreifen, wer wir sind und wo wir sind. Wir lesen, um zu verstehen oder auf das Verstehen hinzuarbeiten. Wir können gar nicht anders: Das Lesen ist wie das Atmen eine essentielle Funktion.“²² Von dieser Perspektive geht auch unsere Arbeit aus, möchte sie aber geistesgeschichtlich durchleuchten (*per-spicere*), damit wir auch die grundlegende Verquickung von Orientierung und Lesen selbst begreifen und nutzen können.

Auch „Lesen“ (ahd.: *lesan*) ist ein metaphorischer Begriff, der ursprünglich „sammeln“ meint („auflesen“) - eine Bedeutung, die hervorgegangen ist aus „einer Spur folgen [*sequi, to seek!*], die Nahrung verspricht“. Dies wurde auf das abstraktere

²¹ Wolfgang Iser etwa, dessen rezeptionstheoretisches Lektürekonzep (*Der Akt des Lesens*, 1976) auf die Phänomenologie zurückgeht und vom Vokabular der Perspektive und des Horizonts getragen wird, taucht bei Stegmaier nicht einmal in der Literaturliste auf. Das Erzählen von Geschichten erwähnt Stegmaier kurz im Zuge der Selbstdarstellung (S.451), wobei Wilhelm Schapp (*In Geschichten verstrickt*) sowie Paul Ricœur (*Zeit und Erzählung, Das Selbst als ein Anderer*) in einer Fußnote erwähnt werden.

²² Manguel, Alberto: *Eine Geschichte des Lesens*. Frankfurt / Main 2012, S.28

„Sammeln von Informationen“ übertragen, also auch auf das Lesen von Texten.²³ In jedem Fall liegt dem Sammeln eine Absicht, ein Interesse (= „in-die Situation-eingebunden-Sein“) zu Grunde, es hat also bereits eine Richtung: hin auf die Bedeutung, welche das Gesammelte für den Sammelnden besitzt. So betrachtet, ist auch Stegmaiers *Philosophie der Orientierung*, wie jedes enzyklopädische Werk, vor allem Präsentation einer Lese-Leistung. - Die Bedeutung wird anschließend in Tätigkeit übersetzt, in das, was mit dem Gesammelten getan werden soll. Grundsätzlich gilt auch für jeden einzelnen Orientierungsprozess: Es bedarf der Sammlung relevanter Informationen und ihrer Auswertung, um im gleichgültigen Raum Richtung zu gewinnen.

Nun werden Orientierungsvorgänge genau dann zum Thema, wenn sie problematisch werden, also nicht mehr ‚automatisch‘ funktionieren: in einem unbekanntem, das Gewohnte übersteigenden Raum etwa, der ganz neu ausgelotet und ermessend werden muss, wofür die vorhandene Erfahrung und das vorhandene Wissen vielleicht nicht ausreichen. Unbekannte Räume sind gefährlich, haben aber gerade deswegen stets eine zentrale Rolle bei der Weiterentwicklung praktischer Orientierungstechniken gespielt: Sie regen dazu an, das Bekannte auf dem Fundament erworbener Orientierungspraktiken zu überschreiten - auch dies sowohl physisch (neue Lebensräume finden – einstmals die Weltumsegelungen, heute die Raumfahrt) als auch im Denken (Denken ‚des Anderen‘, Wissenschaft als ‚Abenteuer‘).

Von hier aus erhellt sich ein Zusammenhang, der unsere Arbeit steuern wird: Die Ursprünge des Lesens im Praktisch-Technischen mögen von den Geisteswissenschaften während der letzten zwei Jahrhunderte allmählich vergessen worden sein – sie haben sich jedoch immer indirekt manifestiert, nicht zuletzt in Metapher gewordenen Wendungen, die dem Feld der praktischen Orientierung entstammen. An erster Stelle stehen das Meer und die Seefahrt, in deren Bereich sich Praktiken und Begriffe der Navigation (*navigare = navis agere*, ein Schiff steuern) vornehmlich herausgebildet haben.

²³ Auch der lateinischen Wurzel *legere* wohnen all diese Bedeutungen bereits inne; das Verfolgen von Spuren und Wegen ist hier noch so stark, dass *legere* eine eigene Bedeutung im nautischen Bereich besitzt: (an der Küste) entlangsegeln, an etwas vorbei segeln, etwas vorsichtig umfahren. Einen Text zu lesen hat also durchaus die Dimension, ihn zu durchwandern, seinen Spuren zu folgen, auf Hindernisse zu achten. Wichtig: schon *legere* ist immer auf materielle Gegebenheiten bezogen. Ebenfalls enthalten, auch im Althochdeutschen: das Moment des Auswählens (Auslese, Weinlese). Vgl. oben: sehen / sichten.

Das ist nicht so überraschend, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. „Wäre die See uns nicht gefügig, gäbe es keine Wogen, keine Schiffbrüche“²⁴: Meer und Text lassen unsere Anstrengungen der Lektüre / Durchquerung grundsätzlich zu. Sie konfrontieren uns aber zugleich mit einer ebenso fundamentalen Gleichgültigkeit: Unsere Durchquerungsversuche ziehen keinerlei materielle Veränderungen nach sich. Text und Meer als Räume, durch die es Wege zu finden gilt, bleiben sich selbst gleich, was auch immer wir in und mit ihnen tun - mutwillige Zerstörung natürlich ausgenommen. Weder Schifffahrts- noch ‚Leselinien‘ (Lektürespuren) bleiben als solche sichtbar; sie ans Licht zu bringen, erfordert zusätzliche Handlungen, etwa das Einzeichnen der Route auf Seekarten oder die Strukturierung eines Textes durch Anstreichungen und Notizen. An diesen Extrembedingungen arbeitet sich unsere Orientierungsfähigkeit ab: Dass sich Text und Meer der Interaktion mit uns verweigern, uns sogar in Gefahr bringen, fordert uns heraus, verlangt unsere Kreativität und Flexibilität. Orientierung meint ja nicht nur regelkonformes Verhalten, sondern auch und gerade die Fähigkeit, mit Überraschungen umgehen, auf sie reagieren zu können. Somit treten an den Aktionsräumen Meer und Text die Bedingungen und Methoden unserer Orientierungsversuche besonders klar zutage – indem sie durch jene immer wieder auf sich selbst, auf uns selbst zurückgeworfen werden. Auch wenn wir denselben Text zum dritten Mal lesen: die Lektüre wird anders verlaufen als die vorherigen, ebenso wie eine Schiffsreise immer anders verläuft, selbst wenn sie längst Route von A nach B ist²⁵ - ohne dass die Veränderung direkt sichtbar würde.

Diese Erfahrung aus zwei Räumen ist mit einer beträchtlichen Phasenverschiebung in unserem Bewusstsein angekommen. Vom Meer her ist uns die Tatsache, dass wir von unserer Umgebung nicht ‚gemeint‘ sind, spätestens seit Beginn der ozeanischen Seefahrt als deren (durchaus schockhafte) Urfahrung *vertraut*. Das Denken jedoch reflektiert diese Erfahrung erst im Zuge der kopernikanischen Revolution und des wissenschaftlichen Fortschritts: als Spaltung unserer Perspektive auf die Welt dahingehend, dass wir einsehen müssen, keinen direkten, unfehlbaren Blick auf ‚die Wirklichkeit‘ zu besitzen. Kant wird die Konsequenz dieser Erfahrung für das Denken deutlich formulieren: als unausweichliche *Selbstbezüglichkeit* dessen, was

²⁴ Blumenberg, Hans: *Die Sorge...*, a.a.O., S.7

²⁵ Dieselbe Erfahrung machen wir natürlich auch mit jedem kleinen Fußmarsch, mit jedem Weg – allerdings nicht in der Deutlichkeit: Text und Meer dienen uns nicht mit ‚festem Boden unter unseren Füßen‘.

wir unsere Vernunft nennen. Diese vermag sich künftig einzig durch die Einsicht in diese Erfahrung zu legitimieren.

Einsicht in die eigene Selbstbezüglichkeit zu gewinnen, heißt aber: zwei Blickpunkte zugleich einnehmen, sich selbst beobachten müssen. Die Aufspaltung des eigenen Blickpunkts erzeugt eine paradoxe Perspektive und führt ihrerseits zur Vervielfältigung der Orientierungsebenen, zwischen denen vermittelt werden muss: denn nun sind wir unmittelbar mit dem Rätsel des Bewusstseins konfrontiert. Hier beginnt die Krise des neuzeitlichen Menschen – und zugleich seine Motivation, wie Hans Blumenberg zu bedenken gibt:

Wie Kopernikus selbst erkennen läßt, wäre die Aufhebung des kosmischen Geozentrismus ohnmächtig gewesen, den teleologischen Anthropozentrismus zu erschüttern; das historische Verhältnis war umgekehrt: in dem neuen Weltsystem fand ein schon virulentes neues Selbstbewußtsein seine letzte Bestätigung. [...] [Es erschien nun möglich,] daß die Natur ein Monolog Gottes, daß Welt und Mensch beziehungslose Würfe einer unergründlichen Willkür sein könnten. Mit dieser Möglichkeit zu „rechnen“, sich gegen sie zu sichern und zu behaupten und darin die aufgebrochene Daseinsangst zu bannen, wurde zum tiefsten Antrieb eines neuen Zeitalters.²⁶

Denken wir noch einmal an die Erfahrung des Meeres: Eine starke Wurzel dieses zur Zeit des Kopernikus ‚schon virulenten neuen Selbstbewußtseins‘ ruht im Erfahrungsgrund der ozeanischen Seefahrt. Trifft diese Annahme zu, so impliziert das für das Fortschreiten unserer Arbeit zwei wesentliche Punkte:

Erstens: dass Orientierungsprozesse – Paradebeispiel: Navigation – und Erkenntniswille einander bedingen, sich gegenseitig vorantreiben. Umso mehr Grund haben wir, das Lesen an seine (über-)lebenspraktischen Wurzeln zurückzuführen: Abendländische Geistesgeschichte wird so neu lesbar – als Gewebe-Schichtung verschiedener Sichten auf die Welt und aus ihnen folgender Handlungen, die wiederum neue Sichten und Orientierungsanforderungen bedingen. Der Kultur-, speziell der Literaturgeschichte käme dann die Aufgabe zu, ihre eigenen Lektüreverfahren kritisch zu hinterfragen und auf das Auffinden entsprechender Hinweise und Praktiken auszurichten, wobei der Rückbesinnung auf Lesen als Orientierungspraxis eine tragende Rolle zufiele.

²⁶ Blumenberg, Hans: *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen : Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*. In: *Studium generale* 8/1955, S.637-648, hier: S.640f.

Zweitens gerät von obiger Vermutung aus eine Dimension in den Blick, die unsere heutige Beschäftigung mit Lesen und Orientierung allererst motiviert: die ethische. Blumenberg selbst verlängert seine inzwischen ein halbes Jahrhundert zurückliegende Diagnose bis in unsere noch andauernde postmoderne Krise hinein: Nicht allein, so bemerkt er, wurde die kopernikanische „Deposiedierung aus der Stellung in der Mitte der Welt und von dem Sonderrange im Reiche der Lebewesen eher als *befreiend* und *entlastend*, denn als *entwürdigend* und *entwertend* empfunden“ – in dem Sinne, dass sich der Mensch nun selbst die Wirklichkeit schafft, deren Mitte er ist –; der nach-moderne Mensch reagiert mit ebensolcher Erleichterung auf die Erfahrung, dass er seit der ökonomischen Revolution, Mittelstraß‘ Beschreibung der Leonardo-Welt entsprechend, „auch nicht mehr die Mitte *seiner* Welt ist [als Leonardo-Welt, mit Mittelstraß gesprochen - NT].“²⁷ Wir ergänzen: Die Erleichterung resultiert daraus, dass der Verlust der Zentralposition mit *Enthebung von Verantwortung* einhergeht. Das Loswerden jeder Verantwortung im Pathos des ‚reinen Geworfenseins‘ zu bejahen hieße nun aber, sie wieder einem großen Anderen zuzuschieben, die Spaltung unserer Perspektive rückgängig zu machen, indem wir uns erneut auf unseren eigenen, selbstidentischen Blickpunkt zurückzögen. Es muss – dies die Überzeugung, die unsere Arbeit trägt – darum gehen, eine prekäre Balance zu finden zwischen dem Wissen, nicht in der Mitte der Welt zu stehen, nicht von ihr ‚gemeint‘ zu sein, und doch das Gewicht einer Mitte auf uns zu nehmen, die wir selbst in unserem Handeln erzeugen, in der wir selbst stehen und von der aus für und um Andere (sich) gesorgt werden muss. Diese Mitte nun ist *in der Tat* eine jeweils eigene, die wir nicht mit Anderen teilen, die uns nicht ‚abgenommen‘ werden kann – analog dem stets eigenen Blickpunkt. Wenn Orientierung immer „Leistung einer *individuellen Fähigkeit*“²⁸ ist, gibt sich von hier aus zu bedenken, dass mit dieser Individualität die Verpflichtung verknüpft ist, das aus der Orientierung hervorgehende Handeln und seine Folgen auf uns zu nehmen. „Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen können. [...] Hier ist die Solidarität Verantwortung, als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte. Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann.“²⁹

²⁷ ebd., S.646

²⁸ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.3

²⁹ Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen : Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, hrsg. u. eingel. v. W.N. Krewani. Freiburg / München ³1998, S.224

Nun haben wir oben bereits von der Notwendigkeit gesprochen, unseren unteilbaren Blickpunkt zu spalten. Wir werden zeigen, dass Lesen uns dazu befähigt: Lesen ist, auch darin exemplarisch für Orientierung stehend, ein zutiefst paradoxer Vorgang, den wir dennoch tagtäglich praktizieren. Wenn eine zweite, ethische Notwendigkeit darin besteht, über unsere unteilbare Mitte, die wir nicht verlassen können, trotzdem hinauszugelangen, so wollen wir auch dieser ethischen Verpflichtung bei- und nachzukommen versuchen: indem wir die sprachliche Brücke zwischen Sehen und Denken, zwischen praktischer und ‚theoretischer‘ (Vernunft-)Orientierung nutzen. Via Sprache kündigt sich die Möglichkeit an, die durch Lesen erworbenen Verfahren – es sind zum größten Teil Orientierungspraktiken! – über diese Brücke hinüberzutragen. Hat dies in umgekehrter Richtung schon einmal funktioniert – aus der Navigation ins Denken –, so wollen wir nun versuchen, vom Lesen zum Handeln zurückzufinden. Denn für beide Seiten, sowohl für nautische als auch für Text-Orientierung, gilt: Ihr Gelingen beruht auf dem Zusammenwirken von (lernbarem) Wissen und (nur durch Praxis zu erwerbender) Erfahrung. Orientierung steht zwar unter dem Vorzeichen des unteilbaren Blickpunkts: niemals teilen zwei Menschen dieselbe Perspektive auf etwas, sei es Meer oder Text. Wir sollten und können aber stets um ihre Mitteilbarkeit bemüht sein: in und durch Sprache. In diesem Sinne laufen Orientierung, Ethik und Sprache zusammen in Paul Celans Rede zum Bremer Literaturpreis (1958): Selbst durch die Schrecken der NS-Herrschaft sei die Sprache ‚hindurchgegangen‘

und durfte wieder zutage treten, „angereichert“ von all dem.

In dieser Sprache habe ich, in jenen Jahren und in den Jahren nachher, Gedichte zu schreiben versucht: um zu sprechen, um mich zu orientieren, um zu erkunden, wo ich mich befand und wohin es mit mir wollte, um mir Wirklichkeit zu entwerfen.

Es war, Sie sehen es, Ereignis, Bewegung, Unterwegssein, es war der Versuch, Richtung zu gewinnen.³⁰

Die zentrale Bedeutung des Sehens als organische und sprachliche Basis der Orientierung und des Lesens haben wir bereits umrissen. Wie eingangs angekündigt, werden wir nun die Blick-Wende zur Neuzeit als diesbezüglich entscheidende Phase der abendländischen Wissenschaftsgeschichte ins Visier nehmen: Was bislang

³⁰ Celan, Paul: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*. In: ders.: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Bd. 3, Frankfurt/Main 2000, S.185f., hier: S.186

Königsweg zur Wirklichkeit war - der menschliche Blick auf sie –, wird am Beginn der Neuzeit als gespaltenen Blick und damit als *Perspektive* in einem neuen Sinne zum *Problem* der Wissenschaft und zum *Thema* der Kunst.

Der nun folgende zweite Abschnitt unserer Vorrunde bleibt bei der Perspektive als Problem. Zum Thema wird sie dann im dritten Anlauf.

0.2 Zweiter Anlauf: Perspektive - Grenzen des Sehens, Grenzen des Denkens

Wer sehend sein eigenes Sehen mitreflektiert, [den - sic!] mag man den Herrn seines Blicks nennen. Er muß gleichzeitig aber eine unauflösliche Ohnmacht einbekennen. Denn was auch immer er sieht, er kann die Grenzen seiner Wahrnehmung sehen. Die Welt des Auges schattet sich ab, das Unsichtbare ist ihr sichtbarer Horizont. Nicht zufällig war diese Paradoxie des Horizontes (der gleichzeitig erschließt und verschließt) ein neuzeitliches, kulturgeschichtliches Faszinosum.³¹

Noch einmal Etymologie: *perspicere* deckte im Lateinischen einen bestimmten Bereich des Wortfeldes „Sehen“ ab, nämlich den des bewusst deutlichen Sehens; im Englischen klingt diese Bedeutung noch nach (*to perceive*). *per-* meint eigentlich „durch“ – zunächst einmal ganz physisch: transitiv heißt *perspicere* tatsächlich „durch etwas hindurchschauen“, „in etwas hineinsehen“. Dem trat eine intransitive Bedeutung zur Seite: „etwas deutlich sehen“; dies umfasste beispielsweise die Musterung von Soldaten, das prüfende Lesen amtlicher Schriftstücke und das „Durchschauen“ von Menschen und Dingen in derselben Bedeutung wie im Deutschen: sich nicht von der Oberfläche täuschen lassen, sondern durch sie hindurchsehen auf das ‚Eigentliche‘, das dahinter oder darunter liegt. Das Partizip *perspectus* meint folgerichtig: durchschaut, erkannt, und, ganz pragmatisch: ‚geprüft und für gut befunden‘, bewährt (*virtus perspectus*: eine „bewährte Tugend“ oder Kraft). Hier überschreitet das Wortfeld des Sehens den Bereich des Faktisch-Visuellen: An- bzw. Durchschauen wird zur Metapher für Erkennen. Diese

³¹ Boehm, Gottfried: *Eine kopernikanische Wende des Blickes*. In: Brandes, Uta (Hrsg.): *Sehsucht. Über die Veränderung der visuellen Wahrnehmung*. Göttingen 1995 [= Schriftenreihe Forum, 4], S.25-34; hier: S.28.

Metaphorizität bildet eine Brücke zwischen äußerer und innerer Welt - ein altherwürdiges Phänomen der Wissenschaftsgeschichte, das wir eingangs bereits angesprochen hatten. Etymologisch stabilen Rückhalt hierfür finden wir in Fülle: „Die Begriffe Reflexion und Spekulation, die Idole, Visionen und Evidenzen, ja selbst die Theorie der Skepsis, die Idee und das Ereignis, das Lessing und selbst Kant noch als ‚Eräugnis‘^[32] gegenwärtig ist, entstammen sprachgeschichtlich den Sphären des Sehens.“³³ Klarheit (*perspicuitas*) ist bei Quintilian „die vornehmste Eigenschaft des Ausdrucks“.³⁴

Bis weit ins christliche Mittelalter hinein schließt Sichtbarkeit Mensch und Welt zu einem stimmigen Ganzen zusammen, in dem der Mensch auf einem Sockel des Überblicks ruht. Von dort aus kann er – und er, als Sehender, allein - die Welt erfassen, ordnen und benennen. Sein Sehvermögen kennzeichnet den Menschen als Gott darin ähnliches Geschöpf, dass er das Universum mit bloßem Auge zu erfassen vermag, bis in den hintersten Winkel gleichsam:

Der Naturbegriff der Tradition war mit einer Art von *Sichtbarkeitspostulat* verbunden, das sowohl der Endlichkeit des Universums als auch der Vorstellung seiner auf den Menschen bezogenen Zweckmäßigkeit und Zentrierung entsprach. Daß es in der Welt für den Menschen nicht nur zeitweise und vorläufig, sondern seiner natürlichen Ausstattung definitiv Entzogenes und Unsichtbares geben könnte, war eine der Antike wie dem Mittelalter unbekannt, unter bestimmten metaphysischen Voraussetzungen auch unvollziehbare Unterstellung.³⁵

Ist das ‚innere Auge‘ auch in der Philosophiegeschichte selbst stets ein höchst diskussionswürdiges Organ gewesen, so verliert im Zuge der Kopernikanischen Wende auch das ‚eigentliche‘, organische Sehen stark an Beweiskraft: Zu Beginn des 17. Jahrhunderts erfindet Galileo Galilei das Fernrohr (*perspicillum*) nach, richtet es auf den Himmel - und sieht das Universum nicht als geschlossene Kugelsphäre, sondern als unermesslichen Raum, der durch den fernrohrgestützten Blick *ein Stück weit* beschritten, erfahren werden kann.

[³²] Das Ereignis bildet als ‚Eräugnis‘ also die ‚wahrnehmungs-aktive‘ Seite des Phänomens: *phainesthai*, das was sich (dem Auge als Erscheinung) zeigt – Eräugnis, das, was (als Sich-Zeigendes) mit den Augen erfasst wird. - Zum Phänomen als dem, ‚was sich zeigt‘ - zumeist dem Auge -, vgl. Mersch, Dieter: *Was sich zeigt : Materialität, Präsenz, Ereignis*. München 2002

³³ Konersmann: *Die Augen des Philosophen*, a.a.O., S.13

³⁴ Weitin, Thomas: *Unmittelbare Anschauung*. In: Peters, Sibylle / Schäfer, Martin Jörg: „*Intellektuelle Anschauung*“ : *Figurationen von Evidenz zwischen Kunst und Wissen*. Bielefeld 2006, S.183-200, hier: S.184

³⁵ Blumenberg, Hans: *Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit*. In: Galileo Galilei: *Sidereus Nuncius*. Hrsg. u. eingeleitet v. Hans Blumenberg. Frankfurt/Main 1965, S.5-73, hier: S.13.

Das Wissen um Unermessliches, das *hinter* dem letzten sichtbaren Winkel liegt, in das man mit Hilfe optischer Instrumente zwar vordringen kann, dessen – nur noch hypothetische! – Grenze sich jedoch als *beweglicher* Horizont immer weiter und weiter entzieht, erzwingt das (An-)Erkennen dessen, dass „das sinnlich Erfahrbare die bloße phänomenale Oberfläche der Wirklichkeit“ darbietet³⁶. Und diese ist nicht zu *perspicere*, zu durchschauen: Indem Galileis Fernrohr die Sichtweite des menschlichen Auges ausdehnt – ein revolutionärer Fortschritt für die Naturwissenschaften und von Galilei selbst auch so eingeschätzt –, *beschränkt* es sie allererst. Der Zuwachs an Sichtbarem im Rahmen des Objektivs wird erkaufte durch eine immense Potenzierung dessen, was man eben *nicht* sieht. Gesehenes und Wahrheit / Wirklichkeit treten im Horizont auseinander: wir sehen ihn zwar als Grenze, ‚in Wirklichkeit‘ jedoch *ist er keine*. Seine Existenz als Grenze befindet sich *in uns*, in unserem Sehvermögen, genauer: in dessen Endlichkeit, deren *Effekt* er ist. Damit wird der wissenschaftliche Blick „Begehren, unstillbares Begehren [...]“; ein Blick, der nicht im Gesehenen aufgeht.³⁷ Zwischen dem menschlichen Blick auf die Wirklichkeit und das Wahrgenommene tritt der Wahrnehmungsprozess selbst. Hierdurch geraten das Sehen *und* seine Metaphorizität in eine Krise: Hatte man das menschliche Sehvermögen bis dato selbstverständlich der Perspektive für fähig gehalten, muss diese Zuschreibung nun einer Re-vision unterzogen werden. Der Begriff wird beibehalten, erfährt jedoch einen radikalen Bedeutungswandel: Perspektive meint fortan nicht mehr ‚(restlos) durchschauen‘, ‚auf den Grund der Dinge sehen‘ – *kann* es nicht mehr meinen: dies bleibt als reines Desiderat im Wort aufgespeichert –, sondern: etwas stets *im (= durch den) Rahmen des Menschenmöglichen* sehen.³⁸ Erst durch die grundsätzliche Bewegtheit der menschlichen Position (qua Erdbewegung) wird man sich dessen bewusst, dass man stets von einem bestimmten Punkt aus sieht, und zwar jeweils nur einen Ausschnitt der Welt – analog dem Fernrohr. Die vor den Toren stehende Subjektphilosophie wird zu weiten Teilen eine Philosophie des *Blickpunkts* sein, wie wir bei Leibniz und Kant sehen werden: Leibniz‘ Monaden spiegeln ihre Perspektive des

³⁶ ebd., S.13

³⁷ Borsò, Vittoria: *Grenzen, Schwellen und andere Orte*. In: dies./Görling, Rainer (Hgg.): *Kulturelle Topografien*. Stuttgart/Weimar 2004, S.13-41; hier: S.36. Borsò spricht hier vom Antlitz bei Levinas. Im Rahmen der christlich geprägten europäischen Kulturgeschichte beginnt die Geschichte dieses Blicks m. E. jedoch bereits bei Galilei.

³⁸ Am Bildrahmen werden wir dies im folgenden Kapitel erläutern: an der Geschichte der Perspektive in der Malerei, die in der Neuzeit ebenfalls dahinein mündet, dass durch den Rahmen des Bildes in es hinein geschaut wird.

Universums, Kants Philosophie geht strikt vom begrenzten Vermögen der Vernunft und des Verstandes aus.

Diese Krise des Sehens, die über die Brücke der visuellen Metaphorik auch eine Krise des Denkens sein muss, hat Galilei paradoxerweise durch verstärktes, genaueres Sehen hervorgerufen: er hat die Unhaltbarkeit visueller Beweise visuell bewiesen.³⁹ So markiert das Fernrohr den Beginn einer Naturwissenschaft, die sich einerseits auf immer genaueres Sehen stützt – ablesbar an der Entwicklung tele- und mikroskopischer Instrumente – und sich andererseits vom *Primat* des ‚bloßen‘ Sehens ab- und einer vorzüglichen Gewichtung des *Berechnens* zuwendet. Erkennt werden kann, was *messbar* ist.⁴⁰ Hierdurch etabliert sich für das organische Sehen ein „Nebeneinander von Zuspruch und Überbietungsgebot“, eine „Zweideutigkeit, mit der Anerkennung und Widerruf des Augenscheins fortan nebeneinander bestehen“⁴¹. Bereits Galilei selbst reagiert darauf, indem er dem Sehen seine alleinige Beweiskraft abspricht und die Geltung strenger Mathematik gerade auch für die Natur postuliert – obwohl dies unserer sinnlichen Erfahrung der Natur in manchen Fällen zuwiderläuft (Beispiel: das Trägheitsgesetz).⁴² Galilei schreibt der Wissenschaft das Potential zu, wissen zu können, was man nicht sieht.⁴³

³⁹ Das Regressproblem der Subjektphilosophie zeigt sich bereits hier, in ihrem Anfang, da es nicht zuletzt auf dem visuellen Paradox des Sichzeigens aufruht. – Dass Galileis Folgerungen aus dem Gesehenen wiederum gerade nicht sicht- bzw. erfahrbar waren, machte einen guten Teil seines Konflikts mit der katholischen Kirche aus. Vgl. Carl Friedrich von Weizsäcker: *Galileo Galilei*, in: ders.: *Große Physiker : von Aristoteles bis Werner Heisenberg*. München/Wien 1999, S., hier: S.100ff.

⁴⁰ Schon bei Nikolaus von Kues heißt es: „*Cognoscere enim mensurare est.*“ Nikolaus von Kues: *Der Beryll - De beryllo*. Hamburg 2002 (= ders.: *Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung*. Im Auftr. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Ernst Hoffmann. Hamburg 1936ff.; Heft 2) (= Philosophische Bibliothek ; 295), S.90. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Schriften*.

⁴¹ Konersmann, Ralf: *Das Auge des Philosophen*, a.a.O., S.33f. Zugleich ergeben sich Möglichkeiten, die visuellen Grenzen durch Skalieren und Hochrechnen zu überschreiten. Leibniz macht sich dies für seine Infinitesimalrechnung zunutze (Kapitel V).

⁴² Die Rehabilitation des Sehens beginnt bereits zu Galileis Lebzeiten durch Francis Bacon, doch auch er spricht sich dafür aus, die wissenschaftliche Arbeit durch optische Instrumente zu unterstützen. Goethe wird Gegenposition beziehen: „Das Auge als ein Geschöpf des Lichtes leistet alles, was das Licht selbst leisten kann“, sagt die *Farbenlehre*; „Mikroskope und Fernrohre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn“, heißt es in den *Maximen zu Wilhelm Meisters Wanderjahren*.

⁴³ Für ihn ergeben sich hieraus keine ‚weltanschaulichen‘ Konflikte: er steht damit ganz in der Tradition des Kopernikus, dem es mit seinem heliozentrischen Weltbild – wie Hans Blumenberg aufgewiesen hat – nicht etwa um das Pathos einer Entthronung des Menschen zu tun war, sondern um die Sicherung seiner *Vorrangstellung* auf dem höheren Niveau seiner intellektuellen Leistungen, unabhängig von weltbildlicher Metaphorizität; es ging ihm eher um funktionalen als um positionalen Ein- und Überblick. Im Gegensatz zu Kopernikus jedoch begreift Galilei seine Leistung nicht als Neuerung der Naturwissenschaften, sondern vielmehr als eine Rekapitulation griechischen Denkens vor Ptolemaios – in der Absicht, die gleichförmige Kreisbewegung der Erde zu retten. Vgl. etwa Mittelstraß, Jürgen: *Die Rettung der Phänomene : Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*. Berlin 1962, S.197-221.

Eine ganze Reihe von Philosophen und Naturwissenschaftlern wird die Arbeit an dieser Krise in Galileis Richtung, der *reductio scientiae ad mathematicam*, fortsetzen; hier wären vor allem Descartes, die Empiristen und Newton zu nennen⁴⁴. Im 18. Jahrhundert kulminieren diese Entwicklungslinien in der Philosophie Immanuel Kants. Fluchtpunkt der Wahrnehmung ist bei ihm nicht mehr die wahrzunehmende Welt, sondern die wahrnehmende Vernunft. Damit vollzieht Kant die kopernikanische Wende im Denken *reflektierend* nach: Der nicht nur als Fortschritt, sondern auch als Schock der Entwurzelung empfundene, uneinholbare Einfluss des Wie der Wahrnehmung auf ihr Was, paradigmatisch erfahren am medialen Ereignis des Fernrohrs, wird von Kant umgewertet zu einem *Primat* der Wahrnehmung, die nun im Zentrum der menschlichen Vernunft neue Wurzeln schlägt. Sie kann das deshalb, weil Kant den Anspruch auf Wahrnehmung der Welt ‚an sich‘ aufgibt und die Differenz zwischen Außen und Innen – Welt und Wahrnehmung / Denken – *ins Innen hinein*, ins Bewusstsein verschiebt: So koppelt er den erkenntnisorientierten Blick des Menschen auch für das Denken vom ‚rein‘ organischen Sehen ab, wie es das Fernrohr für den empirischen Blick der Naturwissenschaften bereits geleistet hatte.⁴⁵ Durch diese Verschiebung begründet Kant seine transzendente Subjektphilosophie: „Der neue rationale Subjektbegriff geht in diesem Punkte über alle antiken Vorlagen hinaus, wenn er der Wirklichkeit aus der Erkenntnisform der Subjektivität heraus quasi *vorschreibt*, wie und unter welchen Bedingungen sie erkannt wird und somit noch als Wirklichkeit gelten kann.“⁴⁶ Nicht länger wird Gesehenes in der Erkenntnis nachgebildet, sondern es ist davon auszugehen, „dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt“.⁴⁷ Perspektivität bleibt dabei ein Schlüsselbegriff.⁴⁸ Sie steht

⁴⁴ Und schon vor Galilei etwa Augustinus oder Nikolaus von Kues: Bereits bei diesen Autoren motiviert das Misstrauen den äußeren Sinnen gegenüber die Wende ‚nach innen‘, allerdings unter anderen Vorzeichen.

⁴⁵ Kant macht – ganz in Galileis Sinne - die Möglichkeit ‚eigentlicher‘ Wissenschaft von der Anwendbarkeit reiner Mathematik in ihr abhängig. Am Beispiel der Physik wird dies verständlich, wenn man nachvollzieht, dass die Substanz in der reinen Physik nach Kant als *Quantum* der Materie dargestellt werden kann, als im weitesten Sinne zählbare Größe also. So etwas ist im Bereich der inneren Anschauung nicht gegeben, deshalb kann Psychologie keine reine Wissenschaft sein. – Dieses Beispiel entnehme ich Weizsäckers Aufsatz *Immanuel Kant*, a.a.O., S.181-205; hier: S.186-193.

⁴⁶ Vietta, Silvio: *Europäische Kulturgeschichte*. München 2007, S.358

⁴⁷ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII. Kant bezieht sich hier ausdrücklich auf Galilei.

⁴⁸ Friedrich Kaulbach hat dies als erster ausführlich bearbeitet und beschreibt die kopernikanische Wende Kants als Wende von der Objektwahrheit zur Sinnwahrheit – gewissermaßen eine Wendung zur selbstverantwortlichen ethischen Entscheidung des Subjekts; immer wieder geht es um die Selbstgesetzgebung der Vernunft und ihre Legitimation, die sie selbstkritisch zu leisten hat (vgl. Kaulbach: *Die Kopernikanische Wendung von der Objektwahrheit zur Sinnwahrheit bei Kant*. In:

Kant jedoch gerade nicht mehr für Panoptik, sondern für die *Beschränktheit* des menschlichen Erkenntnisvermögens. Der Wandel ihrer Bedeutung hat sich vollzogen; der Mensch ist nicht in der Lage, über seine eigene Wahrnehmung hinauszublicken: Wir sehen nicht die Welt, sondern das, als was sie uns erscheint; nicht mehr Wirklichkeit ‚selbst‘, sondern *etwas als Wirklichkeit*. In diesem *als* steckt die Ausgangsbasis unserer Arbeit: ein Zwischenraum, der sich in jeder Lektüre / Interpretation auftut und diese zugleich bedingt.

Die Existenz der Außenwelt als Bezugspunkt verneint Kant nicht, ebenso wenig die Möglichkeit eines absoluten Blickpunkts als höchste (göttliche) Orientierungsinstanz. Diese sind für uns jedoch nicht mehr erreichbar: Wir sehen und denken bis zu den Grenzen, die unsere Vernunft uns setzt. *Innerhalb* dieser Grenzen eröffnet sich das Szenario des Blicks zwischen sehendem Subjekt und wahrgenommener Erscheinung; hier ereignet sich Erfahrung, bei Kant der Grund aller Vernunft. Nun allerdings wissen wir darum, dass diese Wahrnehmungs- und Erfahrungsszene eingeschlossen ist von einer Wirklichkeit, die sich uns entzieht, indem sie uns unbeobachtbar bleibt.⁴⁹ Im Wahrnehmungsprozess selbst bildet sich dies bei Kant dadurch ab, dass wir zwar durch Gegenstände affiziert werden, jedoch nicht hinter ihre Erscheinung zu gelangen vermögen: ein innerer Kreis der Wechselwirkung, den wir nicht von außen in den Blick bekommen.

Kant geht es darum, diese Beschränktheit von innerhalb der Schranken aus mitzudenken, uns unserer Grenzen beständig bewusst zu sein. Er transzendiert die Situation dennoch: indem er ihr die Motivation für eine Ethik abgewinnt, welche die antike Tradition der Askese fortführt in dem Sinne, dass das ethische Subjekt zum Maßhalten, zur bewussten Selbstbegrenzung angehalten ist. Diese Ethik gewinnt eine neue, aktuelle Brisanz angesichts dessen, dass sie an einem neuralgischen Punkt unserer modernen und nach-modernen Selbstwahrnehmung ansetzt: am Punkt der Spaltung unserer Perspektive auf die Welt. Wir sehen einen *Welt-Ausschnitt*, der immer exakter beschreibbar und erklärbar, immer nutzbarer und manipulierbarer wird, und *wissen* darum, dass unser wissenschaftlicher Fortschritt – durchaus im Sinne der fraktalen Geometrie – in ein unendlich

Gerhardt, Volker / Herold, Norbert (Hgg.): Wahrheit und Begründung. Würzburg 1985, S.99-130). In jüngerer Zeit folgt, auf Orientierung abhebend, Josef Simon: *Kant : Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003.

⁴⁹ Hier kehrt die geschlossene, undurchdringliche Kugelsphäre des Ptolemäus zurück: im *Denken* – oder vielmehr um es herum -, als Konsequenz dessen, dass ihre *faktische* Nicht-Existenz als bewiesen angesehen wird.

ausdifferenzierbares *Innen* jenes Ausschnitts hineinführt, während uns sein *Außen* – die Wirklichkeit? die Sinndimension? – unsichtbar, unerreichbar bleibt.⁵⁰ Es entzieht sich unserer Perspektive – wie der Anfang unserer Orientierung.

Oben haben wir Gottfried Boehm zitiert mit einer Passage über die Paradoxie des Horizonts bzw. die Frage, wohin und wie weit das Auge reicht. Wohl kaum jemand hat diese Frage so prägnant in lyrische Form gebracht wie Giacomo Leopardi (1798-1837) in einem seiner berühmtesten Gedichte, geschrieben 1819. Dieses Gedicht präsentiert uns Perspektive als *Thema*: wir wollen sehen, wohin uns seine Lektüre führt.

0.3 Dritter Anlauf: *L'infinito* - Grenzen der Orientierung

Jeder Orientierungsbedürftige ist gut beraten, einen hoch gelegenen Ort anzusteuern und von dort aus einen Rundblick zu nehmen. Mit unserer ersten Lektüre wollen wir nun einen lyrischen *view point* erklimmen:

*L'infinito*⁵¹

Das Unendliche

1 <i>Sempre caro mi fu quest'ermo colle,</i>	Stets teuer war mir dieser einsame Hügel,
2 <i>e questa siepe, che da tanta parte</i>	und diese Hecke, die zu weiten Teilen
3 <i>dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.</i>	den letzten Horizont dem Blick verschließt.
4 <i>Ma sedendo e mirando, interminati</i>	Doch sitzend und schauend, unbegrenzte
5 <i>spazi di là da quella, e sovrumani</i>	Räume von dort zu jener, und übermenschliche
6 <i>silenzi, e profondissima quiete</i>	Stillen, und tiefe, tiefe Ruhe
7 <i>io nel pensier mi fingo; ove per poco</i>	mal ich mir aus im Denken; bis dass beinahe
8 <i>il cor non si spaura. E come il vento</i>	das Herz sich ängstigt. Und wie den Wind ich
9 <i>odo stormir tra queste piante, io quello</i>	stürmen hör durch diese Pflanzen, so vergleich ich

⁵⁰ In diese Richtung weist m. E. auch das Fazit, das Blumenberg am Ende seiner Ausführungen zur Kopernikanischen Wende zieht: „Vorgegebene Wirklichkeit kann in dem Augenblick nicht mehr verbindlich aufschlußhaltige Wirklichkeit sein, in dem ihre Veränderung die einzige Möglichkeit ist, die sie dem Menschen läßt. Die exzentrische Position des Menschen in der kopernikanischen Welt ist die Voraussetzung für diesen Aspekt der Wirklichkeit; aber sie läßt sich selbst nicht von außen, nicht als Bild, nicht als Punkt in einem Diagramm betrachten.“ (*Kopernikanische Wende*, a.a.O., S.[164]) Den Begriff der Exzentrizität hat Helmuth Plessner geprägt; wir bearbeiten ihn in Kapitel VII.

⁵¹ Leopardi, Giacomo: *Canti*. Introduzione, note e commenti di Fernando Bandini. Garzanti 1998, S.119f. – Übersetzung ins Deutsche von mir (hier wie nachfolgend, sofern nicht anders angegeben).

- | | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>10 <i>infinito silenzio a questa voce</i>
 11 <i>vo comparando: e mi sovvien l'eterno,</i>
 12 <i>e le morte stagioni, e la presente</i>
 13 <i>e viva, e il suon di lei. Così tra questa</i>
 14 <i>immensità s'annega il pensier mio:</i>
 15 <i>e il naufragar m'è dolce in questo mare.</i></p> | <p>jene unendliche Stille mit dieser Stimme:
 und ich erinnere mich des Ewigen,
 und der toten Zeiten, und der gegenwärtigen
 und lebendigen, und ihres Klangs. Und so in dieser
 Unermesslichkeit ertrinkt mein Denken:
 und Schiffbruch zu erleiden ist mir süß in diesem
 Meer.</p> |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

L'infinito steht in mehrfacher Hinsicht an einer Schwelle. Kulturgeschichtlich können wir es – nach dem ethisch desaströsen Ausgang der Französischen Revolution – beim desillusionierten Innehalten des aufgeklärten abendländischen Subjekts ansiedeln; für seinen Verfasser markiert es eine bewusste Stellungnahme zu seiner Epoche: Leopardi geht in scharfe Opposition zum Prinzip der Rationalität, das ihm für den Verlust des ‚kreatürlichen Lebenszusammenhangs‘⁵² steht. Er sieht das moderne Subjekt gezwungen, die vorgebliche ‚Freiheit‘ seiner Vernunft mit dem Verwerfen des antiken Maßes zu bezahlen. Es bestimmt sich nun einzig durch einen Mangel, eine Leere in sich: mit sich allein, leidet es darunter, ‚*in mezzo al nulla*‘ sich zu befinden, ja selbst ein Nichts zu sein.

Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, ed io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s'annullerà, lasciandomi in un vòto universale e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi.
(Zib., 85)⁵³

Der Aufbruch in die Moderne hat sein Versprechen, einen letzten Sinn-Grund der Dinge zu finden, nicht einlösen können; die Wirklichkeit enttäuscht alle

⁵² Vgl. Wehle, Wolfgang: *Leopardis Unendlichkeiten : zur Pathogenese einer poesia non poesia ; „L'infinito / „A se stesso“*. Tübingen 2000, S.16.

⁵³ „Alles ist nichts auf der Welt, auch meine Verzweiflung, deren Vergeblichkeit, Irrationalität und Einbildungscharakter jeder ebenfalls weise, aber ruhigere Mann, und gewiss auch ich selbst in einer ruhigeren Stunde, erkennen wird. Ich Unglücklicher, vergeblich, ein Nichts ist auch mein Schmerz, der nach einer gewissen Zeit vergehen und sich zunichte machen wird, mich zurücklassend in einer universalen Leere und einer entsetzlichen Schmerzlosigkeit, die mich sogar zum Beklagen meiner selbst unfähig machen wird.“ Leopardi, Giacomo: *Zibaldone di pensieri*. Scelta a cura di Anna Maria Moroni. Vol.1. Milano 1937, S.79. – Beim *Zibaldone* („Sammelsurium“) handelt es sich um eine 4526 Manuskriptseiten starke, zumeist mit Daten versehene Sammlung autobiographischer Notizen und ausgearbeiteter Textpassagen zu philosophischen und literarischen Themen, dem *Allgemeinen Brouillon* des Novalis vergleichbar. Im Folgenden wird aus ihm, wie in der romanistischen Forschung üblich, nach der Seitenzählung der Handschrift zitiert, um das Auffinden der Stellen in anderen Ausgaben zu erleichtern. Hier also: Zib., 85.

Erwartungen, die in sie gesetzt werden. Das Subjekt steht daher vor der Aufgabe, eine ihm mögliche Lebensform allererst zu finden. „Zurück zur Natur ist nicht mehr möglich, voran in die Reflexion macht keinen Sinn. Was ihm bleibt, ist die Grunderfahrung der Unzugehörigkeit, eine Existenz zwischen zwei Abgründen.“⁵⁴ Wie, so können wir fragen, ist es in dieser Lage um Orientierung bestellt? Es scheint, als sei das Subjekt bei Leopardi zwar *positioniert* – zwischen Natur und Reflexion –, könne und wolle sich aber zu keinem der beiden Pole hin *bewegen*. Es ginge also um ein Verharren im Orientiertsein und zugleich um ein bewusstes Verweigern jeglicher Orientierungsaktivität: Aus dem vermeintlichen Wissen heraus, es gäbe keine einzuschlagende *Richtung* mehr, die zu einer Alternative des Dazwischen hinführte, wird gar nicht erst danach gesucht. Was aber geschieht in diesem Verharren? Ist Nicht-Orientierung möglich? Wenn, wie wir oben mit Stegmaier bereits gesehen haben, der *Anfang* der Orientierung vor den Anfängen unseres Bewusstseins beginnt, sich unserem Zugriff somit entzieht: haben wir dann ihr *Ende* unter Kontrolle? Damit ist unserer Gedichtlektüre bereits eine Frage gestellt.

Tatsächlich wird Leopardi in seiner späteren Schaffensperiode besagte „*indolenza terribile*“ erreichen (exemplarisch in dem 1835 geschriebenen Gedicht *A se stesso*, „An sich selbst“, das Wolfgang Wehle nicht zu Unrecht dem *Infinito* gegenüber stellt). *L'infinito* jedoch versucht durchaus noch etwas ins Recht zu setzen: ein Ichbewusstsein in der schwebenden Position des Dazwischen, getragen von der Einbildungskraft⁵⁵, demjenigen menschlichen Vermögen, das es gegen die seelenlose Rationalität wieder ins Feld zu führen gilt. Einer oberflächlichen Lektüre von *L'infinito* scheint sie lediglich für ein letztes Verharren zu bürgen – vor dem Untergang im Unermesslichen, der einzigen Möglichkeit, aus dem Zwischenraum zu entkommen. Dann jedoch wäre eine Stimmung des Aufgebens, der Resignation, der Verzweiflung zu erwarten – indes Leopardi wendet den Schiffbruch ins Positive, Angenehme („*dolce*“). Es gilt zu fragen, wie es zu dieser Wendung kommt.

⁵⁴ Wehle, a.a.O., S.17. – Viel später wird Fernando Pessoa's *Buch der Unruhe* das Subjekt selbst in diese von Pascal beschriebenen Extreme treiben: „Wir verwirklichen uns nie. Wir sind zwei Abgründe – ein Brunnen, der in den Himmel starrt.“

⁵⁵ ‚Einbildungskraft‘ sollten wir hier erst einmal begrifflich unbeschwert als *immaginazione* verstehen. Es gibt keinerlei Hinweise darauf, dass Leopardi Kant wirklich gelesen hätte; der *Zibaldone* enthält eine Fülle von Reflexionen zu ‚kant-spezifischen‘ Themen, jedoch wird Kant, wie viele andere namhafte Philosophen, nicht direkt zitiert, was im *Zibaldone* bezüglich intensiv rezipierter Autoren die Regel ist. Leopardis Kenntnisse der Philosophie entstammen größtenteils zeitgenössischen Kompendien, was immer wieder einmal zu verzerrten Auffassungen führt.

Voraus geht ihr das Durchspielen perspektivischer Möglichkeiten – sowohl auf der Ebene des äußeren als auch auf der des inneren Sehens.⁵⁶ Lesen wir nun genauer: Der Text arbeitet die Thematik der visuellen Be- und Entgrenzung durch; in dem Bezug auf *orizzonte* liegt eine Bedeutungsdimension des Titels *L'infinito*. Er besitzt jedoch noch eine zweite: In der modernen Begriffssprache sieht Leopardi den ‚eigentlichen‘ Reichtum der Sprache gefährdet; dieser besteht nach seiner Auffassung im *indefinito*, einem Sinnpotential der Wörter, das unbestimmt, vage bleibt und sich gerade nicht auf eine einzige, begriffliche Bedeutung reduzieren lässt. Die drängende Aufgabe der Dichtung in den Zeiten des inneren Nichts bestünde nach Leopardi darin, dieses Unbestimmtheitspotential der Sprache zu bewahren, indem sie Erfahrung – auch und gerade solche der Einbildungskraft – versprachlicht und damit ‚erinnerbar‘ macht, jenseits des Begrifflichen.

Wir konzentrieren unsere Lektüre zunächst auf die Perspektivik. Mit den ersten drei Versen skizziert das Gedicht seinen Schauplatz: den Hügel, die Hecke – und beschreibt dabei gleich im dritten Vers die spezielle Perspektive, die jener für das lyrische Subjekt bietet: bezeichnenderweise gerade nicht den freien Blick zum Horizont, sondern einen durch die Hecke begrenzten.

Bis hierher überwiegt im Text die rein örtliche Beschreibung; mit seinen ersten zwei Wörtern, *Sempre caro*, hat er jedoch eine zeitliche und eine emotionale Dimension mit eingeführt. Diese werden zunächst bis zum 11. Vers zurückgestellt; das *Ma*, „Aber“, des vierten Verses markiert den Übergang vom Äußerlich-Lokalen zur Szenerie der Einbildungskraft, des inneren Sehens, das jedoch vom Äußeren ausgeht und ihm verhaftet bleibt: Das Subjekt, unbewegt *sedendo e mirando*, schaut mit dem inneren Auge den Raum zwischen Hecke und Horizont, bezeichnet durch deiktische Pronomina - *di là da quella*, „von dort (dem Horizont) zu jener (Hecke)“. Zwei sprachliche Eigentümlichkeiten des Gedichts fallen ins Auge: Erstens der übermäßige, den gesamten Text durchziehende Gebrauch der Deiktika / Demonstrativa (*questo / quello*, dies / jenes), die ja eine konkrete Zeige- bzw. Verweisfunktion besitzen, also eine quasi ‚einengende‘ Wirkung ausüben: die Aufmerksamkeit wird eingegrenzt auf ganz bestimmte Aspekte oder Objekte.

⁵⁶ Das Thema ‚Sehen‘ war für Leopardi während der Abfassung von *L'infinito* besonders virulent: 1798 als ältester Sohn einer wohlhabenden, kultivierten Familie in eine privilegierte Stellung hineingeboren, erwies er sich als kränklich und schwach; klein und missgestaltet, vergrub er sich in seine Studien. Vor allem las er die Autoren der griechischen Antike, die ihm denkerisches und ethisches Maß wurden. Mehrmals erkrankte er an den Augen, Anfang 1819 so schwer, dass ihm Blindheit drohte.

Zweitens und im Gegensatz dazu zwei ungewöhnliche Pluralformen, die den Blick erweitern, eben ‚pluralisieren‘: *interminati / spazi* (unbeschränkte Räume) in Vers 3f. ist deren erste, es folgen die *sovrumani / silenzi* (übermenschliche Stillen). Die konkreten äußeren Gegebenheiten motivieren offenbar eine Schwindel erregende, unbestimmte Pluralität innerer Wahrnehmungen, die, wenn im *begrenzten* Feld zwischen Hecke und Horizont *unbegrenzte* Räume vorgestellt werden, ins Paradoxe reichen: bis *ove per poco / il cor non si spaura* - diesen kritischen Punkt der spannungsvollen Beziehung zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung erreicht das Gedicht genau in seiner Mitte (VV7f.).

Wieder ist es ein äußerer, sinnlicher Reiz, der die innere Bewältigungstaktik des Subjekts initiiert: diesmal ein auditiver, der Wind, der durch die Hecke (*queste piante*) stürmt. Das Subjekt fokussiert auf einen der vorgestellten Aspekte, die Stille - nun im Singular und mit Demonstrativpronomen: *quello / infinito silenzio* (VV8f.) - und bringt sie in eine Konstellation mit dem tatsächlich gehörten Wind, um beides zu vergleichen. Damit ereignet sich zweierlei. Erstens tritt die innere Wahrnehmung, das Imaginierte, auf dieselbe Wahrnehmungsstufe wie das äußerlich Gesehene und Gehörte: es kann deiktisch bezeichnet und mit Äußerem verglichen werden, als stünde beides nebeneinander. Dabei wird jedoch das äußerlich Wahrgenommene ins Innere hereingeholt: der Vergleich vollzieht sich im Denken. Ihm entspringt nun zweitens die Wiederaufnahme der zeitlichen Dimension, die im ersten Vers bereits anklang - mit *Sempre*, in Kombination mit *fu*, „war“: einer Form des *passato remoto*, das im Italienischen nicht in der gesprochenen Sprache, sondern als reines Erzähltempus gebraucht wird und eine weit entfernte, „entrückte“ (*remota*) Vergangenheit ausdrückt. Damit spannt sich hier (VV11-13) das Wahrnehmungsfeld zwischen *zeitlich* Nahem und Fernem auf: von *le morte stagioni*, den ‚toten Zeiten‘, zur *presente / e viva*, zur gegenwärtigen und lebendigen. Die Bezeichnung *morte* korrespondiert dem *fu* aus dem ersten Vers, indem auch sie der Vergangenheit eine nicht ins Jetzt rückholbare Ferne zuschreibt. Auch hier wird der Zugang zu diesen dem Subjekt sonst entzogenen (*remoti*) Bereichen - oben: den „Räumen“ hinter der Hecke - durch das Zusammenstellen von äußerer und innerer Wahrnehmung gewährleistet, zeitlich gesprochen: Erleben der Jetztzeit und Erinnern der vergangenen. Etwas wie ein räumlich und zeitlich totaler Überblick scheint sich anzubahnen.

Schon die erste Gedichthälfte beschrieb Imaginationen, die das Fassungsvermögen des Subjekts überschritten (*sovrumani*); diese riefen aber ein negatives Selbstempfinden hervor: Angst. Hatte das Subjekt diese Situation anschließend durch die aktive Handlung des Auswählens und Vergleichens wieder in den Griff bekommen, scheint das diesmal nicht zu gelingen (VV 13-15): es wird überwältigt von der Fülle der Wahrnehmungen, das Denken ertrinkt darin. Hatte die Imagination zuvor Gesehenes und Gehörtes in sich hereingeholt, so geht sie nun ihrerseits ins ‚Leibhafte‘ hinaus, wenn das Denken als Ertrinken, als Schiffbruch beschrieben wird. Von Angst ist dabei nicht mehr die Rede: *il naufragar m'è dolce*. Warum *dolce*? Oberflächlich gelesen, könnten wir einen einfachen Weg nachzeichnen, ablesbar an den sparsamen emotionalen Markern, die der Text setzt: Anfang – *caro*, der vertraute, geliebte Hügel; Mitte – *si spaura*, Angst vor dem Unbekannten; Ende – *dolce*, die Hingabe ans Unermessliche als Auflösung des Subjekts und damit auch seiner Qualen. Ist es aber so einfach? Denken wir noch einmal an unsere Ausgangsfragen zurück: Perspektivik im Text, Orientierung und Nicht-Orientierung - welche Wege legt das Subjekt in diesem Gedicht eigentlich zurück? Was bewegt sich wohin? Was wird von wo aus gesehen? Lesen wir noch einmal.

‚Körperlich‘ bewegt sich das lyrische Ich überhaupt nicht, sondern befindet sich von Anfang bis Ende des Textes auf dem Hügel, der ihm „immer teuer war“. Er ist bereits gefunden und erreicht, als das Gedicht beginnt: die räumliche Orientierung ist bereits erfolgreich abgeschlossen, also nicht Thema des Textes. Es soll ein *zeitlicher* Abstand überbrückt werden, markiert durch das *fu*: dieses bezeichnet eine Vergangenheit, die im Jetzt des Gedichts *nicht mehr* andauert; das Ich ist an einen Ort zurückgekehrt, der ihm einst Halt bot, dessen Bedeutung sich aus Erinnerung speist, welche ins Jetzt hineinreicht und das Aufsuchen des Ortes vermutlich motiviert hat. Wieder scheint das Subjekt Halt zu suchen. Warum, erfahren wir nicht; auch das ist nicht Thema des Gedichts. - Die zeitliche Perspektive vom Hügel aus ist also bereits eine doppelte: aufs Jetzt und auf die ferne Vergangenheit.

Dieser unsichtbare Zeit-Abstand wird nun zunächst auf die sichtbare räumliche Ebene projiziert: Das Subjekt richtet seinen Blick auf den örtlichen Horizont (Ferne), von dem es jedoch nur einen kleinen Ausschnitt sieht; er ist größtenteils durch die Hecke (das Nahe) verdeckt. Der Blick gerät in Bewegung, er schwankt zwischen Nähe und Ferne: das Auge muss akkomodieren (*questo – quello*), um das

Sichtfeld in Vordergrund und Tiefe erfassen zu können. Sowohl für Örtliches als auch für Zeitliches gilt: Tiefe, Ferne wird unbestimmter, vager wahrgenommen als das, was sich in der Nähe des eigenen Blickpunkts befindet.

Die zunehmende Unbestimmtheit des Raums zwischen Nähe und Ferne nun regt die Imagination dazu an, ihn zu füllen (zeitlich entspräche dem das aktive, bewusste Sich-Erinnern). Die Aktivität der Einbildungskraft jedoch wiederholt die Oszillation zwischen Nah und Fern, zwischen ‚bestimmt‘ und ‚unbestimmt‘: in dem Missverhältnis zwischen der deiktischen Überbestimmtheit und der ‚unmöglichen‘, wahrnehmungsfremden Pluralbildung sowie in Gestalt des Gegensatzes hoch / tief (*sovr-umani*: über-menschlich / *profondissima*: zutiefst). Auch das Denken gerät ins Schwanken, der Wahrnehmung analog. Folgerichtig wird ein zweiter Gefühlsmarker gesetzt: Furcht. Der Zwischenraum macht sich selbständig, Imagination / Erinnerung verlieren sich in seiner Pluralität: er ist nicht eins (mit sich), nicht (durch-) messbar, er ist viele. Der vertraute Hügel bietet keinen räumlichen Halt mehr, hält der Bewegung der Imagination nicht stand – zeitlich gesprochen: die Erinnerung vermag den einst gebotenen Halt nicht wieder heraufzubeschwören.

Angeregt durch das Geräusch des Windes, wird daraufhin der Versuch einer Strukturierung unternommen, indem die Dynamik der inneren Wahrnehmung an die äußere rückgebunden wird: Denken und Schauen / Hören werden im Hier und Jetzt des Gedichts einander gegenüber gestellt, angeordnet. Derselbe Wind jedoch wirbelt diese Anordnung zugleich auf: er bringt die zweite Zeitperspektive zurück, die Vergangenheit, die nun sogar über das Erleben des Subjekts hinauszureichen scheint. Eine chiastische Bewegung etabliert sich: Nicht nur greifen *äußere* und *innere* Wahrnehmung in der Konstellation Wind–Vorgestelltes ineinander – der Wind wird ins Subjekt hereingeholt, dafür nähert sich das Vorgestellte äußerer Gegebenheit an (s.o.) -, sondern es schieben sich auch Bestimmtes und Unbestimmtes (*definito* / *indefinito*) sowie Begrenztes und Unbegrenztes (*finito* / *infinito*) ineinander, wie es das Paradoxon der *interminati spazi* zwischen Hecke und Horizont bereits angekündigt hatte. Nun wird, literarischer Topik gemäß, der Wind als Stimme empfunden; das hörbare An- und Abswellen seiner Stärke (Rhythmus der Böen) steht zwischen Sprache und Unartikuliertheit, trägt keine bestimmte Bedeutung mit sich, sondern eine unbestimmte Bedeutsamkeit. Ewigkeit wird nun als erinnerbar erwähnt, als hätte sie Platz in der begrenzten Zeitstrecke

des Subjekts. Liegt in der Anmaßung der Ewigkeit an die eigene Person Maßlosigkeit, Vermessenheit, die den Untergang als Konsequenz nach sich zieht? Dann müssten wir ihn als Strafe, als Scheitern interpretieren.

Was aber ist geschehen? Der Chiasmus setzt sich fort: die Richtung hat sich umgekehrt. Suchte das Subjekt eben noch vergeblich von sich aus das Ferne zu erreichen, kommt dieses nun von selbst zu ihm, aus einer um Einiges fernerer Ferne als erhofft: in der Stimme des Windes nämlich, stimmhaft, aber unbestimmt. Ein einzelnes Vergangenes ist nicht als dasselbe wiederzuholen, doch ‚Vergangenheit‘ kommt auf den Einzelnen als Stimme, die keine exakten, voneinander unterscheidbaren Worte spricht, sondern Sprache vor allem Erkennen, vor der Artikulation ist. Das Gedicht sagt dies im Bild des Sehens und Hörens: diese Sprache kann nicht erkannt (gesehen), wohl aber erlauscht (gehört) werden. Es bedarf allerdings einer gespannten Aufmerksamkeit in körperlicher Ruhe: darin besteht die Leistung des Gedicht-Ichs. Es hat sein ursprüngliches Ziel – die Wieder-Holung eines festen, bestimmten Halts – nicht erreicht, dafür aber etwas Anderes erlangt: eine unbestimmte, zwischen Außen und Innen jedoch wahrnehmbare Verbindung zu Abwesendem.

Diese lässt sich nun folgerichtig nicht in den Griff bekommen – nicht auf einen Begriff bringen. Lesen wir noch einmal den Untergang: Ab Vers 11 bekommt die Szene etwas Kaleidoskopartiges. Gegenwärtiges und Vergangenes, Totes und Lebendiges, Nahes und Fernes überlagern einander, das lyrische Ich vermag die Situation und sich selbst darin nicht mehr zu fassen. Den letzten, einzigen Halt bietet, gerade weil es diese Haltlosigkeit ausdrückt, ein *Wort: immensità* (V14). Es kann herausgegriffen werden: erkennbar an dem Demonstrativpronomen sowie daran, dass gerade *immensità* nicht pluralisiert wird – was nach den obigen Pluralisierungen von *spazio* und *silenzio* nicht überrascht hätte. Sprachlich äußerst feinsinnig deutet das Gedicht die Pluralisierung und das Dazwischensein freilich noch einmal an: in dem vorgeschalteten *tra* (V13). Von mir glatt mit „in“ übersetzt, meint es doch zuerst „zwischen“: als tauchte das Subjekt doch ein in eine Pluralität von Unermesslichkeiten – inzwischen aber kann das Unermessliche zumindest als Ungeteiltes aus einer Stimme, aus der Nähe erlauscht werden, bleibt also *questa / immensità*. Damit kann das *tra* zugleich mit jenem Rest an Zwischenraum noch etwas andeuten, was uns in die Richtung des *dolce* weist: Unermesslichkeit ist nicht zu greifen; sie erfasst, umfasst ihrerseits uns. Als *dolce* kann dieser Prozess dann

empfunden werden, wenn ‚umfasst werden‘ in die Nähe des Umarmtwerdens rückt und so ein Gefühl des Aufgenommen- und Aufgehobenseins evoziert. In diesem Sinne gerät das Subjekt in einen positiv besetzten Zwischenraum: zwischen / in die Arme des Unermesslichen – was nicht mehr Furcht einflößt, sondern als süß empfunden wird.⁵⁷

Für das Unermessliche nun wählt Leopardi sehr stimmig einen weiteren bewährten Topos: das Meer. Es wird bewegt durch den Rhythmus des Windes, erhält durch ihn einen eigenen Rhythmus der Dünung und nimmt so die Oszillation zwischen Polen, die Wahrnehmung und Denken zur Qual werden kann, auf, sie abmildernd zu einer wiegenden Bewegung. Auch das Meer bleibt im Text unbestimmt: zwischen äußerer und imaginerter Wirklichkeit – durchaus möglich, dass vom Hügel aus ‚tatsächlich‘ das Meer zu sehen ist, doch wir Leser wissen es nicht.

Es hieße vorschnell urteilen, wollten wir dieses Gedichtende als süßen, selbst gewählten Freitod im Sinne der Selbstauflösung abtun. Der fünfzehnte und letzte Vers – mit dem das Gedicht übrigens den Rahmen des Sonetts überschreitet und damit über das Form-Maß des lyrischen Vorbilds Petrarca⁵⁸ hinausgeht – formuliert eine Stellungnahme: Oben war bereits davon die Rede, dass Leopardi das Unbestimmtheitspotential der (lyrischen) Sprache gegen den eindimensionalen Begriff der aufgeklärten Vernunftsprache ins Feld führt. Diesen Aspekt wollen wir abschließend zu dem *infinito / indefinito* seines Gedichts in Beziehung setzen.

Als erstes können wir recht schnell feststellen, dass das Sich-umfassen-Lassen vom Unermesslichen ein deutliches Gegenwort zum anmaßenden Anspruch der Vernunft darstellt, die Welt als Ganzes erkennen und damit selbst umfassen zu können. „*Cognoscere enim mensurare est*“: *Im-menso*, hier mit „unermesslich“ übersetzt, heißt, wörtlicher und praktischer: „nicht messbar“. Damit ist der Vernunft ihre Grenze gesetzt: als *dolce* wird gerade die *Zurücknahme* des subjektiven Erkenntniswillens bezeichnet, das Anerkennen der Grenzen des Erkenntnisvermögens. Zwar gelten diese Grenzen auch für die Imagination:

Non solo la facoltà conoscitiva, o quella di amare, ma neanche l'immaginativa è capace dell'infinito, o di concepire infinitamente, ma solo dell'indefinito, e di

⁵⁷ Auch eine gewisse ‚Gewolltheit‘ des Ertrinkens klingt im italienischen Text an, die aus der reflexiven Form „*annegarsi*“ resultiert: es bedeutet in dieser Form „ertrinken“, was im Deutschen so nicht wiedergegeben werden kann. „Sich ertränken“ wäre schon zu stark – korrekt wäre „sich ertrinken“.

⁵⁸ Petrarca ist Leopardi nicht nur lyrisch ein Vorbild, sondern auch situativ: seine *Besteigung des Mont Ventoux* werden wir im 5. Kapitel besprechen.

*concepire indefinitamente. La qual cosa ci diletta perchè l'anima non vedendo i confini, riceve l'impressione di una specie d'infinità, e confonde l'indefinito coll'infinito, non però comprende nè concepisce effettivamente nessuna infinità.*⁵⁹

Im Gedicht aber scheint sich von der Imagination aus ein Weg wenn nicht zur *Überschreitung* der Grenze, so doch zu ihrer *Transparenz* zu eröffnen:

Leopardi wählt mit *locus amoenus* (dem Hügel), der Stimme des Windes, dem Ozean traditionelle literarische Bilder, auf deren ererbte, weiterhin bestehende, doch nicht länger unbeschränkte Gültigkeit er nachdrücklich pocht. Diese Bilder gewähren vom gegenwärtigen Standpunkt aus Zugang zu einer *beinah verlorenen* Wirklichkeit – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Im Bild des Meeres allerdings kulminiert auch das Gegenmodell zur Vernunftkenntnis, welches Leopardi im Gedicht anhand der Einbildungskraft vorschlägt.⁶⁰ Eine Verbindung zu dem, was jenseits der jeweils eigenen, subjektiven Grenzen liegt – jenseits also des örtlichen Horizonts des im Jetzt Wahrnehmbaren bzw. des zeitlichen der Erinnerung, jenseits der Reichweite der Vernunft – ist allein möglich durch das Hinsehen, Hinlauschen auf etwas Vages, Unbestimmbares, das unbestimmt bleiben muss, um erlauscht werden zu können; den Weg zu diesem Wahrnehmenkönnen weist uns nun gerade nicht der Wille zur Erkenntnis, sondern die Tätigkeit der Einbildungskraft, welche an unserem jeweiligen Horizont erst beginnt und uns, an ihm verharrend, über ihn hinweg lauschen, ‚durch ihn hindurchschauen‘ (*per-spicere*) lässt. Traditionell gilt der Ozean als dasjenige Element, welches das Beherrschungsvermögen des Menschen übersteigt; eingangs haben wir bereits über die Herausforderung gesprochen, die er an das menschliche Orientierungsvermögen heranträgt. Damit stünde das Meer zunächst für die Natur, welche sich die moderne Vernunft, ihr Gegenpol, nach Leopardis Verständnis qua Erkenntnis unterwerfen will, an der sie jedoch scheitern muss. Im Gedicht aber wird *mare* außerdem als *Metapher* für die Erfahrung der zeitlichen und räumlichen *immensità* eingeführt. Nur zu passend: Wir wissen zwar, dass das Meer nicht *infinito* ist, sehen aber sein ‚Ende‘ nicht

⁵⁹ „Nicht nur das Erkenntnisvermögen, oder das der Liebe, sondern auch das der Imagination ist des Unendlichen nicht mächtig, ebenso wenig vermögen sie nach Art des Unendlichen zu konzipieren, sondern nur des Unbestimmten [sind sie mächtig], und nur nach Art des Unbestimmten [vermögen sie zu konzipieren]. Das ist uns angenehm, denn indem die Seele die Grenzen nicht sieht, empfindet sie den Eindruck einer gewissen Unendlichkeit und vermischt das Unbestimmte mit dem Unendlichen, wobei sie aber keinerlei Unendliches tatsächlich versteht oder konzipiert.“ (Zib., 472; Januar 1821)

⁶⁰ Er wird es, wie gesagt, später zurücknehmen.

(Horizont!) und können es daher als *immensità* erfahren, was nach Leopardi in actu dem *infinito* gleichkommt.

Nun bildet die Metapher mit ihrer traditionellen Zweideutigkeit, ihrer Übertragung von Bedeutung in einen ganz anderen, entfernten Bereich, *die* nicht-begriffliche Sprach-Figur schlechthin: sie hat im Gedicht bereits eine Rolle spielen dürfen, indem sie als Stimme des Windes auftrat, die Bedeutung aus der Ferne herüberträgt. Zwischen Bestimmtem (Bild) und Unbestimmtem (Bewegung, Übertragung) bringt sie die Erfahrung, von der das Gedicht handelt, zur Sprache und macht sie so der Lektüre zugänglich.⁶¹ Die Erfahrung des Unfassbaren, des Hinausreichens über die eigenen Grenzen wird *sprachlich* berührbar durch die Metapher, die Verstehen dadurch ermöglicht, dass sie die Unfassbarkeit nicht begrifflich ausmisst oder erklärt, sondern auf sie *hinweist: questo mare*.

Leopardis Meer wird, mit Celan gesprochen, zu einer „Dünung / wandernder Worte“⁶², bewegt durch die Metapher selbst, den Wind. Damit bringt Leopardis Gedicht zum Ausdruck, dass der einzige Weg, der in die Erfahrung des Unermesslichen, Unbegreiflichen, Unbegrifflichen hinein und aus ihr heraus führt, durch die Sprache geht. Sie agiert genau in jenem Zwischenraum zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem, indem sie sich dem letzten Schritt hin zum Begriff verweigert, quasi ‚vor ihm‘ bleibt, *nicht* aus dem Meer des Unbegrifflichen auftaucht: Sie respektiert die Grenzen des Subjekts und macht sie zugleich transparent.

In Sprache kann Erfahrung festgehalten werden, als Sprache wird sie lesbar: Das dichtende Subjekt ist gefordert, seine lyrische Sprache genau dort zu *halten, vor* dem Begriff, so dass der formelle, abgemessene Rahmen des Gedichts dem Unermesslichen Raum geben kann, in dem unsere Lektüre es wiederfindet. Die Forderung nach sprachlicher Genauigkeit steht unter dem Vorzeichen des treffenden (= begegnenden!) Ausdrucks, nicht der analytischen Exaktheit. In Leopardis Gedicht können wir die Skizze der Gedichtlektüre lesen: beispielsweise

⁶¹ Margaret Brose sieht in Leopardis Gedicht, nach theoretischer Maßgabe Paul de Mans, eine „metaleptic substitution in which all spatial and temporal deictics are shifted from one mode of figuration to another“ am Werk, einen „shift from a metonymic to a metaphorical axis“. (Brose, Margaret: *Leopardi's "L'infinito" and the language of the romantic sublime*. In: *Poetics Today* 4/1983, 1, S.47-71, hier: S.50) Ich bin der Ansicht, dass dieses Gedicht noch nicht rein rhetorisches Verweisspiel geworden ist, sondern die Bewegung einer Erfahrung nachzuzeichnen versucht, an welcher die genannten Verschiebungen teilhaben.

⁶² Celan, Paul: *Sprich auch du*. In: ders.: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, hrsg. v. Beda Allemann u.a., Bd. 1, Frankfurt/Main 2000, S.135

im dem Paradox, das mit der inneren Wahrnehmung von *interminati spazi* in einem begrenzten Raum zum Ausdruck kommt, oder auch in der exemplarischen Wortfolge *questo infinito silenzio* (*questo... silenzio*: Rahmen; *infinito*: das von innen her über ihn hinaus Reichende). Das Gedicht hat einen Anfang und ein Ende, sein Textmaterial verändert sich durch unsere Lektüre nicht – doch in ihm können wir Erfahrungen begegnen, die von außerhalb dieser Textgrenzen kommen bzw. aus ihnen hinausführen. Wollten wir Leopardis Text folgen, müssten wir nun aus der Haltung des lyrischen Ich – dem die Wahrnehmung dieses Anderen, In(de)finiten gelingt – eine Lesehaltung ableiten, die unsere Chancen auf ein Gelingen der Lektüre erhöht.

Folgendermaßen können wir zunächst unsere Frage nach der Möglichkeit von Nicht-Orientierung beantworten: Es ist richtig, dass es um ein Verharren geht – darunter aber ist kein passives Ruhen zu verstehen, sondern ein gespanntes Sich-Verhalten. Es gilt, sich seiner Grenzen bewusst zu werden und vor ihnen äußerste Aufmerksamkeit walten zu lassen. Nur so lässt sich der Verlust einer vielschichtigen Wirklichkeit vermeiden, der mit selbtherrlichem Fortschreiten in die Eindeutigkeit (und Eindimensionalität) einherginge. *Beendet* wird Orientierung dabei nicht; ihre teils automatisierten Abläufe und Schemata müssen jedoch bewusst wahrgenommen werden, um sie im richtigen Moment, am richtigen Punkt *suspendieren* zu können: Nicht um Orientierungs*verweigerung* geht es, sondern um eine gleichsam negative, eine Gegen-Orientierung, die Raum und Zeit schafft für die Wahrnehmung dessen, was von ganz anderswo her an uns herangetragen wird und gerade *nicht* für den persönlichen Nutzen entschlüsselt, decodiert werden soll, sondern dem eine Begegnungsstelle einzuräumen ist. In diesem Sinne wäre dann auch das Gelingen der Lektüre zu verstehen: nicht als totale Interpretation, die, analog der mathematischen Funktion, jedem sprachlichen Element des Textes eine feste Bedeutung zuwies, sondern als Eintauchen in eine „Dünung / wandernder Worte“, das dann vielleicht Anderes möglich macht.

Auch dieses Eintauchen ist nun nicht als Ende im Sinne einer Auflösung des Selbst aufzufassen – im Gegenteil: Auch die Grenze zur Bewusstlosigkeit darf nicht überschritten werden. Wenn es darum geht, Erfahrung anschließend in Sprache mitteilen zu können, muss äußerste Aufmerksamkeit beibehalten werden; auch die Haltung des Selbst muss oszillieren zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Von dort her ist möglicherweise der fünfzehnte Vers zu verstehen: mit dem

„ertrinkt mein Denken“ endet das Gedicht *nicht* (obwohl das strukturell und syntaktisch möglich wäre), sondern das Subjekt bleibt bei sich und vermag sein Empfinden weiter zu beschreiben, über das Erleben hinaus.

Von dort her wollen wir nun einen Bogen zurück zu den ersten beiden Abschnitten dieser Einleitung schlagen – und uns die Brennpunkte noch einmal vergegenwärtigen, um die wir uns jeweils bewegt haben.

0.4 Der Weg dieser Arbeit: Ein weites Feld

Auf drei verschiedenen Wegen haben wir versucht, uns unserem Thema zu nähern, seine Dimensionen auszuloten, seine Aktionsfelder auszumessen. Hat sich ein gemeinsamer Nenner gefunden, über dem wir all diese Dimensionen zusammenstellen können? Ja – und nein: Wir können nun die anfangs angesprochene Dynamik unseres Themenfeldes genauer in den Blick nehmen.

In jedem der drei Einleitungs-Abschnitte kam – immer wieder – die Rede auf ein ‚zwischen‘ und die Bewegung in diesem, über und durch dieses ‚zwischen‘. Fassen wir kurz zusammen:

Der **erste Abschnitt** beschrieb die Orientierungsaktivität *zwischen* Wahrnehmen, Denken und Handeln, den meta-phorischen Charakter der Wörter „Orientierung“ und „Lesen“ sowie die orientierungs-notwendige *Distanz zwischen* sich und dem eigenen Standpunkt; dem entspringen Bewegungen des Überbrückens und Übersetzens. Die Problematik der Selbstbezüglichkeit, die die Schwelle zur Moderne bezeichnet, wurzelt in diesem *Abstand* des Subjekts zu sich selbst. Dieser ist nun im Bewusstsein angekommen, das zugleich dieser Abstand ist: Hieraus ergibt sich das Paradoxon der Blickpunkt-Aufspaltung, welche sich als Aufgabe einer an Perspektive orientierten Geistesgeschichte einerseits, andererseits als Bedingung ethischer Orientierung herausstellte. In diesem Zusammenhang sprachen wir von Balance und äußerten die Vermutung, dass sich Lesen – durch das Erbauen von Sprach-Brücken, durch Übertragung und Übersetzung – als Praxis einer solchen paradoxen Balance erweisen könnte, deren (temporäres) Gelingen ja auch Basis gelingender Orientierung ist.

Die Krise des Sehens und Denkens war Fokus des **zweiten Abschnitts**: dort ging es um den nun aufklaffenden *Abstand zwischen Wahrgenommenem und Wahrheit*.

Diese Zwischenraum-Struktur ist komplexer, besteht sie doch in einer *Differenz zwischen verschiedenen Dimensionen*: Eine für selbstverständlich erachtete Verbindung in Form einer geraden Linie („ich sehe etwas, also ist es wahr“) wird als trügerische, vom Einsturz bedrohte Brücke entlarvt. Wirklichkeit und Wahrheit sind auseinander getreten, ihre Deckungsgleichheit war offenbar ‚nur‘ perspektivisch gegeben. Wenn nun Wirklichkeit zwischen Wahrnehmung und Wahrheit oszilliert - oder Wahrheit zwischen Wirklichkeit und Wahrnehmung -, eröffnen sich damit neue Zwischenräume: zwischen *Bedeutungen desselben Aspekts* oder Phänomens, die zugleich Geltung beanspruchen und zwischen denen zu entscheiden problematisch, wenn nicht unmöglich ist.⁶³ Hierfür steht emblematisch Galileis Fernrohr (nämlich für Ausdehnung und Beschränkung *zugleich*): Vor allem das Sehen ist betroffen, es tritt nun explizit in inneres und äußeres auseinander.

Eine sehr einflussreiche Reaktion auf diese paradoxe Situation haben wir im selben Abschnitt bereits in den Blick bekommen, nämlich diejenige Kants: Die Differenz zwischen Außen und Innen – die gesamte Perspektivkonstellation Blickpunkt–Umgebung - trägt Kant ins Innere des Bewusstseins hinein, re-etabliert sie dort - in einer wieder geschlossenen, überschaubaren Sphäre - und gibt den Anspruch auf ihre Überschreitung auf. Aus zwei Gründen kann diese Selbstbezüglichkeit nur durch den *Abstand zwischen* der wahrnehmenden Vernunft und sich selbst funktionieren: Erstens muss die Vernunft sich freisetzen, indem sie ihren beschränkten Standpunkt als Grund ihrer Möglichkeiten bejaht. Zweitens kann sie nur so – als Blickpunkt - Teil des Wahrnehmungsraums sein, der sich *in ihr* befindet. Es kommt die Vermutung auf, dass auch der Zwischenraum selbst differierende Deutungen zulässt - vom zu überbrückenden Abgrund bis zum Funktionsprinzip.

Dieser Verdacht lässt unsere Gedichtlektüre im **dritten Abschnitt** der Einleitung in einem neuen Licht erscheinen – im Gegenzug erhärtet sie ihn. Konnte nämlich die zweite Deutungsvariante des Zwischenraums im Rahmen der beginnenden modernen Wissenschaft noch nicht zugelassen werden – man war auf *einende* Theorien und Messungen aus und musste danach streben, klaffende Abstände zu überbrücken -, so hat unsere Lektüre erwiesen, dass in Leopardis Lyrik nicht nur

⁶³ Diese Dimension des Sehens-als ist natürlich alles andere als neu für das innere Sehen der Philosophie. Dass sie sich jedoch auch auf den ‚faktischen‘ Sektor des organischen Sehens erstreckt, kommt erst mit Galilei zur Geltung.

unterschiedliche Zwischenräume, sondern auch Varianten ihrer Überbrückung und Deutung durchgespielt werden.

Das Gedicht *L'infinito* bleibt für unsere Arbeit Bezugspunkt und Spiegel – aus dem einfachen Grund, dass es die ‚Urszene‘ unserer Thematik *als Zwischenraum* eröffnet. In enger Vernetzung von Text und Meer hat es perspektivische Wahrnehmung und Orientierung zum Thema und lässt uns zugleich an ihrer Praxis teilhaben: Seine eigene Perspektivik ist von vornherein eine dreifache, bestehend aus Schreibperspektive, Perspektive des lyrischen Ich und unserer Perspektive als Lesende; alle drei treffen im Gedichtrahmen zusammen und geraten dort in Bewegung. Darüber hinaus präsentiert *L'infinito* – anhand der Erfahrung, die das lyrische Ich in seinem Verlauf macht – eine neue Haltung zur Abstandsstruktur: Gerade das Scheitern der Überbrückungsversuche wird dadurch zum Gewinn, dass in dem Zwischenraum, unter dem das Ich anfangs leidet, *verblieben wird. Genau dort* wird die komplexe Differenzstruktur ausgetragen, die wir oben als ‚Abstand von sich selbst‘ bzw. als ‚Abstand zwischen verschiedenen Dimensionen‘ bezeichnet haben. Von dort aus wird sie wahrnehmbar - anhand der Abstände zwischen *finito / infinito*, *definito / indefinito* sowie *infinito / indefinito*, welche das Gedicht zwischen seinem Anfang und seinem Ende vor unseren lesenden Augen *inszeniert*. Damit ist die Frage gestellt, ob sich ein solches Innehalten, ein Verhalten der Orientierungsaktivität zugunsten aufmerksamer Wahrnehmung in einem ‚inhaltsleeren‘ Raum lohnt, ob dem eine Methodik abzugewinnen wäre, wie dieser Zwischenraum überhaupt beschaffen ist. Schlussendlich bietet *L'infinito* eine Gegendeutung zur nur drei Jahre zurückliegenden Katastrophe der *Medusa*: einen Gegen-Schiffbruch⁶⁴, der als Gegen-Orientierung geradezu spiegelbildlich zu jener verläuft: heraus aus der Not durch / in das willentliche Aufgeben von etwas, das Hindernis war.

Es mag merkwürdig anmuten, aus einem vielfältigen Dazwischen, aus oszillierenden Bedeutungen und rhetorisch-perspektivischen Figuren ein Floß bauen zu wollen. Doch für die Geisteswissenschaften gilt nicht weniger als für Orientierungsversuche im Gelände: Wer nicht wagt...! Minerva, deren Eule dem philosophischen Geist die Flugrichtung in die Vergangenheit vorzeichnet, um diese für die Gegenwart zu

⁶⁴ Ob Leopardi das Bild des Schiffbruchs unter dem Einfluss des *Méduse*-Desasters wählte, ist mir nicht bekannt. Höchstwahrscheinlich aber hat er es zur Kenntnis genommen. Géricaults berühmtes Gemälde entstand übrigens, wie Leopardis Gedicht, im Jahre 1819.

deuten, war die Göttin der Weisheit *und* die Schutzpatronin der Dichter, der Pädagogen und der Kunst. Doch ebenso oblagen ihr die taktische Kriegführung und - der Schiffbau. Vielleicht also findet sich das notwendige Baumaterial erst dann, wenn man Wissen und Kunst (Können) wieder zusammen sieht?

Erst im letzten Kapitel erreichen wir die Lektüre-Konzepte Walter Benjamins und Paul Celans, deren Bindungsfunktion für unsere Arbeit ihrem Titel abzulesen ist. Doch ohne die umfassenden Vorarbeiten der vorhergehenden Kapitel würde nicht sichtbar, dass und warum Celan und Benjamin wie die enge Stelle einer Sanduhr eine lange Geschichte des Denkens und Schreibens verdichten und in Vorgehensweisen umsetzen. Dass diese Vorgehensweisen das jederzeit und überall mögliche *Fehlgehen* von Orientierung einbeziehen, sich bewusst auf dieses Risiko einlassen - *mit* ihm, nicht *gegen* es arbeiten -, macht die Stärke dieser Konzepte, ihre Tauglichkeit für Krisenzeiten aus.

Der Verfasserin ist bewusst, dass ein so weit gefasster Ansatz das Risiko birgt, sich zu ‚verzetteln‘, die Thematik als Ganze im vorgegebenen Rahmen nicht stringent darstellen und bearbeiten zu können. Immer wieder ist Geduld gefordert: durch die Länge des Weges, das weite Ausholen an den Rändern, die augenscheinliche Philosophielastigkeit einer eigentlich literaturwissenschaftlichen Arbeit. Immer wieder kann umgekehrt auf Fehlendes nur verwiesen werden, für das kein Platz mehr war - so beispielsweise die vertiefte Auseinandersetzung mit Hegel und Heidegger. Die Entscheidung, diese Risiken in Kauf zu nehmen (und ihnen so gut wie möglich zu begegnen), ist aus folgenden Gründen bzw. mit folgender Zielsetzung gefallen:

Orientierungsprozesse erweisen sich im Laufe der Arbeit als Oszillationsbewegungen zwischen Position und Situation (Kapitel VI). Die Differenz zwischen beiden Modi ist nicht ausschließend-binär, sondern polar und perspektivisch zu verstehen: dynamisch, *in progress*, im Raum und in der Zeit. Dies gilt für Orientierung in der Lebenswirklichkeit ebenso wie für Orientierung im Denken und für Leseprozesse. Daran zeigt sich nochmals, dass es uns darauf ankommen muss, *Zwischenräume* und die Bewegung in ihnen zu untersuchen: Hierin liegt ein wesentliches Auswahlkriterium für die bearbeiteten philosophischen und literarischen Texte.

Wenn Differenzen nur aufgrund von und in Perspektive und Bewegung ‚sind‘, liegt die Bewegung der Oszillation - der Richtungswechsel, das Hin-und-Her eines *ordo*

inversus (Novalis, Kapitel VI) - funktional betrachtet ‚vor‘ oder ‚unter‘ linearen / chronologischen / generativen Entwicklungs- oder Fortschrittsbewegungen. Dies wirkt sich auf das Denken des Anfangs aus, der im Falle solcher Oszillationen nicht als ‚Entspringen‘ gedacht werden kann - aus Nichts wird oder wächst Etwas -, sondern nur als Eröffnung: des Zwischenraums *und* der Bewegung. Beide bedingen und durchdringen einander, die Henne-oder-Ei-Frage wäre falsch gestellt.

Wenn wir dem hochkomplexen Geflecht aus Denk- und Erfahrungsstrukturen ein Konzept orientierenden Lesens abgewinnen wollen, müssen wir diese Bewegungen einerseits mitgehen: wir müssen lesen. Andererseits aber müssen wir sie reflektieren, also in Sprache fassen, die auch begrifflich sein muss, um vermitteln zu können. Wir müssen dafür einen Schritt hinter die Literaturwissenschaft zurückgehen, die primär die Beschaffenheit der Literatur selbst beschreibt: Wie Texte aufgebaut sind und was sie tun, ist das eine. Was wir aber mit dem Wissen davon tun können, wo und wie es anschließbar ist an Orientierung in der Lebenswirklichkeit, kann nur philosophisch verhandelt werden: Die zentrale Aufgabe der Philosophie besteht darin, Denken und Interpretieren - nicht nur von Literatur, sondern auch von Welt - in Worte zu fassen, während Literatur sie durchspielt.

Dass aber wiederum Literatur vor den anderen Künsten als Paradigma der Orientierung gelten kann, zeigt sich gerade daran, dass sie eben mit der *Figurativität* der Sprache arbeitet, was die Wissenschaften - auch die Philosophie - sich um der Begrifflichkeit willen nur begrenzt erlauben können. Ein an Literatur geschultes Lesen freilich kann die tragenden figurativen *Bewegungen* unterhalb der Begriffssprache mitlesen, die ein zweites Auswahlkriterium für den bearbeiteten Textkorpus darstellen: Wir lesen Philosophie in diesem Sinne *literarisch*, was immer besser funktioniert, je mehr wir uns unser eigenes Orientierungsverhalten am Lesen von Literatur bewusst machen (Kapitel V). Umgekehrt lesen wir Gedichte auf ihre philosophische Aussagekraft hin. Damit wird zugleich einem ethischen Anspruch Rechnung getragen, indem das jeweils *andere* Sagen, das *andere* Bedeuten stets mitgelesen wird; zudem zeigt sich ein interdisziplinärer Ansatz in der Möglichkeit, auch Texte anderer Wissenschaftszweige entsprechend zu lesen.⁶⁵ -

⁶⁵ Anzuschließen wäre beispielsweise an Projekte interdisziplinärer Begriffsgeschichte wie Brandt, Christina: *Metapher und Experiment : Von der Virusforschung zum genetischen Code*. Göttingen 2004; Demandt, Alexander: *Metaphern für Geschichte : Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München 1978; Müller, Ernst / Schmieder, Falko (Hgg.): *Begriffsgeschichte der*

Das Vorgehen ist somit durch das Bestreben motiviert, eine Dynamik sichtbar zu machen, deren Orientierungswert gar nicht hoch genug angesetzt werden kann: Unsere Gesellschaften basieren längst nicht mehr auf Orientierung im Raum, sondern auf Sprachkompetenz. Indem wir zwischen Philosophie als begrifflich-positionalem und Literatur als ästhetisch-situativem Schreiben hin- und herwechseln, diese gegen- und ineinander lesen, betreiben *und* reflektieren wir Orientierung mit und in Sprache, was auf kürzestem Wege in Orientierung in unserer sprachlich geprägten Lebenswelt übertragen werden kann. Uns dabei anhand der Sprache - wieder - bewusst zu machen, dass diese unsere Orientierung aus Orientierung im Raum hervorgegangen ist, erhöht unser Verständnis unserer selbst als uns orientierende und handelnde Personen - und eröffnet uns einen neuen Zwischenraum möglicher Orientierungen, indem uns nicht nur Potentiale, sondern auch Grenzen unserer Orientierungsfähigkeit sichtbar werden, die unser Denken unmittelbar prägen (Kapitel I, V, VI). Diese Zusammenhänge und Möglichkeiten in ihren Grundzügen aufzuweisen, ist der Verfasserin beim Konzipieren und Schreiben dieser Arbeit das größere Anliegen gewesen als die vollständige Aufarbeitung wissenschaftlicher Auseinandersetzungen, die an anderen Stellen ausführlich und fachkundig dargelegt sind. Lücken und Inkonsistenzen gehen zu ihren Lasten.

I *perspectiva*: Orientierung zwischen Sehen, Standpunkt und Unendlichkeit

Die Aufschlußkraft des Auges und sein blinder Fleck sind zwei Seiten des gleichen Vermögens.¹ Die Tendenz zum Begriff ist nur *eine* im Sehen angelegte Möglichkeit.²

I.0 Einleitende Gedanken zur Perspektive

Das Neue der Neuzeit [...] verdankt sich einer charakteristischen Wendung des Blickes, die nicht einmal, sondern immer wieder neu zu vollziehen war. Die neue Einstellung des Bewußtseins will offenbar angeeignet und geübt werden. Sie meint nicht primär: mehr oder genauer sehen, sie bezeichnet ein anderes Sehen. Anders ist: seine Selbstbezogenheit, die ihm innewohnende Reflexivität.³

Wir können nur perspektivisch sehen – und auch nur perspektivisch denken. Mit dieser ‚neuen Einstellung‘ ist mehr aufgegeben, als es auf den ersten Blick scheint: Nicht nur ist unser Sichtfeld, nur einen winzigen Weltausschnitt umfassend, *äußerlich* begrenzt, sondern auch *innerhalb* dessen, was wir wahrnehmen, entgleitet uns etwas; unser Sichtfeld umschließt eine innere Grenze. Notwendigerweise verkennt, überspringt unsere perspektivische Wahrnehmung etwas, das ihr ‚wegrutscht‘. Dieses Kapitel beginnt damit, dem ‚Wegrutschen‘ erst einmal im organischen Sehen nachzuspüren, um dann zur Ebene des Bewusstseins, des Denkens zu wechseln: Auch im Denken wird uns dieses Entgleiten erst dann bewusst, wenn wir uns zu unserer Perspektive in Beziehung setzen.

Seit wir um die äußerliche Begrenztheit unserer Perspektive wissen, sind wir auch zu ihr selbst in ein reflexives Verhältnis getreten, nehmen also im Denken einen Standpunkt ihr gegenüber ein - *müssen* auch sie perspektivisch betrachten: Notwendigerweise setzt der Prozess der Standpunktwahl schon vor der Wahrnehmung selbst an; ‚von nirgendwoher‘ aus können wir weder sehen noch

¹ Boehm, Gottfried: *Eine kopernikanische Wende des Blickes*. In: Brandes, Uta (Hrsg.): *Sehsucht. Über die Veränderung der visuellen Wahrnehmung*. Göttingen 1995 [= Schriftenreihe Forum, 4], S.25-34; hier: S.28

² Ders.: *Sehen : Hermeneutische Reflexionen*. In: Konersmann (Hrsg.): *Kritik des Sehens*, a.a.O., S.272-298, hier: S.275f.

³ Boehm: *Eine kopernikanische Wende...*, a.a.O., S.28

denken. Wenn diese Entscheidungsstruktur also die Möglichkeit der Wahrnehmung / der Perspektive erst eröffnet, bedeutet das: Jeder Perspektive geht eine Wahl voraus, die wir nicht einholen können; sie konstituiert sich für uns allein im Rückblick. Diese *Nachträglichkeit*, ‚Versettheit‘ unserer Perspektive ist ein Grund dafür, warum wir sie nie als ganz mit sich zusammenfallend *reflektieren* können. Dasselbe gilt, wie wir eingangs bereits ansprachen, für Orientierung: sie ist stets verankert in einer Vor-Vergangenheit, die außerhalb der Reichweite unseres Bewusstseins liegt. Jeder Versuch der ‚Wiederaufnahme‘ einer Perspektive muss daher mit Verzerrung einhergehen: Unsere Wahrnehmung der eigenen Perspektive (und auch der Perspektive Anderer) besitzt, nautisch gesprochen, eine Drift.

Umgekehrt lässt uns erst die Begrenztheit (auch hier zunächst *Umgrenztheit*) der Perspektive bewusste Entscheidungen treffen, im Denken wie in der praktischen Orientierung. Wir geraten in einen Re- und Progress: eine Spirale, die sich in die Vergangenheit zurück- und in die Zukunft voranschraubt. Unser Dasein besteht in der Verkettung von Standpunkt und Perspektive: Perspektiven lassen andere Standpunkte erreichbar erscheinen, die wiederum neue Sichten bringen... Wir befinden und bewegen uns stets in dieser Verkettung: meinen wir unser Handeln ‚von oben‘ im Blick zu haben und zurück- und vorausschauend re- und prä-reflektieren zu können, so ist dieser innere Blick des Denkens selbst perspektivisch und damit ebenso Glied einer für uns unüberschaubaren Kette. Auch unser Denken bekommen wir niemals ‚als Ganzes‘ in den Blick.⁴

Damit hängt eng das Auseinanderklaffen von Selbstbeobachtung und Erleben zusammen: Wir sind nicht ‚einfach so‘ in der Lage, im selben Moment und am selben Ort in der *Situation* zu *sein* - sie zu erleben, zu erfahren - *und* sie von einer übergeordneten, weil bestimmten, georteten *Position* aus zu *denken*, zu erfassen, einzuordnen.⁵ Genau diese Paradoxie ist es, die wir in der Einleitung als Spaltung des eigenen Blickpunkts angesprochen hatten, und sie durchzieht denn auch Kants Konzept der reinen Vernunft, die zugleich Teil der Situation ist und sie umschließt: Wir müssten von zwei verschiedenen Orten zugleich aus sehen können, um die Lücke zwischen Erleben und Denken zu schließen. Im sechsten Kapitel werden wir das Oszillieren zwischen Situation und Position - nicht als von einander getrennte

⁴ Einen Computerbildschirm hingegen schon: Monitore werden beständig verbessert, d.h. unserer Sehfähigkeit angepasst. Das erhöht ihre Verträglichkeit für unsere Augen, lässt aber die Begrenztheit unserer Perspektive mehr und mehr zurücktreten hinter den Eindruck, alles überschauen zu können.

⁵ Solch ein Zugleich von Erleben und Erfassen ist möglich, erfordert aber für den Anfang einen sicheren Handlungsrahmen, etwa Routinen. Im engeren Zusammenhang der Lektüretechniken kommen wir auf die Möglichkeit zurück, diese Zweigleisigkeit gezielt zu trainieren.

Befindlichkeiten, sondern als Wahrnehmungsmodi verstanden - als grundlegende Dynamik unserer Orientierung zu fassen versuchen, die ihr Funktionieren ermöglicht.

Denn im Alltag ‚funktionieren‘ wir - dennoch. Unser Bewusstsein geht einen pragmatischen Kompromiss mit der Lage ein: In der alltäglichen Orientierung – und zumeist auch in wissenschaftlichen Diskussionen – arbeiten wir mit Anhalts- bzw. Standpunkten; wir stellen uns Perspektivik vor als eine Art Punktdiagramm (verschiedene Perspektiven zum selben Zeitpunkt: die Perspektiven verschiedener Menschen) bzw. Punktfolge (unsere eigenen Perspektiven im Laufe der Zeit), als Querschnitte durch Raum und Zeit, die das jeweils Wahrgenommene fixieren wie eine Photographie. Dieses Modell von Perspektivik entspricht demjenigen der Malerei des 15. Jahrhunderts, wie es Alberti in *Della pittura* (Florenz 1435/36) formuliert hat: hiernach entspricht das gemalte Bild einem flächigen Schnitt durch die Sehpyramide des Betrachters; es wird damit zu einer *finestra aperta*, einem offenen Fenster, durch dessen Rahmen (den Bildrahmen) man in den Bildraum hineinschaut. Wir verhalten uns im Alltag unter dem Eindruck, wir könnten einen stimmigen, hinreichend großen Teil der uns umgebenden Wirklichkeit modellhaft aus solchen Perspektiv-Bildern zusammensetzen und uns dadurch sicher in ihr bewegen - unterstützt durch das Arbeiten vor dem Computerbildschirm. Im Rahmen der Messgenauigkeit können wir das tatsächlich – im wörtlichen Sinne: Seit Galilei umgrenzt der Rahmen unserer jeweiligen Perspektive denjenigen Weltausschnitt, innerhalb dessen wir unsere Welt ausmessen und damit erkennen (denken, ordnen, kartieren, ...) können. Leibniz wird diesen Rahmen durch algorithmisches, dynamisches Denken durchlässig gestalten (Kapitel IV), während ihn Kant absolut setzt (Kapitel V).

Wenn wir diese Vorstellung genauer durchdenken, muss uns allerdings die unsichere Position des Betrachters auffallen. Er steht am Rahmen des Fensters: nicht *in* der gesehenen Wirklichkeit also, sondern an ihrem Rand oder vielmehr darauf. Er gehört als ihr Betrachter dazu, konstituiert sie – und gehört doch nicht dazu: weder sieht er sie von innen, noch vermag er sich von ihr loszulösen, um sie ‚ganz‘ von außen zu sehen. Er *ist* der Rand der Wirklichkeit. Wenn wir nun an die Verkettung von Standpunkt und Perspektive denken, die wir oben bereits konstatiert haben, wird klar, dass die Uneinholbarkeit dieser Versetzung auch Albertis Bild des offenen Fensters einholt: In der Reflexion sehen wir vielleicht ein vergangenes Bild – aber nicht vom damaligen Rahmen aus, denn wir stehen nicht

mehr dort, sondern am neuen Rahmen unseres Hier und Jetzt. Die Hirnforschung spricht von einem ‚Überschreiben‘ der Erinnerung durch ihre Betrachtung vom Jetzt aus (Kapitel VI).

Diese Verschiedenheit der Perspektive von sich selbst eröffnet sich allerdings nicht erst auf der Reflexionsebene. Noch tiefer müssen wir die Differenz ansetzen: Auch jede *gegenwärtige* Perspektive ist doppelt verankert in unserem Hier-Jetzt-Punkt – dem aktuellen Blickpunkt – und in einem Hier-Jetzt-Punkt des je wahrgenommenen Objekts. Denken wir an Leopardis Gedicht: Es setzt ein mit einer klassisch perspektivischen Wahrnehmungsszene; das Ich sitzt auf einem Hügel (Hier-Jetzt-Blickpunkt) und nimmt seine Umgebung wahr (Hecke/Horizont: Hier-Jetzt-Punkt des Gesehenen). Zwischen diesen beiden Hier-Jetzt-Punkten spannt sich Perspektive auf: Sie ist grundsätzlich konstellativ, entfaltet sich jedoch erst durch jene Bewegung des Aufspannens – entspringt also, auch *im selben Jetzt*, einem *Zeitkern*.⁶

Das, was wir eben leichtfertig als ‚Hier-Jetzt-Punkt‘ bezeichnet haben, ist damit in sich um einiges komplexer, als es auf den ersten Blick scheint: Auch hier zeigt sich, dass Positionalität – *stasis*, Ruhe, Fixiertheit an einem Ort-Punkt – und Bewegung, verstanden als Zeitlichkeit und In-der-Situation-Sein, einander durchdringen.⁷

Zeitlich gesehen, haben wir es mit einem Konglomerat aus *Jetzt-Punkten* – dem Beginn und dem Ende der Perspektivkonstellation – sowie *Jetzt-Ausdehnungen* zu tun. Zwar verarbeitet unser Gehirn visuelle Informationen extrem schnell, dennoch braucht die Verarbeitung ihre Zeit; ebenso wie das Licht Zeit braucht, um vom Gesehenen auf unsere Netzhaut zu gelangen. Damit eröffnet sich bereits ein minimaler zeitlicher Abstand zwischen unserem ‚fertigen Bild‘ und dem Wahrgenommenen: wir sehen zeitlich versetzt, auch unser Sehen ist durchdrungen von einer Abdrift. Dieses Phänomen wird uns beim Blick in den Weltraum spürbar, den wir als Blick in die Vergangenheit zu interpretieren gelernt haben, seit wir um

⁶ Oder sie umschließt ihn, wie wir in Kapitel VII an Benjamins dialektischem Bild sehen werden.

⁷ Auch diese Durchdringung wird von der Konstellation Ich – Computer weitestgehend verdeckt. Die fixierte Position, die ich auf meinem Platz vor dem Bildschirm einnehme, die Verschmelzung des Monitor-Rahmens mit meinem Sichtfeld und die Tatsache, dass ich den Computer ein- und ausschalten sowie mir beliebige Informationen auf den Bildschirm holen kann, ohne meine Position zu verändern, suggerieren eine vollkommene Beherrschung des auf dem Monitor Wahrgenommenen von meinem Standpunkt aus. Dass das Arbeiten am Computer physisch eine noch weitere Einschränkung meines ohnehin schon eingeschränkten Sichtfeldes bedeutet – mehr noch tun das die kleinen Displays von Pads und Mobiltelefonen –, nehme ich nicht mehr wahr. In der äußeren Wirklichkeit muss sich mein unvollkommenes Wahrnehmungsvermögen an die Welt anpassen, so gut es geht – der Bildschirm passt sich meinem Wahrnehmungsvermögen an.

die Endlichkeit der Lichtgeschwindigkeit wissen. Perspektive ist damit, wie wir oben bereits ansprachen, immer auch (in) Bewegung.

Räumlich teilt sich der ‚Hier-Punkt‘ ebenfalls auf: in den Zentralpunkt unseres Sehfeldes, den Fokus, und unseren Blickpunkt (den Punkt, in dem, rückwärts betrachtet, die ‚Sehstrahlen‘ zusammenlaufen). Auf beiden Seiten aber handelt es sich ebenso um *Hier-Ausdehnungen*: das Gesichtsfeld erstreckt sich vor unserem Blick; unser Blickpunkt erweist sich ebenfalls als Resultat einer Erstreckung: zwischen *zwei* Augen.

Perspektivische Wahrnehmung ist also *bereits in ihrem Hier und Jetzt* von einer doppelten Versetzung durchzogen – und nicht erst dann, wenn man sie zu reflektieren versucht. Dies wird spürbar an dem merkwürdig verquickten Zugleich von Stillstand und Bewegung, das die Perspektivik unseres Sehens und Denkens prägt: Perspektive ist nicht, sondern sie ereignet sich. Auch dann, wenn wir still stehen: Während wir die Umgebung betrachten und erfassen, arbeitet unser Gehirn unablässig, unser Blick wandert - häufig unbeabsichtigt – kreuz und quer durch das Blickfeld, wechselt fortwährend seine Richtung. Dies wird auch und gerade beim Lesen deutlich: Die ruckartigen Augenbewegungen, die wir beim Lesen eines Textes vollführen, entziehen sich zu einem weiten Teil unserer Kontrolle; die sogenannten Sakkaden und Fixationen, das ‚Umherspringen‘ und Innehalten unseres Blicks auf der Seite, bemerken wir gar nicht. – Umgekehrt gilt, was wir oben als ‚Verankerung‘ bezeichnet haben: Auch wenn wir selbst uns bewegen, bleibt sich unser Blickpunkt insofern gleich, als wir selbst als Person, als leibliche / geistige Einheit mit der Bewegung ‚mitkommen‘ - wir können unsere Perspektive im Jetzt der Wahrnehmung nicht verlassen; sie wandelt sich bezüglich Richtung und Erfassung, aber sie bleibt stets die unsere. Für das innere Sehen gilt dieselbe Ereignishaftigkeit wie für die Wahrnehmungssituation beim äußeren Sehen: Auch Denken ‚ist‘ nicht, sondern geschieht.

I.1 Analogien: Sehen und Denken

[The eye is] the master of astronomy, it makes cosmography, it advises and corrects all human arts. [...] The eye carries men to different parts of the world, it is the prince of mathematics, its sciences are most certain, it has measured the heights and the dimensions of the stars, it has found the elements and their locations. It has predicted future events through the course of the stars, it has created architecture, and perspective, and divine painting. [...] It] carries men from east to west, it has discovered navigation.⁸

Nichts ist schwerer zu wissen, als was wir eigentlich sehen.⁹

Unser organischer ‚Sehapparat‘ setzt sich aus zwei Einzelsystemen zusammen, deren Koordination das Gehirn steuert. Zwar sind die Sehzellen auf der Netzhaut des Auges recht homogen verteilt, die Zapfen für die Farbwahrnehmung konzentrieren sich jedoch im Bereich der Sehgrube, der Fovea. Das foveale System entspricht dem, was Leonardo da Vinci zu Beginn des 16. Jahrhunderts als ‚Zentrallinie‘ entdeckt hat¹⁰: dem eng begrenzten Fokus unseres Sichtfelds, in dem wir wirklich hochaufgelöst, also scharf sehen. In der Umgebung der Sehgrube befinden sich hauptsächlich Stäbchenzellen, die keine Farben, sondern nur Hell und Dunkel unterscheiden können: Abseits der Zentrallinie arbeitet unser peripheres Sehsystem. „Das foveale System der Zentrallinie entspricht einem Teleobjektiv mit hervorragender Farbwiedergabe. Das periphere System der restlichen Netzhaut entspricht einem extremen Weitwinkelobjektiv mit schwarzweißer Wiedergabe, starker Verzerrung und sehr geringer Bildschärfe.“¹¹ Im Bereich der Zentrallinie erfassen wir Einzelheiten, die der analytischen Wahrnehmung zuarbeiten. Die Peripherie vermag im Vergleich zur Fovea zwar unschärfere, aber aufgrund der Detailarmut mehr Bilder pro Zeiteinheit zu liefern (etwa die zehnfache Frequenz, also etwa 50 bis 90 Bilder pro Sekunde) und kann daher Bewegung registrieren.

⁸ Leonardo da Vinci: *Treatise on painting*, Übers. ins Englische: A. Philip McMahon, Princeton 1956 (S.34). Zit. nach: Zubov, V.P.: Leonardo da Vinci. Harvard University Press 1968, S.131

⁹ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966, S.82

¹⁰ Leonardo war es auch, der in seinem *Libro di pittura* auf die Schwächen der *perspectiva artificialis* in der Malerei hinwies: Diese unterstellt als Linearperspektive einen einzigen starren, unbeweglichen Blickpunkt mit quasi unbegrenztem, ‚homogenem‘ Sehvermögen – im Gegensatz zu unserer *perspectiva naturalis*, dem Sehen mit zwei beweglichen Augen, deren Sehschärfe mit wachsender Entfernung nachlässt.

¹¹ Hunziker, Hans-Werner: *Im Auge des Lesers. Foveale und periphere Wahrnehmung : vom Buchstabieren zur Lesefreude*. Zürich 2006, S.21

Beide Systeme beanspruchen jeweils etwa die Hälfte der verfügbaren Bahnen des Sehnervs (ca. 1 Million).

Von dem im Schulunterricht vermittelten Bild des menschlichen Auges als eine Art *camera obscura* müssen wir uns lösen: Der Bereich der Zentrallinie, in dem wir eine Sehschärfe von 100 % erreichen, umfasst nur etwa ein Winkelgrad. Alles andere wird über das periphere System erfasst: schwarzweiß und unscharf. Wie ein Laserpointer tastet das foveale System die Umgebung ab und übermittelt Detailinformationen zu verschiedenen Bereichen des Sichtfeldes, die im Gehirn gespeichert und dann zur Gesamtwahrnehmung ‚zugeschaltet‘ werden: Die bildgebenden Verfahren der Hirnforschung haben gezeigt, dass die visuellen Impulse, die über den Sehnerv ins Gehirn gelangen, einen komplexen Weg über die Sehzentren der Hirnhälften durchlaufen, bevor das, was wir als subjektives visuelles Sehen erleben, an der Stirnseite ‚ankommt‘. Von einem Abbild der Außenwelt auf der Netzhaut kann keine Rede sein: Was wir ‚sehen‘, ist ein im Gehirn zusammengesetztes und retouchiertes Bild - unter Zuhilfenahme nicht nur der übertragenen Sehipulse, sondern auch weiterer Außenreize und gespeicherter Erfahrungen und Muster -, keineswegs aber eine Photographie dessen, was unsere Augen tatsächlich aufgenommen haben. Der innere Abstand von sich selbst, den wir unserer perspektivischen Wahrnehmung oben unterstellt haben, erfährt im Organischen zweifelsfrei Bestätigung, sowohl im örtlichen Sinne – wir sehen das Gesehene nicht dort, wo das Licht einfällt, sondern woanders – als auch im zeitlichen: Die komplexen Verarbeitungsprozesse im Gehirn brauchen Zeit, wenn auch nur Sekundenbruchteile. Diese Prozesse erst führen dazu, dass wir unser *gesamtes* Sichtfeld in Farbe, mehr oder weniger scharf und kontinuierlich, ‚lückenlos‘ zu sehen *glauben*. Das tatsächliche organische Sehen jedoch ist nur für einen Teil dieser Wahrnehmung verantwortlich: Erfahrung, Erinnerung, gespeicherte Raster spielen fortwährend hinein; Übergänge – den Eindruck des Kontinuums - stellt das Gehirn her, *bevor* unser Bewusstsein einsetzt¹².

Damit sind wir auf ein Phänomen gestoßen, das unsere visuelle Wahrnehmung insgesamt kennzeichnet: die unsichtbare Grenze. Die zunehmende Unschärfe am Rand unseres Sichtfelds bewirkt, dass wir nicht sehen, wo es endet. Wir wissen

¹² Dass Neugeborene in den ersten Wochen nach der Geburt noch nicht gut sehen können, ist nur teilweise der organischen Unreife des Sehapparates geschuldet. Auch der visuelle Erfahrungsspeicher, auf dessen Grundlage die periphere Wahrnehmung arbeitet und der ein Wiedererkennen der Umgebung und damit Orientierung ermöglicht, muss erst gefüllt werden, das Gehirn muss gleichsam einen Bildervorrat anlegen.

zwar, dass wir hinter unserem Rücken nichts sehen können – wir sehen aber nicht, ab wo genau. *Innerhalb* des Sichtfelds – genauer: in seinem Zentrum, im Bereich des fovealen Systems nämlich – wiederholt sich dies: Auch hier können wir nicht sehen, wo die Grenze zwischen farbig-scharfem und farblos-unscharfem Sehen verläuft. Das Fovea-Areal bildet eine ‚Perspektive in der Perspektive‘.

Damit ergibt sich: Unser Sichtfeld besitzt einen Rahmen, der von außen sicht- und messbar ist - etwa bei einer augenärztlichen Untersuchung -, von innen jedoch, für unser Sehen selbst, nicht existiert. Wir sehen keine Dunkelheit um unser Sichtfeld herum, auch keine Leere. Es endet einfach, aber wir sehen das Ende nicht. Festzumachen ist die Grenze für uns nur an Äußerem: Ich sehe noch den Vorderreifen des Autos, das schräg hinter mir steht; die Autotür – die, wie ich aus Erfahrung weiß, knapp dahinter sein muss - kann ich aber nicht mehr sehen. Wir können damit die Grenze unseres Sichtfelds als offene Mengenklammer darstellen: }...{ (wobei wir uns das ‚offen Eingeschlossene‘ natürlich als dreidimensionalen Kegel vorzustellen haben) - wir sehen alles, was sich innerhalb der Klammer befindet, doch das erste und letzte Element – die Grenze selbst – sehen wir nicht.¹³ Hierin liegt die organische Analogie zu dem zugleich ein- und ausgeschlossenen Standort des Beobachters, den wir bei Albertis offenem Fenster thematisiert hatten. Leiblich gesprochen, können wir nun präzisieren: Wir selbst sind nicht wirklich Teil unseres Sichtfelds, sondern Teil der *Grenze* dessen, was wir sehen¹⁴. Für uns selbst, unseren eigenen Standort also sind wir partiell blind: Unsere Augen befinden sich an der Vorderseite unseres Kopfes und besitzen jeweils nur eine Fovea, weshalb wir unseren eigenen Körper niemals ganz in den Blick bekommen.

Eine weitere solche Grenze befindet sich im Innern unseres Blickfelds. Die Vorverarbeitung des Gesehenen im Gehirn muss auch deshalb erfolgen, weil ein

¹³ Auch hier gilt, dass der Computerbildschirm diese Tatsache durch seinen Rahmen verdeckt. Seine Grenze sehen wir und nehmen umgekehrt an, dass wir sein Inneres ‚total‘ überschauen und beherrschen, da wir sein Äußeres ausblenden. Auch ein Bild hat einen Rahmen, aber wir nehmen es als an der Wand hängend aus größerer Entfernung wahr; es ist zudem nicht durch den Betrachter manipulierbar, es zeigt immer dasselbe (das sich freilich mit einem körperlichen Perspektivwechsel wider besseres Wissen zu verändern scheint), ebenso wie sich die gedruckten Buchseiten nicht durch uns verändern lassen. Bild und Buch sind damit, obwohl sich der Computer vielseitiger zeigt, unserer Wahrnehmung widerständiger: sie stehen und bleiben uns gegenüber, lassen sich nicht manipulieren, bleiben in einer reflektierbaren Distanz. Wenn wir einen Roman lesen, wissen wir, dass sich die Bilder dazu in unserern Köpfen und nicht im Buch befinden. Computerspiele bieten die Visualisierung gleich auf dem Bildschirm an; die Distanz zwischen dem Gerät und unserem Geist scheint zu verschwinden, indem die Phantasie weitgehend stillgelegt wird.

¹⁴ Ein ausgezeichneter Teil freilich: der Ausgangspunkt der Grenze und des Sichtfelds. Dazu kommen wir unten.

intakter ‚Sehapparat‘ mit zwei Augen, also zwei Blickpunkten zugleich ausgestattet ist, die aus minimal verschiedenen Blickwinkeln sehen. In unser Bewusstsein gelangen nicht die Einzelbilder, sondern ihre im Gehirn hergestellte Überlagerung, die unsere Tiefenwahrnehmung, also das Abschätzen von Entfernungen ermöglicht.¹⁵ Zugleich dient sie dazu, einen Sehfehler auszugleichen, den jedes Auge besitzt: den sogenannten ‚blinden Fleck‘ im Sichtfeld, gleichsam den Schatten der Papille – der Stelle der Netzhaut, wo die Fasern des Sehnervs aus dem Auge austreten, wo also keine Lichtrezeptoren vorhanden sind. Diese partielle Blindheit lässt uns unsere Umgebung diskontinuierlich erfassen.

Der Fehler ist minimal und fällt in unserer alltäglichen Orientierung praktisch nicht ins Gewicht: Durch unseren eigenen, ständigen Perspektivwechsel (Augenbewegungen, Standortveränderungen) wandern auch die Leerstellen und werden von unserem Gehirn blitzartig ‚korrekt‘ ausgefüllt – wir merken uns unbewusst, was wir eben dort gesehen haben, und gehen davon aus, dass es sich noch immer dort befindet; das Gehirn retouchiert auch hier, indem es die Farbwahrnehmung der Umgebung anpasst bzw. auf bereits gespeicherte Muster zurückgreift, die sich in die Lücke einpassen lassen. Wenn wir uns in Ruhe befinden, gleicht überdies das Bild des einen Auges den blinden Fleck des anderen aus. Trotzdem kann er in bestimmten Situationen gefährlich werden – etwa als der berühmte tote Winkel beim Autofahren: Ein sehr plötzlich und sehr schnell seitlich ins Blickfeld eintretendes Objekt sehen wir unter Umständen zu spät.

Die vor-bewusste Arbeit des Gehirns nämlich führt dazu, dass wir diese Unterbrechung selbst dann nicht bemerken, wenn wir mit nur einem Auge sehen: Stets wird die Leerstelle so aufgefüllt, dass wir einen homogenen Raum, ein Kontinuum zu sehen *meinen*. Natürlich liegen wir mit dieser Einschätzung nicht falsch: der Raum dort besitzt ja ‚tatsächlich‘ keine andere Konsistenz als der Rest der Umgebung. Faktisch richtig ist sie aber auch nicht: Wenn sich etwa ein Objekt dort befindet, das klein genug ist, um nicht über die Grenzen der Leerstelle hinauszureichen, nehmen wir es nicht wahr, obwohl es uns buchstäblich vor Augen steht.

Der blinde Fleck oszilliert zwischen Punkt und Ausdehnung: er ist sehr klein, aber auch kein eindimensionaler Punkt. Nicht umsonst verwenden wir den Ausdruck

¹⁵ Menschen, die nur auf einem Auge sehen können, besitzen diese Fähigkeit des dreidimensionalen Sehens nicht. Sie gleichen dies durch im Gehirn abgespeicherte Erfahrungswerte aus, müssen sich für eine Fahrerlaubnis aber gesonderten Tests unterziehen, damit festgestellt wird, ob sie unbekannte Entfernungen hinreichend abzuschätzen vermögen.

‚Fleck‘: eine Stelle, deren Grenzen wir nicht genau bestimmen können, da sie mit dem Sichtfeld verfließen. Wir sind nicht nur blind *an* dieser Stelle, sondern auch *für* sie. ‚Fleck‘ besitzt zudem eine pejorative Bedeutungsdimension: Makel. Er macht unser Sehvermögen fehlerhaft, unvollständig, ‚befleckt‘ - ex negativo: löchrig.

Versuchen wir nun, anhand dieser Informationen Gottfried Boehms kunsttheoretische These zu deuten, die wir dem ersten Abschnitt dieses Kapitels vorangestellt haben. Hier wird das Vorhandensein des blinden Flecks als eine Seite eines visuellen ‚Vermögens‘ gewertet, außerdem wird von einer ‚Tendenz zum Begriff‘ gesprochen, die dem Sehen innewohne: was kann damit gemeint sein?

Knüpfen wir an die Doppelung des visuellen Systems an: Auf den ersten Blick erscheint es äußerst unvorteilhaft, nur einen winzigen Ausschnitt unserer Umgebung scharf sehen zu können; andererseits ergibt sich gerade daraus die Möglichkeit des auch für das Denken wesentlichen ‚Fokussierens‘: die Konzentration auf Details, die im Falle einer panoramatischen Scharfsicht nicht leistbar wäre. Die Messungen der Hirnforschung zeigen, dass die Auswertung der fovealen Impulse einen unverhältnismäßig großen Raum in den Sehzentren der beiden Hirnhälften einnimmt, so dass eine optimale Verarbeitung der Details gewährleistet ist. Eine gewisse Sicherheit in der Gesamtwahrnehmung (unseres perspektivischen Radius) ist dem gegenüber gerade durch die Unschärfe der peripheren Wahrnehmung gegeben: sie versorgt uns in rascher Folge mit Informationen über Bewegungen und schematische Formen und Umrisse unserer Umwelt. Damit sind wir in der Lage, uns einen Begriff von ihr zu machen, uns zu orientieren, indem Besonderes und Allgemeines voneinander getrennt und doch zusammengefügt werden. Gerade die Begrenztheit des Sehens durch seine doppelte, ‚zweistufige‘ Perspektivik macht dies möglich: Dass wir erstens nur einen Ausschnitt unserer Umgebung sehen, veranlasst uns zu Interpretation, Mehr-sehen-Wollen, Bewegung und Handlung; dass wir zweitens nur einen kleinen Teil dieses Ausschnitts scharf sehen, ermöglicht Konzentration, analytische Detailwahrnehmung, Begriffsbildung und damit Abstraktion vom Gesehenen. Die Begrenztheit unseres Sehvermögens schlägt die Brücke zum Denken, zu der Ebene also, auf der wir das Gesehene vernetzen, etwas mit ihm anfangen können - Interpretationen, Verknüpfungen, Auswertungen, die Herstellung von Handlungsgrundlagen. In der Tat klafft ein „*Spalt zwischen Sehen und Wissen*, der weder durch selbstverständliche Alltagsmeinungen zu schließen ist noch durch das,

was der Philosoph Reflexion nennt.¹⁶ Dieser Spalt aber fordert und ermöglicht zugleich den Brückenschlag als jeweils eigene, höchst kreative Leistung des Gehirns. Wenn das Arbeiten am Computer diese Leistung überflüssig macht, erleichtert das zwar die Wahrnehmung, lässt jene Kreativität aber verkümmern - in der Wahrnehmung wie im Denken.

Nun spricht Boehm jedoch auch dem zweiten ‚Fehler‘, dem blinden Fleck, ein Potential zu, welches auf das *Unbegriffliche* abziele; er streift dabei Blumenbergs Metapherntheorie, von Blumenberg selbst als „Theorie des Unbegrifflichen“ bezeichnet (am Ende des Kapitels kommen wir darauf zurück). Stets mit exemplarischem Bezug auf die Wahrnehmung von Gemälden plädiert Boehm dafür, über dem Fokussieren auch und gerade das Übersehen nicht zu übersehen, mit anderen Worten: beim Sehen die unbestimmten, vieldeutigen Zwischenräume zur Geltung kommen zu lassen.

Vieldeutigkeit lässt sich in traditionellen Bildern an den Zwischenräumen ablesen. Während sich unser Blick auf das Wichtigste konzentriert: die Figuren, das jeweilige Thema, das Gemeinte etc., treten die offeneren Interspatien zurück.^[17] Nichts hindert uns freilich, unsere Aufmerksamkeit künstlich zu verschieben und auch sie genauer zu betrachten.¹⁸

Die Interspatien stiften nach Boehm Zusammenhalt, Kontext, sorgen also für den Eindruck eines visuellen Kontinuums. In Anlehnung an Ingarden und Iser schreibt Boehm ihren „Leerstellen“ (S.293) den Effekt der „Fruchtbarkeit des blinden Flecks“ (S.288-298) zu: die Eröffnung eines Spielraums für die „Schwächung der bildlichen Referenz“, so dass das Betrachten der Bilder die „Unterscheidung zweier Sehweisen“ (S.292) spürbar macht - „einer, die wiedererkennt, die Sachverhalte feststellt, und einer anderen, welche die dynamischen und offenen Zwischenräume (innerhalb des Gesamten) realisiert.“ (ebd.)¹⁹

¹⁶ Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen des Sichtbaren : zum Gedenken an Max Imdahl*. In: Boehm, Gottfried (Hrsg.): *Was ist ein Bild?* München 1994, S.233-252, hier: S.233

^[17] Hunziker (*Im Auge des Lesers*, a.a.O., S.24f.) referiert einen Versuch, bei dem die Versuchspersonen unter Messung der Augenbewegungen Ilja Repins Gemälde „Der unerwartete Besucher“ betrachteten. Der Fokus des Blicks konzentrierte sich sprunghaft auf verschiedene Details, vor allem die Gesichter der gemalten Personen. Auch bei längerer Betrachtungszeit fand eine Fixierung der ‚leeren‘ Flächen nie statt.

¹⁸ Boehm, Gottfried: *Sehen : hermeneutische Reflexionen*, a.a.O., S.291

¹⁹ In jüngerer Zeit hat Georg Christoph Tholen das Potential des blinden Flecks in Anlehnung an Merleau-Ponty und Lacan und gegen einen selbstverständlichen Primat des Auges fortgeschrieben: „Unser Sehen verdankt sich einem blinden Fleck, den wir übersehen, wenn wir etwas - als etwas - sehen. Sichtbares zeigt sich nur, wenn zugleich Unsichtbares entzogen bleibt. Dieses Paradox der Wahrnehmung, von dem Phänomenologie wie Psychoanalyse handeln, widmet sich dem Spalt zwischen Auge und Blick, der

Wir können optisch präzisieren: Der von Boehm geforderten Aufmerksamkeitsverschiebung hin zu den ‚Zwischenräumen‘ entspräche beim Sehen einerseits bewusste Konzentration auf unsere periphere Wahrnehmung, andererseits bewusstes Fixieren spontan als ‚peripher‘ eingestuftes Areale. Eine Ungenauigkeit ergibt sich bei Boehm durch die Effekt-Gleichsetzung des blinden Flecks: Bei peripherer Unschärfe als Einfassung der Zentrallinie und blindem Fleck als ‚innerer Lücke‘ handelt es sich um zwei unterschiedliche Phänomene, die zwar beide kreative Hirntätigkeit fordern, jedoch nicht auf dieselbe Weise. Unschärf, weil nicht fokussiert wahrgenommene Bildflächen – diese sind mit Boehms Zwischenräumen gemeint – sind nicht gleichzusetzen mit Stellen, an denen man schlechterdings *überhaupt nichts* sieht: Im ersten Fall muss das Gehirn gespeicherte Muster abrufen, mit dem Wahrgenommenen verknüpfen und gemeinsam mit vorhergehenden Fokussierungen ins Bild einblenden; im zweiten Fall geht es darum, eine Stelle aufzufüllen, ohne dass etwas Gesehenes darunter läge, um die Schaffung einer reinen Fiktion also.²⁰

Wir müssen somit unterscheiden zwischen ‚Zwischenraum‘ als Fläche bzw. *Abstand* zwischen Objekten, der sich der räumlichen Ordnung einfügt, ihr Kontinuum also nicht unterbricht und insofern ausmessbar ist – dem entsprechen Boehms Bildflächen und die unscharf wahrgenommene Peripherie unseres Sichtfeldes –, und ‚Zwischenraum‘ als Leerstelle, als *Lücke*, die die Homogenität des Raumes unterbricht und insofern tatsächlich ‚klafft‘. Eine solche Lücke }...{ wollen wir als offen bezeichnen: den messbaren, begrenzten Abstand {...} jedoch *nicht*.

Wenn schon das Sehen selbst ein kreativer Prozess ist und die tatsächliche visuelle Wahrnehmung nur einen Teil davon ausmacht – kann dieser Prozess dann ‚bewusster‘ gestaltet, gesteuert werden, als es spontan *in actu* geschieht? An dieser Stelle kommt Boehms Postulat einer Aufmerksamkeitsverschiebung zum Tragen: Tatsächlich zeigen Versuche, dass es nicht nur möglich ist, visuelle Wahrnehmung zu trainieren, sondern auch, sich Täuschungseffekte bewusst zu machen, die aus der

unspiegelbaren Zäsur im Feld der Wahrnehmung, von der ausgehend sich erst Blickverhältnisse als solche bestimmen lassen. Erst von einem aperspektivischen Ab-Ort aus wird – um das prominenteste Beispiel unserer Kulturgeschichte zu nennen – die Perspektive des geometralen Sehraums in ihrer diskursiven Macht und imaginären Dominanz ‚sichtbar‘.“ Tholen: *Der blinde Fleck des Sehens : über das raumzeitliche Geflecht des Imaginären*. In: Huber, Jörg / Heller, Martin (Hgg.): *Konstruktionen Sichtbarkeiten*. Wien / New York 1999 (= Interventionen; 8), S.191-214, hier: S.193. Dies gilt ebenso für das Denken: Es ist nur dann möglich, wenn Denkendes und Gedachtes auseinandertreten (Subjekt-Objekt-Dilatation, vgl. Kapitel VI).

²⁰ Eine solche lernen wir bei Leibniz kennen: das Infinitesimal (Kapitel IV).

Funktionsweise und dem Zusammenspiel unserer Sehsysteme resultieren. Solche Aufmerksamkeitsverschiebungen sind Angelegenheit des Bewusstseins, das sie nachträglich zustande bringen muss – als Korrektur oder eher: *Fehlleitung* der spontanen Konzentration auf Wesentliches. Die Anstrengung, die das kostet, ergibt sich daraus, dass unser Überleben durchaus von einem ‚richtigen‘, vorbewusstspontanen Fokussieren auf Situationsrelevantes abhängt. Verschiebung der Aufmerksamkeit auf Peripheres meint also, ein Fehlverhalten zu trainieren, das einer elementaren Programmierung unseres Gehirns zuwiderläuft – Boehms „Nichts hindert uns“ erscheint in diesem Kontext also recht optimistisch. Im Ergebnis ereignet sich eine Gegen-Orientierung, wie Leopardis *L'infinito* sie beschreibt.

Denken wir an unsere alltägliche Orientierung: Völlig zu Recht bezeichnet Werner Stegmaier Orientierung als „Weltabkürzungskunst“. Ebenso wie das foveale Sehsystem einzelne Punkte des Sichtfelds auswählt und das periphere System ihr Umfeld auf signifikante Formen reduziert, ‚verkürzt‘ ein Orientierungsprozess die gegebene Situation auf relevante Anhaltspunkte, die eine Entscheidung ermöglichen. In beiden Fällen verkürzt sich damit auch die Zeitspanne, die zum Erfassen der Situation benötigt wird: im Fenster unseres Bewusstseins muss möglichst rasch Platz geschaffen werden für neue Orientierungen. Wenn wir dieses Abkürzen also in ein Verlängern verkehren wollen – nämlich den Abkürzungsfaktor möglichst klein halten und gerade diejenigen Aspekte einer Situation beachten, die sich *nicht* als Anhaltspunkte eignen –, verläuft dieses Verhalten quer zum Überlebensinstinkt. Leicht fallen wird uns das vermutlich nicht. Es wird darum gehen, herauszufinden, ob und wie diese ‚verquere Verlängerung‘ trainierbar ist – und wann und warum man sie verantworten kann. Wir kommen in den Kapiteln V und VI darauf zurück und entfalten dort Potential und Gefahren des Verfahrens, das sich dort als Orientierungs- und Lesetechnik beschreiben lassen wird.

Bevor wir zum nächsten Abschnitt übergehen, soll ein letzter Aspekt des organischen Sehens angesprochen werden: das – vermeintliche? - Oszillieren zwischen Stillstand und Bewegung.

Oben wurde bereits der Wechsel zwischen Sakkaden und Fixationen erwähnt, den die Augen beim Lesen eines Textes vollziehen (übrigens auch beim Betrachten der Umgebung oder eines Bildes). Nachdem Versuche diesen Wechsel erstmals dokumentiert hatten, ging man eine Zeit lang davon aus, dass die Blickrichtung für die Dauer einer Fixation tatsächlich dieselbe bleibe, der Blick also ruhe. Aufgrund

verfeinerter Messmethoden weiß man inzwischen, dass dies nicht der Fall ist: Um überhaupt visuell wahrzunehmen, müssen permanent Impulse an den Sehnerv übermittelt werden. Impulse aber entstehen durch Bewegung: Stünden die Augen völlig still, würde das Bild vor unseren Augen verschwinden.²¹ Auch während einer Fixationsphase vollführen die Augen winzige, für uns unspürbare ‚Mikrobewegungen‘, damit der Impulsfluss nicht versiegt. Drei Typen solcher Mikrobewegungen werden bislang unterschieden: der sog. Tremor - die Grundschiwingung des Auges -, Mikrosakkaden (Kleinstsprünge) und Driftbewegungen, die fließend vor sich gehen und bogenförmige Bahnen beschreiben. Das organische Sehen besitzt eine komplexe rhythmische Struktur, von der wir nur das Wenigste spüren.

Etwa 30-90 Veränderungen des ‚Netzhautbildes‘ pro Sekunde werden auf diese Weise während einer Fixationsphase erzeugt. Während wir also unsere Sehbewegungen als Wechsel zwischen Stillstand und Bewegung empfinden – wenn ich etwas fixiere, habe ich den Eindruck, dass sich meine Augen *nicht* bewegen -, vollführt unser Sehsystem ein Geflecht unterschiedlichster Bewegungsabläufe, die ab einem bestimmten Tempo bzw. einer bestimmten ‚Kleinheit‘ dem Bewusstsein unzugänglich werden. Der Stillstand, den wir registrieren, ist Ergebnis der Grenzüberschreitung vom bewussten zum unbewussten Erleben unseres Sehens: vom Bewusstsein aus gesehen ein ‚Wahrnehmungsloch‘, das uns jedoch paradoxerweise das scharfe Sehen ermöglicht. Wie ein Alles-Sehen ‚im Großen‘ (panoramatisches Sehen) unser Bewusstsein überfordern und Orientierung unmöglich machen würde, so wäre es auch durch das ‚Durchfühlen‘ jeder einzelnen Kleinstbewegung überfordert und vom Wesentlichen abgelenkt. Damit gilt auch für diese Blindheit: Sie ist Teil unseres visuellen Vermögens. Gerade die ‚Stufung‘ der visuellen Impulse, die unsere Augen ans Gehirn weiterleiten, lässt uns unsere Umgebung als mehr oder weniger geordnet (erkennbar) und kontinuierlich wahrnehmen; eine ungestufte, nicht vorgefilterte Weiterleitung sämtlicher Impulse ins Bewusstsein hätte den Eindruck einer chaotischen, ‚total fraktalen‘ Welt zur Folge.

Es ergibt sich die Hypothese einer fundamentalen Analogie zwischen organischem Sehsystem und Bewusstsein, dem Zentrum unseres Denkens: Auch unser

²¹ An einem solchen Stillstand lässt sich das Gelingen einer Hypnose messen: In völliger Trance stehen die Augen tatsächlich still, die Außenwahrnehmung verblasst bzw. verschwindet, sodass der Patient ‚anderswohin versetzt‘ wird; sein Gehirn kann, ungestört durch Außenreize, ‚innere Bilder‘ einblenden. – Hierzu und zum Folgenden vgl. Hunziker: *Im Auge des Lesers*, a.a.O., S.36-38.

Bewusstsein arbeitet als eine Art Sehgrube, die entlang einer Zentrallinie, in einem sehr kleinen Wahrnehmungswinkel, in die Tiefe des Details vordringt; die Verarbeitungszentren des Gehirns arbeiten ihm zu und entlasten es durch Filterung und Vorstrukturierung, wie das periphere Sehsystem dem fovealen zuarbeitet. Ebenso wie im Bereich des scharfen Sehens sind wir für die Grenzen unseres Bewusstseins blind. Wir wissen nicht, wo es aufhört, wo und wann es an die unbewusste Gehirntätigkeit anschließt oder in sie übergeht und umgekehrt; so sind wir auch nicht in der Lage, den Moment des Einschlafens bewusst zu erleben. Für das Auge gibt es keine Differenz zwischen Sakkaden und Fixationen: allein Schwingungsfrequenz und –muster verändern sich, so dass der Impulsfluss ans Nervensystem nicht abreißt.

In dieser Analogie zwischen Sehen und Denken hat die Privilegierung des visuellen Wortfelds, wenn es um Orientierung und Denken geht, ihren Bezugsgrund. Sie tritt noch klarer hervor, wenn wir uns im Folgenden mit der Perspektive befassen.

I.2 Unendlichkeit in der Kunst: Die Entdeckung der Perspektive

Die Kategorien der Perspektivität spielen eine doppelte Rolle. Sie sind einerseits selbst Gegenstand der metaphysischen Reflexion, andererseits aber fungieren sie als Erkenntnisbedingungen metaphysischen Denkens. Die Begriffe der individuellen Grenze, der Bewegung über diese Grenze hinaus, des Standes und seiner Freiheit sowie derjenigen des Weges gehören zu den Kategorien der Perspektivität.²²

Schon aus diesen einleitenden Worten geht hervor, wie unmittelbar menschliche Orientierung an die Perspektivität unseres Sehens und Denkens gebunden ist. Im vorherigen Abschnitt haben wir dies organisch erläutert; nun wollen wir uns - nachdem wir unser Blickfeld mit Gottfried Boehm bereits auf die Kunst erweitert haben - mit der Entdeckung der Perspektive als Kunstgriff, als Technik befassen.

Häufig wird der Epoche der Renaissance ein Mangel an neuen Denkanstößen angekreidet. Man läuft hierbei Gefahr zu übersehen, dass stattdessen neue *Blickrichtungen* gewonnen werden. Vor allem sind dies Lese-Richtungen, die sich beim Wieder-Lesen überlieferter Texte eröffnen und dem Lesenden zu Bewusstsein

²² Kaulbach, Friedrich: *Einführung in die Metaphysik*. Darmstadt 1972, S.78

kommen. Ein Pionier dieses neuen Lesens ist Francesco Petrarca, der dafür plädiert, Texte nicht allein kanonisch zu lesen, sondern mit ihnen zu arbeiten: zu vergleichen, zu interpretieren, gesammelte Exzerpte sinnhaft anzuordnen. Hierdurch wandelt sich die demütig rezipierende Haltung des Lesers in eine dialogische Interaktion mit dem Gelesenen, der die Lektüre zu der Welt um sich herum und zu sich selbst als Person und Persönlichkeit in Beziehung setzt. Petrarca setzt dies auch für ein eigenes Schreiben um, wie wir in Kapitel V sehen werden. Diese geistesgeschichtlichen Umwälzungen ereignen sich im Umfeld der Entdeckung der Perspektive und sind - von den Überlegungen zu Zeit und Raum her, die von Perspektivik ihren Ausgang nehmen - eng verknüpft mit dem Denken des Unendlichen.

Die Entwicklung der Zentralperspektive in der Kunst ist eine prägende Episode der Kulturgeschichte. Nicht nur untermauert sie das Fundament für den jahrhundertelangen Vorrang des Sehens unter allen menschlichen Sinnen, sondern sie macht mit zwingender Konsequenz die Janusköpfigkeit wissenschaftlich-technischen und künstlerischen Fortschritts sicht- und spürbar.

Bis in die Renaissance hinein dient Perspektive nicht primär der ‚realistischen‘ Darstellung, sondern soll den moralisch-erzieherischen bzw. weltanschaulichen Charakter eines Bildes unterstreichen: So wird etwa der Bedeutung des dargestellten Gegenstandes Rechnung getragen, indem dieser ins Zentrum des Bildes gerückt und übergroß dargestellt wird. Mit der Zentralperspektive wandelt sich diese Funktion grundlegend: Perspektive wird zum Gestaltungsprinzip; der Bildinhalt hat sich nun einem vorkonstruierten Bildraum einzufügen. Zentralperspektivisches Malen beruht auf einer streng mathematisch-geometrischen Konstruktion – und weist beständig auf die Subjektbezogenheit des Blicks hin, den es eröffnet. Damit vermittelt es eine Erfahrung, die sich mit Galileis Fernrohr schließlich zu einem Kulturschock auswachsen wird: dass nämlich eine verfeinerte, genauere Sicht die Beschränkung des Sehens umso spürbarer macht. Ein zentralperspektivisch angelegtes Bild fixiert sowohl den Bildraum als auch den Standpunkt des Betrachters: es legt Positionen fest. Zudem bricht es mit der bis in die Antike zurück reichenden Auffassung, den Raum als Akzidens der Körper zu betrachten und nicht etwa als dem Körper vorhergehende Gegebenheit (Kontinuum). Damit verschiebt sich die Wertung erschauter Körper von *ousia* zu *phainomenon* - was zugleich jedoch „Veranschaulichung des Selbstbewußtseins im

Raum“ ermöglicht, die Vorstellung, „selbst ein Raumdng unter anderen Raumdngen zu sein“. ²³ Zugleich aber beansprucht die neue *perspectiva artificialis* den Status der einzig wahren Perspektive, die *alles* auf dem Bild Dargestellte exakt abzubilden vermag - ein Anspruch, den unser Sehvermögen gar nicht erfüllen kann, der aber dennoch zu ‚Geschichtsfälschungen‘ führte: Allemal hat die Zentralperspektive

die Malerei ermutigt, in freier Weise Tiefenexperimente und ganz allgemein Darstellungen des Seins hervorzubringen. Sie täuschte sich nur dort, wo sie vorgab, Forschung und Geschichte der Malerei zum Ende gebracht und eine exakte und unfehlbare Maltechnik begründet zu haben. Wie Panofsky es im Hinblick auf die Menschen der Renaissance gezeigt hat, war dieser Enthusiasmus nicht ganz redlich. Die Theoretiker versuchten, das sphärische Gesichtsfeld der Antike und ihre Winkelperspektive zu vergessen [...] im Gegensatz zu einer *perspectiva artificialis*, die prinzipiell geeignet sei, die Grundlage für eine exakte Konstruktion zu liefern. Um diesen Mythos glaubhaft zu | machen, gingen sie so weit, den Euklid zu reinigen, indem sie in ihren Übersetzungen des achten Lehrsatz ausließen, weil er sie störte. ²⁴

Angewandt wurde die mathematisch konstruierbare Perspektive wohl erstmalig durch Filippo Brunelleschi im Jahre 1410. Sein Experiment ist wie folgt aufgebaut:

Was die Perspektive betrifft, so war das erste Werk, in dem er sie darstellte, eine kleine Bildtafel von ungefähr einem halben *bracchio* mit Quadrat, und darauf bildete er die Außenansicht der Kirche San Giovanni von Florenz ab, und von dieser Kirche malte er das Äußere so wie man es aus einem Blickwinkel sehen kann [...]. Das Bild wurde mit so viel Fleiß und Genauigkeit ausgeführt und so präzise mit den Farben des schwarzen und weißen Marmors, daß kein Miniaturenmaler es hätte besser machen können. Er bildete in der Mitte den Teil des Platzes unmittelbar vor seinem Auge ab, ebenso an der Seite den Platz zur Misericordia hin bis zum Bogen und dem Canto de' Recori, und ebenso zur Seite der Wundersäule von St. Zenobius bis hin zum Canto alla Paglia und das, was man noch dahinter sehen kann. Und um den Himmel darzustellen, [...] legte er poliertes Silber auf, damit die Luft und der natürliche Himmel sich darin spiegelten und damit die Wolken, die man im Silber gespiegelt sehen konnte, sich im Winde bewegten, wenn er weht. Der Maler eines solchen Bildes muß daher davon ausgehen, daß es nur eine einzige Stelle gibt, von der aus sein Bild gesehen werden muß in bezug auf die Höhe und Tiefe und in der seitlichen Ausdehnung wie in der Distanz. Damit sich nun beim Betrachter kein Irrtum in der Wahl seines Standpunktes einschleichen konnte, wodurch der Augenschein verzerrt wurde, hatte er [Brunelleschi] ein Loch in die Bildtafel gemacht [...]. Und dieses Loch war klein wie eine Linse auf der bemalten Seite und erweiterte sich konisch nach hinten, wie der Strohhut einer Dame, auf die Größe eines Dukaten oder etwas mehr. Und er wollte, daß das Auge [des Betrachters] sich

²³ Gerl, Hanna-Barbara: *Einführung in die Philosophie der Renaissance*. Darmstadt 1989, a.a.O., S. 133

²⁴ Merleau-Ponty, Maurice: *Das Auge und der Geist*. In: ders.: *Das Auge und der Geist : philosophische Essays*. Hrsg. u. übers.v. Hans Werner Arndt. Hamburg 2003, S.13-43, hier: S.27f.

an die Rückseite lege, wo das Loch groß war, durch das er blicken sollte, und er sollte mit einer Hand das Auge abschirmen und mit der anderen sollte er einen ebenen Spiegel auf die andere Seite halten, in dem sich das Bild spiegeln sollte. Die Entfernung, in der der Spiegel mit der Hand ausgestreckt wurde, entsprach proportional ungefähr der wirklichen Distanz, von der aus er die Kirche von San Giovanni gemalt hatte. So daß, wenn man es betrachtete, es – zusammen mit den bereits erwähnten Umständen (dem polierten Silber, der Darstellung des Platzes, der genauen Zeichnung etc.) – schien, als sähe man die Wirklichkeit selbst. Und ich habe es in der Hand gehabt und habe es zu jener Zeit oftmals gesehen und kann davon Zeugnis ablegen.²⁵

Erfahrbar wird hieran

die dem perspektivisch konstruierten Bild innewohnende Macht, seinen Betrachter als ein Subjekt zu adressieren, das durch nichts anderes bestimmt wird als dadurch, dass es einen Punkt bzw. ein Loch im Bild auszufüllen vermag, nämlich den Augenpunkt [...]. Was das Tableau hiermit erreicht und herstellt, ist nichts weniger als das Modell einer modernen, „kartesianischen“ Subjektivität, die in der Philosophie erst zwei Jahrhunderte später formuliert werden sollte.²⁶

Ausformuliert finden wir das Prinzip der Zentralperspektive dann bei Leon Battista Alberti (*1404): in seiner 1435 entstandenen, Brunelleschi gewidmeten Schrift *Della pittura*²⁷ nämlich, die die Malerei konsequent auf Geometrie und Optik aufbaut – genauer: auf Euklids *Elementen* und *Optik*, auf Fibonaccis *Practica geometriae*, den *Quaestiones perspektivae* des Biagio Pelacani da Parma sowie der vermutlich von Paolo Toscanelli stammenden Schrift *Della prospettiva*. Alberti entspricht vollumfänglich dem Idealtypus des Renaissancemenschen, des *uomo universale*: Ein hochberühmter Architekt, bewegt er sich ebenso selbstverständlich auf den Feldern der Geometrie, Kartographie, Rhetorik, Philosophie, der praktischen Lebensführung und der Gesellschaftssatire. Auf Alberti geht die Repräsentation der Perspektive als achte freie Kunst durch das Instrument des Horizonts (Abb. 4) zurück, wie sie auch auf dem von Pollaiuolo im Jahre 1493 gestalteten Sarkophag für Papst Sixtus IV. in Rom zu sehen ist (Abb. 5): Der Praktiker und Theoretiker Alberti verwendet nicht nur astronomische Instrumente in der Geometrie – der ‚Horizont‘ ist nichts anderes als ein horizontal eingesetztes Astrolabium –, sondern auch geometrische und kartographische Instrumente in der Kunst.

²⁵ zit. nach: Cramer, Thomas (Hrsg.): *Wege in die Neuzeit*. München 1988, S.116

²⁶ Pichler, Wolfram: *Topologische Konfigurationen des Denkens und der Kunst*. In: ders. / Ubl, Ralph (Hgg.): *Topologie : Falten, Knoten, Netze, Stülpungen in Kunst und Theorie*. Wien 2009, S.13-66, hier: S.43

²⁷ Diese Schrift erschien fast zeitgleich sowohl in italienischer als auch in lateinischer Sprache. Ich verwende folgende Ausgabe als Textgrundlage: Alberti, Leon Battista: *Della pittura : Über die Malkunst*. Hrsg. v. Oskar Bätschmann und Sandra Gianfreda. Darmstadt 2002

Nicht von ungefähr beschäftigt sich Alberti mit Perspektivkonstruktionen; unter anderem arbeitet er an einer proportional korrekten, also winkeltreuen Karte der Stadt Rom, betreibt mithin geometrische Kartographie. Er ist bekennender Wissenschaftler und Praktiker, kein Künstler: Wenn er, wie wir oben bereits angesprochen hatten, die Bildebene als ‚offenes Fenster‘, als Schnitt durch die Sehpyramide des Betrachters aufzufassen und sie „als proportionale Projektion der Basisfläche und ihrer Inhalte“²⁸ zu konstruieren vorschlägt (*Della pittura*, 13-18), stellt er damit auch das perspektivische Malen auf eine mathematische Grundlage - mit dem Ziel einer wirklichkeitsgetreuen, ‚korrekten‘ Abbildung nach Maßgabe einer kosmischen Harmonie, die auf Pythagoras und Platon zurückgeht²⁹. Diese Haltung wird sich nicht nur in der Malerei durchsetzen: „Keine menschliche Forschung kann man wahre Wissenschaft nennen, wenn sie nicht durch die mathematische Darlegung hindurchgeht“³⁰, konstatiert Leonardo da Vinci, und im Laufe des 17. Jahrhunderts schließlich hat sich die Zentralperspektive als *prospettiva legittima* etabliert. Schon um 1500 reisen Künstler aus ganz Europa nach Italien, um Albertis Methode zu erlernen; Albrecht Dürer ist unter ihnen. An dieser Entwicklung ist abzulesen, wie die Mathematik während der Renaissance zur gemeinsamen Bezugsebene für Kunst und Wissenschaft avanciert - als Einzelwissenschaft, nicht mehr, wie noch in der Antike, als Teil eines metaphysischen Geflechts.

Mit der berühmten, für einen Architekten freilich naheliegenden Fenster-Metapher zäumt Alberti, wie Gerd Blum ausführt³¹, einen schon der Antike bekannten Topos von hinten auf: Plinius etwa vergleicht in seinen Villenbriefen den Ausblick, den man aus einem Fenster genießt, mit einem Gemälde; Alberti betrachtet umgekehrt das Gemälde als Fenster und versieht dieses Sprach-Bild mit exakten Anweisungen, wie man es als gemaltes Bild korrekt zur Darstellung bringen kann. Metaphysische Fragen freilich spart Alberti weitgehend aus: ein Philosoph ist er nicht. Auf diesem Feld arbeitet sein Zeitgenosse Nikolaus von Kues³², wie wir im zweiten Kapitel sehen werden.

²⁸ Alberti: *Della pittura*, a.a.O., S.13

²⁹ vgl. hierzu Gerl: *Einführung...*, a.a.O., S.135f.

³⁰ Leonardo da Vinci: *Das Buch von der Malerei*, Wien 1882, Bd. 1, zit. nach: Alberti: *Della pittura*, a.a.O., S.16

³¹ Blum, Gerd: *Fenestra prospectiva : Das Fenster als symbolische Form bei Leon Battista Alberti und im Herzogspalast von Urbino*. In: Poeschke, Joachim / Syndikus, Candida (Hgg.): *Leon Battista Alberti : Humanist - Architekt - Kunsttheoretiker*. Münster 2008, S.77-122, hier: S.82.

³² Eine persönliche Bekanntschaft zwischen den beiden Gelehrten ist nicht konkret nachzuweisen, aber durchaus wahrscheinlich: Ihre Freundeskreise weisen Überschneidungen auf, und eine Zeitlang stehen

Wir haben oben von der ‚Janusköpfigkeit‘, der Doppeldeutigkeit des Fortschritts gesprochen. Sie kann festgemacht werden an der Dialektik von Stand- und Fluchtpunkt: Die optisch exakte Abbildung des Gegenstandes, welche die Zentralperspektive ermöglicht, geht mit einer rigiden Einschränkung der künstlerisch-interpretatorischen Freiheit einher. Das Motiv muss sich in den vorstrukturierten Bildraum einfügen, anstatt ihn zu dominieren und zu bestimmen; ihn bestimmt vielmehr der gewählte Standpunkt (Augenpunkt des Betrachters). Andererseits aber vermittelt die Zentralperspektive dem Betrachter den Eindruck unendlicher Raumtiefe hinter der Bildebene - was freilich auch die Melancholie der Leere auszulösen vermag: der Fluchtpunkt saugt den Blick ins Unbestimmbare, Unsichtbare, ins Nichts. Vor diesem Hintergrund wird Boehms Interpretation der Dürerschen ‚Melencolia‘ verständlich, die, ausgestattet mit perspektivischen Mess- und Zeicheninstrumenten, antriebslos vor sich hin ins Leere starrt.³³ In diesen Kontext gehört auch das Phänomen der „Melancholie als ozeanischer Dislozierung des Selbst“³⁴, das im Zuge der kopernikanischen Wende im 16. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt erreicht, aber ebenso der aufstrebenden ozeanischen Seefahrt entspringt: Das offene Meer vermittelt eine „Erfahrung der Landlosigkeit“³⁵, die sich beispielsweise bei Shakespeare literarisch manifestiert (*The Merchant of Venice*, *The Tempest*). Parallel dazu wird das Sich-Verlieren des Blicks im Unendlichen immer auch positiv besetzt. In seinem *Zibaldone di pensieri* schreibt Giacomo Leopardi im Jahre 1821, kurz nach *L’infinito* also:

*Come un filare d’alberi dove la vista si perda, coi per la stessa ragione è piacevole una fuga di camere, o di case, cioè una strada lunghissima e drittissima, e composta anche di case uguali, perchè allora il piacere è prodotto dall’ampiezza della sensazione [...]. Quantunque anche della multiple varietà si può fare una sensazione vasta e indefinita, quand’ella fa che l’animo non possa abbracciar tutta la sensazione delle grandi e numerose diversità che vede, sente, ec. in un medesimo tempo.*³⁶

beide im Dienste der päpstlichen Kurie. Vgl. hierzu (und auch zum Folgenden) Norbert Herolds Aufsatz *Die Perspektive – Erfindung einer beherrschten Welt* (a.a.O.).

³³ Boehm, Gottfried: *Studien zur Perspektivität : Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*. Heidelberg 1969, S.65-72

³⁴ Kinzel, Ulrich: *Orientierung als Paradigma der maritimen Moderne*. In: Klein, Bernhard / Mackenthun, Gesa (Hgg.): *Das Meer als kulturelle Kontaktzone : Räume, Reisende, Repräsentationen*. Konstanz 2003, S.73-94, hier: S.83

³⁵ Ebd., S.80

³⁶ „Wie eine Baumreihe, in der sich der Blick verliert, so ist auch eine Zimmerflucht angenehm, oder eine Häuserflucht, also eine sehr lange und gerade Straße mit Häusern von gleichem Bau, denn dann ergibt sich das Gefallen aus der Fülle der Erfahrung. Allerdings kann sich auch aus der Vielfalt ein Eindruck der Weite und Unbestimmtheit ergeben, wenn nämlich jene dazu führt, dass die Seele die Erfahrung der großen und zahlreichen Verschiedenheiten, die sie sieht, empfindet etc., nicht als Ganze in einer bestimmten Zeitspanne umfassen kann.“ Leopardi: *Zibaldone*, 1826

Der Zuwachs an Wissen und technisch-künstlerischen Fähigkeiten, den die Zentralperspektive mit sich bringt, knüpft sich also an einen Zuwachs an Unsicherheit: Die Zentralperspektive ist vom Unendlichen nicht abzulösen, weist vielmehr auf es hin, und zwar gerade weil sie sich aus der beschränkten Sicht von einem genau festgelegten Stand-Punkt aus ergibt, als dessen Pendant sich eben ein Flucht-*Punkt* im Bild ergeben muss. Vielleicht bleibt sie deshalb so eng an die Mathematik gebunden, in deren Formelsprache man das Problem am ehesten in einen rationalen Griff bekommen zu können glaubt – ebenso wie sich in der Seefahrt die Navigation zunehmend technisiert und mathematisiert: mit der sinnfälligen Begründung, dass diese Hinwendung zum Denken von der Erfahrung aus gerade nicht Flucht vom Wirklichen ins Abstrakte bedeutet, sondern die Chancen aufs physische Überleben erhöht. Etwas, was man von Metaphysik so unmittelbar nicht sagen kann: Metaphysik tut sich schwerer mit der *legittimità*. Von hier aus wird klar, weshalb die Darstellung des Unendlichen in der Malerei, ermöglicht durch die zentralperspektivische Bildkonstruktion, paradigmatische Bedeutung auch für die neuzeitliche Wissenschaft trägt. Von Anfang an besitzt sie zwei Deutungsperspektiven, die sich im Fluchtpunkt berühren: Einerseits entsteht Zentralperspektive erst durch eine vom Menschen errechnete Konstruktion; das Unendliche manifestiert sich an einem materiell existierenden, vom Künstler festgelegten Punkt auf der zweidimensionalen Bildoberfläche. Andererseits wird damit die Dynamik des Unendlichen gleichsam entfesselt: es fällt durch diesen Punkt ins Bild ein und entzieht sich ihm zugleich, zieht den Blick nach sich, ohne sich ihm jemals zu enthüllen.

Dasselbe geschieht in der Wissenschaft: Vor allem die Fortschritte der Mathematik fördern seit dem späten Mittelalter das Ausgreifen des wissenschaftlichen Denkens ins Unendliche, doch auch hier umgreift das Unendliche seinerseits die Berechnungen, lässt sich nie ganz kontrollieren, auch nicht, indem die „qualitative Unendlichkeit der Welt, von der Cusanus sprach, [...] in quantitative Unbegrenztheit oder Grenzenlosigkeit umgeschrieben“³⁷ wird. Gerade jenes Umschreiben des Unfasslichen, Unendlichen in *quantitative*, abzählbare Unbegrenztheit – so, wie die ozeanische Seefahrt das Meer zum (durch)messbaren Quantum macht – wird für Jahrhunderte *Desiderat* der Wissenschaften bleiben, sichtbar etwa an Georg Cantors vergeblichen Versuchen, die Kontinuumshypothese

³⁷ Gerl: *Einführung...*, a.a.O., S.133

zu beweisen. Im Interesse der Orientierung *muss* der Versuch der wissenschaftlichen Umschreibung, De-finition wieder und wieder unternommen, kann jedoch nie zu Ende gebracht werden: Weicht man dem aktuellen Unendlichen aus, so macht sich trotzdem noch die gespenstische Nicht-Gestalt der Unabschließbarkeit geltend, die das potentielle Unendliche auszeichnet.

Auch für Orientierungskonzepte und -techniken, vor allem im Denken, ist Unendlichkeit wesentlich: Wieder und wieder werden wir ihr begegnen als möglicher oder unmöglicher, fassbarer oder nicht fassbarer Bezugsgrund in vielfältiger Gestalt. Gott, das Sein, die reine Sprache, der oder das Andere, das Absolute, die Transzendenz - all diese Vorstellungen eines Sinn-Grundes, eines archimedischen Punktes für das Denken und das Selbstverständnis des Menschen gleichsam, besitzen Attribute, die Unendlichkeitskonzepten entstammen.

I.3 Unendlichkeit im Denken: Punkt und Kontinuum

Denn es gibt zwei Labyrinthe für den menschlichen Geist: das eine betrifft die Zusammensetzung des Kontinuums, das andre das Wesen der Freiheit. Das eine wie das andre aber entspringt aus derselben Quelle, nämlich aus dem Begriff des Unendlichen.³⁸

Elpino: Come è possibile che l'universo sia infinito?
Filoteo: Come è possibile che l'universo sia finito?³⁹

Sowohl Künste als auch Wissenschaften werden vorangetrieben durch die nicht-selbstverständliche Stellung des Menschen in bzw. gegenüber seiner Welt. Diese Unsicherheit ist eine Ursache des Bedürfnisses nach lebenspraktischer und metaphysischer Orientierung. Hervorgerufen wird die Irritation zum größten Teil durch etwas, was wir den ‚Verdacht auf Unendlichkeit‘ nennen wollen: die Ahnung davon, dass die Welt um uns herum unsere eigene Endlichkeit übersteigt.

We know that we are finite. This is not just a matter of our being tiny, and ephemeral. There is something more fundamental than that. There is the fact that

³⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Über die Freiheit*. In: ders.: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Übers. v. A. Buchenau, durchges. u. m. Einl. u. Erläuterungen hrsg. v. Ernst Cassirer. Bd. 2, Hamburg ²1924, S.503, hier: S.499

³⁹ Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo et mondi : Über das Unendliche, das Universum und die Welten*. Ital. - dt. Übers., kommentiert u. hrsg. v. Angelika Bönker-Vallon. Hamburg 2007, S.50

*we find ourselves cast into a world that is not of our own making, the fact that we find ourselves confronted with what is other than us.*⁴⁰

Zwischen Mensch und (Um-)Welt - exemplarisch: Mensch und Natur - besteht eine Differenz, die als Gleichgültigkeit bzw. Bedeutungsleere der Welt empfunden wird und künstlerische ebenso wie wissenschaftliche Überbrückungsversuche provoziert. Auch auf Giacomo Leopardi, den italienischen Romantiker, ist diese Melancholie der Leere gekommen - über mindestens zwei Brücken: die intensive Lektüre Blaise Pascals, die sich im *Zibaldone* und in *L'infinito* niedergeschlagen hat, sowie die lyrische und humanistische Schulung an Francesco Petrarca, dessen *Vulgarium rerum fragmenta* Mitte des 14. Jahrhunderts den Grundstein für die neuzeitliche Naturlyrik legen, indem sie zwischen lyrischem Ich und Umgebung ein Spiegelverhältnis etablieren (siehe Kapitel V.1.1).

In *L'infinito* sind wir unterschiedlichen Vorstellungen von Unendlichkeit begegnet, und auch im *Zibaldone di pensieri* arbeitet Leopardi mit einer Vierfachmatrix, die das negative, gleichermaßen grenzen- und bestimmungslose *apeiron* des Anaximander in seine zwei Teilattribute zerlegt:

finito: begrenzt, endlich

infinito: unbegrenzt, unendlich

definito: bestimmt, umrissen, festgelegt

indefinito: unbestimmt, vage,
unendliches Bedeutungspotential

erfahrbar als **immensità** = Unermesslichkeit

Die Differenz der ersten Zeile, *finito* / *infinito*, meint weltliche Verhältnisse (räumlich und zeitlich), *definito* / *indefinito* hingegen greift auf der abstrakten Ebene des Denkens / Vorstellens und der Sprache. Am *Zibaldone*-Zitat im dritten Teil der Einleitung ließ sich Leopardis Überzeugung ablesen, dass im *indefinito* die einzige Möglichkeit des Menschen liege, dem ‚wahren‘, ‚wirklichen‘ Unendlichen (*infinito*) nahezukommen: Das Unendliche selbst kann weder vorgestellt noch gedacht werden, wie das lyrische Ich in *L'infinito* erfahren muss; die Vorstellung einer unendlichen Raum- oder Zeittiefe misslingt. Einzig im *indefinito*, im Unbestimmten, kann ein unendliches Potential als *immensità* erfahren oder besser noch: erahnt, empfunden werden, paradigmatisch im Bereich der Sprache, was vor allem die Textgattung Lyrik zur Lesbarkeit bringt. Diese Erfahrung geht nach Leopardi mit der modernen Rationalität verloren.

⁴⁰ Moore, A. W.: *The Infinite*. London / New York 2001, S.XX

Treffend beschreibt schon Francis Bacon in seinem *Novum Organum* (1620) die Schwierigkeiten, denen sich das Denken des Unendlichen stellen muss: Unendlichkeit liege schon im Denken selbst begründet, da der menschliche Geist niemals bei einer Erkenntnis stehen bleiben könne, sondern sich immer weiter fortbewegen müsse - ohne jemals ans Ziel zu kommen, denn er sei unfähig, ein Phänomen wie die unendliche Teilbarkeit der Linie zu begreifen, und analog dazu ebenso unfähig, auf andere als Zweckursachen der Dinge zu stoßen.⁴¹ Gerade hierin aber liegt die eingangs angedeutete Katalysatorfunktion: Unendlichkeit ist immer Unendlichkeit menschlichen Denkens; ist der Verdacht auf sie einmal aufgekommen, treibt er sich selbst voran. Das Orientierungsbedürfnis, das dieser Verdacht und die damit verbundene Unsicherheit hervorrufen, motiviert Wissenschaft und Kunst. So betrachtet, *dürfen* wir Unendlichkeit gar nicht ganz denken können, denn damit wäre sie zerstört⁴². Wenn wir sie aber hypothetisch in Konzepten denken, *als* etwas, bleibt Unendlichkeit in ihrem letzten Rest - notwendig - Fiktion, die Zwischenräume für Kunst und Denken eröffnet. Mit dem Fortschreiten der Wissenschaft beispielsweise wächst die Entfernung des Denkens von dem, was die Sinne wahrnehmen: Das Denken erweitert seinen Blickwinkel, indem es einen Schritt zurückgeht, und vergrößert dadurch den Abstand zwischen Außen- und Innenwelt, was wiederum Unsicherheit erzeugt. Immer neue Zwischenräume entstehen, die (Denk-)Handlungen des Füllens und Überbrückens, der Landnahme nach sich ziehen. Dasselbe gilt für den technischen Fortschritt, der mit dem wissenschaftlichen einhergeht: Neue Erfindungen bekommen in dem Augenblick, da sie verwirklicht werden, Weltcharakter, der uns wiederum übersteigt (ablesbar daran, dass wir die möglichen Auswirkungen der Erfindung von unserem jetzigen Standpunkt aus nicht überschauen können) - ein *perpetuum mobile*, das seinerseits Unendlichkeit abbildet. Eine begrenzte, im Ganzen sinnlich wahrnehmbare Welt hingegen könnte - mit wie viel Mühe und Geduld auch immer - ausgemessen und katalogisiert werden und wäre dann schließlich restlos beschrieben und erklärt, womit auch die Arbeit ihr Ende fände.

Auch empirisch lässt sich Unendlichkeit weder beweisen noch widerlegen - obwohl sie der ‚wirklichen Welt‘, dem uns umgebenden Raum und der Zeit, die wir erleben, seit Jahrhunderten unterstellt wird: Das Prädikat ‚ohne räumliche und / oder

⁴¹ Bacon, Francis: *Neues Organon*. Teilband I. hrsg. u. m. e. Einl. v. Wolfgang Krohn. Lateinisch-deutsch. Hamburg 1990 (= Philosophische Bibliothek; 400a), S.108/109-110/111

⁴² Von der semantischen Struktur her haben wir es mit dem Lügenparadox der Kreter zu tun: Wenn ein Kreter sagt, dass alle Kreter lügen, so ist der Inhalt des Satzes damit ad absurdum geführt.

zeitliche Begrenzung' ist unserer Wahrnehmung fremd, weil rein negativ. Daher die Jahrtausende währende Furcht vor dem Unendlichen, die sich bis zum *horror infiniti* steigert (Boethius) und in der Neuzeit Überlegungen motiviert, die die Negativität fassbar zu machen suchen (Spinoza, Hegel und auch Leopardi). Analog zum Unendlichen wird auch sie auf zweierlei Weise gedacht: vom Räumlich- Statischen her als Leere, als Nichts; zeitlich-dynamisch betrachtet als niemals endender Sog, der das Denken ausufern lässt und es durch permanentes Überschreiten seiner Strukturen beraubt.

In Leopardis Gedicht versucht das lyrische Ich dennoch, beide ‚Grenzenlosigkeiten‘ wahrzunehmen - und scheitert: Wie wir in Abschnitt I.1 gesehen haben, können wir ohne Diskretion, ohne Grenzen nicht nur nicht sehen, sondern auch nicht denken. Auch die Logik erreicht früher oder später den Punkt, an dem es sowohl Argumente für als auch gegen die Existenz des Unendlichen gibt, die weder bewiesen noch widerlegt werden können. Kants Antinomien der reinen Vernunft bringen das klar zum Ausdruck. Das Denken behilft sich, indem es dem Unendlichen Prädikate zuschreibt: Stetigkeit, Homogenität, Kontinuum, Mannigfaltigkeit. Doch auch diese Prädikate können Verschiedenes meinen, je nachdem, ob man Unendlichkeit als ‚an sich seiend‘ denkt oder ob man es als Attribut konzipiert, als Eigenschaft, die Gegebenem zukommen kann. Dieselbe Problematik stellt sich beim Denken von Raum und Zeit: sind sie etwas *für sich* oder etwas *an etwas*? In den meisten Fällen überschneiden sich beide Perspektiven, auf deren Differenz schon Aristoteles im dritten Buch seiner *Physik* aufmerksam macht. Ein analoger, für Orientierungs- und Leseprozesse wesentlicher Doppelaspekt ergibt sich bezogen auf Materie und Bewegung in Raum und Zeit: Sind diese als Atome / Punkte oder als Substanzen / Flüsse zu denken? Wir wollen diese Schwierigkeiten kurz am Beispiel von Punkt und Kontinuum erläutern: Das Kontinuum führt wie eine Straße von unserem Standpunkt aus in die Weite, in die Ferne - bis zur nächsten Kurve, bis zum Horizont (der Grenze unseres Sichtfeldes) und über ihn hinaus. Das schon Aristoteles bekannte mathematisch-philosophische Problem liegt nun darin, diese Erstreckung einerseits als fixierbare Raum-Zeit-Koordinaten (Punkte), andererseits als Bewegung (Kontinuum) auffassen zu können: Kein Aspekt liefert eine vollumfängliche Beschreibung, beide zusammen ergeben aber auch kein in sich stimmiges Ganzes. Das Prädikat ‚kontinuierlich‘, ‚stetig‘ kann eine Punktmannigfaltigkeit meinen in dem Sinne, dass unendlich viele Punkte (Atome) von kleinstmöglicher Ausdehnung irgendwie zusammenhängen und so Dichte

erzeugen. Es kann aber auch eine Bewegung meinen, die gerade nicht aus punkthaften Elementen zusammengesetzt ist, sondern als Fluss aus einem Punkt hervorgeht. Dieselbe Unentscheidbarkeit prägt Linguistik, Literaturwissenschaft und Leseforschung: Was ist ein Text, wie ist sprachliche Kohärenz zu verstehen? Geht es um Buchstaben, Silben, Wörter, Satzglieder als distinkte Elemente, oder bilden Text und Lesebewegung eine fließende, kontinuierliche Bewegung?

Ein anschauliches Beispiel für diesen Doppelaspekt bildet das berühmte Paradox „Achilles und die Schildkröte“ des Zenon von Elea, eines Parmenides-Schülers, der die denklögen Konsequenzen der Annahme unendlicher Teilbarkeit einer Strecke verhandelt. Angenommen, die langsame Schildkröte startet ihren Wettlauf mit Achilles mit einem Vorsprung, so kann Achilles sie unmöglich einholen. Hat er ihren Ausgangspunkt erreicht, ist sie bereits ein Stück weit vorangekommen, und wenn er diesen Punkt erreicht hat, ist sie wieder ein Stückchen weiter usw.... Wir können das Paradox auch ohne Schildkröte formulieren: Angenommen, wir stehen in einem Raum und möchten zur Tür gehen. Erst müssen wir die Hälfte der Strecke bis zur Tür zurücklegen, dann die Hälfte von der Hälfte, dann... Wir werden die Tür so nicht erreichen! Unser Denken steht hier vorm Unendlichen in der Gestalt unendlicher Teilbarkeit: immer kürzer werden die Teilstrecken, sie streben gegen Null (den Grenzwert ihrer Folge), aber sie werden niemals Null. Die Bewegung endet nicht, gelangt aber über eine bestimmte Grenze (Limes) nicht hinaus.

Logisch betrachtet, ist diese Überlegung richtig - aus einer bestimmten Perspektive gesehen. Praktisch betrachtet, ist sie natürlich falsch, ja unsinnig: Wir alle wissen aus Erfahrung, dass ein schneller Mensch eine Schildkröte mit Leichtigkeit ein- und überholt. Wir trauen uns im Normalfall auch zu, zur Tür zu gehen, wenn uns danach ist. Der Fehler, den zu entdecken Jahrhunderte dauern sollte, liegt in der Nichtberücksichtigung der ebenfalls unendlichen Teilbarkeit der Zeitstrecke.

Bezüglich des Lesens hat Abschnitt I.1 unter Einbeziehung der Zeitlichkeit eine organische Antwort auf dieses Problem gegeben: Das Phänomen des Impulses setzt sich aus Kraft und aus ihr resultierender, oszillierender Bewegung zusammen, deren Bahn *nachträglich* in Raum-Zeit-Koordinaten (Punkten) fixierbar ist. Die Differenz Fixpunkt / fließende Bewegung existiert für das Auge nicht: Es behält stets eine minimale Schwingung bei⁴³. Das für Orientierung und Denken unabdingbar

⁴³ Bezüglich des Sehens hätte also Leibniz mit seinem Postulat der Kontinuität Recht: Ruhe des Auges ist tatsächlich als (für unser Bewusstsein) unendlich kleine Bewegung aufzufassen. - Mit der Quantentheorie ist die Perspektivität des Denkens und der Wahrnehmung noch eklatanter bewiesen: Keine Bewegung muss nur einen Weg nehmen (Welle-Teilchen-Dualismus); scheinbar gegensätzliche

notwendige Fixieren und Festhalten von Positionen geschieht, ebenfalls nachträglich, im Gehirn, größtenteils in einem Zwischenraum und einer *Zwischenzeit*, die unserem Bewusstsein nicht zugänglich sind.

Für die Beschreibbarkeit von Impulsfolgen wie Denken und Sehen bedarf es folglich verschiedener Punktkonzepte, die den verschiedenen Perspektiven auf sie gerecht werden. Im mathematischen Denken existiert der Punkt nicht ‚an sich‘, nicht selbständig, sondern ist gleichsam reine Funktion: als (etwa eine Strecke teilende) Grenze. Der metaphysische Punkt hingegen, wie er später bei Leibniz heißen wird, ist Quelle der Ausdehnung; noch vor Leibniz wird Johannes Kepler von einem Ausfließen der Linie aus dem Punkt sprechen. Diese Vorstellung wirkt bis in die Renaissance hinein nach - gemeinsam mit der klaren Definition Euklids im ersten Satz seiner Elemente: „*Punctus est qui pars non est*“ - Punkt ist, wessen kein Teil existiert. Proklos beschreibt den Punkt in dieser Tradition als Grenze und Potentialität: er begrenze zugleich und enthalte doch das Unbegrenzte in sich.⁴⁴ Leonardo Pisano (besser bekannt als Fibonacci) wird schreiben: „*Punctum est id quod nullam habet dimensionem, idest quid non potest dividi*“ - Punkt ist das, was keine Ausdehnung hat, das heißt, was nicht geteilt werden kann. Auf diese Definition zieht sich dann auch Leon Battista Alberti in seiner Perspektivschrift zurück, ohne sich mit einer eigenen Position in die Debatte einzubringen: „*El punto dicono essere quello che nulla si possa dividere in parte alcuna*“ - der Punkt, sagt man, sei jenes, was man auf keine Weise in irgendwelche Teile teilen könne.⁴⁵ Dies ist der Stand, auf dem Nikolaus von Kues den menschlichen Geist als *quasi unus punctus* konzipieren wird (Kapitel II).

In der Neuzeit bewegt sich das Punkt-Denken, der allgemeinen Verschiebung des Denkens ins Metaphysische folgend, vom Materiellen weg hin zum Abstrakten; wir können den Punkt heute beschreiben als ‚ein geometrisches Element, das eine Position, aber keine Ausdehnung besitzt‘ - ein Punkt ist eine Abstraktion, eine pure Ortsbestimmung.⁴⁶ In dieser Formulierung klingt jedoch auch die empirische Bedeutung des Punktes als *Standpunkt* an (des menschlichen Körpers und des menschlichen Denkens), die sich ebenfalls in der Neuzeit konturiert: Bei Kant wird

Perspektiven müssen einander nicht ausschließen. Die Auswertung dieser Erkenntnis für Leseprozesse erscheint sehr reizvoll. Wir können sie im Rahmen dieser Arbeit leider nicht leisten.

⁴⁴ ... in seinem Kommentar zum ersten Buch von Euklids *Elementen*. Vgl. hierzu Zellini, Paolo: *Eine kurze Geschichte der Unendlichkeit*. München 2010, S.34f.

⁴⁵ Zit. nach: Alberti: *Della pittura*, a.a.O., S.10

⁴⁶ Wallace, David Foster: *Die Entdeckung des Unendlichen*. München 2009, S. 50. Wallace bezieht sich mit dieser Formulierung auf David Nelson: *The Penguin Dictionary of Mathematics*. 2nd ed., 1989

der Punkt als reiner Standpunkt zur reinen Deixis (Kapitel V). Damit können wir an die Etymologie anknüpfen: *punctus* bezeichnet ursprünglich ein *Loch*, eine Durchstichstelle - oszillierend zwischen dem Ergebnis und der Handlung des Durchstechens selbst.⁴⁷ Da wir, wie wir in Abschnitt I.2 gesehen haben, uns selbst nicht in den Blick bekommen, kann ein ‚reiner‘ Standpunkt, reines Orientiertsein, nichts anderes sein als das Loch: die blinde Stelle, die wir in unserem je eigenen Orientierungsbezug für uns selbst sind.

Vorerst aber bleiben wir in der Renaissance und wenden uns nun Nikolaus von Kues zu. Erstmals und noch in den Anfängen der Aufspaltung in Einzelwissenschaften unternimmt Nikolaus aus einem konsequent perspektivischen Denken heraus eine Art Vernunftkritik - noch vor dem Siegeszug der Rationalität also, den Leopardi so scharf verurteilt.

⁴⁷ Im Englisch-Französischen erweitert sich das Bedeutungsfeld zu dem Wortstamm *point*, das als Verb: „auf etwas zeigen / hinweisen“ bedeutet. Ein sichtbarer Punkt heißt im Englischen *dot*, *spot* oder *fleck* (Tupfer, Fleckchen), ein interpunktorischer Punkt *full stop* (die Handlung des Satzbeendens). Als *point* wird ein mathematischer Punkt bezeichnet, ebenso wie die ‚Stelle‘ in einem Orientierungsbezug, vor allem im Denken: *At this point, I can hardly judge...* Allerdings ist *point* auch die Spitze, die punktieren kann.

II *transsumptio*: Orientierung zwischen zwei Unendlichkeiten - Nikolaus von Kues

LAIE: Alle diese Unterschiede der Untersuchungsweisen, und so viele man sich noch denken könnte, lösen sich ganz leicht auf und kommen in Übereinstimmung, wenn der Geist sich zur Unendlichkeit erhebt. Denn [...] die unendliche Form [ist] dann nur eine und ganz einfach. Sie strahlt in allen Dingen wider als das aller und und jeder einzelnen formbaren Dinge entsprechendste Urbild.¹

II.0 Einleitung

Nikolaus von Kues wird spätestens seit Hans Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit verortet - eine Positionierung, die auch Blumenberg-Kritiker zumeist übernehmen. Tatsächlich macht der Kardinal aus Kues (Cusa) einen Anfang - im Sinne des Funktionalen, Performativen nämlich, wenn auch auf der unhinterfragbaren Grundlage des Glaubens. Wenn nun Ernst Cassirer die Denkform des Symbols, das Verhältnis von Dargestelltem und Darstellung als Kern des cusanischen Denkens ausmacht, wollen wir diesen Standpunkt wie folgt verschieben.

Erstens kann das Symbol zu einem solchen Stellenwert nur auf der Grundlage der *Perspektive* gelangen, welche Nikolaus als erster Philosoph bewusst als Rahmen *und* Funktionsprinzip in seine Arbeit einlässt. Perspektivik meint standortgebundenes Sehen - erstens begrenztes Sehen, zweitens Sehen aus bestimmten Richtungen. Die *parallaktische* Bewegung von einem Standpunkt zum nächsten ist nun für Nikolaus tatsächlich zentral²: Sein Denken, zugleich Fluss und Sprung, macht sichtbar, dass sich philosophisches Denken an Orientierungsproblemen abarbeitet, deren perspektivische Wurzeln in Sprache, durch Lektüre bearbeitet werden können. Die

¹ Nikolaus von Kues: *Idiota de mente - Der Laie über den Geist*. Lateinisch - Deutsch. Hamburg 1995 (= Schriften [wie Kap.0 Einleitung, FN 40], H.21.1995) (= Philosophische Bibliothek; 432), S.21.

² Nikolaus nimmt das organische Sehen als metaphorische Basis des Denkens, betont aber, dass die geistigen Fähigkeiten die organischen überschreiten: Der Geist vermag seinen Blickwinkel zu erweitern. „*Sed capacitas intellectus non est in organo; non enim adhaeret corporali organo ut sensus, sed est eius possibilitas sic actuata, quod potest plus et plus actuari.*“ Nikolaus von Kues: *Nicolai de Cusa opera omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Bd. 10,2: *Opuscula*. Ed. commentariisque ill. Adelaida Dorothea Riemann. Hamburg 1994, S. 689 (*Complementum theologicum*, 11, St III). Diese Werkausgabe wird künftig zitiert als *Opera omnia*.

tragende Funktion von Sprachfiguren tritt deutlich zutage (Abschnitt II.6): Indem bei Nikolaus die Metalepse (Nikolaus verwendet den lateinischen Begriff *transsumptio*) zum Arbeitsverfahren wird, zeigt sich, dass Figuren nicht nur als *Bilder* (Gestalten, Erscheinungen), sondern auch als *Tropen* (Wendungen, Richtungswechsel) am Werk sind.

Folglich geht es **zweitens** auch beim Symbol niemals nur um seinen Einsatz als sprachliches *Bild*, sondern um seine sprachliche und ‚denkerische‘ *Funktionalität*.

Drittens treten unter diesem Aspekt dem Symbolischen das *Metonymische* sowie das *Metaphorische* an die Seite; vor allem letzteres ist bei Nikolaus bislang kaum erforscht worden.³

Nikolaus von Kues widmet einen Großteil seiner Arbeit dem Denken des Unendlichen, wobei das göttliche Unendliche niemals erreicht werden kann. Einzig möglich ist dem menschlichen Geist die Annäherung aus immer neuen Richtungen. Analog hierzu lässt sich unsere Situation als Lesende beschreiben: Wir wissen heute, dass wir einen literarischen Text niemals ganz, niemals vollkommen erfassen und verstehen werden, dass unterschiedliche Blickwinkel auf den Text unterschiedliche Interpretationen hervorbringen. Wenn unsere Lektürebewegungen Standpunktverschiebungen vollziehen und mit Symbolik und Metaphorizität arbeiten - bewusst und unbewusst -, so gilt dasselbe für die Philosophie, und dies tritt bei Nikolaus eben deshalb so deutlich hervor, weil er konsequent perspektivisch arbeitet. Hierin liegt ein erstes Indiz dafür, dass unsere Perspektivität im Wahrnehmen und im Denken sprachliche Figurativität *fordert*.

Durch den bewussten Einsatz von Figurativität wiederum lässt sich das Blatt ein Stück weit wenden: „Wer die Perspektive zum Thema macht“, schreibt Norbert Herold, „muß die Enge und die Begrenztheit der je eigenen Perspektive schon überschritten haben.“⁴ Aus dieser Perspektive eines vollzogenen Überschritts denkt und schreibt Nikolaus von Kues. Das scheint ihn in die Tradition des Augustinus zu stellen, doch Nikolaus‘ Wende nach innen weist nicht den Weg des Individuums zu

³ Zum Metonymischen hat Johannes Hoff in seiner Habilitationsschrift ausführlich gearbeitet: *Kontingenz, Berührung, Überschreitung : zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*. München 2007

⁴ Herold, Norbert: *Die Perspektive : Erfindung einer beherrschten Welt. Über den Zusammenhang von Perspektivkonstruktion und Philosophie der Perspektive in der Neuzeit*. In: Gerhardt, Volker / Herold, Norbert (Hgg.): *Perspektiven des Perspektivismus : Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*. Würzburg 1992, S.1-32, hier: S. 1

Gott. Vielmehr rückt die Erkenntnis Gottes in unerreichbare Fernen: Nikolaus ist übergetreten in einen Zwischenraum, von dem aus die *Begrenztheit* der menschlichen Vernunft ihr selbst sichtbar wird.

Der Mensch kann nicht anders als menschlich urteilen. Wenn nämlich der Mensch dir ein Antlitz zuschreibt, sucht er jenes nicht außerhalb der menschlichen Art, denn sein Urteil ist innerhalb des menschlichen Wesens zusammengezogen, und es tritt während des Urteilens nicht heraus aus dem Leiden an dessen Zusammengezogenheit.⁵

Nikolaus führt Metaphysik und Mathematik noch einmal eng - allerdings noch ganz ‚mittelalterlich‘, indem er letztere zur Illustration ersterer heranzieht und ihr einen eng begrenzten Wirkungsrahmen zuschreibt. Wenn er die Leistungsfähigkeit der Mathematik für die Arbeit an metaphysischen Fragen unterstreicht, steht dies einerseits in der neoplatonischen Tradition, den Zugang zu metaphysischen Fragen und Gegebenheiten über Sprache und Bilder der Mathematik zu suchen.⁶ Andererseits ist daraus zu schließen, dass sich die Mathematik bereits als eigener Wissenschaftszweig etabliert hat und unabhängig von der Metaphysik operieren kann - so dass eine erneute *Zusammenführung* wünschenswert erscheint, und zwar unter christlich-metaphysischem Himmel: Gerade Nikolaus, seit Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* der ‚Schwellenphilosoph‘ schlechthin, sollte man nicht vorschnell als Vordenker modernen und postmodernen Gedankengutes einstufen.

In der Emphase des Neuen im Denken des Cusanus geht es primär darum, ihn als neuzeit-kompatibel und gegenwartsträchtig zu erweisen. Diese Absicht zeigt sich in einem „Metapherngestöber“, das viel Divergentes verkraften muß. Im Gegenzug zu einer Einschätzung des cusanischen Denkens, die dessen Bewegung als eine solche sieht, die sich selbst und Späteren gerade aus einer kritischen Durchdringung der Überlieferung neue Perspektiven eröffnet, neigen die immer wieder gebrauchten Metaphern zu irreleitenden Anachronismen und Modernismen, deren [sic!] Cusanus gar nicht bedarf, um philosophisch überzeugend zu sein.⁷

⁵ Nikolaus von Kues: *Von Gottes Sehen - De visione dei* = Schriften, H.4.1944 (= Philosophische Bibliothek ; 219), S.21. Übersetzung von mir, NT. („*Homo non potest iudicare nisi humaniter. Quando enim homo tibi faciem attribuit, extra humanam speciem illam non quaerit, quia iudicium suum est infra naturam humanam contractum et huius contractionis passionem in iudicando non exit.*“)

⁶ Aus unserem heutigen Blickwinkel erscheint dieses Vorgehen schon mathematisch häufig nicht allzu schlüssig. Man darf jedoch die Vermittlungskraft des Symbols, die bei den Pythagoreern beginnt und sich über Plotin und Proklos bis weit ins Mittelalter hinein fortsetzt, nicht unterschätzen.

⁷ Beierwaltes, Werner: *Procliana : spätantikes Denken und seine Spuren*. Frankfurt/Main 2007, S.166. - Metaphorizität ist bei Cusanus durchaus am Werk - allerdings innerhalb seines Denkens und implizit, anders als im Falle des Symbols, von dessen Energie er häufig und explizit Gebrauch macht. Wir werden im sechsten Anlauf darauf zurückkommen.

Nachdem der scholastische Versuch, Glauben und Wissen untrennbar aneinander zu binden, gescheitert ist, trennt zu Nikolaus' Zeiten bereits ein tiefer Graben Wissenschaft und Theologie, wobei sich die Philosophie näher an erstere hält; auf dieser Grundlage beginnen sich die Einzelwissenschaften auszudifferenzieren.

Sein [Nikolaus'] Versuch, in einer Art Universalmathematik alle Denkbereiche entgegen ihrer sich teils erst abzeichnenden, teils schon weitgehend vollzogenen Auflösung in wissenschaftliche Einzeldisziplinen, philosophische Schulen usw. zusammenzubringen, ist deshalb gerade ein Ausdruck für seine Verwurzelung in der Zeit, und gerade nicht ein Anzeichen für die Vorzeitigkeit seiner Ideen.⁸

Nichts ist Nikolaus weniger als ein einsamer Visionär. Der Sohn eines Schiffers studiert zunächst an der Artistenfakultät in Heidelberg, bevor er um 1420 - im Alter von etwa neunzehn Jahren also - nach Padua geht und sich dort den Studien des Kirchenrechts widmet. Schon als sehr junger Student kommt er in Heidelberg und Padua mit den geistigen Strömungen seiner Epoche in Kontakt und empfängt ihre Anregungen: die deutsche Mystik, die *via moderna* des theologischen Studiums nach Ockham und schließlich, in Italien, die lateinisch- und griechischsprachige Philosophie der Antike und des Neuplatonismus⁹.

Wer wie Cusanus um 1420 in Padua studierte, [...] der fand Anschluß an die große italienische Lebensreform, die mit Dante, Petrarca und Boccaccio begonnen hatte. Sie suchte die praxisbezogene Öffnung zur Antike in ihrer Gesamtheit, also insbesondere zu den Griechen; sie brachte mehr als nur Philologie und Reform der Latinität; sie nahm Abschied vom schulmäßigen Stil der Scholastiker des 15. Jahrhunderts; sie verlagerte das Interesse auf Lebensfragen, auf Ethik, Politik, Kunst und praktische Tätigkeit; sie unternahm eine Revision des Denkens und Sprechens;

⁸ Böhlandt, Marco: *Verborgene Zahl – verborgener Gott : Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus (1401-1464)*. Stuttgart 2009 (=Sudhoffs Archiv – Beihefte, 58), S.311

⁹ Der Neoplatonismus wurde vorangetrieben durch die Wiederentdeckung platonischer Schriften, die in den Händen von Flüchtlingen aus dem zusammenbrechenden Konstantinopel nach Italien gelangt waren. Eine einflussreiche Persönlichkeit wurde diesbezüglich Marsilio Ficino (1433-1499) - als Philosoph, aber vor allem als Übersetzer und Kommentator Platons, den er von Plotin aus las. Der Mythos um eine „Platonische Akademie“, gegründet von Cosimo de' Medici in Florenz, hält sich hartnäckig; nachweisen lässt sich jedoch nur, dass Ficino, zeitlebens großzügig unterstützt von drei Medici-Generationen, in einem festen Schülerkreis lehrte, den er wohl *accademia* genannt haben mag. Bei Ficino laufen Transzendenzlehre (Platon) und Christentum zusammen, was wiederum Kepler und Galilei das mathematische ‚Buch der Natur‘ als eine Art zweiter Bibel werten ließ. Diese Auffassung setzt einen scharfen Kontrapunkt zur kirchlich-scholastischen Einstellung, die der Wissenschaft - auf Aristoteles gestützt - keinen Zugang zum göttlichen Wahren und Einigen zubilligt. Nikolaus von Kues, noch vor der Zuspitzung dieser Kontroverse wirkend, hält sich in einer flexiblen Mitte, wobei er von der Gunst seiner päpstlichen Gönner profitiert.

sie thematisierte die Rolle der Sprache und ihr Verhältnis zur Welt; sie umfaßte auch das Naturwissen und die Mathematik.¹⁰

In Italien schafft sich Cusanus rasch ein weit ausgreifendes Netzwerk mit namhaften Wissenschaftlern seines Kulturkreises. Zu dem Mathematiker und Physiker Paolo Toscanelli entwickelt sich eine lebenslange Freundschaft, die starken Einfluss auf Nikolaus' mathematisches Denken ausübt. Schnell wird Nikolaus ein Kirchenpolitiker von anerkanntem Rang, der zeitlebens ehrenvolle kirchliche Ämter bekleidet; noch vor seinem 50. Geburtstag wird er zum Kardinal geweiht, nachdem er die Wahl zum Papst nicht gewinnen konnte. Dabei profitiert er von dem glücklichen Umstand, dass sein Leben und Wirken in eine Zeit der kirchlichen Toleranz fällt; die Päpste Eugen IV., Nikolaus V. (sein Konkurrent bei der Papstwahl 1450) und Pius II. sind seine Freunde und Förderer.¹¹ Er besitzt eine große Begabung für politische Diplomatie und versteht sich zudem schon früh nicht nur auf Wahrheits-, sondern auch auf erfolgreiche ‚Pfründejagd‘, was ihm seinen Lebensunterhalt sichert.

Nikolaus' Denken schlägt eine neue Richtung ein, indem es - auf der Ebene des Denkens, nicht im Sinne von Subjektivität! - die Individualität menschlichen Denkens betont. Dieses jedoch weiß sich eingebunden in den christlichen Glauben an das einheitlich-unendliche göttliche Sein: Dieses als absolute Grundlage und Bezugsebene aufzugeben, ist Nikolaus' Sache nicht. „Man kann“, sagt er, „die absolute Einheit, weil sie die Seinsheit alles Seienden, die Washeit aller Washeiten, die Ursache aller Ursachen, das Ziel aller Ziele ist, nicht in Zweifel ziehen. Erst nach ihm (!) gibt es die Mehrheit der Zweifel.“¹² Nikolaus arbeitet mit einer platonisch

¹⁰ Flasch, Kurt: *Nikolaus von Kues : Geschichte einer Entwicklung ; Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt/Main 1998, S.220f.

¹¹ „Als später die katholische Kirche gegenüber dem Ansturm des Protestantismus sich genötigt sah, sich in sich selbst und im traditionellen Gehalt ihrer Dogmen zu verschließen, da mußte sie auch die neuen Gedanken und die neuen Tendenzen ausstoßen, die bei Cusanus noch religiös gefaßt und religiös bewältigt sind. Es sind die gleichen kosmologischen Lehren, die Cusanus im Jahre 1440 in der Schrift 'De docta ignorantia' aufstellt, für die mehr als anderthalb Jahrhunderte später Giordano Bruno den Tod, Galilei die kirchliche Verfolgung und den kirchlichen Bann erlitten hat.“ Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, hrsg. v. Birgit Recki, Bd. 14, Hamburg 2002, hier: S.43. Für eine ausführliche Darstellung des wissenschaftlich-sozialen Lebens des Nikolaus sei verwiesen auf Flasch: *Nikolaus von Kues*, a.a.O., Kap. 2, II.: Die kulturelle Welt des Cusanus, S.219ff.

¹² Nikolaus von Kues: *Mutmaßungen - De coniecturis* = Schriften, H.17.2002 (= Philosophische Bibliothek; 268), S.23. - Das (!) setzten die Herausgeber - um auf den Bezug auf Gott hinzuweisen; ohne einen solchen hätte es „ihr“ heißen müssen, „ipsam“ statt „ipsum“, bezogen auf die Einheit (*unitas*, fem.). - Den Schritt, auch diese Einheit explizit anzuzweifeln - oder besser: unser Wissen um ihre Existenz -, vollzieht erst Kant drei Jahrhunderte später.

strukturierten Logik: „Die Bedeutung der (letzten) Termini muß – fraglos und unveränderlich – im voraus gegeben sein. Deshalb bleibt die Logik des Verstandes, wenn sie zugleich eine Logik der Wahrheit sein soll, platonisch fundiert (bei Nikolaus nicht anders als etwa bei Leibniz).“¹³

Dieser Struktur entspringt ein höchst dynamisches Denken, in dessen Vollzug Nikolaus einen klaffenden Abstand, eine fundamentale Differenz zwischen menschlichem Denken und göttlichem Sein zugleich anerkennt und zu verkürzen versucht.¹⁴ „Sein erster Schritt besteht darin, daß er nicht sowohl nach Gott, als nach der Möglichkeit des Wissens von Gott fragt.“¹⁵ Der Glaubensgrundlage tritt Wissen um die Begrenztheit des Wissens und des Denkens zur Seite. Das Bewusstsein des eigenen Standpunkts gibt, als Verortetsein, Sicherheit - und zugleich Distanz: zum Unendlichen, von dem sich dieser Standpunkt abhebt. Jegliches Bewusstwerden ist eine solche doppelte Bewegung, die standpunktbewusstes Ich und umgebende Welt auseinanderzieht¹⁶: Steigendes Wissen um sich selbst bedeutet Nähe zu sich selbst und zugleich Ferne zur Welt / zum Horizont, die fortan bewusst zu überwinden ist. Ebendieses Wissen um das Nicht-Wissen wird zum Katalysator des Denkens, zu seiner Motivation und seinem Ansporn. Es macht das Orientierungsbedürfnis erst bewusst, aus dem heraus wir Metaphysik und Wissenschaft betreiben.¹⁷ Diesbezüglich distanziert sich Nikolaus von der „didaktisch präparierte[n] Durchschnittsscholastik“¹⁸ seiner Zeit, die die endliche Welt nach aristotelischem Muster zu klassifizieren und zu ordnen sucht: Abschließbarkeit gibt es bei Nikolaus nicht mehr.¹⁹ An ihre Stelle tritt unendliche

¹³ Borsche, Tilman: *Was etwas ist : Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München 1990, S.203

¹⁴ Verkürzen - nicht eliminieren: das wird erst Leibniz unternehmen.

¹⁵ Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 14, Hamburg 2002, S.IX-219, hier: S.11

¹⁶ Mit diesem Auseinanderziehen befassen wir uns ab Kapitel VI, wenn es um Subjekt und Bewusstsein geht.

¹⁷ Nikolaus hätte das so nicht formuliert: „sich orientieren“ war zu seiner Zeit kein geläufiger Ausdruck, vgl. Einleitung.

¹⁸ So bezeichnet von Kurt Flasch: *Kampfplätze der Philosophie : Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt/Main 2008, S.227. Die ‚Durchschnittsscholastik‘ ergibt sich nach Flasch durch den stark verschulden Universitätsbetrieb in einer Zeit, da die vorrangige Aufgabe der Universitäten in der Ausbildung hoher Beamter für die Führung und Verwaltung der Fürstenstaaten besteht.

¹⁹ Ebendies wird Nikolaus vorgeworfen - exemplarisch dokumentiert in der Debatte zwischen ihm und dem Heidelberger Professor Johannes Wenck, der Nikolaus‘ erste große Publikation heftig attackiert. Ausführlich nachzulesen bei Flasch: *Kampfplätze...*, S.227-241. „Wenck kritisierte daran die Annahme, es gebe *unendliche* Grade der Annäherung und der Entfernung zweier Dinge. Um diese dem Denken undurchdringliche Unendlichkeit auszuschließen, hatte Aristoteles die zehn Stammbestimmungen (Kategorien) eingeführt, und Wenck formulierte seinen Einwand auch dahin, Cusanus zerstöre die

Erkenntnisarbeit, deren höchstes Ziel nur noch in fortschreitender *Annäherung* an das unerreichbare göttliche Eine bestehen kann: eine Arbeit also, die voranschreitet wie das potentielle - bei Nikolaus: privative - Unendliche selbst. Wenn wir nur begrenzt zu sehen vermögen, wird Wahrheit Standpunkt-Wahrheit, relativ; Erkenntnis also ist stets zu einem gewissen Teil *coniectura*, Mutmaßung. Niemals kann sie das aristotelische Ideal eines absoluten Wissens erreichen: Wissen ist nur möglich als *docta ignorantia*.²⁰

An jenes unnahbare Höchste [*inaccessibilis illa summitas*] kann man nicht so herankommen, als würde man ihm nicht näherkommen, noch darf man glauben, man werde herankommen und es in Wirklichkeit [*actu*] erfassen; sondern es ist eher so, daß man zwar immer näher herankommen kann, es selbst aber dabei in seinem Wesen immer unerreichbar bleibt. So geht die Zeit weiter in Richtung auf die ewige Dauer, kann ihr aber niemals gleichkommen, obwohl sie ihr fortdauernd [*continue*] näherkommt.²¹

Gewiss baut Nikolaus sein Gottes- und Weltmodell ganz neuplatonisch in Stufen auf; ersichtlich wird dies etwa aus der *figura p[aradigmatica]*, die eine prominente Rolle in seinen Schriften spielt. Zwei Dreiecke, die Spitzen zueinander gekehrt, durchdringen einander, wobei das eine das Licht (*non-aliud*), das andere die Finsternis (*aliud*) zur Basis hat. Nikolaus verwendet diese Figur auch zur Darstellung des Sachverhalts, dass jeder Aufstieg zugleich ein Abstieg ist und umgekehrt - je nachdem, wie man den Prozess betrachtet. Das Modell der zwei einander durchdringenden Pyramiden übernimmt später Leonardo da Vinci als ‚doppelte Sehpyramide‘ - ob direkt von Cusanus, lässt sich nicht eindeutig sagen.²²

Bürgen jedoch die Stufungs-Varianten des Proklos und des Dionysius Aeropagita (den Nikolaus für einen Vorgänger des Proklos hält) für das Gelingen der

Unterscheidung (*distinctio*) der Dinge nach Kategorien. Dieser Einwand hatte mit dem Häresievorwurf nicht direkt zu tun; er ist philosophischer Natur.“ (S.230) - Ordnung freilich spielt auch in Nikolaus' Denken eine große Rolle; seine berühmte *figura p* (s. u.) ist zuallererst ein Ordnungsinstrument - allerdings eher weltanschaulich (perspektivisch) als kategorial konzipiert.

²⁰ *De docta ignorantia* nannte Nikolaus seine erste große Schrift. Der Ausdruck taucht bereits bei Augustinus auf, und zwar in einem Brief an die Witwe Proba: „Es findet sich also in uns, ich möchte sagen, eine gewisse belehrte Unwissenheit, belehrt jedoch vom Geiste Gottes, der unserer Schwachheit zu Hilfe kommt.“ Zit. nach: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*. Aus dem Lat. mit Benutzung der Übersetzung v. Kranzfelder übers. v. Dr. Alfred Hoffmann. Bd. 2, Kempten u. München 1917, S.34. Nachweisen lässt sich Nikolaus' Kenntnis dieser Briefstelle jedoch erst für einen Zeitraum nach der Veröffentlichung seiner Schrift.

²¹ *De coniecturis*, a.a.O., S.64/65

²² vgl. hierzu v.a. Herold, Norbert: *Menschliche Perspektive und Wahrheit : zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Münster/Westf. 1975 (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, VI), S.59f.

Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Mensch und Gott, so bleibt bei Nikolaus ein unüberbrückbarer Abstand bestehen, eröffnet durch besagtes Erkenntnisproblem.²³ Seine Aufmerksamkeit für das eigene Denken führt auch dazu, dass er seine Quellen kritisch und selbständig liest und umsetzt - was zugleich heißt, dass er dezidiert aus einer eigenen Perspektive heraus liest und interpretiert. Unstimmigkeiten und Brüche mit der herrschenden Meinung nimmt er selbstbewusst in Kauf.²⁴

Zur Begriffsklärung: Die unterschiedslose Einheit der Schöpfung, sagt Nikolaus, die ihr Wesen begründet, ist *aktuale* Unendlichkeit; das menschliche Denken muss, als Denken eines endlichen Wesens, hinter diesem Unendlichen grundsätzlich zurückbleiben, obwohl und gerade weil es Teil von ihr ist. Es befindet sich *im* Unendlichen, sein Blick vermag es nicht zu umfassen, sondern kann es nur unvollkommen, ‚privativ‘²⁵ nachvollziehen: Das Unendliche selbst ist „Maß des Vernunftdenkens“²⁶ – nicht etwa umgekehrt.

Soll die Möglichkeit bestehen, das Absolute, das Unendliche zu denken, so kann und darf dieses Denken jedenfalls nicht an den Krücken der traditionellen „Logik“ einhergehen, durch die wir immer nur von einem Endlichen und Begrenzten zum

²³ Dieser Abstand entspricht einer zusätzlichen Bewusstseinsstufe, was wir in Kapitel VI untersuchen werden.

²⁴ Werner Beierwaltes etwa weist darauf hin, dass Nikolaus immer wieder einmal eigenes Gedankengut als *rara* oder *prius inaudita* bezeichnet (Beierwaltes: *Procliana...*, a.a.O., S.165) - und zitiert zustimmend H. G. Sengers Diagnose von 1986, dass Nikolaus' „Leseperspektive [für die *Theologia Platonis*] eher auf eine Bestätigung seines eigenen Denkens als auf gedanklichen Zugewinn gerichtet war“ (Senger, H. G.: *Cusanus-Texte, III: Materialien, 2.1: Theologia Platonis: Elementatio theologica*. Heidelberg 1986, S.24; zit. nach: Beierwaltes, S.196). Grundlagen seiner Arbeit, die er selbst nennt bzw. zitiert und interpretiert, bilden Platon (v. a. die *Republik* und der *Parmenides*), Aristoteles und Pythagoras; aus dem Neuplatonismus dann Proklos und Dionysios Aeropagita, aber auch Augustinus und Boethius sowie Scottus Eriugena und Meister Eckhart, den Nikolaus entschieden verteidigt. Vgl. hierzu v. a. Beierwaltes: *Procliana*, a.a.O., S.172f. sowie die Kommentare der einschlägigen Cusanus-Ausgaben des Felix Meiner Verlags. Die Arbeiten Claudia D'Amicos geben Auskunft über die Proklos-Lektüre des Nikolaus sowie über die cusanische Bibliothek und von Nikolaus selbst erstellte Literaturlisten, etwa zur *Apologia doctae ignorantiae*. (D'Amico, Claudia: *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neoplatonismus*. In: „videre et videri coincidunt“ : Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Hrsg. v. Wolfgang Christian Schneider u.a. München 2011 (= Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte ; Reihe B ; 1), S.97-110; dies.: *Nikolaus von Kues als Leser von Proklos*. In: Reinhardt, K. / Schwatzer, H.: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg 2007, S.33-61). Zur interessanten Wirkung des Scottus Eriugena auf Cusanus vgl. Beierwaltes' Aufsatz *Theophanie: Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena* in jenem Band (S.103-133).

²⁵ Nikolaus' privatives Unendliches entspricht in etwa dem potentiellen bei Aristoteles. Vgl. Abschnitt II.2.

²⁶ Gerl, Hanna-Barbara: *Einführung in die Philosophie der Renaissance*. Darmstadt 1989, S.45

ändern geleitet, nicht aber über das gesamte Gebiet der Endlichkeit und Bedingtheit überhaupt hinausgeführt werden können.²⁷

Schon hier wird mit einer Tradition gebrochen, die den Menschen mit göttlichem Blick begabt sah – und die philosophische Konsequenz gezogen, noch ohne empirisch-physikalische Unterstützung: Galileis Fernrohr steht noch reichliche 150 Jahre entfernt. Bei Nikolaus entsteht eine Philosophie, die der Perspektivik menschlichen Denkens – die auch er grundsätzlich vom Sehen her formuliert, hierin ganz in Einklang mit der renaissance-typischen Aufwertung des Sehens als eines Bildungsvorgangs – erstmalig explizit und konsequent Rechnung trägt, die also Folgendes akzeptiert:

Die Kategorien der Perspektivität spielen eine doppelte Rolle. Sie sind einerseits selbst Gegenstand der metaphysischen Reflexion, andererseits aber fungieren sie als Erkenntnisbedingungen metaphysischen Denkens. Die Begriffe der individuellen Grenze, der Bewegung über diese Grenze hinaus, des Standes und seiner Freiheit sowie derjenigen des ‚Weges‘ gehören zu den Kategorien der Perspektivität.²⁸

Die unhintergehbare Situation der ‚Schau‘, des Vor-etwas-Stehens, das man niemals ganz in den Blick bekommt, prägt auch das analytische Denken. Dies erst macht Orientierung überhaupt notwendig. Und ebenso Lesen. Eine Notwendigkeit, die bei Nikolaus von Kues exemplarisch hervortritt als Notwendigkeit des Sehens-*als*: genau dort beginnt das die reine Wahrnehmung übersteigende Lesen – dort, wo die Standortgebundenheit des Denkens und damit jeglichen Erkennens *bewusst* wird, dort, wo ein Abstand zu überbrücken ist in dem Wissen, dass er nicht überbrückt werden *kann*, dass wir der anderen Seite zwar näher kommen, aber immer gleich, nämlich unendlich weit von ihr entfernt bleiben. Entsprechend ist die *figura p* konzipiert: als weltanschauliche Figur, nicht als analytische.

Von dieser paradoxen Situation des Denkens und Lesens her, die uns zum unendlichen Unterwegssein zwingt, wird der Philosoph aus Kues zum Anhaltspunkt für unsere Arbeit. Sein Denken entwickelt sich – folgerichtig – nicht als systematischer Aufbau, sondern indem es seine zentrale Thematik immer wieder

²⁷ Cassirer: *Individuum...*, a.a.O., S.14. Das gilt auch und gerade für die aristotelische Logik des ausgeschlossenen Dritten, die Nikolaus' Denkanspruch explizit hinter sich lässt – was ihm schärfste Kritik einbrachte.

²⁸ Kaulbach, Friedrich: *Einführung in die Metaphysik*. Darmstadt 1972, S.78

von neuem und aus unterschiedlichen Richtungen angeht.²⁹ Ebenso wollen wir in diesem Kapitel versuchen, uns ihm anzunähern. Es wird sich herausstellen, dass die Bewegung des wiederholten ‚Anlaufnehmens‘ jede aufmerksame Lektüre charakterisiert - ebenso wie sie Orientierungsprozesse kennzeichnet, die nicht auf Antrieb gelingen. Indem wir uns also mit Nikolaus von Kues beschäftigen, erkennen wir einerseits wesentliche Strukturen und Aspekte für unsere eigene Arbeit - und üben uns zugleich nach der Einleitung, ein weiteres Mal im Anlaufnehmen.

II.1 Erster Anlauf: Zwei Denk-Ebenen

Eine eigentümliche Asymmetrie kennzeichnet das Denken des Nikolaus von Kues, der er offen begegnet, die er sogar immer wieder in mathematischen Bildern festhält und erläutert - und, im Gegenzug, auf Sprachwegen auskundschaftet, die suchend, tastend, hin und wieder unbeholfen beschrritten werden. Einerseits trifft zu, was Cassirer über die cusanische Philosophie schreibt: dass sie auf dem „Durchbruch einer neuen Grundwahrheit“ beruhe, die Nikolaus „als plötzliche Schau und mit der ganzen Gewalt einer großen Intuition überfällt“³⁰. Dies bezieht sich auf das Bild der berühmten Erleuchtung, die Nikolaus nach seinen eigenen Schilderungen während einer Schiffsreise von Konstaninopel zurück nach Italien überkommt: Schlagartig wird er sich dessen bewusst, dass der Horizont mit dem eigenen Standpunkt mitwandert, der stets Mittelpunkt bleibt. Dieser Erfahrung entspringt Nikolaus‘ Postulat der *coincidentia oppositorum*, des Zusammenfalls der Gegensätze im (aktualen, göttlichen) Unendlichen. Andererseits aber zeichnet sich die theologisch-mathematische Philosophie des Mannes aus Kues vor allem durch eines aus: Arbeit - eine immer und immer wieder erneut aufgenommene und fortgeführte Arbeit auf diese eine Grundwahrheit hin, die vorausgesetzt wird, aber im Dunkeln bleiben muss, um Zentrum des Denkens, des Glaubens und des Seins sein und bleiben zu können. Bezüglich dieser Ausrichtung des Denkens sieht sich Nikolaus in einer weit zurückreichenden Tradition stehen:

²⁹ Dies ist möglicherweise einer der Gründe dafür, dass Nikolaus‘ Zeitgenossen seine Schriften zwar stets mit großem Interesse rezipierten, jedoch ohne dass sich eine ‚Schule‘ herausbildete. Flasch spricht von einer „Rückkehr des Sokrates“ bei Nikolaus - in der diskursiven Form seines Denkens, die sich vom „aristotelischen Autoritätskult“ abgrenze. Flasch: *Kampfplätze...*, S.241, S.240. Leibniz und Benjamin setzen diese Denktradition fort.

³⁰ Cassirer: *Individuum...*, a.a.O., S.8f.

Als Aurelius Augustinus die Weisheit zu erjagen sich bemühte, da schrieb er im Büchlein Von der Ordnung, daß die Betrachtung aller Philosophen beim Einen verweile. Nach ihm schrieb der hochgelehrte Boethius Über die Einheit und das Eine und erklärte in ähnlicher Weise durch die Tat, daß die Jagd nach Weisheit dort zu geschehen habe. Diese Männer folgten Platon nach, der das Eine als den ersten und ewigen Ursprung erklärt. Vor ihm lebte Pythagoras von Samos, der alles in der Eigenart der Zahl suchte und die Eins als den Ursprung von allem bezeichnete. Vor aller Vielheit nämlich ist die Einheit.³¹

Man mag Nikolaus als Philosophen durchaus „synthetischen Charakter“ bescheinigen³², doch die Synthese manifestiert sich nicht als explizit formulierte Theses, sondern im andauernden *Prozess* des ‚syn-‘.

Cusanus sagte zuversichtlich voraus, seine neue Philosophie werde alle philosophischen Richtungen „besiegen“. Diesen Sieg wollte er erreichen durch das Geltenlassen ihrer jeweiligen Stärke, nicht durch schulmeisterliche Zensur, nicht durch eine neue Diktatur von Formeln. Das cusanische Wissen des Nicht-Wissens bot sich an, die bislang getrennten Teilaspekte zu vereinigen.³³

Nikolaus hat - dennoch oder gerade deswegen, bewusst oder nicht - das menschliche Denken in eine Zweiheit aus Wissen und Unwissen, Ruhe und Bewegung, Gefangensein und Freiheit auseinandergezogen: in einem Zug, der mit dem oben beschriebenen Auseinanderziehen von individuellem, menschlichem Standpunkt und weltlicher Umgebung oder gar göttlicher Unendlichkeit einhergeht. Beide Seiten sind hierdurch zugleich getrennt und vereint.³⁴ Die Zweiheit gehorcht ausdrücklich nicht mehr der aristotelischen Logik des ausgeschlossenen Dritten, sondern muss eine Spannung aushalten, die mit Logik nicht zu überbrücken ist: zwischen messbaren und maß-losen Zonen. Noch lange vor Kant trennt Nikolaus

³¹ Nikolaus von Kues: *Die Jagd nach Weisheit - De venatione sapientiae* = Schriften, H.24.2003 (= Philosophische Bibliothek; 549), S.87. Die Textstellen, auf die sich Nikolaus hier bezieht, werden ausführlich in den Anmerkungen der Ausgabe erläutert (S.183).

³² Besonders nachdrücklich tut dies Vittorio Hösle (*Wahrheit und Geschichte : Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, S.695ff.). Hösle hebt ab auf Nikolaus' Rückgriffe auf Platonismus und Neoplatonismus einerseits, andererseits auf seine Vorwegnahme Hegels, was letztendlich - unter einem ganzheitlich historischen Blickwinkel - auf eine ähnliche Diagnose wie die unsrige hinausläuft.

³³ Flasch: *Kampfplätze...*, a.a.O., S.237. Das Cusanus-Zitat habe ich nicht nachweisen können.

³⁴ Nikolaus' Denken arbeitet produktiv mit *methexis* und *chorismos*, den Grundbegriffen Platons (vgl. auch Cassirer: *Individuum...*, a.a.O., S.22). Ähnlich wie Petrarca vor ihm steht Nikolaus in einem Spannungsfeld zwischen platonischem und aristotelischem Erbe, wobei er Ersteres gegen Letzteres wieder ins Recht zu setzen sucht, allerdings ohne Letzteres zu verwerfen. In dieser Hinsicht ist Nikolaus tatsächlich ein vermittelnder Denker - vielleicht eher relativierend als synthetisierend: muss es sein, wenn er bewusst perspektivisch arbeitet.

zwei Ebenen des menschlichen Denkens voneinander: *ratio* und *mens* bzw. *intellectus*, Verstand und Vernunft.³⁵

Erkenntnis meint bei Nikolaus zunächst einmal Messen (*mens* kommt, wie er im *Idiota de mente* ausführt, von *mensura*, Maß³⁶), Vergleichen, Analogiebildung auf der Ebene der *ratio*, des Verstandes. Diese Kompetenzen versagen vorm Unendlichen: hier gilt kein Maß. „Diese Stellung zum Erkenntnisproblem charakterisiert Cusanus als den ersten modernen Denker“³⁷, so Cassirer. ‚Stellung zum‘ meint nun nichts anderes als Bewusstsein von der jeweiligen Perspektive: Wie Protagoras sagt Nikolaus, der Mensch sei das Maß allen Erkennens³⁸; das meint aber gerade, dass er zum Unendlichen *nicht* hinreicht. Es gibt keinen (ana-)logisch stetigen Weg zur Erkenntnis des Unendlichen.

Wenn alles empirische Erkennen und Messen dadurch bezeichnet ist, daß durch eine bestimmte Reihe von Operationen, durch eine endliche Folge von Denkschritten [einen Algorithmus also, N.T.], eine Größe auf eine andere, ein Element auf ein anderes zurückgeführt wird - so versagt dem Unendlichen gegenüber jede derartige Reduktion. ‘Finiti et infiniti nulla (...) proportio’ - der Abstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen bleibt derselbe, so viele Mittelglieder wir zwischen beide auch einschieben mögen.³⁹

Das Widerspruchsprinzip ist daher nicht mehr, wie noch bei Aristoteles, Seinsprinzip, sondern vielmehr ein Gesetz des *rationalen* Denkens, das jedoch vom ‚*mentalen*‘, intellektuellen Denken ein Stück weit überwunden werden kann: Seiendes können wir nicht adäquat erkennen, also auch keine Seinsprinzipien formulieren; das gilt für die uns umgebende Welt ebenso wie für das göttliche Unendliche. „Aber daß ein Wissen des Nicht-Wissens unmöglich sei, ließ Cusanus nicht gelten: Wir haben ein solches Wissen.“⁴⁰ In diesem Sinne muss die Annäherung ans aktual Unendliche vorangetrieben werden: und hier setzt die

³⁵ Diese Zweiteilung ließe sich durchaus zu Platons Unterscheidung von *nous* und *dianoia* in Beziehung setzen, ebenso zur neoplatonischen Stufenfolge der Erkenntnisvermögen.

³⁶ Nikolaus von Kues: *Idiota de mente*, a.a.O., S.25 u. S.83: „Denn der Geist ist ein lebendiges Maß, das, indem es anderes mißt, sein eigenes Fassungsvermögen erreicht. Denn alles tut er, um sich zu erkennen. Aber sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alles eins ist. Dort ist die Wahrheit seiner Genauigkeit, weil dort sein angemessenes Urbild ist.“

³⁷ Cassirer: *Individuum...*, a.a.O., S.11. Vielleicht sollte man vorsichtiger formulieren: es charakterisiert ihn als den ersten Denker, der das Erkenntnisproblem der Moderne, eine Konsequenz perspektivischen Denkens, in das eigene Denken einlässt.

³⁸ Nikolaus von Kues: *Der Beryll - De beryllo* = Schriften, H.2.2002 (= Philosophische Bibliothek ; 295), S.7

³⁹ Cassirer: *Individuum...*, a.a.O., S.12. - Das Cusanus-Zitat stammt aus dem ersten Kapitel von *De pace fidei*.

⁴⁰ Flasch: *Kampfplätze...*, a.a.O., S.238

Vernunft an mit einer Erkenntnisbewegung, die *coniectura* (Mutmaßung) und, immer wieder einmal, Sprung sein muss, um gelingen zu können. ‚Mutmaßung‘ ist nun nicht als wilde Spekulation zu verstehen⁴¹: man muss sich in der *ars coniecturalis* üben.

In seiner zweiten großen Schrift nach *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, erkundet Nikolaus einen Erkenntnisweg, den er selbst als *incomprehensibiliter inquirere* bzw. *symbolice investigare* bezeichnet. Exemplarisch geht er von der Symbolik (vgl. unten, sechster Anlauf) aus, die etwa aus einem mathematisch-geometrischen Bild - einer Geraden - herausgelesen werden kann und in Stufen, einem zweifachen *transcensus*, über dieses Bild hinausführt.⁴² Der erste Schritt führt vom Bild zum wirklichen geometrischen Gegenstand: der wirklich unendlichen Geraden, in der die Gegensätze Dreieck, Kreis, Kugel (gerade vs. gekrümmt) zusammenfallen. Diese wirkliche Unendlichkeit können wir nicht verstandesmäßig wahrnehmen oder gar erfassen, wir können sie aber überrational schauen. Vorstellbar wird dies anhand eines phänomenologischen Beispiels, das Nikolaus selbst in *De coniecturis* gibt: Wenn wir eine Kugel vor uns sehen, sehen wir sie niemals ganz und von allen Seiten. Wir können aber in der Vernunft auf ihre Gestalt schließen, sie mit dem inneren Auge als Kugel schauen - auch das nicht ‚wirklich‘, nicht vollendet, aber wir haben eine Vorstellung von der Kugel als vollständigem Körper, als Eines, nicht nur - wie der Verstand - als aus Mittelpunkt und Radien Zusammengesetztes.⁴³ Gekrümmte und gerade Linie stehen für die Gegensätze, die nach Nikolaus im aktual Unendlichen zusammenfallen. Das führt im zweiten Schritt zur Annäherung an das göttliche Unendliche: Auch dieses ist *in actu* - wirklich, für uns aber unwahrnehmbar. Wir können es nicht direkt schauen, aber wir können es, unwissend, gleichsam hinter dem ‚einfachen‘ Unendlichen wissen, das wir schauen können, da es sich innerhalb der Perspektive unseres Geistes zeigt. Das tut es deswegen, weil mathematische Bilder dem Geist entstammen, ihm also vollkommen durchsichtig = verständlich sind und damit eine sichere Basis bilden, vom der aus er sich vorwagen kann. Alles, was *anders* ist als der Geist, ihm nicht entspringt - sowohl die Dinge als auch das göttliche Unendliche -, kann aus demselben Grund

⁴¹ Dass uns dies angesichts der Beweisführung des Nikolaus dennoch zuweilen so vorkommen mag, ist der (sprach)mystisch-symbolischen Komponente seines Denkens geschuldet, an der seine Zeitgenossen keinen Anstoß genommen hätten.

⁴² Vgl. Nikolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit, Buch 1- Docta ignorantia, liber 1* = Schriften, H15a.1994 (= Philosophische Bibliothek; 264a), Kap. XIIIff.; *De coniecturis*, a.a.O., S.9

⁴³ vgl. hierzu *De coniecturis*, S.198/199.

nicht als Ganzes Platz in seiner Perspektive finden.⁴⁴ Nikolaus verdeutlicht dies zeichnerisch an der Annäherung eines Kreisbogens an eine Gerade: Je größer der Radius der ausschnittshaften Kreisbögen, desto mehr nähert sich der Verlauf des Bogens der Geraden an, weil seine Krümmung abnimmt. Im Unendlichen – wenn nämlich der Radius unendlich groß wird – fallen der krumme Kreisbogen und die Gerade zusammen. Hieraus erhellt sich auch Nikolaus' Vorstellung, Mittelpunkt, Kugel­fläche und Sphären seien im Unendlichen eins. Rein anschaulich leuchtet dieses Bild ein – und erfüllt damit seinen Zweck. Mathematisch vermag Nikolaus die Annahme des Zusammenfallens von Gerade und Kreisbogen nicht zu begründen⁴⁵: Ganz klar steht auch hier die Aussagekraft des Bildes für den metaphysischen Gedanken über der mathematischen Richtig- bzw. Beweisbarkeit.- Nikolaus gelingt damit etwas Beeindruckendes: An keiner Stelle leugnet er die Begrenztheit des menschlichen Denkens, baut seine Methode sogar darauf auf - und lässt es mit seinen eigenen Mitteln über sich selbst hinaus gelangen, allerdings nicht ‚unbefugt‘ den Bereich des Göttlichen betreten.

II.2 Zweiter Anlauf: Bewegungen, Grenzen und zwei Unendlichkeiten

Entsprechend prägen zwei Bewegungsformen Nikolaus' Arbeit: Überschreitung und Übergang. Erst aus dem Bewusstsein der eigenen Grenzen heraus können diese Bewegungen bewusste Momente des Denkens werden; bei Nikolaus bekommen sie tragende Funktion.

Versuchen wir zuerst – unabhängig von Nikolaus - eine Vorstellung davon zu gewinnen, was diese beiden Bewegungsformen charakterisiert: Setzt der **Übergang** ein **Kontinuum** voraus, in / auf dem er vollzogen werden kann - ohne Sprünge, ohne Plötzlichkeit; seine Bewegung ist fließend, vielleicht merkt man erst im Nachhinein, dass man ein Gebiet verlassen und ein neues betreten hat -, so hat die

⁴⁴ Einer der Punkte, in denen sich Nikolaus auch von Platon distanziert, besteht in dem Vorwurf, Platon habe genau dies nicht gesehen: dass unser Geist die mathematischen Gebilde herstellt und sie deshalb ‚in ihm wahrer sind als außerhalb seiner‘ (*De beryllo*).

⁴⁵ Er geht davon aus, dass bei steigendem Radius der Kontingenzwinkel – der Tangentenwinkel zwischen Gerade und Bogen - nicht nur gegen Null geht, sondern auch irgendwann Null wird: dies der Punkt des Übertritts ins Unendliche. Diesen ‚Sprung‘ aber können wir nicht vollziehen, wir bleiben vor ihm zurück - ein Einhalt, den Leibniz ablehnen wird. Nikolaus argumentiert hier mit einer qualitativen Auffassung des Krümmungsbegriffs; ebenfalls mit einer solchen hatte jedoch Nicole Oresme bereits die gegenteilige Auffassung vertreten. Ob Nikolaus dessen Ergebnis gekannt oder ignoriert hat, bleibe dahingestellt: Tatsächlich ist diese Frage mit qualitativen Argumenten nicht zu entscheiden - erst die moderne Auffassung geometrischer Figuren als Punktmengen hilft hier weiter.

Überschreitung nichts Allmähliches, sondern etwas **Punktuelles, Sprunghaftes**. Überschreitung findet an einer Grenze statt, die überschritten wird; sie ereignet sich in einem Beschreibungsrahmen von Gegensätzen: hier - dort, innen - außen, hüben - drüben.

Überschreitung ist mit einem sofort spürbaren Perspektivwechsel verbunden: dem Bewusstsein davon, sich nach der Überschreitung ‚auf der anderen Seite‘ zu befinden. Nach einer Überschreitung sind wir recht schnell in der Lage, sie rückwirkend zeitlich und örtlich zu fixieren („um 8.15 Uhr habe ich das Büro betreten“, „vor zwei Jahren habe ich die Entscheidung getroffen, die mein Leben verändert hat“). Übergänge hingegen lassen sich auch nachträglich nicht festlegen: wir haben zwar ein Bewusstsein davon, dass sich etwas verändert hat, können aber keinen Vollzugs- oder Umschlagpunkt angeben. *Überschreitung* meint somit eher eine Weitung der Perspektive, einen *Schritt hinaus*: über eine Grenze hinweg, in ein Außerhalb (dessen, wo man sich vorher befand). Ein *Übergang* hingegen vollzieht sich weniger abrupt und eher von einem Zustand in einen anderen *hinein*, wobei sich die Perspektive im (neuen) Rahmen dieses Zustands hält. Hier geraten wir in die Nähe von Wachstum und Entwicklung.

Überschreitung und Grenze definieren sich wechselseitig. Damit Überschreitung geschehen kann, muss es eine Grenze geben. Die Grenze wiederum wird in der Überschreitung erfahren, durch sie erst bewiesen: Eine unüberschreitbare Grenze existiert nur von einer Seite, nämlich von der, von wo aus wir sie nur sehen können; überschreitbare Grenzen hingegen geraten erst im Überschrittenwerden zu ‚vollständiger‘ Existenz in unserer Erfahrung. Grenzen sind genau genommen stets eindimensional, wie eine Linie: Der momenthafte Prozess der Überschreitung ereignet sich in einem zwischen Positivem und Negativem unentschiedenen Zustand - demselben, der die Existenz der Grenze kennzeichnet, denn

im Innersten der Grenze ermißt sie [die Überschreitung, NT] die unermessliche Distanz, die sich in ihr auftut, und zeichnet die leuchtende Spur, die das Sein der Grenze ausmacht. Nichts in der Überschreitung ist negativ. Sie bejaht das begrenzte Sein, sie bejaht jenes Unbegrenzte, in welches sie ausbricht und das sie damit erstmals der Existenz erschließt. Doch kann man auch sagen, daß diese Affirmation nichts Positives hat: kein Inhalt kann sie binden, da keine Grenze sie zurückhalten kann. Vielleicht ist sie nichts anderes als die Affirmation der Teilung. Man muß aber

von diesem Wort alles fernhalten, was an Einschnitt, Trennung oder Distanz erinnert, und es nur das Sein der Differenz bezeichnen lassen.⁴⁶

Um diese Überlegung Foucaults gegen Nikolaus' Ausführungen lesen zu können, müssen wir einen kleinen Exkurs zur Grenze unternehmen, der auch die Thematik des Zwischenraums wieder aufnimmt.

Grenzen besitzen zentrale kulturgeschichtliche Bedeutung. Das Überschreiten der Grenze, das Anvisieren des Horizonts bilden den Impetus schlechthin der fortschrittsorientierten Wissenschaft der Neuzeit, die sich mit dem, was wir sehen, nicht mehr zufrieden gibt und dafür Risiken und Unsicherheiten auf sich nimmt; ein schönes Bild hierfür ist das Durchfahren der Säulen des Herkules, der Meerenge von Gibraltar, hinaus in den Atlantik. Denn die Grenze bedeutet nicht nur Einengung, sondern auch Sicherheit; sie stiftet Identität und steckt Lebens-Räume, Handlungsrahmen ab. Wir hatten dies in der Einleitung mit Galileis Fernrohr bereits angesprochen.

Ebenso unentschieden wie die ihr verhaftete Symbolik präsentiert sich auch die Interpretation der Grenze als ‚tatsächliches‘ Phänomen, dem wir ständig begegnen: Der Horizont beispielsweise, der unser Sichtfeld auf dem offenen Meer begrenzt, oszilliert zwischen Grenze und Grenzwert. Einerseits entzieht er sich uns (die Ferne ist nie dort, wo man sich befindet), andererseits sind wir natürlich imstande, einen am Horizont fixierten Ort zu erreichen und hinter uns zu lassen. Kann aber der Horizont Grenze sein, wenn er außerhalb unserer Wahrnehmung nicht existiert? ‚Es gibt‘ ja nur die Orte (Raumpunkte), die zu einem bestimmten Zeitpunkt gleichsam auf unserer Sichtlinie liegen! Denken wir auch an die Schwierigkeit, dem Meer eine Grenze zu setzen, welche Alessandro Baricco in seinem Roman *Oceano Mare* (1993) so treffend beschreibt: Wo beginnt das Meer, wo endet es? Wie können wir einen exakten Küstenverlauf in eine Karte zeichnen, wenn die tatsächliche Grenze des Meeres unendlich fraktal und ständig in Bewegung ist? Können wir überhaupt mit Sicherheit davon ausgehen, dass das Meer eine Grenze besitzt? Oder auch alles andere, wenn wir es genau nehmen? Ist ‚Grenze‘ vielleicht nur ein gedankliches Konstrukt, das uns erlaubt, die Welt zu ordnen, uns zu orientieren in einer Welt, in der Übergänge viel wirklicher sind als Grenzen? Dies ließe die Auffassung der Grenze als *Grenzziehung*, als Handlung in einem spezifischen Licht erscheinen:

⁴⁶ Foucault, Michel: *Vorrede zur Überschreitung*. In: ders.: *Von der Subversion des Wissens*. Aus dem Frz. v. Walter Seitter. München 1974, S.32-53, hier: S.38

Grenzen wären dann eine doppelte Erfahrung, indem sie erstens gezogen, zweitens überschritten werden müssten, um in unserer Erfahrung zur Existenz zu kommen. Denken wir ans Lesen: Hat ein Text Grenzen? Wird er nur dadurch zum abgrenzbaren Ganzen, dass wir ihn erstens als solches lesen und ihn dann in der Lektüre überschreiten? Ist die Grenze als operatives ein *sprachliches* Phänomen - in dem Sinne, dass wir sie überall wahrnehmen und einsetzen, dass sie aber streng genommen niemals zweifelsfrei existiert: schon weil wir, wie bei der Linie in der Mathematik, nicht entscheiden können, ob wir sie als Kontinuum oder als Punktmenge denken sollen?

Das scheiden sollende und dabei so merkwürdig unentscheidbare Phänomen der Grenze - Foucault hat es angedeutet: ist sie positiv, negativ, neutral? - wird uns erst perspektivisch bewusst: Einerseits löst sich die Grenze, die einstmals für Vollendung der Form eines jeden Seienden gebürgt hatte, auf in Vorübergehendes, der Zeit Unterworfenen, Angreif-, Veränderbares - und eben Überschreitbares; Foucault spricht von Grenze in der wahrhaft landläufigen Bedeutung (Grenze, die etwas einfriedet und dadurch ‚den Unterschied macht‘, aber potentiell überschritten werden kann). Andererseits wird Grenze als *Grenzwert* zum Kronzeugen für die Existenz des Unendlichen. Ein Grenzwert entspricht eher der für uns einseitigen Grenze, die wir oben bereits geschildert haben: einer Wand, vor der wir einhalten müssen, die wir nicht überwinden und deren andere Seite wir nicht kennen können - weil sie sich uns zugleich immer weiter entzieht, wie der Horizont.⁴⁷ Bei Nikolaus von Kues wird diese Situation besonders anschaulich; Leibniz und Newton werden sie mathematisch bearbeiten.

Foucault bemüht sich in dem oben zitierten Passus, vom Verständnis der Grenze als Trennung, Distanz oder Einschnitt so etwas wie eine reine Differenz abzuheben: einen reinen Unterschied, weder positiv noch negativ besetzt. Er konzentriert sich auf die Bewegung des Überschreitens einer Grenze, die - ganz geometrisch verstanden - quer zu ihr verläuft. So halten wir es im Folgenden ebenfalls und behalten dabei zweierlei im Blick: den Verdacht auf die *Sprachlichkeit* der Grenze

⁴⁷ In der Mathematik kann ein Grenzwert zunächst nicht einmal erreicht werden. Erst im Zuge der Infinitesimalrechnung gelingt es, den winzigen und doch so großen Zwischenraum zwischen Folge und Grenzwert zu überbrücken - mit Leibniz kommen wir darauf zurück (Kapitel V). Interessant für uns ist hier der Gedanke, dass beim Grenzwert einer Funktion dessen ‚andere Seite‘ vollkommen unerheblich ist: sie spielt für die Funktionsberechnungen ganz einfach keine Rolle. Eine solche Ignoranz kann sich der philosophische Geist offenbar nicht erlauben.

sowie den *performativen Charakter*, den die reine Differenz seit Derrida nur haben kann.

Michel de Certeau bemerkt, es könne scheinen, „als ob die Grenzziehung selber die Brücke wäre, die das Innere für sein Anderes öffnet.“⁴⁸ Das klingt zunächst nach einer Binsenweisheit: Verbinden kann man nur zuvor Getrenntes - und umgekehrt. Hieraus ergibt sich jedoch eine weitere Frage: Warum bestehen wir so hartnäckig auf dem Arbeiten mit Grenzen? Wollen wir damit vielleicht ebenso oft *verbinden* wie trennen – Berührungen ermöglichen zwischen eigentlich Unberührbarem? Sind Grenzen Abkürzungen?

Mit dieser Frage geraten wir nicht nur zur Orientierung, der ‚Weltabkürzungskunst‘ (Stegmaier) schlechthin, sondern auch – von de Certeau offenbar unbemerkt, jedenfalls nicht thematisiert⁴⁹ – zur Dynamik der *Metapher* als in sich geteilter Figur, die zwei voneinander getrennte Bedeutungen zusammenbringt, indem sie sie *neben einander* stellt: Die Bedeutungen verfließen nicht in eine. Sie sind aber im metaphorischen Ausdruck direkt, wie durch eine strichförmige Grenzlinie, *benachbart*: getrennt und verbunden zugleich - entsprechend der räumlichen Vorstellung, die wir von der Grenze haben. Wenden wir dies nun perspektivisch: Ein solches Nebeneinander nimmt der (lesende) Blick wahr, indem er abwechselnd auf beide Bedeutungen fokussiert. Er wandert nicht, sondern steht auf einem Standpunkt und *oszilliert*: springt zwischen beiden Bedeutungen hin und her. Diese Bewegung bildet ein Gegenstück zum *parallaktischen*⁵⁰ Sehen, das wir anwenden, wenn wir ein und dasselbe Objekt aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten - das entspricht der Denkbewegung, welche wir Nikolaus oben bereits zugeschrieben hatten: dem wiederholten Anlaufnehmen auf eine Fragestellung aus verschiedenen Richtungen. Im Zuge dieser Bewegung *wandert* der Blick, da wir unseren Standpunkt immer wieder verändern.

⁴⁸ de Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*. Berlin 1988, S.236

⁴⁹ Was umso erstaunlicher ist angesichts seiner Ausführungen auf S.192ff., die die „Rhetorik des Gehens“ beschreiben, also Analogien bilden zwischen Stilfiguren und Arten des Herumgehens. Möglicherweise ist de Certeau der Bezug dadurch entgangen, dass er die Metapher bereits mit der Analogie zur Geschichte besetzt hat (S.215).

⁵⁰ Unter Parallaxe versteht man eine scheinbare Verschiebung eines Objekts, die durch Positionsveränderung des Betrachters entsteht. Griech. *parallagé* bedeutet auch „Veränderung“: wir wollen dies auch qualitativ verstehen und bedenken, dass ein Objekt aus verschiedenen Richtungen nicht nur anderswo zu sein schein, sondern auch anders aussieht. Slavoj Zizek hat die Parallaxe zu philosophischen Ehren erhoben (Zizek, Slavoj: *Parallaxe*. Frankfurt / Main 2006).

Wenn wir nun versuchen, diese beiden Blick-Bewegungen zeitlich und räumlich auszudrücken, ergibt sich folgendes Schema: Der die Metapher lesende Blick ereignet sich zwischen einem festen Blickpunkt und einem ebenfalls festen Ausdruck, der in sich noch einmal geteilt ist; der Blick vollzieht eine räumlich minimal ausgedehnte Oszillationsbewegung (die beiden Bedeutungen sind simultan gegeben und liegen im Ausdruck unendlich nah beieinander!), die sich auch über einen minimalen Zeit-Raum erstreckt. Der parallaktisch wandernde Blick ereignet sich zwischen einem ruhenden Objekt und einem wandernden Blickpunkt; er durchmisst räumlich und zeitlich weitaus größere, messbare Strecken, überstreicht quasi einen Sektor. Verschiedene Ansichten des Objekts bilden eine zeitliche Folge, sie sind nicht gleichzeitig sichtbar.

Wir können damit die metaphorische und die parallaktische Differenz wie folgt beschreiben: Die *metaphorische Differenz* - der Unterschied zwischen den zwei Bedeutungen des Ausdrucks - besitzt eine sehr kleine (eindimensionale) räumliche Ausdehnung, da ja die Bedeutungen nicht zusammenfallen. Zeitlich betrachtet, ist sie simultan als Differenz gegeben; wir können sie ‚auf einmal‘ sehen, doch um sie als Unterschied erfahren zu können, bedarf es von unserer Seite auch eines Minimums an Zeit (für die Oszillationsbewegung, die Verschiebung des Fokus von einer Bedeutung zur anderen). Die *parallaktische Differenz* - der Unterschied zwischen zwei Ansichten desselben Objekts⁵¹ - besitzt keine räumliche Ausdehnung. Sie ereignet sich jedoch nur im Wandern des Blickpunkts, bedarf also, um erscheinen zu können, einer *zeitlichen* Erstreckung - und sei diese noch so klein.

Stellen wir uns nun noch einmal das Überqueren einer Grenze vor: Auch hier hat das Übertreten selbst nur eine eindimensionale räumliche Ausdehnung, die Grenze ist unendlich ‚dünn‘, schmal; doch besitzt die Bewegung des Übertretens eine winzige zeitliche Ausdehnung, eine Dauer, da sie als ‚erst hüben und dann drüben

⁵¹ Die verschiedenen Ansichten eines Objekts nicht demselben Objekt zuordnen zu können, wäre ein gravierendes Defizit des Gehirns, das Orientierungsleistungen enorm erschwert. Das zeigen zwei geradezu pathologische Fälle, einer real, einer fiktiv (Borges' Funes in der Erzählung *Funes el memorioso* und der von Lurija geschilderte Patient Solomon Seresevskij: Beide besitzen ein exorbitantes Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögen, sind dadurch aber nicht mehr in der Lage zu *erleben* und, zumindest bei Lurijas Beschreibung, auch nicht mehr fähig, Gesamteindrücke zu bündeln. Jede Detailansicht besitzt eine eigene, unabhängige und zu benennende Identität. Vgl. hierzu Renate Lachmann: *Gedächtnis und Weltverlust : mit Anspielungen auf Lurijas Mnemonisten*. In: Haverkamp, Anselm / dies. (Hgg.): *Memoria : Vergessen und Erinnern*. 1993 (= *Poetik und Hermeneutik*; XV), S.492-519

sein' eine Abfolge räumlicher Befindlichkeiten beschreibt.⁵² Erinnern wir uns an die inneren Grenzen des Sehens: *Räumlich* gesehen - wenn wir also ‚von oben‘ auf die Grenze schauen, etwa als gezeichnete Linie auf einer Karte - ergibt sich für den Grenzübertritt }a;b}; zwischen den offenen Klammern befindet sich die unendlich kleine Ausdehnung der Grenze selbst. Wir *sehen* eine metaphorische Differenz: einen reinen, eindimensionalen Unterschied. *Zeitlich* gesehen, muss die Überschreitung beide Seiten einschließen: {a;b} - von a über die Grenze nach b. Wenn wir also eine Grenze überqueren, *erfahren* wir sie als eine parallaktische Differenz: einen Unterschied in der Ansicht unserer Umgebung. ‚Momenthaftigkeit‘, Piktualität liegt hier allein in der räumlichen Dimension vor⁵³ – in der zeitlichen jedoch nicht. Damit haben wir eine Möglichkeit aufgezeigt, das seltsame, halb-virtuelle Zwischen-Sein der Grenze zu beschreiben: Je nachdem, ob wir sie räumlich sehen oder zeitlich erfahren, besitzt die Grenze als Differenz eine je eigene Qualität. Bei Nikolaus von Kues geraten Grenzen aus zwei Gründen in den Vordergrund: Erstens thematisiert er die Grenze nicht nur als (gegebenenfalls zu überschreitenden) *Verlauf*, sondern auch als *Vollzug*. Dies resultiert daraus, dass Nikolaus - wir hatten es eingangs angedeutet - bewusst mit zwei Unendlichkeitskonzepten arbeitet. Es reicht nicht mehr zu fragen, welche Bewegung zum Unendlichen führt: Welche Bewegung führt zu *welchem* Unendlichen?

Denn bei jeder Betrachtung des Seienden schaut man nur Unendlichkeit, und zwar eine begrenzende Unendlichkeit und eine begrenzbare Unendlichkeit. Die begrenzende Unendlichkeit ist die Grenze, die selbst ohne Grenze ist; sie ist der durch sich eigenständige Ursprung, der jede Grenze umschließt, sie ist Gott, über alles Seiende erhaben [*non-aliud*]. Und die begrenzbare Unendlichkeit ist das Fehlen jeglicher Grenze und begrifflichen Bestimmung [*aliud*]; sie ist begrenzt durch die unendliche Grenze und steht unter jedem Seienden.⁵⁴

Oben hatten wir bereits von der aktualen Unendlichkeit des Göttlichen⁵⁵, der Schöpfung gesprochen; sie ist mit dem *non-aliud* gemeint, einem Ausdruck

⁵² Mathematisch lässt sich dies anhand von Dedekinds Schnitt nachvollziehen.

⁵³ Nochmals sei daran erinnert, dass wir vom ‚Querschnitt‘ der Grenze ausgehen (Punkt). Eine Grenze besitzt natürlich eine Länge im Raum, doch auch Längen sind eindimensional.

⁵⁴ Nikolaus von Kues: *Über den Ursprung - De principio* = Schriften, H.18.1967= Philosophische Bibliothek ; 346), S.60

⁵⁵ In der *Docta ignorantia* und auch noch im *Complementum theologicum* scheint ‚Gott selbst‘ das Zusammenfallen der Gegensätze zu sein; in *De visione dei* ist er jenseits dessen. Mit dem aktualen

Nikolaus', der sowohl die absolute Selbstheit als auch die Negativität (für unser Erkennen) und die radikale Andersheit dieses Unendlichen einfängt - radikal anders gerade deswegen, weil es nicht-anders, also nicht-unterschieden ist, ungleich dem, was wir als Welt kennen: einer Mannigfaltigkeit nämlich, die wir nur als unterschiedene Andersheit/en wahrnehmen können. Eine „Problematisierung der *Distinktion*“ hat Nikolaus bei Meister Eckhart bereits gesehen.⁵⁶ Wir könnten ergänzen: das *non-aliud* ist *nicht einmal* anders⁵⁷ - das wäre uns noch vertraut. Es ist tatsächlich „Grenze, die selbst ohne Grenze ist“ - im Sinne einer Unendlichkeit (ohne Grenze), vor der unser Verstehen-, ja selbst Wahrnehmen-Können endet (Grenze *für uns*).⁵⁸

Wollten wir es mathematisch ausdrücken, könnten wir Nikolaus' aktual Unendliches als Grenzwert unserer Welt beschreiben, der jedoch nicht im selben Koordinatenkreuz abbildbar ist wie der Graph unserer Bemühungen, ihm nahe zu kommen. Der Grenzwert besitzt selbst keine Grenze, die wir überschreiten, keinen örtlich fixierbaren Verlauf, den wir nachzeichnen könnten.

Du also, mein unsichtbarer Gott, wirst von allen gesehen und in jedem Gesicht gesehen; von allen Sehenden wirst du in jedem Gesicht und in jedem Sehtakt gesehen, der du unsichtbar bist und losgelöst von allem und unendlich erhaben. Ich muss also, Herr, jene Mauer des unsichtbaren Sehens überspringen, damit du aufgefunden wirst. Es ist aber jene Mauer alles und nichts zugleich.⁵⁹

Nach Nikolaus existiert jedoch außerdem eine „begrenzbare Unendlichkeit“ um uns herum: das *aliud*, das Andere (und als solches für uns Erkennbare). Ihm wird eine gewissermaßen abgeleitete Unendlichkeit zugestanden, nämlich die des *unendlich*

Unendlichen nach Aristoteles wird er bei Nikolaus jedoch, soweit ich sehe, stets gleichgesetzt. Vgl. etwa folgende Textstellen: *De docta ignorantia liber I*, a.a.O., S.11; *De visione dei*, a.a.O., S.16-17.

⁵⁶ Flasch: *Kampfplätze...*, a.a.O., S.232

⁵⁷ Im Englischen ließe sich das mit *not even different* besser fassen: *not even*, nicht eben unterschieden im Sinne von „glatt, klar, fassbar, gerade“. - Levinas' Denken des Anderen wird einige Züge des cusanischen *non-aliud* aufweisen.

⁵⁸ Die Grundstruktur dieses Konzepts entstammt neoplatonischem Gedankengut; sie wurde wohl bei Proklos (auf Plotin aufbauend) am deutlichsten formuliert. Zum Nachweis der Proklos-Lektüren des Nikolaus vgl. d'Amico (a.a.O.) sowie Beierwaltes: *Procliana*, a.a.O., S.192-94 (der betr. Aufsatz heißt *Centrum totius vitae : Zur Bedeutung von Proklos', Theologia Platonis' im Denken des Cusanus*). Besonders intensiv hat Nikolaus den Parmenides-Kommentar rezipiert. Beierwaltes gibt zu bedenken, dass wir aufgrund der damaligen Quellenlage bei indirekt in Nikolaus' Texte eingeflossenem Gedankengut zwischen ‚proklischem‘ und ‚dionysischem‘ kaum unterscheiden können (S.195).

⁵⁹ Nikolaus von Kues: *De visione dei*, a.a.O., S.41. „*Tu igitur, deus meus invisibilis, ab omnibus videris et in omni visu videris; per omnem videntem in omni visibili et omni actu visionis videris, qui es invisibilis et absolutus ab omni tali et superexaltatus in infinitum. | Oportet igitur me, domine, murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris. Est autem murus omnia et nihil simul.*“ Übersetzung von mir.

Vielen, des potentiell abzählbaren⁶⁰ Unendlichen. „It was, so to speak, finite from God’s point of view.“⁶¹ Wir hingegen können Grenzen dieser Mannigfaltigkeit nicht sehen; wir können in ihr, innerhalb unseres Denkens, immer weiter - unendlich - ins Unbestimmte (Indefinite) voran schreiten.⁶² Aus unserem negativen Wissen um das aktual Unendliche jedoch, aus unserer „awareness of the infinite“⁶³ heraus wissen wir in derselben Unwissenheit (*docta ignorantia*), dass dem weltlichen Unendlichen durch das aktuelle jederzeit Grenzen gesetzt werden können: wie wir selbst endet es vor der ‚Mauer‘ des aktual Unendlichen, kann nicht in es übergehen. Von dort her erklärt sich die Unmöglichkeit, den Abstand zwischen uns und dem aktuellen Unendlichen zu verringern: Das potentiell Unendliche speist sich aus dem Unterschiedenen, daher sein Name - es definiert sich durch die Möglichkeit, dass es einerseits quantitativ immer noch mehr werden, andererseits durch das unendlich Bestimmte bestimmt werden kann. Im geschlossenen, unendlich bestimmten qualitativ Unendlichen aber - dies die Konsequenz, die Nikolaus aus seiner Horizont-Erfahrung auf dem Schiff von Konstantinopel zieht - fallen die Gegensätze zusammen, sind Eins (*coincidentia oppositorum*), eingefaltet (*complicatio*). Das Einzelne, die Welt um uns herum kann als dessen *explicatio*, Ausfaltung verstanden werden. Perfektion gibt es nur auf Seiten des göttlichen Unendlichen, jede *explicatio* bleibt hinter der idealen Form ihrer im Unendlichen angelegten Möglichkeit zurück.

Damit stehen Welt und göttliche Unendlichkeit in einem zugleich hierarchischen und organischen Verhältnis, ohne doch jemals in eine logische Folge gebracht werden oder gar zusammenfallen zu können: das Eine kann ohne das Andere nicht gedacht werden, ‚zusammenbringen‘ kann man sie jedoch auch nicht. Die Herausarbeitung dieser komplexen, an der Grenze zum Paradoxen entlang

⁶⁰ Abzählbar nicht deshalb, weil man es zu Ende zählen könnte, sondern weil voneinander unterschiedene Elemente existieren, die man zählen kann. Das ist im aktual Unendlichen nicht der Fall: es ist zugleich unendlich und geschlossen, dicht, ungeteilt, ‚ganz‘.

⁶¹ Moore, Adrian W.: *The infinite*. London ²2001, S.56

⁶² Bei Nikolaus findet sich schon lange vor Descartes eine klare Unterscheidung zwischen ‚infinīt‘ und ‚indefinit‘. An diesem Punkt lässt sich Blumenbergs unzulängliches Verständnis verschiedener Unendlichkeitsbegriffe beobachten: Er bezeichnet Nikolaus‘ Indefinites als ‚Unschärfes‘ - das ist nicht richtig. ‚Unschärf‘ besitzt bei Nikolaus eine klare, nämlich mathematische Bedeutung (s.u. zur Kreisquadratur). ‚Indefinit‘ hingegen meint schon bei Nikolaus, wie später bei Descartes, ‚unbestimmt‘. Wenn Blumenberg also vollkommen richtig die Perspektivik des Nikolaus‘sehen Denkens betont (in *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt / Main 2003, S. 481, und auch in seiner Einleitung zu Nikolaus von Cues: *Die Kunst der Vermutung*, Bremen 1957, S.7-69, hier:S.26ff.), greifen seine darauf aufbauenden Analysen doch häufig zu kurz.

⁶³ Moore: *The infinite*, a.a.O., S.56

wandernden Bezugsstruktur bildet eine ganz eigene philosophische Leistung des Nikolaus.⁶⁴

Hieraus erklärt sich zum einen, weshalb - wir sprachen es oben an - die aristotelische Logik für das Verhältnis zwischen beiden Unendlichkeiten nicht greift: Nicht nur übersteigt das aktuelle das privative Unendliche, vielmehr besitzen beide kein gemeinsames Maß. Höchstens kann gesagt werden, dass das aktuelle Unendliche das Maß ist oder gibt⁶⁵, mit dem wir innerhalb des privativen Unendlichen messen, indem es dieses begrenzt - wobei für es selbst jedoch keinerlei Maß gilt. Eine Vermittlung im Sinne einer Stufenfolge des Übergangs vom Einen ins Andere kann nach dieser Vorstellung nicht mehr bruchlos gelingen; hierin grenzt sich Nikolaus von den Neuplatonikern ab. Perspektivisch ausgedrückt, können wir sagen: Die Differenz zwischen *aliud* und *non-aliud* können wir weder metaphorisch noch parallaktisch erfahren. Sie sind nicht benachbart; es gibt keine Grenzlinie zwischen ihnen, die wir in den Blick bekommen oder überschreiten könnten. Beim Lesen von Literatur entspricht dem die Differenz zwischen den distinkten, aussagbaren *Bedeutungen* eines Textes (*aliud*) und seinem unsagbaren *Bedeuten*, das Leopardis Gedicht als Stimme des Windes beschreibt (*non-aliud*) - vgl. Kapitel VI und VII.

An dieser Stelle kommt bei Nikolaus die symbolische Schau zum Tragen⁶⁶, wie wir in den folgenden Abschnitten sehen werden. Mittels ihrer nämlich rückt dennoch eine Möglichkeit der Bezugnahme zwischen beiden Unendlichkeiten in unser Blickfeld. Hier sei vorerst gesagt: Beide Formen, beide Modi des Unendlichen sind über das Phänomen der Grenze *operativ* miteinander verzahnt. „It is here that we may see the emergence of the modern notion of a regulative ideal guiding unending process.“⁶⁷ Dem *aliud* nämlich kann vom *non-aliud* eine *potentiell überschreitbare*

⁶⁴ Hans Blumenberg entgeht in seiner *Legitimität der Neuzeit* ein großer Teil dieser Leistung, weil er zwischen verschiedenen Auffassungen vom Unendlichen nahezu gar nicht differenziert. Dadurch erfährt seine Lesart der Epochenschwelle eigenartige Verschiebungen, die an der Grenze zur Fehllektüre stehen. Vgl. zu diesem Problem die gründliche Studie von Elizabeth Brient: *The Immanence of the Infinite : Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*. The Catholic University of America Press, 2002; z. B. S.104-106. - Leibniz wird die Verhältnisstrukturen der Analogie und der Ableitung ausarbeiten, wodurch jedoch die Dimensionsdifferenz ins Berechenbare übergeht (vgl. Kapitel 5).

⁶⁵ Durchaus ließen sich hier Betrachtungen zur Thematik der Gabe bei Lévi-Strauss, Levinas und Derrida anschließen.

⁶⁶ - funktional an vergleichbarer Stelle wie die intellektuale Anschauung in der Frühromantik, vgl. Kapitel VI.

⁶⁷ Brient: *The Immanence...*, a.a.O., S.245. Brient weist darauf hin, dass genau dieser Aspekt Blumenberg entgeht, weil der die neoplatonische Tradition - auf die er zurückgeht - völlig ausblendet.

Grenze gesetzt werden - und genau an dieser Grenze und ein Stück weit über sie hinaus operiert die *mens*, der menschliche Geist, die Vernunft, während die *ratio*, der Verstand, im *aliud* und damit auf der Ebene der *explicatio* verbleibt.⁶⁸ Bei Leibniz wird an die Stelle der symbolischen Schau der Algorithmus treten, der von Nikolaus mathematisch noch nicht gefasst werden kann (Kapitel V).

Unser Geist, sagt Nikolaus, stehe durchaus zum Göttlichen in einem Verhältnis; wir haben es oben bereits angedeutet. Dieses Verhältnis gewinnt bei Nikolaus keine Stringenz - das widerspräche auch allem, was zuvor über die Welt, deren Teil wir sind, und das Göttliche gesagt wurde. Es scheint vielmehr zwischen Mimesis und *pars pro toto* zu oszillieren: Unser Geist, so Nikolaus, sei - hierin *ähnlich* dem göttlichen - einende Kraft⁶⁹, er sei Punkt.⁷⁰ Eben dies ist auch der göttliche Geist: zugleich Kraft und Punkt. Aufgrund dieser Ähnlichkeit kann unser Geist, wenngleich er in der Welt gefangen bleibt, aus sich heraustreten und wenn auch nicht des aktual Unendlichen ansichtig werden, so doch die eigenen Grenzen von außen in den Blick bekommen - dies der oben genannte ‚Schritt hinaus‘ - und dadurch *gleichsam* am Göttlichen teilhaben. Dem Punkt nämlich wohnt die Kraft der Grenzziehung inne:

LAIE: Ich halte den Punkt, der eine Grenze ist, für unteilbar, weil eine Grenze keine Grenze hat. Wenn er teilbar wäre, so wäre er nicht Grenze, weil er selbst eine Grenze hätte. Ebenso hat er keine Quantität, und aus Punkten kann man keine Quantität bilden, weil diese nicht aus Nicht-Quantitäten zusammengesetzt sein kann.⁷¹

Wenn also Hans Blumenberg in seiner Einleitung zur *Kunst der Vermutung* schreibt:

Der Standort außerhalb der Welt, der hier fiktiv eingenommen wird, ist jenem Punkt des *Archimedes* zu vergleichen [...] Der cusanische Standort außerhalb der Welt ist nun aber nicht *nur* fiktiv, wie der berühmte Punkt des *Archimedes*,

⁶⁸ An dieser Grenze wird auch sichtbar, wo und wie sich Leibniz von Nikolaus' Philosophie abhebt, der nach dem Kusaner als Einziger den Versuch einer Einheitsphilosophie unternommen hat.

⁶⁹ Hier wie andernorts pocht Nikolaus auf den performativen, prozesshaften Charakter eines Organs / einer Bestimmung. Vgl. etwa folgende Stelle aus *Idiota de mente*: „Daher ist der Geist eine substantielle Form oder Kraft, die in sich alles auf seine Weise einfaltet, sowohl die beseelende Kraft, durch die er den Leib beseelt, indem er ihn mit vegetativem und sinnlichem Leben belebt, als auch die verstandesmäßige, die vernunfthafte und die zur geistigen Schau fähige Kraft.“ (S.35)

⁷⁰ Später relativiert Nikolaus, in Konsequenz seines eigenen Denkens: Der Geist ist gleichsam wie ein Punkt (*quasi unus punctus*). S.u.

⁷¹ Nikolaus von Kues: *Idiota de mente*, a.a.O., S.77

sondern hat ein metaphysisches Fundament: „außerhalb der Welt“ bedeutet nichts anderes als „im Unendlichen“⁷²,

so ist das schlichtweg falsch. Erstens ist der Standpunkt des Geistes bei Nikolaus niemals ein archimedischer Punkt, im Gegenteil: Er ist und bleibt beweglich, stets ‚in-Relation-zu‘. Zweitens besitzt die Gleichung „außerhalb der Welt = im Unendlichen“ für Nikolaus‘ Weltbild keinen Sinn: Im Unendlichen sind wir immer und überall. Wie so häufig in seinen Nikolaus-Lektüren tappt Blumenberg hier in eine Falle, die auf ungenauem Lesen beruht; er nimmt die Tatsache, dass verschiedene Modelle des Unendlichen existieren - und zwar bei Nikolaus simultan! -, nicht zur Kenntnis.

Weder kann also unser Geist eine Grenze zum Einen hin übertreten, noch steht er auf einer fertigen Brücke zum Unendlichen: Den metaphorischen Sprung auf die andere Seite zu vollziehen, verwehrt ihm Nikolaus. Er befindet sich vielmehr auf einer halben, unfertigen Brücke, einer Ausstülpung seiner selbst, die sich immer weiter zum aktuellen Unendlichen hinstreckt⁷³ in einem Zwischenraum, dessen Erstreckung gleich Null und zugleich unendlich groß ist: der „unermesslichen Distanz“ (Foucault) der Grenze selbst nämlich - des *aliud*, wohlgemerkt, die ihm das *non-aliud* gesetzt hat. Hier tritt die begrenzende Unendlichkeit in Kraft: Die Teilhabe ereignet sich in dem Wissen, dass sie ihrerseits blind und begrenzt bleibt; der Geist wendet gleichsam dem aktual Unendlichen den Rücken zu, nimmt es ‚nur‘ symbolisch in den Blick. Diese Perspektive auf die Grenzen der menschlichen Vernunft von ihrem äußersten, ausgestülpten Rand aus ist es aber auch, die der menschliche mit dem göttlichen Blick teilen kann. Dies ist mit Nikolaus‘ *docta ignorantia* gemeint:

Wer die letzte Grenze erklimmt [*ascendit*: eben nicht „überschreitet“, wie in manchen Übersetzungen zu lesen ist!, NT], tritt er nicht ein ins Unbestimmte und Verworrene und so hinsichtlich der Vernunft ins Unwissende und Verschattete, was Verwirrungen der Vernunft sind? Es muss also die Vernunft unwissend und in den Schatten gestellt werden, wenn sie dich sehen will. Aber was ist, mein Gott, die Vernunft in Unwissenheit? Etwa nicht gelehrte Unwissenheit?⁷⁴

⁷² Blumenberg, Hans: *Einleitung*, a.a.O., S.28

⁷³ Einer solchen Erstreckung zum Unerreichbaren werden wir bei Benjamins Übersetzungskonzept noch einmal begegnen.

⁷⁴ Nikolaus von Kues: *De visione dei*, a.a.O., S.45. Übersetzung von mir. („*Qui ultra finem ascendit, nonne hic subintrat in indeterminatum et confusum et ita quoad intellectum ignorantiam et obscuritatem, quae sunt confusionis intellectualis? Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te vedere velit. Sed quid est, deus meus, intellectus in ignorantia? Nonne docta ignorantia?*“)

Nikolaus stellt den Bezug zum aktual Unendlichen bildlich und sprachlich her: über das *Symbol*. Können wir des unendlichen Einen nicht ansichtig werden, so muss etwas Anderes an dessen Stelle treten - etwas, das wir sehen können und durch welches, an welchem wir das Nicht-Andere indirekt wahrnehmen, das sich uns entzieht. Damit entscheidet sich Nikolaus, ganz im Sinne antiker, neuplatonischer und mittelalterlicher Mystik und doch mit einem eigenen funktionalen ‚twist‘, für eine dritte Möglichkeit, die wir im sechsten Anlauf untersuchen werden. Von dort her werden wir Jochen Hörischs augenzwinkernde, an Blumenberg gerichtete Äußerung schließlich verstehen können: „Metaphern haben deshalb das vorletzte Wort in einer unbegreifbaren, aber deutbaren Welt, die kein letztes Wort kennt.“⁷⁵ Die Basis für das Verständnis dieser dritten Möglichkeit legen wir jedoch bereits im nun folgenden dritten Anlauf.

II.3 Dritter Anlauf: *mens* und *ratio*, Kontinuum und Transsumption

Um Nikolaus' Zweiteilung *mens* / *ratio* tiefer zu durchdringen, kommen wir noch einmal auf die Zweiheit Übergang / Überschreitung zurück, mit der wir im vorherigen Anlauf eingesetzt hatten: Die mannigfaltige Welt um uns herum, das *aliud*, kennt nach Nikolaus keine Übergänge⁷⁶; sie besteht, atomistisch gedacht, aus unendlich vielen Einheiten, die in sich gewissermaßen ebenso geschlossen sind wie das aktual Unendliche - nur eben unendlich klein und begrenzt.⁷⁷ Entsprechend - angepasst und authentisch - arbeitet die *ratio*, der Verstand: Er stellt Vergleichsbeziehungen zwischen unterschiedenen Einheiten her. Im *aliud* und aus ihm heraus ist nur Überschreitung denkbar, nicht aber ein Übergang. Die distinkten, unterschiedenen Einheiten - dies gilt auch vertikal, im Sinne des Auf- und

⁷⁵ Hörisch, Jochen: *Theorie-Apotheke : eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen*. Frankfurt/Main 2004, S.191. - In diesem Sinne symbolisch lesen wir übrigens auch einem literarischen Text sein Bedeuten ‚ab‘, ohne es ‚an sich‘ fixieren zu können.

⁷⁶ Leibniz scheint diese Perspektive umzukehren: „*natura non facit saltus*“ versus Monade. Wir kommen darauf zurück (Kapitel IV). - In *De docta ignorantia* bezeichnet zwar auch Nikolaus das Universum als kontinuierlich; dieses Kontinuum ist jedoch als Stufenfolge zwischen den Gattungen mit einzelnen Verbindungsgliedern konzipiert, entspricht also nicht dem mathematischen (stetigen) Kontinuum. Vgl. Nikolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit, Buch 3 - Docta ignorantia, liber 3* = Schriften, H15c.1999 (= Philosophische Bibliothek ; 264c), S.6/7ff. In späteren Schriften taucht das Attribut ‚kontinuierlich‘ für das Universum meines Wissens nicht mehr auf.

⁷⁷ Ein weiterer energischer Einspruch gegen Aristoteles: Bei Nikolaus ist auch der Raum unbegrenzt, die Materie hingegen nicht unendlich teilbar.

Absteigens (des Denkens, des Lichtes, ... vgl. *figura p*) - können in ihrer Einzelheit, Ganzheit nicht verletzt werden: von Anderem zu Anderem kann nur gesprungen werden.

Nicht so für den Geist (*mens*). Für ihn - und nur für ihn, in ihm - existiert etwas, das dem *aliud*, der Welt abgeht, ohne das aber Übergänge nicht funktionieren: das Kontinuum. Im Geist sind Fließen und Gleiten nicht nur denkbar, sondern machen das Denken aus. Dies ist eine erstaunliche Annahme. Ganz klar bezeichnet Nikolaus das Kontinuum als *Täuschung*, als Illusion unseres Denkens, die in der Wirklichkeit keine Entsprechung besitzt. Sinnfällig wird dies vor allem an der Mathematik, die uns besonders notwendig ist, um im Denken über das Sinnliche hinauszugelangen:

Alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge aber leiden an einer gewissen fortwährenden Unstetigkeit infolge der in ihnen liegenden materiebetingten Möglichkeit. Gegenüber dieser Betrachtung [...] finden wir die abstrakteren Gegenstände wie die mathematischen als unwandelbar und für uns gewiß, nicht als ob sie völlig frei wären von materiellem Beiwerk, ohne das sie nicht vorgestellt werden können, und völlig der **fluktuierenden Möglichkeit** entzogen wären. Mit Geschick haben deshalb die Weisen ihre Beispiele für die Gegenstände, zu deren Untersuchung sich der Geist aufschwingt, im Bereich dieser mathematischen Gegenstände gesucht.⁷⁸

Kontinuität allein macht es unserem Denken möglich, aus sich hinaus zu gehen, indem es auf diesem Wege, quasi gleitend, die Struktur der *ratio* verlässt: „Cusanus wollte einen geregelten Umgang mit Vorstellungsbildern; vor allem verstand er sie als Forschungsinstrument zum Weiterschreiten, nicht als Haltepunkte des Denkens.“ Vor allem geometrisch-mathematische Bilder sollen „einen unendlichen Fortgang von diesen Vorstellungsinhalten weg erlauben“.⁷⁹ Es scheint, als müsse ein 'heimlicher', nach den Gesetzen der *ratio* nicht legitimer Übergang die Überschreitung ermöglichen, so dass Fließen und Sprung ineinander greifen.⁸⁰

Mit Nikolaus wollen wir ein mathematisches Beispiel heranziehen, bevor wir uns diese Struktur sprachlich veranschaulichen. Auch die Quadratur des Kreises, der schon in der Antike als Symbol für das göttliche Eine stand⁸¹, fungiert bei Nikolaus

⁷⁸ Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia liber I*, a.a.O., S.43. Hervorhebung von mir. Nicht unerwähnt lassen wollen wir, dass Nikolaus ein zeitliches Kontinuum anerkennt; die Zeit fließt: „*cum nihil stabile in sensibili mundo perseveret varianturque ex tempore opiniones et coniecturae fluxibiles, similiter et linguae et interpretationes*“. Nikolaus von Kues: *Über den Frieden im Glauben - De pace fidei*. Schriften, H.8.1943 (= Philosophische Bibliothek ; 223), S.95

⁷⁹ Flasch: *Kampfplätze...*, a.a.O., S.234. Auch hiergegen wehrte sich Nikolaus' großer Kritiker Wenck.

⁸⁰ Leibniz' Infinitesimalien werden diesen Anspruch erfüllen (Kapitel IV).

⁸¹ Dieses Beispiel – es entstammt der Schrift *De circuli quadratura* (1450) – war nicht als eigenständiger mathematischer Beitrag verfasst, sondern diente Nikolaus einmal mehr dazu, metaphysische

als Bild für einen metaphysischen Sachverhalt: Nikolaus demonstriert damit einerseits die Wirkung des fließenden Denkens, andererseits die Unerreichbarkeit des aktuellen Unendlichen. Dass der Verstand nicht hinreicht, Unendliches zu erfassen, wird aus der Unmöglichkeit ersichtlich, ein in einen Kreisbogen einbeschriebenes Vieleck so zu konstruieren, dass seine Fläche mit der des Kreises zusammenfällt: Ganz gleich, wie viele Ecken man zeichnet – bis zu welchem Grad man das Vieleck also an den Kreis angleicht –, es gibt doch immer noch eine Ecke mehr, einen kleineren möglichen Winkel zwischen den Strahlen, die vom Mittelpunkt des Kreises und des Vielecks aus durch die Ecken laufen. Wenn man die Zeichnung so lange verfeinerte, bis Vieleck und Kreis *für das menschliche Auge* zusammenfielen, hätte man näherungsweise, rationale Gleichheit erreicht, nicht aber absolute.⁸²

In der Renaissance wird über die Kreisquadratur heftig debattiert. Nikolaus wertet sein Ergebnis *relativ*: Nachdem er verschiedene mathematisch-geometrische Verfahren zur Kreisquadratur entwickelt hat, glaubt er schließlich, die Quadratur *so weit als möglich* erreicht zu haben. Dieses ‚so weit als möglich‘ steht ein für Nikolaus‘ Überzeugung, das aktuelle Unendliche nicht erreichen zu können; die Vernunft und mit ihr die Mathematik erreichen lediglich einen höheren Grad der Annäherung an es.⁸³ Ähnliches gilt übrigens schon für die Unmöglichkeit, einen perfekten Kreis zu zeichnen: „Ein sichtbarer Kreis ist also nie so genau, daß es nicht

Erwägungen zu untermauern. Schon Platon demonstriert in seinem umstrittenen VII. Brief die vier Vermittlungsebenen einer Sache - Name / Wort (*onoma*), Erklärung / Begriffsbestimmung (*logos*), Erscheinung / Figur (*eidolon*) sowie die Erkenntnis - am Beispiel des Kreises; wie nach ihm Nikolaus betont er die Verschiedenheit jedes gegebenen und von uns gezeichneten Kreises von dem Kreis selbst, dem Kreis an sich, dem (perfekten) Urbild. Auch Platon unterstreicht die hervorragende Eignung mathematischer Gegenstände für die Schulung des ‚reinen‘ Denkens. Vgl. hierzu etwa Hans-Georg Gadamer's Aufsatz *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*, Heidelberg 1964 (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1964, 2. Abhandlg.).

⁸² Diese Unmöglichkeit ergibt sich zeichnerisch daraus, dass ein Vieleck immer - und sei es noch so kurze - gerade Abschnitte enthält. Schon Platon wertet dies als Argument für die Ungültigkeit solcher Beweise; Aristoteles gelten sie dann als nicht-mathematisch.

⁸³ Nikolaus von Kues: *De circuli quadratura*. In: ders.: *Die mathematischen Schriften* = Schriften, H.11.1980, S.36-57, hier: S.46. Der Dialog stellt eine Niederschrift eines Gesprächs mit Paolo Toscanelli dar. Vermutlich bezieht sich Nikolaus bei der Entwicklung seiner Berechnungen auf Bryson von Herakleia, einen Schüler Sokrates‘ oder Euklids, dessen Verfahren Aristoteles in der *Zweiten Analytik* behandelt. Vgl. Böhlandt (2009), S.222ff. Im Übrigen gilt es auch hier zu bedenken, dass Nikolaus die Existenz des Kreises – des Unendlichen, der Wahrheit – als gegeben voraussetzt, und mehr noch: Es ist uns offenbar gegeben zu wissen, dass wir uns bei unseren Versuchen in ihm befinden. Dieses Orientierungsproblems enthebt uns in *De docta ignorantia* noch der Glaube. In *De coniecturis* arbeitet Nikolaus bereits daran, das ‚Gegebensein‘ in einen gestuften Prozess der Selbstanschauung der *mens* zu fassen; die Stufung ist vierfach, entsprechend der vierfach gestuften Wirklichkeit bei Proklos. Vgl. hierzu etwa Kurt Flasch: *Nicolaus Cusanus*. München ³2007, S.85-88.

stets noch einen genaueren als ihn geben könnte.“ Perspektivisch gesprochen: „Sein Wesen ist also nicht wegen eines Mangels [*defectu*] nicht mitteilbar, sondern die Teilhabe ist anders, weil die Teilhabenden anders sind.“⁸⁴

Here Nicholas drew an analogy with Eudoxus' and Archimedes' method of exhaustion [...]. Our point of view was like a polygon, and the truth a circle in which it was inscribed: increasing the number of sides of the polygon reduced error but never produced the circle. The finite could never be made into the infinite.⁸⁵

Nikolaus' mathematische Methoden und Ergebnisse sind schon Johannes Regiomontanus so unzulänglich erschienen, dass er den großen Theologen in einem frustrierten Brief vom Juli 1471 als *geometer ridiculus* bezeichnet; sie lassen auch Karl Jaspers lapidar konstatieren: „Groß ist Cusanus nur durch seine Metaphysik.“⁸⁶ Uns kommt es darauf an, dass Nikolaus im Denken (und nur dort!) etwas zulässt, was er im Sinnlich-Wirklichen ablehnt: Übereinstimmung durch *Unschärfe*. Seine Triangulationsmethoden erlauben Zwischenwertsätze und Rundungen: Sie schaffen mentale Übergänge, die einen notwendigen und doch unmöglichen Sprung unvollkommen durch eine halbe Brücke verkürzen - was aber wenn nicht dem Verstand, so doch dem Geist *bewusst* ist. Genau dieser Situation sind wir im vorigen Anlauf bereits begegnet; genau sie illustriert Nikolaus mit seinem Beispiel und macht dabei die Perspektivik seines Arbeitens deutlich: „Im rationalen, also mathematischen Bereich besteht die Quadrierbarkeit des Kreises, im intelligiblen [und sinnlichen, NT] Bereich besteht sie nicht.“⁸⁷ Wird im mathematischen Bereich ein Stadium erreicht, in dem Bruchteile *für uns* (hier also: unseren *Verstand*) nicht mehr zu unterscheiden sind, so hält Nikolaus die Quadratur für geglückt – im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung wäre so etwas Ausdruck ihrer Unzulänglichkeit. Allein die Vernunft erreicht das Stadium der *docta ignorantia*, in dem sie um ihr Unwissen weiß, es akzeptiert und mit ihm arbeitet. Denn arbeiten

⁸⁴ Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, a.a.O., S.60/61

⁸⁵ Moore: *The infinite*, a.a.O., S.55

⁸⁶ Jaspers, Karl: *Nikolaus Cusanus*. München 1964, S.262. Wir wollen Nikolaus' mathematische Kompetenzen hier nicht diskutieren, obwohl ich angesichts der mathematischen Abhandlungen des Nikolaus zumindest vorsichtiger wäre als etwa Michel de Certeau, der den kusanischen Philosophen als ‚genialen Mathematiker‘ bezeichnet. Wie de Certeaus eigener Aufsatz eindrucksvoll belegt, ist Nikolaus' Mathematik für uns eher als praktische Ästhetik interessant. Sein Umgang mit Mathematik geht v. a. auf Proklos zurück; vgl. etwa Ian Muellers Vorwort zu *Proclus: A Commentary on the first book of Euclid's Elements*. Translated with introduction and notes by Glenn R. Morrow. Princeton UP 1970, S.ix-xxxi

⁸⁷ Wilpert, Paul: *Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues*. In: *Wissenschaft und Weltbild* 16.1963, S.102-112, hier: S.103 FN. Aus diesem Gedanken Nikolaus' geht hervor, wie perspektivisches Denken die Stufenfolge neoplatonischer Gotteserkenntnis stört.

kann auch die Vernunft nur mit dem, was ihr zu Gebote steht - mit der Unwissenheit und dem Wissen darum, mit dem Kontinuum, das sich aus Mathematik ergibt, die als rein geistiges Erzeugnis der Vernunft vollkommen transparent ist.

Auch das Kontinuum zerlegt Nikolaus also gleichsam in zwei Aspekte: In der äußeren, körperlichen Wirklichkeit setzt er die Existenz eines kleinsten Unteilbaren voraus - analog zum aktualen Unendlichen; und genau wie dieses ist auch jenes vom Geist nicht fassbar. Auch um das Atom wissen wir also im unwissenden, da nicht beweisfähigen Modus, denn der Geist vermag alles ins Unendliche zu teilen (dies hätten die Pythagoreer mit den geraden Zahlen veranschaulicht): Hier ist er nicht in der Lage, den Punkt zu setzen, ebenso wenig wie beim aktualen Unendlichen. Der Geist sieht damit als Kontinuum, was in Wirklichkeit an einem für ihn unbestimmbaren Punkt aufhört, kontinuierlich zu sein. Der Geist setzt Punkte für das, was er als wirklich ansieht; diesem seinen Wirken den Punkt zu setzen, ist er außerstande: Hier kommt wieder die begrenzende Unendlichkeit ins Spiel, die allein dem göttlichen Wirken zuzuschreiben ist.

Aus dieser Beschaffenheit des Geistes muss eine Konsequenz gezogen werden, die nach Blumenberg die Wende zur Neuzeit vorbereitet: Der einzige Fixpunkt, an dem sich der Geist orientieren kann, ist er selbst - sein eigener, bewegter und beweglicher, durchaus nicht archimedischer Standpunkt, auf den er nun nicht mehr nur zurückgeworfen ist, sondern auf den er *sich zurückgeworfen sieht*. An dieser Stelle bemüht Nikolaus das Bild des Reisenden auf dem Schiff: Er bleibt sich Mittelpunkt des Ozeans, der Horizont wandert mit ihm, da er immer standortgebunden ist. Umgekehrt führt diese Perspektive zu einer absoluten Kontingenz des Universums, das keinerlei ausgezeichnete Orte, keine Ordnung mehr besitzt als die, die wir jeweils dazu machen. Nikolaus stabilisiert dies durch die Präsupposition des aktualen Unendlichen und des Atoms; lediglich das Aufgeben dieses Wissens (Glaubens!) trennt ihn vom Denken der Moderne.

Das Kontinuum des Geistes strömt bei Nikolaus ein Stück weit aus den eigenen Grenzen hinaus, ein Stück näher an das göttliche Unendliche heran - von uns aus gesehen. Nicht mehr und nicht weniger. „So kommt jeder Geist zur Ruhe, wenn er sich nur in der seiner Art zugestanden Weise zur Gleichheit mit dem

Unendlichen erhoben fühlt [...].⁸⁸ Für Nikolaus wäre - wir haben es am Beispiel der Kreisquadratur gesehen - der Abstand zum Grenzwert nur mit einem unzulässigen Sprung zu überwinden. Der kontinuierliche Übergang zur Deckungsgleichheit ist ‚in Wirklichkeit‘ nicht exakt, ist Täuschung: Er müsste ja über ein homogenes Kontinuum in die Dimension des aktuellen Unendlichen hineinführen. Undenkbar für Nikolaus: „die Linie hört nämlich auf, Linie zu sein, wenn sie keine Quantität und kein Ende hat. Die unendliche Linie ist nicht Linie, sondern die Linie in Unendlichkeit ist Unendlichkeit.“⁸⁹ So bleibt auch der Zwischenwertsatz mathematisch notwendiges, aber *fiktives, artifizielles* Mittel zum Erreichen des gewünschten Ergebnisses; rationale und intellektuale Perspektive bleiben durch einen Abstand voneinander getrennt, und dieser innere Riss durchzieht das menschliche Denken.

Immer wieder hat uns bereits die Einleitung dieser Arbeit und auch das Gedicht Leopardis auf Zwischenräume gestoßen. Bei Leibniz finden wir eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Thematik (vgl. Kapitel V): Wo Leibniz eine unermessliche Erweiterung der menschlichen Perspektive für möglich hält, indem die Infinitesimalien als Operator *und* Träger eingesetzt werden, pocht Nikolaus auf die engere, begrenzte Perspektive menschlichen Denkens, die sich selbst nur blind zu überschreiten, nicht zur göttlichen zu erweitern vermag. Wenn Johannes Hoff von „vexierbildartigen Antinomien“ spricht und davon, dass bei Nikolaus ein „nicht aufgehender ängstlicher Rest perspektivischer Unentschiedenheit“ dazu verleite, „vermittels polyperspektivischer Denkfiguren [...] das bildhafte Denken zu überschreiten“, legt er - ohne dies konsequent weiter auszuführen - den Finger auf einen neuralgischen Punkt in Nikolaus‘ Philosophie: Deren streng durchgehaltene Perspektivik bildet letztendlich den Rahmen, die Grenze, die sich dieses Denken selbst setzt. Damit haben wir es mit einer Philosophie zu tun, die statische Gesetze im Sinne festgeschriebener Verhältnisse und Bereiche aufstellt - welche sich aber nur ins Werk setzen und ihre Gültigkeit bewahren können durch die *funktionale, performative* Grenze, mit welcher sich diese Philosophie selbst umgibt. Letztendlich hat Nikolaus sein Denken dem aktual Unendlichen nachgebildet - da sich jedoch die ewige Geschlossenheit des Einen weder als eigene Qualität noch als außerhalb

⁸⁸ Nikolaus von Kues: *De circuli quadratura*, a.a.O., S.57

⁸⁹ Nikolaus von Kues: *De visione dei*, a.a.O., S.48. Übersetzung von mir. („*desinit enim linea esse linea, quando non habet quantitatem et finem. Infinita linea non est linea, sed linea in infinitate est infinitas.*“)

seiner zu suchendes Ziel dieses Denkens erreichen lässt, hat es zwangsläufig überschreitbare Grenzen, gerade weil es funktioniert, in der Zeit abläuft, sich verändert.

Leibniz' Brücke also existiert bei Nikolaus noch nicht, wie wir gesehen haben; oben sprachen wir von einer halben Brücke, die Annäherung, aber keinen Zusammenfall gewährleistet. Ein Ineinander von Fluss und Sprung, so vermuteten wir, müsse nötig sein, um Nikolaus' eigenartige Überschreitung der Verstandesgrenzen zu ermöglichen – eine Überschreitung, die keine andere Seite erreicht. Parallaxe und Metapher, wie wir sie im vorigen Abschnitt kennenlernten, decken diese Struktur nicht recht ab. Hier kommt eine weitere Figur ins Spiel: die Transsumption.

Die von Nikolaus verwendete Bezeichnung *transsumptio* (Übernahme) findet, obgleich nicht unbekannt, keine allzu häufige Verwendung im Mittelalter; ihre Definition bleibt seit der Antike vage. Auf Quintilian zurückgehend, wird sie heute in der Regel als Übersetzung von *Metalepsis* (Teilnahme, Übernahme, Übertragung, Veränderung) verstanden; zu Nikolaus' Zeiten wird sie – im Gegensatz zu Quintilian, jedoch den vielfältigen Übersetzungsmöglichkeiten entsprechend – auch synonym mit *translatio* (Verschiebung, Vertauschung, Umstellung) und Metapher gebraucht. Aus welchen Quellen Nikolaus von Kues sein Verständnis der *transsumptio* bezog, lässt sich nicht eindeutig klären; wir stützen uns daher einerseits auf die gründliche Recherche A. Burkhardts zur Begriffsgeschichte, die sich in seinem Artikel *Metalepsis* im Historischen Wörterbuch der Rhetorik niedergeschlagen hat. Eindeutig lässt sich feststellen, dass Nikolaus zwischen *translatio* und *transsumptio* klar unterscheidet.⁹⁰

Für Burkhardt weist die Begriffsgeschichte zwei Hauptströmungen auf: Erstens kann die Metalepse nach Quintilian und Tryphon als „Verwendung des falschen, d. h. kontextuell nicht gemeinten Teilsynonyms eines homonymen (bzw. polysemen) Wortes“ aufgefasst werden, zweitens als „Evokation einer Kette von assoziativen Verbindungen“ („Fern-Metonymie“, Donatus) bzw. „einfache Metonymie auf der Basis einer Grund-Folge-Relation“ (Melanchthon). Die erste Möglichkeit versteht die Metalepse im klassisch rhetorischen Sinne als Sprachfigur auf Gestalt-Ebene (Wortspiel), die zweite betont den fortschreitenden Aspekt einer graduellen Bedeutungsverschiebung, durchaus über mehrere Stationen – Quintilian schreibt

⁹⁰ Vgl. Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia liber I*, a.a.O., v.a. Kapitel XI-XII (S.41/42-46/47). Vgl. hierzu auch Hoff: *Kontingenz...*, a.a.O., S.70-73.

der Metalepse nur eine Zwischenstufe zu, die „selbst nichts bezeichnet, sondern nur einen Übergang bietet“.⁹¹ Wir wollen diese beiden Varianten nicht so radikal unterscheiden wie Burkhardt. Gemeinsam nämlich ist ihnen immerhin dreierlei: Erstens das Über- bzw. Durchschreiten einer oder mehrerer Grenzen bzw. Übergangszonen; Quintilian spricht von der Metalepse auch als Übergang / Mittelglied zwischen zwei Tropen, und nach dem zweiten Verständnis ereignet sich die Metalepse, ungleich der Metonymie, nicht in einem homogenen Raum. Damit geht zweitens ein Abstand einher, den die Metalepse in jedem Fall überwinden muss. Drittens wird ihr Dunkelheit (im Gegensatz zur hellen Metapher) zugeschrieben, ja angekreidet. Im ersten Fall hat dies zur Folge, dass ihr Quintilian nur in der Komödie eine sinnvolle Verwendung zuerkennt; im zweiten Fall wird die Metalepse aus der Alltagssprache in die Dichtung verwiesen, da sie für Erstere zu verworren und kompliziert sei. Letztendlich beschreiben die beiden Stränge der Begriffsgeschichte – wie unbestimmt auch immer – zwei verschiedene Aspekte auf dasselbe Phänomen, nämlich einen gestalt-orientierten und einen funktions-orientierten. Letzterer klingt schon bei Vico an, der von der Metalepse als Verknüpfung mehrerer Tropen spricht.

Es liegt auf der Hand, dass Nikolaus diese Figur heranziehen muss, um sein grenzüberschreitendes Denken zu veranschaulichen und zu strukturieren. Wenn überhaupt eine Bezugnahme aufs Unendliche möglich sein soll, so erscheint die Metalepse für ein solches Unterfangen unverzichtbar, da sie mehr als jede andere Figur (vermittelte!) Bezüge zwischen *Unähnlichem* herstellt. Ihre dynamische Merkmalsmatrix – die Nikolaus selbst ganz einfach Unbestimmtheit gewesen sein mag, oder nicht einmal das – bietet ihm geeignetes Material, um sein Transsumptionsverfahren auf die eigenen Denk-Bedürfnisse zuzuschneiden. Er macht sich sowohl beide Auslegungsstränge als auch die Unentschiedenheit zwischen metonymischem (Bedeutungs*verschiebung*) und metaphorischem (Bedeutungs*sprung*) Pol der *transsumptio* zu Nutze, indem er ihr *sämtliche* Effekte belässt; diese Effekte nun bleiben nicht auf Sprachbilder beschränkt, vielmehr erhebt sie Nikolaus auf die funktionale Ebene des Denkens selbst. So gestattet die Transsumption die Konstruktion seiner halben Brücken.

⁹¹ Burkhardt, A.: *Metalepsis*. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. v. Gert Ueding... Bd. 5. Tübingen 2001, Sp.1087-1096

Nikolaus lehnt sein Verfahren an die quintilianische Tradition an – und zugleich an die zu seiner Zeit ebenfalls populäre Auffassung, dass die Transsumption ein schrittweises Vordringen zu dem ermögliche, was sie zeigen wolle. Quintilians Metalepse erreicht den Bezug zwischen Unähnlichem, indem sie einen Umweg über ein Mittelglied nimmt; es wird also nicht mit einer Vergleichsbasis gearbeitet, sondern mit zweien, wobei erst der zweite Schritt den gewünschten Bezug herstellt und die Figur damit gleichsam 'schließt'. Bei Nikolaus nun müsste der zweite (bzw. letzte) Schritt der Transsumption das Unendliche zeigen – wenn das denn möglich wäre: Da von Dimension zu Dimension kein geschlossener Bezug hergestellt werden kann, was Nikolaus sehr wohl weiß, endet seine *transsumptio* 'offen'. So schön wie treffend schreibt Tilman Borsche: „Die Transsumption löst das Wort aus der endlichen Sphäre, in der es verstanden wird, und entläßt es ins Unendliche.“⁹² Ein Beispiel: der Blick auf die Kugel als Symbol für die Schau des Unendlichen und damit auch für das Unendliche selbst; Nikolaus überschreibt das einschlägige Kapitel aus dem 1. Buch der *Docta ignorantia* mit „*Transsumptio sphaerae infinitae ad actualem existentiam dei*“.⁹³

Kommen wir zurück auf Leibniz' Brücke: Mit der *transsumptio* trägt Nikolaus seiner Überzeugung Rechnung, dass es so etwas wie Infinitesimalien, die zugleich Operator und Bedeutungsträger sind und damit Abstände zum Verschwinden bringen, nicht geben darf. Das Eine kann nicht als letztes Glied einer Kette Bedeutung tragen: Es trägt nichts, ist nur es selbst, kann niemals über einen Ähnlichkeitsbezug angesteuert werden. Umgekehrt kann kein Anfangsglied einer solchen Kette eine Bedeutung weitergeben, die dann dem Unendlichen zukäme. „Die rational motivierte Forderung nach kriteriologisch überprüfbaren semantischen Ähnlichkeitsbezügen zwischen den Relaten eines Vergleichs wird auf diesem Weg 'übersprungen'.“⁹⁴ Der letzte Schritt der cusanischen *transsumptio* verliert die verschobene Bedeutung im Zwischenraum und behält allein die Funktion des Weiterverweisens bei: Die Transsumption führt nicht zum Einen, zeigt es nicht als es selbst, aber sie *zeigt über die Grenzen des Endlichen hinaus zu ihm hin*, indem sie das Endliche und seine Bedeutung entgrenzt, ohne sie im Einen wieder

⁹² Borsche: *Was etwas ist*, a.a.O., S.218

⁹³ Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia liber I*, a.a.O., S.92/93-96/97. Vgl. auch ebd., S.40/41, 46/47, 60/61, 72/73.

⁹⁴ Hoff: *Kontingenz...*, a.a.O., S.82

zusammennehmen zu können. Die letzte Grenze zu ziehen, obliegt ja nach Nikolaus allein dem göttlichen Geist. „Was bleibt, ist der Gestus des Verweisens.“⁹⁵

Dieser Gestus nun charakterisiert auch und vor allen jene Trope, die in der Forschung am einhelligsten mit Nikolaus in Verbindung gebracht wird: das Symbol. Wir gehen im sechsten Anlauf ausführlich darauf ein, doch der nun folgende vierte behandelt bereits die symbolische Schau.

II.4 Vierter Anlauf: Punkt und Schau

Das Verweisen der Transsumption vollzieht sich lediglich in eine Richtung: von uns zum Unendlichen hin.⁹⁶ Die religiöse Dimension des cusanischen Denkens jedoch verlangt außerdem nach etwas, das uns in umgekehrter Richtung erreicht – nicht intentional, aber zumindest *wahrnehmbar*: analog dazu, dass sich unser Denken nicht nur nach oben richtet, sondern auch wieder zur Vielheit herabsteigt (*figura p*). Hier wechseln wir von der Ebene der sprachlichen Zeichen zurück auf die visuelle: Es geht Nikolaus um die Möglichkeit der *Schau* des Unendlichen. Da wir es nicht erreichen können, muss es uns auf irgendeine Weise erscheinen, und sei es indirekt. Nun bleibt das göttliche Unendliche nach Nikolaus stets ein uns verschlossenes Ganzes. Wir bleiben davor – in seinem Angesicht zwar, aber so, dass *es uns* ganz sieht, *wir es* aber niemals ganz sehen: Die Schau des Unendlichen ist eine *symbolische* Schau. Wir 'sehen' das Unendliche im Endlichen als unmittelbare Erkenntnis und Erfahrung unserer wissenden Unwissenheit bezüglich seiner; zugleich aber entsteht fast so etwas wie eine dialogische Situation, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden. Um das zu erklären, müssen wir noch einmal auf die Punkthaftigkeit unseres Geistes und des Unendlichen zurückkommen.

Wenn nach Nikolaus der Punkt „als das selbst nicht ausgedehnte Prinzip aller quantitativen geometrischen Gebilde“⁹⁷ gelten kann, so klingt hier die Vorstellung des Aristoteles an, den Punkt als Keim der Ausdehnung zu begreifen – eine Vorstellung, die sich auch bei den Neuplatonikern findet; so bezeichnet auch Plotin

⁹⁵ Borsche: *Was etwas ist*, a.a.O., S.217

⁹⁶ Und nicht etwa, wie Puttenham es ausdrückt, „farre-fet“ (weit hergeholt, zit. nach Burkhardt, a.a.O., 1094): Die Abstandskomponente trifft auf Nikolaus natürlich zu, aber die Richtung ist umgekehrt.

⁹⁷ Herold, Norbert: *Menschliche Perspektive und Wahrheit : zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Münster/Westf. 1975 (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, VI), S.28

das Eine als Punkt, um den herum das Sein sich ausbreitet wie ein Kraftfeld.⁹⁸ Allerdings kombiniert Nikolaus diesen Gedanken mit der Vorstellung der Aktualität, des tatsächlich Gegebenen. In *De docta ignorantia* heißt es: „Es gibt indes nur einen Punkt, der nichts anderes ist als die unendliche Einheit selbst. Sie ist ja Punkt, der Grenze, Vollkommenheit und Ganzheit der Linie und der Quantität ist, indem er diese in sich einfaltet.“⁹⁹ Später differenziert er, indem er den Punkt nicht als das Eine selbst, sondern als *Bild* des Einen definiert (*De beryllo*):

Wir wollen annehmen, daß das Eine wie die unteilbare und nicht mitteilbare Wahrheit sei, die sich offenbaren und mitteilen will durch ihre Ähnlichkeit; und das Eine zeichnet oder gestaltet sich, und es entsteht der Punkt. Der Punkt aber, die mitteilbare Einheit im Kontinuum, soll nicht das Eine sein.¹⁰⁰

Der Punkt ist Anfang und Vollendung zugleich:

Einen Punkt setzen heißt nämlich eine Sache [selbst] zu Ende bringen; wo aber <etwas> zu Ende gebracht wird, da wird <es> vollendet. Die Vollendung einer Sache aber ist ihre Ganzheit. Daher ist der Punkt das Ende der Linie und ihre Ganzheit und Vollendung, die die Linie selbst in sich einfaltet, wie die Linie den Punkt ausfaltet.¹⁰¹

Auf die Frage des Philosophen, wie der Geist aus dem Punkt die Linie bilde, antwortet der Laie so:

Indem er die Länge ohne Breite betrachtet, und die Fläche bildet er, indem er die Breite ohne Dicke betrachtet, obschon so weder Punkt noch Linie noch Fläche wirklich sein können, da allein der feste Körper außerhalb des Geistes wirklich existiert.^[102] So stammt jedes Dinges Maß und Grenze aus dem Geist.¹⁰³

Auch dies können wir uns anschaulich vergegenwärtigen: Versuchen wir, uns eine Linie vorzustellen (!¹⁰⁴) als einen unendlich dünnen Stab, der in der Luft hängt. Wir sehen ihn in seiner Länge auf Augenhöhe vor uns. Nun gehen wir um den Stab

⁹⁸ vgl. Crome, Peter: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache : Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*. München 1970, S.107f.

⁹⁹ Nikolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit, Buch 2 - Docta ignorantia, liber 2* = Schriften, H.15b.1999 (= Philosophische Bibliothek ; 264b), S.23

¹⁰⁰ Nikolaus von Kues: *De beryllo*, a.a.O., S.27

¹⁰¹ Nicolai de Cusa: *Idiota de mente*, a.a.O., S.80f.

^[102] - da wir Eindimensionalität nur vorstellen, nicht wahrnehmen können.

¹⁰³ ebd., S.77

¹⁰⁴ Auch optisch ist diese Vorstellung schief, weil zu abstrakt. Wir erinnern uns an den Abschnitt zum physischen Sehen: mit zwei Augen werden wir immer auch die Linie sehen; es gibt keinen Punkt, von wo aus uns der Stab als Punkt erscheint - es sei denn, wir drückten ein Auge zu.

herum, bis wir ihn exakt von vorn sehen: Er erscheint uns als Punkt. Sowohl Punkt als auch Linie sind eindimensional. Und auch eine unendlich dünne Fläche erscheint uns direkt von der Seite als Linie, wenn sie auf Augenhöhe neben uns in der Luft liegt. Die Wahrnehmung von Dimensionalität ist abhängig von der Perspektive - und das gilt auch für die Dimensionen einer Bewegung.

Wenn der Abstand oder Sprung in horizontaler Richtung gleich Null ist, kann er in vertikaler Richtung dennoch gewaltig sein. Und wenn er in der Horizontalen riesig ist, kann er dennoch in der Vertikalen gleich Null sein.¹⁰⁵

Wenn wir dies perspektivisch wenden und unsere obigen Ausführungen zur Grenze und ihrer Überquerung bedenken, ergibt sich: Eine gleichsam metaphorische Überschreitung käme einem kleinen Sprung in horizontaler Richtung gleich - der aber ‚von oben‘, aus der senkrecht zu ihr stehenden Richtung, sichtbar würde. Wir können uns nun Folgendes vorstellen: Der Geist kann, da er das Kontinuum zu denken im Stande ist, seinen eigenen, begrenzten *Standpunkt* zur *Standlinie* ausgedehnt denken, die aus diesen Grenzen hinausführt. Dies wäre, perspektivisch gesprochen, die Bewegung der Transsumption. Die Linie ist, vom Ziel her betrachtet, noch immer Punkt - und das aktual Unendliche niemals ausgedehnt: Es kann zu keiner Begegnung kommen; die Perspektive auf es ändert sich nicht, diesbezüglich ist durch die Ausdehnung des Standpunkts nichts geschehen.¹⁰⁶ Einzige Veränderung für uns ist besagte Möglichkeit, gleichsam rückwärts gewandt die eigenen Grenzen zu schauen, ohne sie wirklich zu verlassen. Die Transsumption entgrenzt, macht den Blick frei – für die eigenen Grenzen.

Denken wir nun außerdem an die begrenzende Funktion des Unendlichen, die Nikolaus im obigen Zitat beschreibt. Auch hier wird die Perspektivität des cusanischen Denkens sichtbar. Führt man diesen Gedanken nämlich weiter, so wird klar: Jeder Punkt kann Mittelpunkt sein, keiner ist vor den anderen ausgezeichnet.¹⁰⁷ „Im unendlichen Kreis ist der Abstand zur Peripherie von jedem

¹⁰⁵ Serres, Michel: *Hermes V.: Die Nordwest-Passage*. Berlin 1994, S.181

¹⁰⁶ Zeitlich gewendet: „Der entscheidende Augenblick der menschlichen Entwicklung ist immerwährend. Darum sind die revolutionären geistigen Bewegungen, welche alles Frühere für nichtig erklären, im Recht, denn es ist noch nichts geschehen.“ Kafka, Franz: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*. Frankfurt / Main 1983, S.30

¹⁰⁷ Dieser Gedanke beispielsweise, auf das Universum übertragen, sollte 150 Jahre später von der Inquisition nicht mehr toleriert werden.

beliebigen Punkt aus unendlich.“¹⁰⁸ Damit ist der Mittelpunkt zugleich „Ursprung, Mitte und Ende aller Kreise“ (ebd.), Minimum und Maximum: unendlich Kleines und unendlich Ausgedehntes fallen in ihm zusammen, er kann als Punkt oder Kugel betrachtet werden. Richtig bemerkt Norbert Herold: „Ein Unterschied zeigt sich lediglich im Aspekt“ (S.30) - je nachdem, ob man auf Einheitlichkeit (*complicatio*) oder Ausdehnung (*explicatio*) abzielt. Ähnliches gilt für das eben angeführte Serres-Zitat.

Damit ist der Punkt zugleich Einheit und Keim der Ausdehnung, unteilbare und umfassende Grenze, Minimum und Maximum, Ruhe und Bewegung: „Denn die Bewegung ist Ausfaltung der Ruhe, weil sich in der Bewegung nichts findet als Ruhe.[¹⁰⁹] So wird das Nun ausgefaltet durch die Zeit, weil sich in der Zeit nichts findet als das Nun usw.“¹¹⁰ Der Punkt ist Prinzip, Abstraktion - und doch auch Wirklichkeit, auf einer anderen Ebene, nämlich der des *Wirkens*. Ein- und Ausfaltung sind durchaus als Prozesse zu verstehen; es bedarf einer ein- bzw. ausfaltenden Kraft - und auch die ist im Punkt einbeschlossen.

Dieser eigentümlichen Doppelgesichtigkeit aus reiner Abstraktion und reinem Wirken können wir aus unserer heutigen Perspektive einen Kontrapunkt setzen mit den Überlegungen Roland Barthes' aus *Die helle Kammer (La chambre claire)*, 1980), aus denen sich ein weiterer Grund für die schwierig vorzustellende Gleichsetzung von Punkt und Grenze ergibt. Barthes schreibt dem *punctum* eine energetische Geste zu, die aus einem Bilddetail heraus aufmerksam macht - im Gegensatz zum *studium*, das der kulturell vorgeprägte Betrachter dem Bild von sich selbst aus angedeihen lässt. Diese Geste kann auch eine zeitliche sein, einem Zeitpfeil ähnlich, der aus dem Bild herausschießt. Außerdem aber streift Barthes, wie wir es im ersten Kapitel dieser Arbeit getan haben, den etymologischen Hintergrund des Wortes *punctum*: Stich-Stelle.¹¹¹ Ein Punkt ist in diesem Sinne tatsächlich nichts: ein winziges Loch, mit einer feinen Nadel gestochen, durchlässig, aber selbst nicht materiell vorhanden - ebenso wie die Grenze nicht eigentlich vorhanden ist. An

¹⁰⁸ Herold: *Menschliche Perspektive...*, a.a.O., S.28

[¹⁰⁹] Auch hier wird Leibniz zu derselben Auffassung gelangen, allerdings aus umgekehrter Perspektive: Für ihn ist Ruhe minimale Bewegung. - Vittorio Hösle sieht in der *coincidentia oppositorum*, dem Zusammenfall der Extreme, eine „Einheit von Platons beiden Prinzipien“, *méga* und *mikrós*. (Hösle: *Wahrheit und Geschichte...*, a.a.O., S.699)

¹¹⁰ Nicolaus von Kues: *Idiota de mente*, a.a.O., S.81

¹¹¹ Barthes, Roland: *Die helle Kammer : Bemerkung zur Photographie*. Frankfurt/Main ²1986, S. 33-36, S.105f.

einer solchen Stelle laufen Abstraktion und Wirken zusammen, wie es auch für den Effekt der *transsumptio* gilt.

Schon bei Nikolaus lässt diese Unentschiedenheit und (Ent-)‘Scheidungsfähigkeit‘ des Punktes, die er mit der Grenze teilt, damit noch etwas Anderes werden: mathematisches *Symbol*. „Auf den Pfaden der Alten und mit ihnen im Wettstreit erklären auch wir: Da uns zu den göttlichen Dingen nur der Zugang durch Symbole als Weg offensteht, so ist es recht passend, wenn wir uns wegen ihrer unverrückbaren Sicherheit mathematischer Symbole bedienen.“¹¹² Der Punkt steht für die Beschaffenheit des menschlichen Geistes, der ebenfalls einfaltende Einheit und damit *gleichsam* Punkt ist: „*Nihil enim mente nobilius. Mens autem videtur similis principio universi: quasi unus punctus, qui eductus in unam lineam extenditur, ut fiat alicuius capacitatis et fiat un trigonus.*“¹¹³ Von hier aus wird sichtbar, dass die Möglichkeit einer Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen, aktuellen Unendlichen nicht zuletzt auf der Symbolkraft des Punktes gründet, die sich auf beide bezieht: Steht der Punkt symbolisch *für* die einende Kraft des menschlichen Geistes, so *ist* der göttliche Geist Punkt, *der eine* Punkt. Also besteht auch zwischen dem Wirken des menschlichen Geistes und dem des göttlichen eine symbolische Beziehung - zweiten Grades *gleichsam*.¹¹⁴ Diese Vorstellung fügt sich ein in das neoplatonisch beeinflusste Stufendenken der Renaissance. Eine Ähnlichkeit besteht im Kontinuum: Das göttliche Eine *ist* es - „das Unendliche, bei dem Größtes und Kleinstes zusammenfallen, hat keine Teile.“¹¹⁵ Der menschliche Geist *erzeugt* ein illusorisches, hypothetisches Kontinuum im Denken, vor allem in der Mathematik.

Diese Ähnlichkeit erklärt zugleich die Unerreichbarkeit des göttlichen Unendlichen für den Geist: Auch unser Geist ist zwar nicht Punkt, aber doch *punkt-haft* - alle seine Aktivitäten müssen zwangsläufig zu ihm selbst zurückführen; er kann sich nicht aus sich hinausbewegen. Für einen Punkt existiert ein Außen nur im illusorischen Kontinuum: In der Wirklichkeit, so Nikolaus, existiert es nicht. Unser Geist ist tatsächlich von innen größer als von außen. Indem Nikolaus sich dessen aber bewusst ist, hat er eine Einsicht gewonnen, die auch über diese Grenze ein

¹¹² Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia liber I*, a.a.O., S.45

¹¹³ Nikolaus von Kues: *Complementum theologicum* = Opera omnia Bd. X2a: Opuscula II. Hamburg 1993, S.46. Hervorhebung von mir.

¹¹⁴ Damit freilich wird sie metaphorisch. Wir kommen im sechsten Anlauf darauf zurück.

¹¹⁵ Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia liber I*, a.a.O., S.63

Stück weit hinausreicht in ihrer *docta ignorantia* - inzwischen können wir treffender sagen: *hinausfließt*, wobei eine Oberflächenspannung erhalten bleibt, die den Geist doch bei sich hält und das 'Ankommen' der *transsumptio* verhindert. Nikolaus verdeutlicht dies wieder an einem mathematisch-optischen Beispiel:

LAIE: <Das ist so>, wie wenn die einfachste und ungeteilte Spitze eines Winkels an einem ganz fein geschliffenen Diamanten, in der die Formen aller Dinge widerstrahlten, lebendig wäre, dann würde jene, wenn sie sich anblickte, aller Dinge Abbilder finden, durch die sie sich Begriffe von allem machen könnte. [...] Wer die Spiegelkraft in sich betrachtet, sieht, daß sie vor aller Quantität ist. Wenn er sie als belebt mit vernunfthaftem Leben, in dem das Urbild von allem widerstrahlt, begreift, stellt er über den Geist eine zulässige Mutmaßung an.¹¹⁶

Der punktförmige Diamant kommt, perfekt geschliffen, einem perfekten Spiegel so nahe, wie wir es uns nur vorstellen können. In dem Moment, da der Winkel Null würde (oder auch 360°), würde dieser Diamant zum totalen Blickpunkt werden, *alles* spiegeln: das Ideal des vollkommenen Geistes als vollkommenes Abbild des Einen. Das Sehen Gottes entspricht diesem Ideal: „Dein Sehen aber, da es dein Auge oder ein lebendiger Spiegel ist, sieht in sich alles.“¹¹⁷ Endliche Geschöpfe hingegen sind ausgedehnte, gekrümmte Spiegel, die das Eine nicht so wiederzugeben vermögen, wie es wirklich ist; es bleibt beim verkürzten, verzerrten Abbild, ebenso wie Gemälde stets nur Abbilder sein können. Denn es ist „kein Abbild dem Urbild so ähnlich und gleich, daß es nicht ins Unendliche noch ähnlicher und gleicher sein könnte.“ Dennoch bedarf es solcher Abbilder, „da der Weg zum Unbekannten nur vom Bekannten als seiner Voraussetzung ausgehen kann.“¹¹⁸ „*Videmus nunc per speculum in aenigmate [...]*“¹¹⁹

¹¹⁶ ebd., S.41

¹¹⁷ Nikolaus von Kues: *De visione dei*, a.a.O., S, 126. Dass es Nikolaus auch hier um Performanz, die Spiegelkraft geht, verdeutlicht u.a. folgende Textstelle aus *De filiatione dei* (a.a.O., S.37): „Denke dir nun, Bruder, die durch stoffhafte Ausgedehntheit bedingten Umgrenzungen weg, wie sie den sinnshaft wahrgenommenen Spiegeln eigen sind, und löse den Begriff des Spiegelseins aus Raum und Zeit und von aller Sinnenfälligkeit und hebe dich empor zum Bereich der verständigen spiegelnden Klarheit, dahin, wo in klarem Verstehen unser Geist die Wahrheit spiegelt.“

¹¹⁸ Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia liber I*, a.a.O., S.40/41, 42/43

¹¹⁹ 1. Brief des Paulus an die Korinther 13,12. <http://www.bibel.com/bibel/vulgata/1-korinther-13.html>, zuletzt eingesehen am 21.06.2016.

II.5 Fünfter Anlauf: Perspektive - Sehen-als, Schau, Lesen mit dem Beryll

Die Einsicht in die symbolische Beziehung zwischen Geist und Gott - die übrigens auch schön illustriert, wie die mathematische Arbeit des Nikolaus in einem metaphysischen, rhetorisch geprägten Bezugsrahmen steht - ermöglicht nun etwas, das Nikolaus sehr bewusst betreibt und an Hand des Berylls erläutert: das Sehen *-als*. Aus ihm nämlich ergibt sich die Möglichkeit, die Teilhabe unseres Geistes am göttlichen zu *schauen*, zu erfahren: nicht als Epiphanie, sondern als Ergebnis einer geduldigen Lektürearbeit. „Im Sehenden sind also zwei Ähnlichkeiten; die eine ist die des Gegenstandes, die andere die der Vernunftkraft. Ohne diese beiden kommt kein Sehen zustande. Die Ähnlichkeit des Gegenstandes ist oberflächlich und äußerlich, die Ähnlichkeit der Vernunftkraft ist zentral und innerlich.“¹²⁰

Wir bleiben bei der perspektivischen Herangehensweise: Als Kind seiner Zeit nimmt Nikolaus Teil an den regen Debatten um perspektivische Fragen, in denen sein Zeitgenosse Leon Battista Alberti, der ebenfalls für die Kurie tätig war, eine tragende Rolle spielt.¹²¹ Nicht von ungefähr schildert er ausführlich ein perspektivisches Schlüsselerlebnis, das um die Betrachtung eines Bildes kreist: In der didaktischen Schrift *De visione Dei*, gewidmet den Mönchen am Tegernsee, beschreibt Nikolaus ein Selbstporträt Rogiers van der Weyden, das er im Brüsseler Rathaus betrachtet hat. Der gemalte Rogier sieht seinen Betrachter immer an, ganz gleich, wo sich dieser befindet. Aus dieser Situation liest Nikolaus das Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Blick heraus - ein entscheidendes Verhältnis, da seine Existenz die menschliche Existenz sichert: „weil dein Sehen dein Sein ist, deswegen bin ich, indem du mich ansiehst, und wenn du dein Angesicht von mir abwendest, bin ich in keiner Weise mehr da.“¹²² Der göttliche Blick sieht alles, er schaut in alle Richtungen zugleich und muss nicht fokussieren. Wenn etwa drei Personen an unterschiedlichen Punkten im Raum stehen und das Porträt betrachten, fühlen sich alle drei gleichermaßen angeblickt; bewegen sie sich

¹²⁰ Nikolaus von Kues: *Compendium (Kurze Darstellung der philosophisch-theologischen Lehren)* = Schriften, H.16.1996 (= Philosophische Bibliothek 267), S.47

¹²¹ Alberti hatte übrigens zeitweilig (1441) den Plan gefasst, einen philosophischen Essay-Wettbewerb zu veranstalten, um das *volgare*, die italienische Volkssprache, zu wissenschaftlichen Ehren zu erheben - ein Projekt, mit dem bereits Petrarca begonnen hatte. Das mittelalterliche Latein erschien zu starr, um mit denkerischen Neuentwicklungen mitgehen zu können.

¹²² „cum vedere tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis, et si a me vultum tuum subtraxeris, nequaquam subsistam.“ Nikolaus von Kues: *De visione dei*, a.a.O., S. 60

durch den Raum, wandert der Blick mit ihnen. Der menschliche Blick bleibt auf eine Richtung, einen Fokus beschränkt: Es gibt *unendlich viele* menschliche *Einzel-*Perspektiven auf das Bild.¹²³ Indem sich der Betrachter aber diese Beschränkung bewusst macht, überschreitet er seine Perspektive, ohne die göttliche erreichen zu können (die gleichwohl existiert!). „Das göttliche Sehen ist die Weise des Sehens, die die absolute Notwendigkeit selbst ist; man hat an ihr auf mannigfaltige Weise teil. Dieses absolute Sehen steht zu jedem anderen Sehen stets in demselben Verhältnis. Seine Weise bleibt daher beim Suche nach der Wahrheit eines jeden Sehens stets dieselbe.“¹²⁴ In demselben Verhältnis steht auch das aktuelle zum privaten Unendlichen, steht die Tätigkeit des göttlichen Geistes zu der des menschlichen. Nur zu passend wählt Nikolaus bei seiner Illustration dieses Verhältnisses ein *Bild*. Für jenen Überschrift aber kann und muss der menschliche Geist - zusätzlich zum rationalen Sehen - eine Lese-Leistung vollbringen, die das Gesehene / Erfahrene ordnet und deutet¹²⁵: ein Sehen-*als*, ein zweites, inneres Sehen, das die Erkenntnis nachträglich ins Geschaute hineinliest, indem es sie aus ihr herausliest. Menschliches Erkennen meint nicht (mehr) nur adäquate Erfassung des Wirklichen, sondern auch, mehr zu sehen und dadurch die eigene Position, den eigenen Standpunkt (als anderen, nicht-göttlichen) zu reflektieren. Nur so erkennt der Mensch, dass es Erkenntnis*zonen* gibt, die jeweils eigene ‚Verständnisstrukturen‘ aufweisen.

Ein Gegenstand des geistigen Erkennens wird nämlich nur in seinem eigenen Verstand [*intellectu*], d. h. in dem, dessen Geschöpf er ist, seinem Wesen nach erkannt, in jedem anderen aber anders. Nichts wird also in seinem Wesen erreicht, außer in seiner eigenen Wahrheit, durch die es sein Sein hat. Nur im göttlichen Erkennen, durch das jedes Seiende sein Sein hat, wird die Wahrheit aller Dinge in ihrem Wesen erreicht, in einem anderen Erkenntnisvermögen nur anders und abgewandelt. [...] Am Sehen haben die mannigfaltigen Sehenden unterschiedlich teil [...].¹²⁶

¹²³ „Die Summe der aus der Bewegung vor dem Bild entstehenden Standpunkte ist unendlich, und so kann ein alle Sichtweisen einbeziehender Blickwinkel auf das Bild, der jener *visio absoluta* ebenbürtig wäre, nicht vorgegeben und formuliert werden. Es wird noch einiger Differenzierungen bedürfen, bis es möglich wird, diesen idealen Standort als ‚gemeinschaftlichen Gesichtspunkt‘ zu empfehlen und, wie Kant hinzufügt, als ‚Haltung des unpartheyischen Zuschauers‘.“ Konersmann, Ralf: *Lebendige Spiegel : die Metapher des Subjekts*. Überarb. u. stark erw. Neuausg. Frankfurt / Main 1991, S.95

¹²⁴ Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, a.a.O., S.82/83

¹²⁵ Dafür bedarf er der Zeit: „*Sic tempus cum sit mensura motus, mensurantis animae est instrumentum.*“ Zit. nach: Cassirer: *Individuum...*, a.a.O., S.44

¹²⁶ Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, a.a.O., S.63

Hieran wird deutlich, dass der menschliche Geist auf einer höheren Stufe steht als das *aliud*, die *explicatio*: Er ist gerade nicht *Ausfaltung* der göttlichen Einheit, sondern ihr *Bild* und als solches nicht unterschiedene Vielheit, sondern *Gleichheit*. Er steht tatsächlich an der Grenze zwischen *complicatio* und *explicatio*, zwischen *aliud* und *non-aliud*: Er vermag sich bis in die Grenzregion hinein zu erstrecken, und allein deshalb besitzt er die Fähigkeit des Sehens-*als* und muss sie besitzen.

LAIE: Beachte, daß Bild und Ausfaltung etwas Verschiedenes sind. [...] Aus der Einheit nämlich einmal genommen entsteht die Gleichheit, weswegen der Einheit Bild die Gleichheit ist. Und nicht ist die Gleichheit Ausfaltung der Einheit, sondern die Vielheit <ist Ausfaltung der Einheit>. [...] So meine ich, daß der Geist das einfachste Bild des göttlichen Geistes ist unter allen Bildern der göttlichen Einfaltung. Und so ist der Geist das erste Bild der göttlichen Einfaltung, die alle Bilder der Einfaltung in ihrer Einfachheit und Kraft einfaltet. Denn wie Gott die Einfaltung der Einfaltungen ist, so ist der Geist, der Gottes Bild ist, Bild der Einfaltung der Einfaltungen. Nach den Bildern kommen die Vielheiten der Dinge [...].

PHILOSOPH: Es scheint, daß allein der Geist Gottes Bild ist.

LAIE: Im eigentlichen Sinne ist es so, weil alles, was nach dem Geist kommt, nur so weit Gottes Bild ist, als in ihm der Geist selbst widerstrahlt [...].¹²⁷

Von daher wird verständlich, warum die unbegriffliche Leistung des Geistes in der Schau bestehen muss:

Wir haben also eine geistige Schau, die den Blick auf das richtet, was vor aller Erkenntnis liegt. Wer darum das so Geschaute in der Erkenntnis finden will, müht sich vergeblich ab. Er gleicht einem, der die nur sehbare Farbe auch mit der Hand zu berühren versuchte.¹²⁸

Nikolaus ist sich darüber im Klaren, dass ein solches Sehen-als gelernt und geübt werden muss – und kann, denn das geistige Sehvermögen lässt sich, ungleich dem organischen, verbessern. Es funktioniert anders als das organische Sehen – dem gleichwohl wichtigsten aller Sinne: daher es für die Vernunft Leitsinn bleibt, fußend auf Voraussetzungen, die es übersteigen. Durch die Übung der Vernunft ist es möglich, sich selbst zu einem geraderen, klareren Spiegel des Einen zu machen¹²⁹,

¹²⁷ Nikolaus von Kues: *Idiota de mente*, a.a.O., S. 27ff. – Der Laie führt weiter die Notwendigkeit des Leibes für den Geist aus, da dessen Tätigkeit vom Sinnlichen angeregt werden muss.

¹²⁸ Nikolaus von Kues: *Compendium*, a.a.O., S.3. Diese Beschreibung könnte wörtlich zur Erläuterung der intellektuellen Anschauung in der Frühromantik herangezogen werden (Kapitel VI).

¹²⁹ Nikolaus von Kues: ... Vgl hierzu Kaulbach, Friedrich: *Einführung in die Metaphysik*. Darmstadt 1972, S.77; Konersmann: *Lebendige Spiegel...*, a.a.O., S.88-106. Zu bedenken ist ebenfalls der mächtige Vorläufer, den Nikolaus bezüglich der Spiegelmetapher im ersten Korintherbrief und damit in Augustinus

indem man um den Abbildcharakter des Bildes (oder Begriffs) weiß. Auf diesem Weg lässt sich unendlich weiterschreiten: Von immer neuen Punkten aus macht sich der Geist zum Spiegel des Unendlichen, ein immer besserer Spiegel versucht er zu werden. Da sich aber von jedem neuen Standpunkt aus eine neue Perspektive, ein neuer Horizont eröffnet, kommt dieses Fortschreiten nie zu einem Ende.¹³⁰

Nikolaus' Ausführungen zur Bildbetrachtung enthalten Anweisungen für die Mönche, die sie auf diese Erfahrung stoßen sollen; zu diesem Zwecke schickt er eigens eine Bildtafel mit. Michel de Certeau¹³¹ arbeitet aus dem pädagogischen Text eine dreistufige Erfahrungsstruktur heraus, die verdeutlicht, welche Praktik sich aus der Erkenntnis ergeben und zugleich zu neuer Erkenntnis führen soll. Indem sich die Mönche vor das Bild stellen, schaffen sie einen *Betrachtungsraum*; das ‚Bild Gottes‘ bildet einen Punkt, von dem aus Blicke die Mönche treffen und umgekehrt. Schon in diese räumliche Figur tritt Bewegung, Performanz ein: Blicke haben eine Richtung, sie bilden nicht nur Linien, sondern Vektoren - die Mönche und das Bild erzeugen einen *Vektorraum*. Zudem entsteht dadurch, dass sich die Mönche halbkreisförmig um das Bild anordnen, ein *theatralischer Raum*, ein Rundtheater, in dem die Mönche „wie bei einer liturgischen Handlung zugleich Zuschauer und Akteure sind“. Drittens schließlich weist Nikolaus die Mönche an, sich zwecks Erfahrung des mitwandernden Blickes vor dem Bild zu bewegen, indem er die Himmelsrichtungen der Bewegungen benennt: Durch ihre Bewegungen erstellen die Mönche eine Art performativer Karte; es entsteht ein *kartographischer Raum*.¹³² Mit seiner Schilderung hat Nikolaus zweierlei erreicht. Erstens hat er sowohl die Situationsgebundenheit des Sehens - *videre et videri unum sunt*¹³³ - als auch die Asymmetrie deutlich gemacht, die Verhältnislosigkeit zwischen *aliud* (Blicke der

hat, der jenen im 15. Buch von *De trinitate* bearbeitet. Leibniz' *Monadologie* wird dann den ‚lebendigen Spiegel‘ zur zentralen Metapher erheben.

¹³⁰ Vgl. hierzu auch Norbert Herold, *Menschliche Perspektive...*, a.a.O., S.108f. Herold weist auf die doppelte ‚Besetzung‘ des *speculari* hin: *speculum*, Spiegel, und *specula*, Beobachtungsturm. Der Hinweis ist berechtigt, da Nikolaus selbst seine *docta ignorantia* als einen hohen Turm bezeichnet, von dem aus der Geist seine Streifzüge überschauen kann.

¹³¹ de Certeau, Michel: *Nikolaus von Kues : Das Geheimnis eines Blickes*. In: Bohn, Volker (Hrsg.): *Bildlichkeit : Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/Main 1990, S.325-356

¹³² Hierin liegt sicherlich die Wurzel des Interesses, das de Certeau für Nikolaus von Kues hegt: Immer ist bei Nikolaus Perspektive mit (und sei es potentieller) Bewegung verknüpft. Das Ineinander von Gehen und Sehen bildet die zentrale Struktur von de Certeaus „Kunst des Handelns“ (1988); die verschiedenen Räume, die sich vor dem Bild eröffnen, spielen je eigene Rollen in Orientierungsprozessen (siehe Kapitel VI).

¹³³ Diesen Satz hat Nikolaus Eckhart von Hochheim entlehnt. Ich entnehme den Hinweis Johann Kreuzer: *Das Bild und sein Sehen bei Nikolaus von Kues*, in: „videre et videri coincidunt“, a.a.O., S.81-96, hier: S.81

Mönche) und *non-aliud* (göttlicher Blick), welche diese Situation kennzeichnet: Mit Rückblick auf unseren zweiten Anlauf erkennen wir die von Nikolaus geschilderte Situation unschwer als parallaktisches Sehen - von den Mönchen aus betrachtet. Unserer weltlichen Erfahrung gemäß müsste sich dadurch am Betrachteten - dem Blick des Bildes - eine Veränderung zeigen, eine parallaktische Differenz. Die Crux dieser Erfahrung liegt nun aber darin, dass sich diese Differenz am Blick aus dem Bild *nicht* zeigt: Er bleibt durchgehend, gleichermaßen auf den wandernden Betrachter gerichtet, zeigt sich ihm also gleichsam immer von derselben Seite, obwohl er unbewegt bleibt. Nikolaus kann ihm daher ein Sehen zuschreiben, das der parallaktischen Differenz nicht bedarf, ja für welches sie keinen Sinn ergibt - ein Sehen, dessen Blickpunkt nicht wandert, weil er total ist; ein Sehen also, das alles ganz sieht und etwas wie voneinander abweichende Teilansichten nicht kennt. Zweitens zeigt sich hier das Funktionieren der symbolischen Schau: Die Mönche sehen nicht das göttliche Eine selbst. Sie sehen aber einen Stellvertreter, der im Rahmen der gegebenen Situation einen Effekt erzielt, den wir dem Einen zuschreiben: die Verweigerung der Parallaxe.

Überdies sind Erkenntnis-Intention, Lektüre-Erfahrung und Orientierung in diesem Beispiel so eng verzahnt wie nur möglich. Auch hier wird eine Struktur sichtbar, die sich im abendländischen Denken spätestens seit Augustinus¹³⁴ immer stärker abzeichnet, parallel zur Entwicklung (und Modifizierung) der Perspektive in der Malerei: Zeigt die Zentralperspektive zwar bereits ein Bewusstsein für die Beschränktheit unserer Perspektive, so wird dennoch ein einziger ‚richtiger‘ Standpunkt vor dem Bild ‚festgemalt‘, von dem aus allein man es ‚richtig‘ sehen kann (und von wo aus der Fluchtpunkt seine Sogwirkung entfaltet). In der niederländischen Malerei des 17. Jahrhunderts wird sich schließlich das Distanzpunkt-Verfahren etablieren, das im Bild unterschiedliche Augenpunkte konstruiert, so dass es von keinem Standpunkt aus ‚total‘, ‚richtig‘ erfasst werden kann; dies trägt der Vielfalt möglicher, gleichberechtigter Standpunkte Rechnung, wie sie Nikolaus bereits zweihundertfünfzig Jahre vorher schildert, und bringt überdies die Dynamik des Standpunktwechsels ins Spiel. Das ‚offene Fenster‘ ist nicht mehr eines, der Rahmen erfährt eine Pluralisierung, gerät selbst in Bewegung. „Die vielen Augen und die vielen gesehenen Dinge, die solche Flächen füllen, bringen eine synkopierte Wirkung hervor. Es gibt für uns keine Möglichkeit,

¹³⁴ Dieser Meinung ist jedenfalls Kaulbach: *Einführung in die Metaphysik*, a.a.O., S.70.

zurückzutreten und einen homogenen Raum zu erfassen.“¹³⁵ Standpunkte sind nicht notwendigerweise vorgegeben; es gibt nicht unbedingt den einen, richtigen, ebenso wenig, wie es den einen Mittelpunkt gibt. Standpunkte können - und müssen - gewählt und erreicht werden, und diese Erkenntnis ist umso enger mit Orientierungsfragen verknüpft.

Darüber hinaus wird eine weitere Erkenntnis qua Erfahrung vermittelt, die dramatische weltanschauliche Bedeutung besitzt. Die Bewegungen der Mönche sind gerichtet, doch ist die jeweilige Richtung stets *umkehrbar*, ebenso wie die Blickrichtung eine dialogische ist. Kein Standpunkt ist ausgezeichnet vor einem anderen; von jedem aus lässt sich das Unbegreifliche erfahren, jeder unterhält seine eigene Beziehung zum Unendlichen. Andererseits: Dieses Unbegreifliche hängt ab von Glaubensbereitschaft. Der Glaube ergibt sich aber aus der *Übereinkunft gleichberechtigter Blickwinkel*: Erst dann kann ein Mönch den Blick aus dem Bild für allsehend halten, wenn er *den anderen Schauenden* glaubt, dass er sie ebenfalls trifft, gleichzeitig mit ihm¹³⁶; „und wenn er nicht glaubte, würde er dies nicht als möglich begreifen. Und so käme er durch die Enthüllung des Berichterstatters dahin zu wissen, dass jenes Antlitz alle nicht verlässt, auch nicht diejenigen, die in die entgegen gesetzte Richtung schreiten.“¹³⁷ Glaube ich dies also, muss ich die zerstörerische Kraft des Blickes anerkennen: Der Blick übersteigt Raum und Bild. Wir sagten es oben bereits: Er durchbricht die Gesetzlichkeit der scheinbaren Verzerrung des Raumes, das Gesetz der Parallaxe, die wir wahrzunehmen meinen, wenn wir uns in ihm bewegen - ein Phänomen, das sich aus der Perspektivik unseres Sehens ergibt. Zu Recht zitiert de Certeau bezüglich des Blicks aus dem Bild Lacans Aussage vom Blick, der ‚an seinem Ort fehlt‘¹³⁸: Der göttliche Blick ist tatsächlich Punkt, ein Loch, eine Stelle, wo etwas zu fehlen scheint – wie der blinde Fleck in unseren Augen.

Umgekehrt können wir dem Blick als Bewegung keinen Ort zuschreiben: er ist ungegenständlich. Wir fügen hinzu: Er hat keine Positionalität, sondern arbeitet rein

¹³⁵ Alpers, Svetlana: *Kunst als Beschreibung : holländische Malerei des 17. Jahrhunderts*. Köln 1985, S.127

¹³⁶ Damit ist an den epiphanen Dialog eines Augustinus mit ‚Gott selbst‘ der Dialog über ihn mit Anderen, mir selbst Gleichen getreten: ein diskursiver Glaube.

¹³⁷ Nikolaus von Kues: *De visione dei*, a.a.O., S.6. Übers. von mir, NT. („*et nisi crederet, non caparet hoc possibile. Et ita revelatione relatoris perveniet, ut sciat faciem illam omnis etiam contrariis motibus incedentes non deserere.*“)

¹³⁸ ebd., S. 345. Dies bedeutet, wie de Certeau richtig erkennt, erhebliche Gefahr für jede Erzählung. Ich würde allerdings nicht sagen, dass es sie zerstört: Erzählung kann auch der Ortlosigkeit des Blicks standhalten. An dieser Stelle jedoch können wir noch nicht darauf eingehen.

situativ, als reine Performanz. (In Kapitel VI erfahren wir mehr darüber.) Damit wird der Blick zu einer offenen Anrede: er sagt etwas aus, das an mich gerichtet ist; ich verstehe kein ‚was‘, aber ich erfahre ein ‚dass‘. „Dein Blick spricht“, schreibt Nikolaus von Kues in *De icona* (Kap. 10).¹³⁹

Der Aspekt der Umkehrbarkeit bringt uns auf eine weitere Dynamik, die Nikolaus und de Certeau nicht thematisieren, die wir aber dennoch schon hier kurz andeuten wollen: Wenn Kaulbach im Zusammenhang der Rogier-Erfahrung schreibt, es sei

die doppelte Deutung des Überstiegs über die natürlichen subjektiven Grenzen im Auge zu behalten: einerseits ist er Bewegung über das Endliche hinaus zum Unendlichen und andererseits zugleich Übergang vom Bereich der Natur zu demjenigen der geistigen Welt, von der Sphäre der äußeren Objekte zum Inneren der Seele¹⁴⁰

, dann muss uns diese Bewegung, die zugleich in die Weite und zurück in die eigene Enge führt, schon an dieser Stelle an die Bewegung des Atmens erinnern, auf die wir im VII. Kapitel zu sprechen kommen. Es geht um perspektivisch gebundene Sprache eines Einzelnen: *leibliche, konkrete, erfahrene* Sprache.

Was bei Nikolaus noch fehlt, ist die Rhythmik des so beschriebenen, also gleichsam dialogischen Denkens; dennoch

hört die Bewegung des Geistes niemals auf. Sie sei [Kaulbach bezieht sich noch immer auf *De filiatione Dei*, NT] beglückend, weil sie auf das Leben des Geistes selbst hingerichtet ist; darum sei sie zugleich Ruhe in sich selbst. Die Bewegung des Geistes erstrebe jene Koinzidenz, in der Ursprung und Ende einer Bewegung eines werden.¹⁴¹

Ursprung und Ende der Sprach-Bewegung wären die Gesprächspartner. Im Sehen Gottes aber fallen Ruhe und Bewegung im Sinne der *coincidentia oppositorum* zusammen, sind eins; dies wird erfahrbar an Rogiers Bild und lässt sich übertragen auf das Lesen. Auch unser Lesen nämlich kennzeichnet die Beschränktheit unserer Perspektive:

Wenn ich ein Buch öffne, um zu lesen, sehe ich die ganze Seite verschwommen; wenn ich einzelne Buchstaben, Silben und Ausdrücke unterscheiden möchte, muss ich mich einzeln und der Reihe nach dem Einzelnen zuwenden; und ich kann nicht lesen, wenn nicht in der Folge einen Buchstaben nach dem anderen und und einen

¹³⁹ Hierin klingt eine Ethik des Anderen an; vgl. Kapitel VII (Levinas).

¹⁴⁰ Kaulbach: *Einführung in die Metaphysik*, a.a.O., S.75

¹⁴¹ Ebd., S.77

Ausdruck nach dem anderen und Abschnitt für Abschnitt. Du aber, Herr, erblickst und liest die ganze Seite auf einmal, ohne zeitliche Ausdehnung; und wenn zwei von uns lesen, der eine schneller, der andere langsamer, so liest du mit beiden und scheinst in der Zeit zu lesen, indem du mit den Lesenden liest, und über der Zeit siehst und liest du alles zugleich; dein Sehen nämlich ist dein Lesen.¹⁴²

Dieses Zusammenfallen von Sehen und Lesen bleibt dem menschlichen Geist verwehrt. Um stattdessen das zweite Sehen, das Sehen-als, zu erlernen und zu üben, schlägt Nikolaus ein Hilfsmittel vor und trägt es vom Bereich des organischen Sehens in die Zwischendimension des menschlichen Vernunftsehens hinüber, macht es also zur *Metapher*: den Beryll.

Der Beryll ist ein glänzender, weißer und durchsichtiger Stein. Ihm wird eine zugleich konkave und konvexe Form verliehen, und wer durch ihn hindurchsieht, berührt zuvor Unsichtbares. Wenn den Augen der Vernunft ein vernunftgemäßer Beryll, der die größte und kleinste Form zugleich hat, richtig angepaßt wird, wird durch seine Vermittlung der unteilbare Ursprung von allem berührt.¹⁴³

Der Beryll fügt dem, was der Verstand ‚gesehen‘ (erfasst, wahrgenommen) hat, nichts Neues, Übersinnliches hinzu – wie er auch selbst nichts Übernatürliches an sich hat. Stattdessen bricht er Gesehenes auf in unterschiedliche Perspektiven, verfremdet es in der gebrochenen Sicht, nimmt es aus dem Zusammenhang seiner Umwelt heraus, bis der Vernunft dahinter etwas sichtbar wird, was zuvor nicht sichtbar war¹⁴⁴ – und sichtbar wird es dem Subjekt, das den Beryll intentional und bewusst zu gebrauchen weiß und das auch tut. Erkenntnis kann und muss aktiv und praktisch herbeigeführt werden, mit Methoden, die es zu erlernen und zu üben gilt: Erkenntnis ist (nicht mehr allein) Erleuchtung, sondern Arbeit.

Die Aufgabe des Verstandes besteht darin, qua Wahrnehmung, Messung, Beobachtung, Benennung Daten zu liefern, die die Vernunft zur Erkenntnisarbeit befähigt: Sie ordnet das gesammelte Material, wertet es aus, stellt Querverbindungen her. Wenn Nikolaus in einem weiteren berühmten Bild den Menschen als

¹⁴² Nikolaus von Kues: *De visione dei*, a.a.O., S.29. Übersetzung von mir. („*Cum aperio librum ad legendum, video confuse totam chartam; et si volo discernere singulas litteras, syllabas et dictiones, necesse est, ut me singulariter ad singula seriatim convertam; et non possum nisi successive unam post aliam litteram legere et unam dictionem post aliam et passum post passum. Sed tu, domine, simul totam chartam respicis et legis sine mora temporis; et si duo nostrum legunt idem, unus citius, alius tardius, cum utroque legis et videris in tempore legere, quia legis cum legentibus, et supra tempus omnia vides et legis simul; videre enim tuum est legere tuum.*“)

¹⁴³ Nikolaus von Kues: *De beryllo*, a.a.O., S.5, S.39

¹⁴⁴ Mit Walter Benjamin gesprochen, lässt uns der Beryll dialektische Bilder sehen (vgl. Kapitel VII).

Kosmographen darstellt, wird deutlich, dass diese Vernunftarbeit nicht auf das kontemplative Erspüren des wahren Unendlichen abzielt: Wenn es darum geht, eine *mappa mundi* zu zeichnen, muss die Vernunft den Überblick über die und die praktische Orientierung in der Welt gewährleisten. An diesem Bild zeigt sich auch, wie Nikolaus die neuplatonische Stufenfolge als Operator der geistigen Arbeit beibehält:

Das vollkommene Sinnenwesen, das Sinne und Vernunft besitzt, ist also wie ein Kosmograph zu betrachten, der eine Stadt mit fünf Toren, nämlich den fünf Sinnen, besitzt, durch welche Boten aus der ganzen Welt eintreten und vom Aufbau der gesamten Welt berichten [...]. Der Kosmograph sitzt da und zeichnet alle Berichte auf, damit er die Beschreibung der gesamten sinnenfälligen Welt in seiner Stadt aufgezeichnet besitze. [...]

Wenn er schließlich in seiner Stadt eine Gesamtaufnahme [*designationem*] der sinnenfälligen Welt fertiggestellt hat, trägt er sie, um ihrer nicht verlustig zu gehen, in rechter Ordnung und in den entsprechenden Größenverhältnissen auf eine Karte ein.¹⁴⁵

Erst auf dieser Grundlage dieser Tätigkeit darf und soll sich der Blick nach innen richten, zum Sehen-als:

Sodann wendet er sich dieser Karte zu, entlässt die Boten für die Folgezeit und schließt die Tore. Nun lenkt er seinen inneren Blick zum Schöpfer der Welt, der nichts von alledem ist, was der Kosmograph durch Vermittlung der Boten verstand und aufzeichnete; er ist vielmehr der Werkmeister und die Ursache von allem. Nach der Auffassung des Kosmographen verhält er sich in vorgängiger Weise [*anterioriter*] so zur ganzen Welt, wie er selbst als Kosmograph zur Karte, und entsprechend dem Verhältnis der Karte zur wahren Welt betrachtet er in sich selbst als dem Kosmographen den Schöpfer der Welt und schaut so mit seinem Geiste die Wahrheit im Bilde und im Zeichen den Bezeichneten.

Diese Wende nach innen ist eine Denkbewegung, die nach Plotin vor allem Proklos zu philosophischen Ehren erhoben hat. Werner Beierwaltes nennt sie eine „innere Kreisbewegung des Denkens, die zwar von der Sinnlichkeit ausgeht, sich aber bei wachsender Intensität aus der Dimension der Vielheit zurückzieht, indem sie sich von dieser - sie auf ihre Einheits-Potentiale durchdenkend - frei macht“¹⁴⁶; vielleicht sollte man von einer *Spiralbewegung* des Denkens sprechen, die, immer wieder ins Innere zurückführend, die verschiedenen Ebenen der Wahrnehmung und des Denkens durchquert, aber doch auf das Eine, Höchste hin gerichtet bleibt. Auch für

¹⁴⁵ Nikolaus von Kues: *Compendium*, a.a.O., S.30/31-33/34

¹⁴⁶ Beierwaltes: *Procliana*, a.a.O., S.201

Proklos gilt, dass die Aufstiegsbewegung vom Sinnlichen fort zugleich ein Rückgang des Denkens ins eigene Innere ist, was wiederum einem Aufstieg gleichkommt. Mit Nikolaus können wir sagen: Oben und Unten sind Bestimmungen, die von unserer jeweiligen Perspektive abhängen. Kant wird dies in seinem Orientierungsaufsatz dreihundert Jahre später ausformulieren (vgl. Kapitel V).

II.6 Sechster Anlauf: Sprache – Transsumption, Symbol, Metapher

Wenn Hanna Gerl konstatiert, dass um die Wende zum 16. nachchristlichen Jahrhundert bezüglich des sprachlichen Erfassens der Wirklichkeit / der Welt die Tradition der *ars*, enger gefasst: der Rhetorik, von der geometrischen *scientia* abgelöst werde¹⁴⁷, so bemüht sich Nikolaus von Kues noch darum, beide Dimensionen gelten zu lassen. Schon Karl Otto Apel sieht logosmystische, platonische und wissenschaftlich-exakte Aspekte und Ansprüche bei Nikolaus zu einem ganz eigenen Nominalismus kombiniert; diese komplexe Sprachauffassung - von Nikolaus vor allem im zweiten und dritten Kapitel des *Idiota de mente* dargelegt - entwickelt sich an dem

Paradoxon, daß zwar durch keine menschliche Rede der Seinsursprung auszudrücken ist, andererseits aber dieser selbst als Logos sich notwendig in allen unseren Worten kundtut, und nicht nur in unseren Worten, sondern als „mundus archetypus“ in der ganzen kreatürlichen Welt.¹⁴⁸

Mit Nikolaus' eigenen Worten:

Nur ein unaussprechliches Wort gibt es also, das der genaue Name aller Dinge ist, wie sie aufgrund der Verstandesbewegung unter einen Namen fallen. Dieser unaussprechliche Name strahlt freilich in allen Namen auf seine Weise wider, denn er ist für alle Namen die unendliche Möglichkeit, Name zu sein, und für alles mit der Sprache Ausdrückbare die unendliche Möglichkeit, ausgedrückt zu werden, so daß auf diese Weise jeder Name Abbild des genauen Namens ist.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Gerl: *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, a.a.O., S.66

¹⁴⁸ Apel, Karl Otto: *Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1.1955, S.200-222, hier: S.202. - Dieses Paradoxon betrifft natürlich nicht erstmalig Nikolaus; Apel führt denn auch Eckhart und Scottus Eriugena als Vorläufer an. Der Impetus seines Aufsatzes liegt darin, das von Cassirer formulierte ‚Denkschema‘ des Nikolaus - nämlich das Verhältnis zwischen Gott und Welt sprachlich (symbolisch) anzugehen - in den Kontext der Logosmystik zu stellen, deren Ambivalenz für Apel als *der* prägende Aspekt einer „spezifisch deutschen Sprache, insbesondere der Sprache als ‚Dichtung‘ [in der deutschen Romantik, N.T.]“ gelten kann (S.203).

¹⁴⁹ Nikolaus von Kues: *Idiota de mente*, a.a.O., S.21

So wird dich deine Erwägung notwendig dahin führen, daß jenes eine Eine, aller Dinge Ursprung, unaussprechlich sei, indes es selbst doch alles Aussprechbaren Urgrund ist. Alles, was daher nur immer jemand künden kann, bringt nicht das Unkündbare zum Ausdruck; und doch tut jedes Reden das als solches Unkündbare kund. Es ist nämlich jenes Eine, Vater oder Zeuger des Wortes, alles das, was in jedem Wort, wenn ich so sagen darf, gewortet, was in jedem Zeichen überhaupt bezeichnet wird; so gilt es von allem.¹⁵⁰

Das unaussprechliche Wort bildet den entzogenen, verborgenen Wahrheitskern der Sprache ebenso, wie es das Eine für die Erkenntnis ist.¹⁵¹ Karl Otto Apel drückt das interessanterweise perspektivisch aus: „In dem Augenblick also, wo ich die Idee nicht mehr als sprachlich und verstandesmäßig unerreichbares ‚Urbild‘ gleichsam im Rücken, sondern als sprachlich festgelegten und empirisch-sachlich bezogenen Begriff (*ens rationale*) vor mir habe, kann es sich nur noch um ein ‚Abbild‘ im ‚anderen Medium‘, ein endliches ‚Symbol‘ der unendlichen und unaussprechlichen Idee handeln.“¹⁵²

Im einleitenden Abschnitt dieses Kapitels wurde bereits Ernst Cassirers Ansicht geschildert, dass das gesamte Denken des Nikolaus von Kues auf der Denkform des Symbols als sprachlicher Idee aufruhe bzw. von ihr ‚zusammengehalten‘ werde.¹⁵³ Wir hatten uns vorgenommen, diesen Standpunkt zu relativieren, indem wir - vor dem Hintergrund der Perspektivik, die wir als Nikolaus‘ denkerische ‚Grundhaltung‘ bereits herausgearbeitet haben - etwas genauer fassen, was unter ‚symbolischer

¹⁵⁰ Nikolaus von Kues: *Von der Gotteskindschaft - De filiatione dei* = In: ders.: Schriften, H.3.1964 (= Philosophische Bibliothek ; 218), S.28-50; hier: S.41

¹⁵¹ Im *Idiota de mente* nennt Nikolaus dieses Wort auch ‚Natursprache‘; sie ist adamitische Sprache, aus der alle Sprachen entsprungen sind. Ohne die sokratische Lücke des Organon-Modells (zwischen Bedeutung und *eidōs*, Wesen) explizit zu füllen, plädiert Nikolaus dafür, die zwei im *Kratylos* besprochenen Sprach-Theorien - *nomos* vs. *physei* - als zwei auf die Natursprache bezogene Varianten anzusehen und gelten zu lassen: polyperspektivisch wie stets. Dies lässt sich auf seine zwei Denk-Ebenen abbilden: Der sondernde, vereinzelnde Verstand prägt Begriffe, die als ‚Sonderheiten‘ schon Anderes als die Ideen sind, mit denen sich die Vernunft befasst.

¹⁵² Apel: *Die Idee...*, a.a.O., S.212f.

¹⁵³ Cassirer, Ernst: *Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie*. In: Festschrift Meinhof : sprachphilosophische und andere Studien. Hamburg 1927, S.507-514. „Und beide Teile von Cusanus‘ Werk [Metaphysik/Theologie und Mathematik/Kosmologie, NT] werden nun, in merkwürdiger und durchaus originaler Weise, zusammengehalten durch seine Sprachtheorie.“ (S.511) Kurz darauf räumt Cassirer ein: die „Lehre des Cusanus kennt freilich keine selbständige ‚Sprachphilosophie‘“ (ebd.). Das ist richtig; entsprechend muss der Stellenwert der Sprache bei Nikolaus von Kues m. E. etwas anders betrachtet werden. - Für einen Überblick über Nikolaus‘ Überlegungen zur Sprache vgl. etwa Hans Gerhard Senger: *Die Sprache der Metaphysik*. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues : Einführung in sein philosophisches Denken. München 1979, S.74-100. Hier wird auch das Unbehagen verfolgt, das Nikolaus bezüglich der unzulänglichen Begriffssprache (der Scholastiker) empfand.

Denkform‘ bei Nikolaus zu verstehen ist, wann bzw. wo sie greift und warum sie überhaupt ins Werk gesetzt werden muss und kann.

Wir hatten außerdem die Absicht formuliert, zusätzlich zum Symbol weitere Figuren auf ihren Stellenwert bei Nikolaus zu prüfen und dabei auch den funktionalen Charakter ihrer Figurativität in den Blick zu nehmen. Zu weiten Teilen ist das in den bisherigen fünf Anläufen bereits geschehen. Schon mit Blick auf das sechste Kapitel, das der Orientierung und dem Lesen gewidmet ist, sowie auf den Schlussabschnitt dieser Arbeit wollen wir die sprachfigurativen Aspekte bei Nikolaus nun zusammenfassen. Dabei werden wir uns eng an Nikolaus halten und nicht versuchen, die Figuren über die cusanische Philosophie ‚hinauszudenken‘; erst die folgenden Kapitel werden weiteres Material liefern, das uns dabei hilft, sie nach und nach als Funktionsprinzipien des Denkens und der Sprache zu umreißen. Hier geht es um eine erste Annäherung, die sich an Nikolaus‘ perspektivischer Arbeitsweise orientiert.

Bevor wir zu diesem Zwecke die einzelnen Figuren durchgehen, noch einige ergänzende Überlegungen vorab:

Schon bei Plotin liegt implizit Metaphorizität unter dem Symbolischen; hier sind *ars* und *scientia* noch nicht auseinandergetreten. „Tatsächlich gebraucht Plotin [...] überall dort, wo er sich um das erste Prinzip bemüht, immer wieder metaphorische Wendungen.“¹⁵⁴ Metaphern werden weder von Plotin noch von Nikolaus von Kues zum Thema gemacht, bei aller Häufigkeit ihrer Anwendung: Zu selbstverständlich sind sie Teil des Sprachgebrauchs - können dies für Nikolaus auch sein, wenn der Abstand zwischen Wort und Idee bzw. Gegenstand grundsätzlich anerkannt wird. Richtig bemerkt Crome mit Bezug auf Plotin, was ebenso für Nikolaus gilt: „Der Gebrauch beider Ausdrucksformen [Metapher und Symbol, NT] [...] ist auf die gleiche Ursache zurückzuführen: Es ist die Notwendigkeit, auf Bilder zurückzugreifen, wo es um Zusammenhänge geht, die rational und sprachlich nicht erfaßbar sind“.¹⁵⁵ Damit besitzt das figurative Sprechen einen funktionalen Stellenwert, der ihm gegenüber der Begriffssprache Unersetzbarkeit zusichert.

[D]a die Worte durch den ersten Menschen den Dingen zugelegt wurden, dem Begriff entsprechend, den der Mensch erfaßte, deshalb sind die Worte so wenig genau, daß man immer den Gegenstand noch mit einem genaueren Worte

¹⁵⁴ Crome: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*, a.a.O., S.90

¹⁵⁵ ebd.

bezeichnen könnte. Der Begriff, den der Mensch erfaßt, ist ja nicht der Wesensgrund des Gegenstandes. Dieser liegt jedem Gegenstand voraus.¹⁵⁶

Umgekehrt sind Begriffe, weil von unserem eigenen Denken erschaffen, für uns ebenso total durchschaubar wie die Mathematik, sodass Nikolaus unserer Kreativkraft diesbezüglich (!) das Prädikat „*interminus terminus*“¹⁵⁷ zuschreiben kann. Diesbezüglich: Die Begriffe repräsentieren unsere unvollkommene Nachbildung der Schöpfung, die der Mensch begreift „nicht derart, daß er begreifen würde, **was etwas ist** vor Gottes Angesicht, sondern dadurch, daß er aus eigener Sicht heraus beurteilt, **wie etwas sich zu anderem verhält**.“¹⁵⁸ Unser begriffliches Erkennen ist, weil perspektivisch, stets und ausschließlich relativ. Anders gesagt: Wollen wir vollkommenes Verstehen, bekommen wir es nur für die Relation selbst, niemals für das Relativierte. Und noch einmal gewendet: Wahr ist unsere Denkkraft selbst, nicht die unendlich vielen Begriffe, die sie zu ersinnen vermag.¹⁵⁹ Für die Sprache heißt das: „Passende Termini sind immer auch unpassend, sonst wären sie genau.“¹⁶⁰ Dennoch weiß Nikolaus, dass die Denkkraft auf die Sprache angewiesen bleibt – auch dann, wenn sie die klaren Gefüge der *ratio* überschreiten will.¹⁶¹ Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit für die *mens*, den Anspruch auf Präzision bewusst aufzugeben zugunsten einer 'anderen' Kreativität: im Sinne von Bildhaftigkeit und Neuschöpfung von Wörtern, die dezidiert nicht Begriffe sind.¹⁶² Und, wie wir bezüglich der *transsumptio* sahen, zugunsten einer sprachlichen Funktionalität, die nicht für Präzision, aber für eine gewisse Wahrheit in der Funktionalität selbst sorgt, indem sie ein Ungenügen so weit wie möglich kompensiert und es dadurch erst recht erfahrbar macht.

¹⁵⁶ Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*, a.a.O., S.142/143

¹⁵⁷ Ebd., S.120

¹⁵⁸ Borsche: *Was etwas ist*, a.a.O., S.198. Hervorhebungen vom Autor. Dem strukturalen Verhältnis werden wir v.a. bei Leibniz wieder begegnen (Kapitel IV).

¹⁵⁹ Dasselbe gilt für unsere Meinungen und Interpretationen, die als *coniecturae* stets ebenso un-wahr sind wie Begriffe. Auch Meinungen bilden ein Relationsgefüge, das nicht in den Bereich der Wahrheit vordringt. Dies anzuerkennen, war nach Nikolaus' eigener Einschätzung neu an seiner Philosophie; es kennzeichnete beispielsweise auch seine diplomatischen Bemühungen um Anerkennung der verschiedenen Religionen. - Leibniz wird diese Haltung aufnehmen, indem er die Kraft, das Potential als ‚wirklicher‘ ansetzt als die tatsächlichen, ‚ausgedehnten‘ Manifestationen dieser Kraft; auch Leibniz arbeitet mit dem Begriff der *explicatio*, Ausfaltung. (Kapitel IV)

¹⁶⁰ Borsche: *Was etwas ist*, a.a.O., S.205

¹⁶¹ „*Sed haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedat impositorem vocabulorum et omne nominabile, [...] praesupponit vocabula illa humana, quibus utitur, non esse praecisa nec angelica nec divina; sed ipsa sumit, cum aliter non posset conceptum exprimere.*“ Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*, a.a.O., S.146f.

¹⁶² Beispiele für Letzteres wären Nikolaus' Gottesnamen: *possest, non-aliud*.

In diesem Sinne gilt auch für Symbol und Metapher: Sie sind einerseits perspektivische Sprach-*Bilder*, andererseits - wie es sich bereits im zweiten Anlauf ankündigte - perspektivische Denk-*Strukturen*, die sich auch in Sprache manifestieren können. Hierdurch erklärt sich umgekehrt, warum bei Nikolaus die Schau der Sprache an die Seite tritt: Schau und Sprechen sind funktional auf derselben Ebene angesiedelt, bleiben also auch gleichermaßen der Wirklichkeit wie dem Unendlichen inadäquat. Als menschliche und insofern begrenzte Tätigkeiten vermögen sie das Potential von Bild und Sprache nicht auszuschöpfen. Parallaxe und Transsumption zeichnen sich gegenüber Symbol und Metapher durch ein Übergewicht des funktionalen Aspekts aus: Weist die Parallaxe wieder und wieder auf die Begrenztheit unserer Perspektive hin, die uns jedwedes Objekt – wahrgenommen oder gedacht – als Ausschnitt und insofern 'sich selbst ungleich' präsentiert, so macht die Transsumption zugleich Möglichkeit und Unmöglichkeit der Überwindung dieser Beschränktheit erfahrbar.

Dass dies bei Nikolaus auch die symbolische Schau betrifft, hebt ihn vom neuplatonischen Denken ab. Bei Plotin stellt die ‚Schau Jenes‘ jenseits der Logik die einzige Möglichkeit dar, dem Einen zu begegnen. Wenn Nikolaus das Wahrheitspotential der Bilder-Schau gleichberechtigt neben das des Schrift-Erkennens setzt¹⁶³ - womit er die Medien Bild, Schrift und Zahl in ihren unterschiedlichen Abstraktionsgraden explizit als gleichwertige *Funktionsprinzipien* interagieren lässt -, so liegen zwar die Wurzeln dieses Arbeitsprinzips im Neuplatonismus. Bei Plotin allerdings wird die Begegnung mit dem Einen nicht als bewusstes Gegenüber-Sein gedacht, nicht wirklich als Schau also, sondern als ein Zusammenfallen, während dessen der Schauende für das eigene Sein, das Unterschiedene, gleichsam blind wird: Nur wenn er sich vollkommen ins Innere wendet und im Einen aufgeht, sieht er (genauer: sieht seine Seele - eben nicht der *nous!*) das Eine. „Diese Einheit eben, so folgert Plotin weiter, sei der Grund, weshalb die Seele in diesem Zustand nicht wisse, daß sie habe, was sie suche, da sie von dem Gegenstand ihres Trachtens nicht unterschieden sei.“¹⁶⁴

¹⁶³ Damit sollen dem Mann aus Kues keine aufgeklärt-, ‚ketzerischen‘ Intentionen untergeschoben werden: Es ging ihm nicht um ein Hinterfragen des Bilderverbots, sondern um die Aufwertung des Erkenntnisprozesses, der sich oftmals besser an Bildern entfalten ließ, weil sich an ihnen die Differenz zwischen Abbild und Urbild so besonders deutlich zeigte.

¹⁶⁴ Crome: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*, a.a.O., S.89. Plotin handelt über diese Thematik in der sechsten Enneade.

Eine solche Verschmelzung findet bei Nikolaus nicht mehr statt, es bleibt bei der perspektivischen Schau. Nikolaus als Schauender weiß, dass er *nicht* hat, wonach er sucht. Das Moment der Blindheit bleibt so zwar bestehen, doch signifikanterweise ist der Schauende bei Nikolaus *für das Eine* blind - nicht aber für diese seine Blindheit selbst, mit anderen Worten: für die *Differenz* zwischen sich selbst und dem Einen. Am selben Punkt setzt Kants Philosophie an. Gemeinsam ist beiden Denkern, dass sie die Wahrnehmung des Einen außerhalb der Logik, des Verstandes ansiedeln und sie über Bilder funktionieren lassen, weil das Sprachvermögen bezüglich des Einen versagt. Während es jedoch bei Plotin zu besagter *Verschmelzung* im symbolischen Bild kommt, die Schau also höher steht, weiter führt als das Sprechen - der Schauende geht für die Dauer der Schau im Symbolischen auf (kann dafür aber diese Erfahrung nur *ex post* und stückweise wiedergeben) -, ereignet sich bei Nikolaus *Lektüre* des Symbols, es wird sprachlich in Bedeutung rückübersetzt.¹⁶⁵ Niemals kann das Eine bei Nikolaus Objekt menschlicher Erkenntnis werden. Es sagt / zeigt sich zwar durch das Symbol, doch wir sehen / verstehen nur ein ‚dass‘, nicht ein ‚was‘; wir sehen und begreifen nicht das Eine selbst, sondern lediglich, dass etwas Gestisches am Symbol auf es hinweist. Fallen bei Plotin „Erkennen und Sein in eins zusammen“, motiviert bei Nikolaus gerade das Bewusstsein der *Differenz* zwischen dem Einen und seiner symbolischen Repräsentation eine unendliche Annäherungsbewegung: Bilder *und* Begriffe besitzen jene Janusköpfigkeit, die der zwiefachen Wertung der Begrenztheit menschlichen Erkennens entspricht. Einerseits bleiben sie, wiewohl mehr oder weniger ‚passend‘ im pragmatischen Sinne, unpräzise, verfehlen die Wahrheit des Einen, „da keine Aussage – sie kann ja ohne Andersheit oder Zweiheit nicht gemacht werden – dem Einen zukommt. [...] all diese Aussagen reichen an den Ursprung, der allem Aussagbaren vorausgeht, nicht heran.“¹⁶⁶ Andererseits aber wird gerade dadurch besagte *Produktivität* der *mens* provoziert, die zu ihm unterwegs ist.

¹⁶⁵ Zwischen beiden Haltungen steht Leopardis Erfahrung und Versprachlichung der *immensità*.

¹⁶⁶ Nikolaus von Kues: *De principio*, a.a.O., S.52. Dies gilt natürlich allgemein für die Differenz zwischen Bezeichnetem und Bezeichnung - auch sie schon zentrales Thema in Platons VII. Brief, der, wie auch andere Arbeiten Platons, durchzogen ist von Polemik gegen sophistische Reden, die alles verwirren könnten, sogar die Mathematik, auf allen vier Darstellungsebenen. Besagte Differenz macht dies möglich. Ebenfalls auf diese Differenz aber geht die Kreativität zurück, die Sprache fordert und fördert: Der Abstand macht Sprache figurativ. Ohne ihn wäre metaphorisches und symbolisches Sprechen nicht möglich - und ebensowenig die platonische Dialektik. Letztere ereignet sich im Gespräch als Gegengift gegen sophistische Zerredungen. Auch Nikolaus handelt in Dialogform von seinen Erkenntnissen. Wir kommen in Kapitel VII darauf zurück.

Dem entsprechend ist auch der Blick, der das Bild auf das Eine hin betrachtet, produktiv: Er schaut nicht nur, sondern liest.

Auch hier zeigt sich, dass im cusanischen Denken die Wahrheit, die wir erkennen können, im Zwischenraum liegt: in der Relation bzw. ihrer Unmöglichkeit. Das (etwa durch Parallaxe vermittelte) Wissen um die Ausschnitthaftigkeit der von uns gesehenen „individuelle[n] Ausfaltung eines Anteiles am Unendlichen“¹⁶⁷ versetzt uns in die Lage, *die Unmöglichkeit des Verhältnisses* zwischen Gesehenem und Unendlichem vom *aliud* her auszusagen - wohingegen die Vernunft im Zuge des Überschritts der *transsumptio* zum *non-aliud* hin ihr Sprachvermögen verliert. Das Eine, das aktual Unendliche kann ebenso wenig ausgesagt wie erblickt / widergespiegelt werden:

es wäre die Aussage ‚das Eine ist Eines‘ nicht einmal gültig, da das Bindewort ‚ist‘ dem Einen nicht zukommen kann; und wenn man ohne Bindewort sagt ‚das eine Eine‘, so wäre das eine unzulässige Aussage, da keine Aussage - sie kann ja ohne Andersheit oder Zweiheit nicht gemacht werden - dem Einen zukommt. Wenn Du daher hierauf achtest, dann ist der Ursprung alles Benennbaren, da er nichts von dem Entsprungenen sein kann, selbst unbenennbar und kann deshalb auch nicht Ursprung genannt werden; er ist vielmehr der unbenennbare Ursprung des benennbaren Ursprungs und geht jedem irgendwie Benennbaren voraus und überragt es.¹⁶⁸

Auch diese Auffassung findet sich bereits bei Plotin: Das Eine habe keinen Namen, es liege vor dem Geist¹⁶⁹; man könne lediglich mit Hilfe von Bildern auf es hinweisen. Nicht alles, was ist, sagt Plotin, muss zwangsläufig innerhalb der Erkenntnis sein.¹⁷⁰

Hier also kommt das Symbol ins Spiel - eine Notwendigkeit, die Nikolaus übernimmt, jedoch schon ganz anders umsetzt. Wie 'funktioniert' symbolische Schau, wenn sie die Wahrheit nicht zeigt? Was zeigt bzw. was tut sie bei Nikolaus von Kues – und warum?

¹⁶⁷ Gerl: *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, a.a.O., S.127

¹⁶⁸ Nikolaus von Kues: *De principio*, a.a.O., S.52

¹⁶⁹ Plotin: *Enneade VI, 9, 5*. Vgl. hierzu Crome: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*, a.a.O., S.86

¹⁷⁰ Plotin: *Enneade V, 3, 14* Vgl. ebd., S.87f.

II.6.1 Symbol

Das Wort „Symbol“ ist, wie „Orientierung“, Metapher: *symbolon*, Kennzeichen, stammt von *sym-ballein*, zusammenwerfen, zusammenfügen. In der Antike war ein *symbolon* so etwas wie ein materielles Lösungswort - beispielsweise „die Hälften eines Ringes oder Stabes, die, zusammengepaßt, bei einer Wiederbegegnung nach Jahren, einer Vertragserneuerung, einer Nachrichtenübermittlung usw. als Beglaubigung dienen“.¹⁷¹ Hieraus erwuchs dem Symbol seine metaphorische Bedeutung, in der wir es heute ausschließlich verwenden: die eines Bild-Zeichens - sei es tatsächlich Bild oder Sprach-Bild -, das über sich hinausweist auf eine ‚höhere‘, ‚größere‘, in jedem Fall *dem Symbol übergeordnete* Bedeutung oder Entität. Wollten wir die symbolische Verweisstruktur auf einer Achse anordnen, so hätten wir die paradigmatische zu wählen.

Damit ist das Symbol ein perspektivisches Phänomen. Es fordert einen aufmerksam lesenden Blick, der seine Energie ins Werk setzt. Das Symbol muss als solches gesehen, d.h. gelesen werden: Man muss es von einem Standpunkt aus sehen, der ‚das Andere‘ hinter dem Symbol wahrzunehmen erlaubt - nicht etwa dieses Andere selbst, dann bedürfte es des Symbols nicht. Das Bild fordert dazu auf, über es hinaus in eine Richtung zu blicken, die es dem Blick weist und die seine eigene Materialität wenn nicht vergessen, so doch nebensächlich macht. Von der Orientierung her ausgedrückt: Das Symbol macht zwar auf sich aufmerksam, aber nicht als ein Zielpunkt, sondern als Spur, die zu etwas Wichtigerem - einem potentiellen Ziel - hinweist. Einerseits steht es ein für etwas anderes, das an den Platz, an welchem sich das Symbol befindet, nicht hinpasst. So betrachtet, ist es unvollkommener Stellvertreter, Ersatz. Andererseits birgt es häufig die einzige Möglichkeit, des Höheren, auf das es verweist, überhaupt habhaft zu werden - und sei es eben indirekt, ‚nur‘ in symbolischer Vermittlung. Besonders deutlich tritt damit am Symbol eines der Merkmale von Bildlichkeit *und* Sprachlichkeit schlechthin zu Tage: die Differenz des Zeichens zu dem, was es bezeichnet, des Darstellenden zum Dargestellten. Das Symbol ist, was es ist, ist, was es nicht ist, und ist nicht, was es ist - wie jedes Bild, wie letztlich auch jedes Wort: aber im Symbol ist dies nicht Manko, sondern Qualität, die ein lesender Blick zur Geltung zu bringen weiß.

Wir sollten bedenken, dass Nikolaus – Tilman Borsche weist nachdrücklich darauf hin – mit einem entgrenzten Zeichenbegriff arbeitet, welcher die Ähnlichkeit

¹⁷¹ Metzler Literatur Lexikon. 2., überarb. Aufl. 1990. Art. „Symbol“, S.450

zwischen Zeichen und Bezeichnetem nicht untersagt, aber auch nicht mehr fordert.¹⁷² Das mag zunächst verblüffen – doch Nikolaus sichert sich ab, indem er die Entgrenzung als Ins-Recht-Setzen der Bindung aller Sprache an die eine, adamitische Ursprache zu denken erlaubt: ebenso wie jeder Blickpunkt seine eigene Beziehung zum Unendlichen unterhält, neben welcher alle anderen Beziehungen nebensächlich erscheinen.

Dies dynamisiert immens das cusanische Transsumptionsverfahren, das wir im dritten Anlauf beschrieben haben – und wie sich nun zeigt, bildet dessen letzte Station eben das Symbol. Es weist über sich hinaus zum Allerletzten, das der Dimension der Dynamik jedoch nicht mehr angehört: zum aktuellen Unendlichen. Wenn wir dem Symbol im cusanischen Denken diesen funktionalen Platz zuweisen, wird dreierlei verständlich:

Erstens können wir nun Cassirers Ansicht dahingehend relativieren, dass die Philosophie des Nikolaus von Kues nicht auf dem Symbol selbst, sondern auf dem Verfahren der Transsumption beruht. In dessen Dynamik nimmt das Symbol dann allerdings den funktional wichtigsten Platz ein: an der Grenze der Vernunft, an der Grenze des *aliud*. Am Symbol errichtet die Transsumption ihre halbe Brücke zum Unendlichen hin. Der Ort des Symbols ist stets funktional zu verstehen: Prinzipiell kann jedes Ding, jedes Zeichen Symbol werden. „Daß aber die geistigen, an sich uns unzugänglichen Dinge im Symbol erforscht werden können, das hat [...] seinen Grund darin, daß alles zueinander in einer gewissen, uns freilich verborgenen und unfäßbaren Proportion steht, so daß aus allem sich ein Universum aufbaut, und alles im einen Größten das Eine selbst ist.“¹⁷³ Vorgreifend sagen wir: Das Symbol besitzt bei Nikolaus Qualität vor Quantität. Es nimmt keinen Ort ein, sondern befindet sich an einer *Stelle*, an der es – indem der lesende Blick auf es trifft – jenen Zwischenraum eröffnet, der bei Nikolaus 'das einzig Wahre' ist.

Diese Eröffnung ermöglicht **zweitens** die Analogiebildung zwischen Sprache und Schöpfung: Dass der Begriff schon innerhalb des *aliud* stets verfehlt, was er

¹⁷² Vgl. Borsche: *Was etwas ist*, a.a.O., S.200

¹⁷³ Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia liber I*, a.a.O., S.40/41. – Josef Koch folgert: „Da im endlichen Bereich nirgendwo die Genauigkeit der absoluten Einheit gegeben ist, so stimmt jedes Endliche mit jedem andern überein und ist von ihm verschieden.“ Koch, Josef: *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*. Köln u.a. 1956 (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen: Geisteswissenschaften, Heft 16), S.25. Daraus jedoch wiederum zu schließen, es könne „alles für etwas anderes Symbol werden“ (ebd.), erscheint mir etwas zu kombinatorisch: Etwas kann stets Symbol für das Eine werden, nicht aber ein Löffel Symbol eines Tellers. Symbolhaftigkeit gibt es nur *in Bezug auf* das Eine. Auf der Ebene des *aliud* wäre ‚nur‘ Metaphorizität denkbar: dazu weiter unten.

bezeichnen will - dass das Symbol niemals unverhüllt das zeigt, worauf es hinweist - , eröffnet verlässlich eine Differenz, die mit Bedeutung zu füllen ist. Unser Sprachgebrauch *muss* also schöpferisch, kreativ sein: zwischen Nomos und Physis, zwischen Zeichen und Symbol. Bei Nikolaus laufen Zeichen- und Symbolkonzeption der Sprache perspektivisch zusammen: Vom Verstand aus betrachtet, ist der Begriff *Zeichen*. Von der Vernunft aus kann er (unzulängliches, aber den Zugang zur Ideeweisendes und insofern namhaftes) *Symbol* werden.

Wenn nun Cassirer schreibt: „Der Abstand zwischen beiden Polen [Welt und Gott, NT] ist und bleibt unendlich, so daß er durch keine Anstrengung des ‚diskursiven‘ Denkens, durch keinen Prozeß der logischen Vermittlung verringert werden kann. Auf der anderen Seite aber ist es eben der Begriff des Symbols, der nach Cusanus diesen unendlichen Abstand gewissermaßen überbrückt“¹⁷⁴, so müssen wir widersprechen. Welt und Gott, *aliud* und *non-aliud* sind keine Pole; das würde eine homogene Verbindungslinie zwischen ihnen implizieren, und eben die existiert nicht.¹⁷⁵ Stattdessen befindet sich zwischen ihnen jener vom Symbol aus sich eröffnende, nicht durchmessbare Zwischenraum. Mit Blick auf das *non-aliud*, das aktuelle Unendliche, erklärt die funktionale Stelle des Symbols innerhalb des Transsumptionsverfahrens, warum die plotinische Verschmelzung in der symbolischen Schau bei Nikolaus unmöglich sein muss: Bei Nikolaus ist nicht mehr nur das Betrachtete symbolisch. Gemäß der Unabschließbarkeit der cusanischen Transsumption ist auch die symbolische Schau selbst symbolisch zu sehen: Sie verweist *als Prozess, als Verfahren* auf etwas Höheres, die Verschmelzung mit dem Einen selbst nämlich, die nicht erreicht werden kann. Damit wird zwischen beiden Prozessen eine strukturelle Analogie hypostasiert.¹⁷⁶ Auf beiden Ebenen gilt bei Nikolaus: Niemals wird das Symbol zur Brücke, die zum Gemeinten hin *führte*. Es bestätigt vielmehr den unüberwindlichen *Abstand* zum Gemeinten, indem es als

¹⁷⁴ Cassirer: *Bedeutung des Sprachproblems...*, a.a.O., S.512

¹⁷⁵ Ein Beispiel für ein solches Modell bildet Leibniz' Infinitesimalrechnung. Dazu mehr in Kapitel IV.

¹⁷⁶ In gewisser Weise bildet Proklos eine Zwischenstufe zwischen Plotin und Nikolaus. Zwar besitzt das Symbol auch bei Proklos eine vermittelnde Funktion zwischen Wahrem (Einem) und Schauendem im Sinne der Teilhabe an ihm; es kann jedoch keine vollkommene Verschmelzung mehr gewährleisten, da ihm stets etwas Rätselhaftes zukommt, was nach Deutung verlangt. Proklos hebt hierbei auf die Teil-Ganzes-Beziehung zwischen Symbol und göttlichem Sein ab; Nikolaus von Kues denkt das Symbol sehr viel ‚medialer‘: als Träger der Manifestation des Einen - als eine *Funktion* also, hinter der die Materie des Symbols selbst (des Bildes, des Gegenstandes) *gleichsam, beinah* verschwindet (unser Geist ist *quasi unus punctus!*), ohne doch den unvermittelten Blick auf das Eine zu ermöglichen. Bei Proklos ist Verschmelzung immerhin noch denkbar als Resultat der Wahrheitssuche, die das Symbol initiiert; es selbst bildet eine vermittelnde Vorstufe, einen Katalysator.

halbe Brücke zu ihm hin *weist*. So ist die 'Geste des Verweisens' zu verstehen, mit der wir den dritten Anlauf beendeten: Sie weist auf das Unendliche, zum Unendlichen hin – und verweist uns zugleich seiner Dimension. Als diese hin- und ver-weisende Geste kann das Symbol, ungleich Leibniz' Infinitesimalien, nicht zugleich Operator und Träger sein: Es trägt keine Bedeutung, sondern allein sich selbst als Geste: als *Bedeuten*. Und als diese Geste, als Vollzug ist es, was es ist: nicht mehr und nicht weniger. So ist es unendlich: als potentiell (und performativ, *in actu* aktual) unendliches Verweisen auf ein aktual unendliches Sein.

Drittens vollzieht sich die symbolische Schau bei Nikolaus monoperspektivisch, geht allein von unserem Geist, unserem Blickwinkel aus und bleibt somit ‚ohne Gewähr‘ von außen: Dialektik findet in dieser Lektüre nicht statt. Sie sucht im Gesehenen, im Lesen nach etwas, das dort nicht ist, das also auch kein Gegenüber einer dialektischen Bewegung bilden kann. Dialektik, Gespräch ereignen sich erst im Austausch zwischen Menschen, die das Symbol betrachten - so, wie es Nikolaus an Hand des Rogier-Porträts erläutert.

In allen Gesichtern wird das Angesicht der Gesichter verschleiert und im Rätsel gesehen. Enthüllt aber wird es nicht gesehen, so lange man nicht über alle Gesichter eintritt in eine Art geheime und verborgene Stille, wo nichts mehr ist an Einsicht und Erkenntnis des Angesichts. Es ist nämlich Dunkel, Nebel, Finsternis oder Unwissenheit, in die derjenige eintritt, der dich sucht, wenn er alle Einsicht und Erkenntnis überschreitet, innerhalb derer er dein Angesicht nicht ausfindig machen kann, wenn nicht verhüllt. Jenes Dunkel aber enthüllt, dass dort über aller Verhüllung das Angesicht ist.¹⁷⁷

Dieses Dunkel ist uns schon begegnet: Es ist das Dunkel der *Metalepsis*, der *transsumptio*.

II.6.2 Metapher

Dem gegenüber kommt die Metapher gleichsam hell, unverschleiert daher. Sie ist, was sie ist, es gibt nichts ‚hinter‘ ihr. Interessanterweise hat der Begriff „Metapher“

¹⁷⁷ Nikolaus von Kues: *De visione dei*, a.a.O., S.22f. Übersetzung von mir. („*In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur, quamdiu super omnes facies non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei. Haec enim caligo, nebula, tenebra de ignorantia, in quam faciem tuam quaerens subintrat, quando omnem scientiam et conceptum transilit, est, infra quam non potest facies tua nisi velate reperiri. Ipsa autem caligo revelat ibi esse faciem supra omnia velamenta.*“)

von Anfang an die Bedeutung einer *Tätigkeit* gehabt: Auch er ist, etymologisch betrachtet, Metapher (*μετα-φορέω* = übertragen, übersetzen, transportieren).

Wir haben die Metapher bereits im zweiten Anlauf funktional thematisiert, nämlich als perspektivische Blick-Struktur, die in einer Einheit zwei unmittelbar benachbarte - durch eine Grenzlinie getrennte und verbundene - Einheiten erkennt.¹⁷⁸ Dieses Beieinander gibt es im Symbol nicht. Wo dieses über sich hinaus weist, zeigt die Metapher in sich selbst zweierlei: die *vollzogene* Übertragung eines Wortes in einen neuen Kontext, dem dieses Wort 'eigentlich' nicht angehört. Der die Metapher lesende Blick erkennt sie als in sich zweigeteilt; er sieht direkt beieinander die ursprüngliche Bedeutung des Wortes und die neue, die sich situativ im neuen Kontext ergibt. Auch die Metapher lässt Sprache und Lesen produktiv werden. Allerdings bleibt ihr Wirken innerhalb der Sprache angesiedelt: Das Wort, das den metaphorischen Effekt trägt, stammt zwar aus einem anderen Bedeutungsfeld als das eigentlich Gemeinte - nicht aber aus einer anderen Dimension. Die funktionale Achse der Metapher wäre mithin die syntagmatische.

Die unmittelbare Ersetzung eines Wortes durch ein anderes hat der Metapher die Bezeichnungen „Sprungtropus“ (das Wort springt von einem Kontext, einem Bedeutungsfeld in ein anderes hinein) und „verkürzter Vergleich“ (Quintilian) eingetragen: das „Wie“ des expliziten Vergleichs fehlt. Beim Lesen einer Metapher können wir dieses Wie an Hand einer Vergleichsbasis, die zwischen neuem und eigentlichem Wort besteht, zumeist nachträglich einfügen; manchmal aber ist das nicht mehr einfach so möglich: Metaphern können sich verselbständigen. Sie werden dann absolute Metaphern (Blumenberg), abgelöst vom ursprünglichen Vergleichsgrund, vom *tertium comparationis* - anders gesagt: Sie werden vom Bild zum Begriff, dessen ursprüngliche Bedeutung hinter die neue so weit zurückgetreten ist, dass die metaphorische Bildkraft verblasst.

Doch auch wenn ein *tertium comparationis* unterstellt wird, bleibt es dem Lesenden überlassen, es aufzufinden. Wie beim Symbol eröffnet sich in der Metapher eine Differenz - hier sogar eine doppelte: einerseits zwischen alter und neuer Bedeutung des Wortes bzw. des Ausdrucks, der die Metapher bildet, andererseits zwischen den Bedeutungen und ihrem Vergleichsgrund. Auch dieser unsichere Bezug fordert

¹⁷⁸ Noch einmal: Wir gelangen in diesem Abschnitt nicht zu einem Verständnis der Metapher, wie es am Schluss dieser Arbeit stehen könnte. Noch bleiben wir bei einem perspektivischen Verständnis, das sich aus dem cusanischen Denken ergibt. Damit freilich gewinnen wir Richtung.

Produktivität bei der Metaphernlektüre. Denn es besteht die Möglichkeit, dass ein solcher Vergleichsgrund erst nachträglich hergestellt werden muss, weil er nie existiert hat: ein Verdacht auf Unentscheidbarkeit zwischen Grund und Effekt, der unsere Arbeit weiterhin begleiten wird. „Ein für alle gemeinsamer Allgemeinbegriff wird nicht unterstellt, und eben darum wird die Metapher verwendet. Es wird dem *Fehlen* des Begriffs Rechnung getragen.“¹⁷⁹ Anders als beim Symbol, das nach außen hin einen weiten – im Falle Nikolaus' sogar unendlich weiten - Verweisungsraum eröffnet, befindet sich der Differenzraum der Metapher in ihrem Innern, in unendlicher Verdichtung gleichsam; wir haben dies bezüglich der Grenze bereits erörtert. Die Metapher erweitert nicht – sie verkürzt, verknüpft.

Auch der Sprung der Metapher, dessen Bahn tatsächlich eine Brücke formt, ist ein doppelter: von der alten zur neuen Bedeutung, von den Bedeutungen zu ihrem Vergleichsgrund. Dieser zweite Sprung ist risikobehaftet, weil ohne Gewähr abhängig von der Leseleistung dessen, der die Metapher liest: Spielerisches Bedeuten ‚an sich‘ ist sicherer und auch wesentlicher für das Funktionieren der Metapher als das Wissen darum, *was* sie denn bedeutet; eine neue Bedeutung ergibt sich als nachträglicher Effekt der Übertragung. Die Funktionsrichtung der Metapher unterscheidet sich damit von der des Symbols: Wo Letzteres eine höhere Bedeutung präsupponieren muss – sonst hätte das symbolische Verfahren keinen Sinn -, da kann die Metapher auch andersherum funktionieren, indem man sie zuerst setzt und dann nach einer Bedeutung sucht. Mit Metaphern können wir experimentieren - mit Symbolen nicht. Metaphern sind in diesem Sinne Wortspiel – aber nicht 'bloßes Wortspiel': Es kommt der Verdacht auf, dass metaphorisches Bedeuten gleichsam *unter* symbolhaftem Bedeuten angesiedelt sein könnte.

Das Zeichen als Zeichen für ‚etwas‘ erscheint von daher als abgeleiteter Begriff des Zeichens. Zeichen für ‚etwas‘ und damit Nicht-Metapher ist ein Zeichen nur, insofern unter Verwendung von Metaphern bedeutet wird, für *was* etwas Zeichen sein soll. [...] Die Metapher ist der noch leere Ort eines *werdenden* Begriffs *zwischen* einem Art- und einem Gattungsbegriff.¹⁸⁰

Metaphorizität *ist* Möglichkeit des syntagmatischen Verknüpfens von Zeichen und Bedeutungen - „*jeder* Versuch einer ‚Annäherung‘ an die Wirklichkeit muß metaphorisch sein. Dieser Prozeß der Metaphernbildung hat daher kein

¹⁷⁹ Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*. Berlin / New York 1989, S.262

¹⁸⁰ ebd., S.265

„natürliches‘ Ende.“¹⁸¹ Wenn es also heißt: „Dem vereinigenden Moment des Symbols steht seine Funktion der Verwirklichung bzw. Vergegenwärtigung des Absoluten zur Seite. Die Metapher hat ihren Ort immer da, wo es um Zeichen, Verweisung, Übertragung und stellvertretende Darstellung geht. Wo es aber bei der Funktion eines Bildes um mehr als diese Bestimmungen geht, setzt die Bedeutung des Symbols ein“¹⁸², so ist das zwar nicht falsch, aber funktional umkehrbar: Jede Bezeichnung für etwas gehört nicht diesem Etwas an, sie kommt von woanders her. Damit bereitet die Metapher den Boden für das transsumptorische Verfahren, das ja bereits auf Ähnlichkeitsbezügen beruht, also semantische Anker auswirft. Wenn nun Nikolaus von Kues das zeichenhafte Bedeuten von dieser Forderung nach Ähnlichkeit befreit, kann er überdies die ersten Schritte einer transsumptiven Kette auch Sprünge sein lassen: mit Metaphern statt Metonymien oder Kausalbezügen. Das tut er tatsächlich recht oft – stets gerechtfertigt qua Voraussetzung der Ursprache, des einen, reinen Bedeuten. „Metaphern der Sprache des Platonismus, die [...] die Rückkehr der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer beschreiben, durchziehen die cusanischen Texte wie eine hymnische Perlenkette.“¹⁸³

Sehr treffend beschreibt Josef Simon die Perspektivität der Metapher: „Daß eine Metapher ein ‚fremder‘ Name sei, ist aus der Voraussetzung eines bestimmten Systems als des ‚natürlichen‘ heraus gesagt.“ Im cusanischen *aliud* gibt es, wir erinnern uns, kein Kontinuum; dieses erzeugen wir im Geiste. Wenn Simon vorschlägt, „die Metapher als Ort des selbst noch begriffslosen *Übergangs* von einem Zeichen zu einem anderen zu verstehen“ (ebd.), wollen wir dies - unserer Überlegungen im ersten und zweiten Anlauf dieses Kapitels eingedenk - vorsichtig modifizieren: Die Metapher ist – kann und muss es im perspektivischen Denken des Cusaners sein - der Ort der Grenzüberquerung. Diese Überquerung ereignet sich als *Sprung*, nicht als Übergang: Den räumlichen Abstand zwischen den beiden Bedeutungen eliminiert die Metapher ja gerade, verkürzt ihn auf die Eindimensionalität einer Grenzlinie. Dies gewinnt zusätzliche Bedeutung im Zuge des Hinweises, den Simon außerdem gibt: Die Metapher verbinde das ‚Äußere‘ der Sprache, ihre Wirklichkeit (des Gebrauchs), mit ihrem von uns vorausgesetzten ‚Inneren‘ (ihrer Möglichkeit, ihrer mit sich identischen Existenz als solcher), indem

¹⁸¹ ebd., S.266

¹⁸² Crome: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache...*, a.a.O., S.91

¹⁸³ Borsche: *Was etwas ist*, a.a.O., S.212

wir qua Metapher den Abstand zwischen Wort und bedeutendem Begriff überbrücken; indem dies geschieht, verschwindet die Metapher, und der Begriff ist geboren (S.269). Auch diesen Moment wollen wir nicht als Ort des *Übergangs* bezeichnen, wie es Simon tut (ebd.) - das wäre auch in sich widersprüchlich: ein Übergang hat nach unserer Definition im ersten Anlauf keinen Ort -, sondern als Augenblick / Ort des *Sprungs*. Damit besitzt die Metapher die Bildhaftigkeit einer Fotografie: das eigentlich unmögliche Festhalten eines Augenblicks, eines Ortes in seinem Verschwinden.

Immer wieder beschreibt Nikolaus von Kues Welt und Wirklichkeit über Sprach-Bilder, wie wir am Beispiel des Kosmographen gesehen haben. Ein weiteres wollen wir abschließend heranziehen: Die Welt sei voller Bücher, welche Gott mit seinem Finger geschrieben habe¹⁸⁴.

REDNER: Wie kannst du zum Wissen deiner Unwissenheit geführt worden sein, da du doch ein unwissender Mensch bist?

LAIE: Nicht aus deinen, sondern aus Gottes Büchern.

REDNER: Welche sind das?

LAIE: Die er mit seinem Finger geschrieben hat.

REDNER: Wo findet man die?

LAIE: Überall.

REDNER: Also auch auf diesem Marktplatz?

LAIE: Freilich. Ich sagte ja schon, daß die Weisheit auf den Straßen ruft.¹⁸⁵

Apel bezeichnet das Buch-Bild als Symbol¹⁸⁶; es wird hier jedoch zweistufig verwendet: zuerst als Metapher, anschließend als Symbol. Der transsumptorische

¹⁸⁴ Dieses Bild wurde - vereinfacht zu „Die Welt ist ein Buch“ - ebenso populär wie jenes Diktum, das Nikolaus seinem weisen Laien in den Mund legt: *sapientia clamat in plateis* (s.u.). Hans-Georg Gadamer referiert auf ersteres in seinem Aufsatz *Text und Interpretation*, in: Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation : Deutsch-französische Debatte [...]*, München 1984, S.24-55, hier: S.35. Nikolaus von Kues erwähnt er nicht. Apel weist darauf hin, dass diese Denkbilder Leitbilder der exakten Wissenschaft wurden (Galilei, Leibniz). Dem kann man zustimmen unter dem Vorbehalt, dass sie natürlich nicht allein auf Nikolaus zurückgehen, der hier mit altbekannten Topoi arbeitet; die Buch-Metapher findet sich bereits bei Augustinus. Vgl. Schmitz-Emans, Monika: *Paul Celan und die schriftmetaphorische Tradition*, In: Jamme, Christoph / Pöggeler, Otto (Hgg.): „Der glühende Leertext“ : Annäherungen an Paul Celans Dichtung. München 1993, S.87-112, hier: S.87

¹⁸⁵ Nikolaus von Kues: *Idiota de sapientia - Der Laie über die Weisheit* = Schriften, H.1.1988 (= Philosophische Bibliothek; 411), S. 7. Interessanterweise ignoriert die Übersetzerin Renate Steiger die Anführungszeichen des lateinischen Texts, die an beiden Stellen gesetzt sind: einmal in der oben zitierten (*Et iam dixi, quod sapientia clamat „in plateis“*. S.6) sowie kurz zuvor: „*Ego autem tibi dico, quod „sapientia foris“ clamat „in plateis“, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat „in altissimis“*. (S.4) Das Gleiche gilt für die dritte Aufnahme dieses Bildes (S.6/8,7/9); in der vierten (S.10,11) fehlen sie schließlich. Klärung könnte wohl nur der Blick in die Manuskripte bringen, die der Kritischen Ausgabe zugrunde lagen.

¹⁸⁶ Apel: *Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues*, a.a.O., S.207

Prozess wird anhand eines einzigen Bildes durchexerziert. Die Grundlage bildet der allgegenwärtige Bezug des Laien auf Gottes Sein und Tun (das 'dass', nicht das 'wie'). Gott hat all das geschaffen, was der Laie und der Redner um sich herum wahrnehmen: Den Rahmen dieser Überzeugung verlassen sie niemals. Nun wird metaphorisch 'schreiben' statt 'schaffen' gesetzt; das fordert – in einer metonymischen Verschiebung: wir bleiben im Bedeutungsfeld – die nächste Metapher: Geschrieben werden Bücher; was uns umgibt, sind also Bücher. Nun erst ist die Situation geschaffen, in der der Laie die Welt um sich herum als mit Symbolen angefüllt sehen kann: Jedes Ding bildet eine Stelle, die auf Gott, auf das aktual Unendliche verweist. Dieses selbst kann er nicht direkt wahrnehmen; das aber kann er wissen, indem er die Dinge aufgrund des transsumptorischen Verfahrens als Symbole sehen, *lesen* kann. Eine analoge Stufung ist der Kosmographen-Stelle ablesbar (S.50-52).

An diesen Beispielen erkennen wir nicht nur die Tiefenströmung der Transsumption, welche die Bewegung des cusanische Denkens trägt, sondern auch die ‚Vorgängigkeit‘ der Metapher gegenüber dem Symbol: Die Buch-Metapher ist Voraussetzung dafür, dass es in der Welt etwas zu ‚lesen‘ gibt. Zugleich geht Nikolaus damit – ob beabsichtigt oder nicht – zurück zu einer ursprünglichen Bedeutung des Lesens, bevor es Metapher wurde (vgl. Einleitung): Lesen als orientierendes Lesen der Welt, nicht von Büchern.

III *translatio*: Orientierung am denkenden Ich - René Descartes

Nicht das Auge sieht, sondern der Geist.

Descartes: *Dioptrik*

III.0 Einleitung: Orientierung zwischen Punkt und Kontinuum

Zwischen Nikolaus von Kues und René Descartes wollen wir uns erneut Leopardis Gedicht zuwenden – und es diesmal von Nikolaus her lesen, indem wir es zu Nikolaus' Variante der symbolischen Schau in Beziehung setzen. Vergewegenwärtigen wir uns noch einmal die im Gedicht geschilderte Situation des lyrischen Ich: Es nimmt die geschaute Umgebung zum Anlass einer Schau im Innern, die am einsetzenden Schwindel des Unermesslichen scheitert und dann im Untergehen, im Nicht-mehr-Schauen doch noch Erfüllung findet. Diese Erfüllung ist zeitlich und örtlich begrenzt; sie ist gebunden an den Ort des Gedicht-Geschehens, den Hügel, und eingefriedet vom Rahmen eines Gedichts, das aus einer weiteren Perspektive heraus schriftlich fixiert wird.

Dem Gedicht geht es, wie Nikolaus, um die Beziehung zum Unendlichen. Mehrere Wörter bzw. Wortgruppen markieren diesen Bezug: *interminati / spazi* (VV4f.), unterstützt durch *sovrumanì* (V5) und *profondissima* (V6), sowie *infinito silenzio* (V10), *l'eterno* (V11) und *immensità* (V14). Vers 15 schließlich nimmt in *mare* alles zusammen. Gemeinsam ist all diesen Zuschreibungen, dass sie allein im Innern des lyrischen Subjekts Statt haben: Auch das *eterno* bezieht sich zwar auf tatsächlich Gewesenes - das aber ist nicht mehr gegeben, nicht vorhanden, wird imaginiert. In dieser Innerlichkeit etablieren sich verschiedene Ebenen des Unendlichen.

Unbegrenzt, unendlich, unermesslich: diese drei ‚Kernbegriffe‘ bringt Leopardi ins Spiel. Die ersten beiden werden nicht selbständig, sondern prädikativ gebraucht: ‚Unbegrenzt‘ (*interminato*) bezieht sich, pluralisiert, auf (wiewohl imaginierte) *räumliche* Ausdehnungen, die allerdings in der wahrgenommenen Umgebung (zwischen Hecke und Horizont) verankert sind: ‚unbegrenzte Räume‘. Das Prädikat ‚unendlich‘ (*infinito*), im Singular, wird der Stille zugeschrieben, die allein im Denken des lyrischen Ich herrscht und einen Kontrapunkt setzt zum ‚wirklichen‘,

räumlichen Außen: ‚jene unendliche Stille‘. Der dritte Ausdruck schließlich, *immensità* (‚Unermesslichkeit‘), steht als Substantiv da und nimmt beide vorherigen Begriffe, das Unbegrenzte und das Unendliche, in sich auf; wir sprachen bereits über das Oszillieren zwischen Einem und Mehrerem, das dem Ausdruck *tra questa / immensità* eignet: In ihm scheinen *interminato* und *infinito* ineinander überzugehen, ohne doch ganz eins zu werden. Und damit muss uns ein weiterer Begriff in den Sinn kommen, der mit dem Unendlichen in Zusammenhang steht und uns in der Notiz aus Leopardis *Zibaldone* bereits begegnet ist: *indefinito* (unbestimmt).

In dieser Notiz, zwei Jahre später niedergeschrieben als das Gedicht, bescheinigt Leopardi dem Menschen Unfähigkeit, das Unendliche (*infinito*) zu verstehen oder auch nur begrifflich zu umreißen (vgl. Einleitung, Abschnitt III). Nur der Eindruck, das Empfinden des Unendlichen komme zustande, etwa dadurch, dass die Seele ‚die Grenzen nicht sehe‘. Genau dies geschieht im Gedicht, das das Nicht-Sehen der Grenzen in eine Wahrnehmungssituation überträgt, woraufhin im Denken der *Eindruck* des Unendlichen sich einstellt (die unendliche Stille). Der Gedichtstext bildet eine Kette, die aufs Unendliche gerichtet scheint – eine Richtung, die nicht zuletzt der Titel des Gedichts impliziert! – und mehrere Ebenen der Wahrnehmung, des Denkens und des Empfindens durchläuft; zum Ende hin öffnet sich die Kette jedoch nicht in ein *infinito*, sondern taucht ein in *immensità*. Wollen wir die Unermesslichkeit auf das Vermögen des menschlichen Denkens rückbeziehen, so können wir durchaus sagen, dass *immensità* bei Leopardi dessen Grenze bezeichnet: sie bliebe dann eben *indefinita*, unbestimmt im Sinne von unmessbar = für den menschlichen Geist unbestimmbar. So legt es uns auch das Gedicht nahe, das die Kapitulation vor (= in) der *immensità* als positive Erfahrung bejaht.

Nikolaus von Kues hatte zwei Unendlichkeiten postuliert, die aktuelle (das Eine, Gott) sowie die potentielle (Mannigfaltigkeit der Welt). Können wir diese mit Hilfe von *ratio* und *mens* wenn nicht vollständig erfassen, so doch abzählen und bearbeiten, so ist uns jene, weil vollkommen und in sich geschlossen, unzugänglich und unsichtbar. Die Dimensionen unseres Daseins erlauben keinen Übergang zum aktual Unendlichen, lediglich ein blindes Übertreten ihrer Grenzen gelingt unserem Geist; das Verfahren der symbolischen Schau, das sich – ausgehend von einem tatsächlich Wahrgenommenen – in unserem Geist abspielt, weist uns auf es hin, zeigt es uns aber niemals selbst. Der Erfolg dieses Verfahrens beruht auf geistiger

Aktivität, indem einerseits ins eigene Innere zurückgegangen, andererseits ein Gesehenes bewusst als Symbol des Unendlichen gelesen wird. Der Abstand zum Unendlichen bleibt dabei stets bestehen. Charakteristisch für Nikolaus' Bezugnahme auf das unerreichbare Unendliche ist die offene, mehrdimensionale Struktur der *transsumptio*, die – in Bildern oder Sprache – als Fluss *und* Sprung Ähnliches *und* Unähnliches verknüpft und stets einen Rest an Unbestimmbarkeit behält: behalten muss, um ihre Dynamik entfalten zu können.

Unschwer können wir, aufbauend auf unserer ersten Lektüre im dritten Abschnitt der Einleitung, in Leopardis Gedicht die Stationen einer Verweiskette bezeichnen, die – wie bei Nikolaus' transsumptorischem Verfahren – bei der wahrgenommenen Umgebung beginnt und sich zum Unendlichen hin knüpft, mit den zahlreichen Deiktika als Gelenkstellen:

- 1.) [außen]: Blick vom Hügel zum teils verdeckten Horizont → [außen/innen]:
interminati spazi
- 2.) Empfinden: Furcht
- 3.) [innen]: *infinito silenzio* + [außen] Wind
- 4.) [innen + außen, - nicht „nel pensier mi fingo“, sondern „mi sovvien“!]: *l'eterno*
- 5.) *immensità* = 6.) *mare, naufragar*: Untergang des Denkens; Empfinden: *dolce*

Nun haben Leopardis Unendlichkeitsbegriffe im Gedicht nicht denksystematische, sondern poetische Funktion¹. Der Dichter bearbeitet sie jedoch im *Zibaldone* auch philosophisch und lädt sie so mit Bedeutung auf, die dem Gedicht mitgegeben ist, sodass wir sie zu Nikolaus' Überlegungen zumindest in Beziehung setzen wollen: Das *infinito* des Gedichttitels, im Gedicht selbst nur als Adjektiv auftauchend, rückt in die Nähe des aktual Unendlichen; die *interminati spazi* lassen sich in der Dimension des potentiell Unendlichen ansiedeln. Während nun aber die transsumptorische Kette bei Nikolaus in der symbolischen Schau endet, die das uns verborgene Wort bzw. Bild ‚ins Unendliche entlässt‘, werden bei Leopardi *interminato* und *infinito* in *immensità* zusammengefasst, die dann auch – weder aktual noch potentiell, sondern manifest als Sprach-Bild, als Meer - den Geist selbst umfasst, in sich auflöst. Nicht vollständig allerdings: Es bleibt die Perspektive, die

¹ Das poetisch-ästhetische Funktionspotential der Sprache arbeiten wir in den folgenden Abschnitten und Kapiteln mehr und mehr heraus.

das Schreiben des Gedichts erlaubt. Der Schritt fort vom potentiell Unendlichen zum aktual Unendlichen hin gelingt nicht; statt des ‚Schritts hinaus‘ nimmt der Gedichtstext die Aktivitäten des Geistes in ihn selbst zurück. Dass diese Zurücknahme nicht als Scheitern empfunden wird, liegt daran, dass das Unendliche als *eterno*, als *zeitlich* Unendliches, in der Stimme des Windes in das Hier und Jetzt der Gedicht-Situation hineingekommen war, was das Empfinden der *immensità* allererst auslöste: Fungiert der Wind bei Leopardi syntagmatisch-metaphorisch – das Vergangene kann, indirekt, in die Gegenwart des Gedichts hineintransportiert werden –, hätte er bei Nikolaus allein symbolische Funktion erfüllen können, indem er umgekehrt uns auf das Vergangene verwies. Vollzieht der Geist bei Nikolaus mit dem klaren Bewusstsein der Differenz, des Abstands zum aktual Unendlichen von seinem Inneren aus den Schritt in einen ebenfalls unendlich weiten Zwischenraum hinaus, indem er auf und zugleich ‚hinter‘ der Grenze stehen bleibt, bleibt das letzte Erreichbare bei Leopardi *immensità*; diese aber ist *indefinita*, unbestimmt, undefinierbar, hat zwar Impulse von außen erfahren, bleibt aber für den Geist ein Innen. Erzeugt die Unbestimmtheit der cusanischen Transsumption eine Dynamik, die sich in ein unermessliches Außen richtet – weil hinter diesem Außen das aktual Unendliche, das göttliche Eine geglaubt wird –, so führt Leopardis *indefinità* nicht als halbe Brücke den Geist aus sich selbst hinaus, sondern vielmehr hinein ins unüberwindbar Offene des eigenen Innern: ins Meer des eigenen Denkens und Vorstellens. Das ‚wahre‘ Unendliche (*infinito*) kann lediglich in umgekehrter Richtung – von außen nach innen hinein – unter größter Aufmerksamkeit erlauscht werden: bruchstückhaft, zeitlich begrenzt und niemals verlässlich. Im Meer des Geistes schließlich entfalten die Worte ihr unbestimmtes Potential des Bedeutens, das nicht an konkrete Inhalte gebunden ist: eine Freiheit, die wiederum an Nikolaus von Kues erinnert, der ja die Sprache ebenfalls aus ihren Ähnlichkeitsbezügen freigesetzt hatte: Diese Loslösung erst ermöglicht es ja, das Undarstellbare – das aktual Unendliche – *symbolisch* darzustellen. Dargestellt wird nicht es selbst, sondern seine Undarstellbarkeit. Dieses Verfahren liegt in unmittelbarer Nachbarschaft zum Sprachverständnis der Epoche, der Leopardi zugehört.²

Zwischen dem Philosophen aus Kues und dem Dichter der italienischen Romantik nimmt das Denken der Unendlichkeit jedoch noch einige Wendungen. Hatte bereits Nikolaus von Kues die denkerischen Konsequenzen aus dem Phänomen der

² Insbesondere nah an Novalis. Dazu mehr in Abschnitt VI.2.2.

optischen Perspektive gezogen, so wird auch die nicht ins Totale überschreitbare Begrenztheit der optischen Perspektive selbst im 16. Jahrhundert bewiesen. Bezüglich des Unendlichen, das verborgen hinter der Reichweite des Fernrohrs zu liegen scheint, treten bei Giordano Bruno (1548-1600) und Galileo Galilei (1564-1642) zwei Auffassungen auseinander. Beide wenden sich gegen Aristoteles: Bruno kritisiert dessen Gleichsetzung des Raums mit Körperlichkeit und postuliert einen unendlichen Raum³ mit unendlich vielen Körpern, ja Welten (Sonnensystemen) darin; dieser Raum ist relativ ausgerichtet und nicht wie bei Aristoteles absolut situiert (oben, unten, links, rechts). Richtungen sind vielmehr abhängig vom jeweiligen Standpunkt: ein Gedanke, den Kant in seiner Orientierungsschrift wieder aufnehmen wird. Bei Bruno setzt sich eine Tendenz fort, die Nikolaus von Kues ausgeprägt hatte: hinsichtlich der aufzufindenden Wahrheit nicht mehr allein auf die Sinne zu bauen, denn „niemals sind sie, wie vollkommen sie auch sein mögen, ohne irgendwelche Störungen“, sondern sie im Objekt (als „Spiegel“), im Verstand (als „Argumentation“), in der Vernunft (als „Prinzip“) sowie, „in ihrer eigentlichen und lebendigen Form“, im Geist zu suchen.⁴ Hinzu kommt, dass der Anspruch auf vollständige Beschreibbarkeit der Welt, den sich die mittelalterliche Naturwissenschaft noch auf die Fahnen schrieb – Christian Wohlers spricht treffend von einer „Landkarte der logischen Dihärese“, „die dann letztlich ein Abbild der gesamten, sich historisch (naturgeschichtlich) selbstredend nicht verändernden Natur darstellt“⁵ –, nun aufgegeben werden muss. Brunos Konzeption eines unendlich weiten, homogenen Raumes wird mit Newton zur Basis der modernen Physik werden; sie wird überdies – nach dessen eigenem Bekunden – Georg Cantor zu seinen theoretischen Vorstößen ins transfinit Unendliche anregen.

Galilei betreibt eine dezidiert empirische, von den sinnlich wahrnehmbaren Naturphänomenen ausgehende Naturwissenschaft. Das Buch der Natur jedoch ist für

³ Bruno versucht folgende Raumdefinition: „*Est ergo spatium quantitas quaedam continua physica triplici dimensione constans, natura ante omnia corpora et citra omnia corpora consistens indifferenter omnia recipiens, citra actionis passionisque conditiones, immixibile, impenetrabile, non formabile, illocabile, extra et omnia corpora comprehendens et incomprehensibiliter intus omnia continens.*“ Zit. nach: Cohn: *Geschichte des Unendlichkeitsproblems...*, a.a.O., S.101

⁴ Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo et mundi : Über das Unendliche, das Universum und die Welten.* Ital. - dt. Übers., kommentiert u. hrsg. v. Angelika Bönker-Vallon. Hamburg 2007, S.53

⁵ Wohlers, Christian: *Vision und Illusion des Neuanfangs.* Einleitung zu: Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia : Lateinisch-Deutsch.* Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg 2008 (= Philosophische Bibliothek; 597), S,VII-XLIX, hier: S.XLIff. – Wohlers fährt fort: „Spätere enzyklopädische Ansätze sind abgeschwächte Formen dieser Grundannahme.“ Darauf kommen wir mit Leibniz zurück (Kapitel IV).

ihn, ganz in Platons Sinne⁶, in mathematischer Sprache geschrieben. Galilei vertritt, wie Demokrit, die Vorstellung, dass Materie aus kleinsten Teilchen besteht.⁷ Auch er befürwortet gegen Aristoteles eine radikale Punktualisierung der Ausdehnung und beschreibt Bewegung als Abfolge distinkter Punkte, die in Beziehungen zueinander eintreten können. Diese Vorstellung entspricht bereits dem, was wir alle im Mathematikunterricht als Funktionen kennen gelernt haben, deren Funktionsgraphen ihre Bewegung nachzeichnen: man trägt Punkte ab, deren Dichte dann das Ziehen der verbindenden Linie ermöglicht.

Die Erfindung des Koordinatenkreuzes allerdings, das wir hierzu verwenden, wird einem jüngeren Zeitgenossen Galileis zugeschrieben⁸: profiliertes Mathematiker auch er, der Galileis Arbeit bewundert und zugleich durch einen Ansatz zu überbieten sucht, der von der menschlichen Vernunft ausgeht.

III.1 Grandseigneur, Soldat und Philosoph im Exil: René Descartes (1596-1654)

Es ist bei allem, was ich schreibe, zu beachten, daß ich nicht der Ordnung der Gegenstände folge, sondern allein der der Vernunftgründe: das heißt, daß ich es nicht unternehme, an einer Stelle alles zu sagen, was zu einem Gegenstand gehört, weil es mir unmöglich sein würde, es richtig zu beweisen, da es Gründe gibt, die von sehr viel weiter hergeholt werden müssen als andere.

Descartes an Mersenne, 24.12.1640

René Descartes, begütert und unabhängig, kann sein Leben nach Wunsch der Wissenschaft widmen. Von seinem achten bis zum sechzehnten Lebensjahr besucht er das Jesuitenkolleg in La Flèche und führt anschließend ein rastloses Leben: Nach dem Schulabschluss studiert er Jura, beschließt aber daraufhin, erst einmal die

⁶ Hier macht sich noch immer der Einfluss Marsilio Ficinos (1433-1499) geltend.

⁷ Dieser Atomismus macht übrigens den weltanschaulichen Kern des Ketzereiverdachts gegen Galilei aus: nicht die physikalische Auffassung, dass sich die Erde um die Sonne dreht, sondern die Unvereinbarkeit des atomistischen Weltbildes etwa mit der Eucharistie bilden das eigentliche Problem.

⁸ Descartes selbst hat kein Koordinatenkreuz in der Form verwendet, wie wir es kennen; die Bezeichnung ‚cartesische Koordinaten‘ haben Leibniz und die Brüder Bernoulli geprägt. Richtig ist freilich, dass Descartes mit der Entwicklung einer mathematischen Zeichensprache beginnt und in diesem Zuge auch die Geometrie von Buchstaben in Zahlen übersetzbar macht. - Der Ruhm, der ‚Erfinder‘ des Koordinatenkreuzes zu sein, gebührt aus ähnlich funktionalen Gründen mit demselben Recht Pierre de Fermat. Nachzulesen ist diese Episode bei Scriba, C.J./Schreiber, P.: *5000 Jahre Geometrie : Geschichte, Kulturen, Menschen*. Heidelberg u.a. ³2010, S.324ff.

Kriegswirren Europas zu erkunden. Ein erstes, physikalisches Werk entsteht in Holland (1618). Den Beginn des Dreißigjährigen Krieges erlebt Descartes unter Maximilian von Bayern. Während des Feldzuges bereist er Prag und Regensburg, wo er die Wirkungsstätten Brahes und Keplers besichtigt. Im Zuge dessen ereignet sich schließlich im Jahre 1619 - Descartes ist 23 Jahre alt - die Initialzündung seiner Lebensaufgabe: die eine, richtige, im eigenen Denken und nur dort wurzelnde Methode der Erkenntnis des Wahren zu entdecken.⁹ In den folgenden Jahren bereist Descartes Europa und kehrt schließlich nach Paris zurück, das er 1629 in Richtung Niederlande verlässt – in der Hoffnung, den Repressalien der Kirche zu entkommen. Häufig wechselt Descartes den Wohnsitz; lediglich sein wichtigster (Schul-)Freund, Briefpartner und Vermittler (ans europäische Geistesleben) in Paris, Marin Mersenne (1588-1646), kennt seinen jeweiligen Aufenthaltsort.¹⁰ Diese Vorsicht, ja beinahe Paranoia wird verstärkt durch den Schock, den Descartes durch den Prozess um Galilei erfährt (1633); zeitlebens erscheint ihm jede Veröffentlichung als Wagnis. Der *Discours de la méthode* erscheint schließlich 1637 in Leiden - anonym. In den 1640er Jahren werden mehrere Schriften Descartes' publiziert, unter anderen die *Meditationes de prima philosophia* (1641). Der Sturm der Entrüstung, der daraufhin unter den katholischen Theologen ausbricht, verstärkt die Sorge des Verfassers um die eigene Sicherheit. Im Jahre 1649 schließlich folgt Descartes dem Ruf seiner langjährigen Briefpartnerin, der jungen schwedischen Königin Christina (1626-1689), nach Stockholm. Dort verstirbt er kurze Zeit später.

Nikolaus von Kues betrachtete die Erkenntnis der Wahrheit durch den menschlichen Geist als unmöglich. Bei Descartes rückt sie in den Bereich des Menschenmöglichen vor¹¹, bleibt jedoch dem Zweifel unterworfen. Um zu verdeutlichen, wie wir unserer Erkenntnis dennoch vertrauen können, verwendet Descartes eine Metapher, die sich an die ‚Welt als Buch‘ anlehnt; mit ihrer Hilfe beschreibt er unseren Wahrheitssinn als einen Lesesinn.

⁹ Dass es sich um drei aufeinander folgende Träume gehandelt habe, ist eine schöne Geschichte, die aus Adrien Baillets einflussreicher Descartes-Biographie aus dem Jahre 1691 stammt, sich aber nicht verifizieren lässt. Baillet beruft sich auf Descartes' Notizbücher; diese sind teilweise auf uns gekommen in Form von Exzerpten aus Leibniz' Hand, die aber keine entsprechenden Passagen aufweisen.

¹⁰ Damit freilich ist für Descartes' Bekanntheit und Verbindung zu namhaften Wissenschaftlern gesorgt: ein eifrigerer ‚Agent‘ als Mersenne ist kaum vorstellbar.

¹¹ „Denn ich werde tatsächlich die Wahrheit erlangen, wenn ich nur das, was ich vollkommen einsehe, genügend berücksichtige und es von allem übrigen trenne, das ich verworrener und dunkler auffasse.“ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, a.a.O., S.125/27

Wenn z. B. jemand einen zwar in lateinischen Buchstaben geschriebenen Brief lesen möchte, diese Buchstaben jedoch nicht in ihrer wahren Bedeutung entsprechend gesetzt sind, und wenn er vermutet, daß, wo immer in diesem Brief ein A steht, ein B gelesen werden muß, wo ein B, ein C und daß auf diese Weise ein jeder Buchstabe durch den ihm nachfolgenden ersetzt werden muß, dann würde er entdecken, daß sich auf diese Weise gewisse lateinische Wörter bilden, und er wird nicht zweifeln, daß eine wahre Aussage in den Wörtern dieses Briefes enthalten ist, auch wenn er dies allein aufgrund seiner Annahme erkennt, und es vielleicht auch geschehen kann, daß derjenige, der den Brief geschrieben hat, eben nicht unmittelbar aufeinanderfolgende Buchstaben, sondern irgendwelche anderen an die Stelle der wahren gestellt hat, und so irgendeine andere Aussage in ihnen verborgen hat: Das nämlich ist doch wohl so schwer zu realisieren, daß es nicht als wahrscheinlich gelten kann.¹²

Die Brief-Metapher bietet uns einen zwiefachen Einstieg in das Denken Descartes'. Erstens unterstellt sie selbstverständlich einen Absender - einen Briefschreiber, der weiß, was er geschrieben hat - sowie einen Empfänger, der dem an ihn gerichteten Schreiben mit Fug und Recht einen Sinn entnehmen zu dürfen glaubt; sie untermauert das Vertrauen in die Annahme, dass der Briefschreiber seinen Adressaten nicht täuschen will. Diese Annahme bildet eine tragende Säule des cartesischen Gottesbeweises und führt zugleich vor Augen, dass Descartes den menschlichen Geist ‚höher‘ ansetzt als noch Nikolaus von Kues, bei dem er niemals als vom göttlichen Geist gemeint oder gar direkt angesprochen konzipiert wird: Gott ist Verfasser der Welt als Buch; dieses Buch steht uns zur Interpretation offen, ‚braucht‘ uns aber nicht, fordert uns in keiner direkten Anrede dazu auf. Dies entspricht der Erfahrung Meer / Text, die wir in der Einleitung zu dieser Arbeit geschildert haben. Descartes' Brief hingegen wird gesendet mit der Intention, gelesen zu werden, und zwar vom menschlichen Geist, der dazu folglich in der Lage sein muss. Dennoch bleibt ein Manko: Der Brief in der Sprache Gottes kommt von ihm auf uns, nicht etwa umgekehrt. Antworten können wir Gott nicht - nur versuchen, die Botschaft zu entschlüsseln, die er unserem Geist in Form der Welt gesandt hat.

¹² Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg 2005 (= Philosophische Bibliothek; 566), S.631

III.2 Endliches, Unendliches

Obwohl die Trennung von Raum und Körper, die Aristoteles nicht gelang, mit Bruno eigentlich vollzogen ist, setzt René Descartes kurz darauf den Raum mit dem Körper *gleich* (*res extensa*): allerdings in der Absicht, den Körper von allem Sinnlichen abzulösen als reine Ausdehnung, die ihrerseits nicht ohne Substanz¹³ sein kann.

Denn völlig frei bekenne ich, daß ich keine andere Materie der körperlichen Dinge zugestehe, als jene in jeder Weise teilbare, formbare und bewegliche, die die Geometer Quantität nennen [...].¹⁴

Denn Quantität und ausgedehnte Substanz sind am Ding selbst nicht unterschiedlich, sondern nur im Hinblick auf unseren Begriff, wie auch die Zahl von dem in seiner Anzahl bestimmten Ding.¹⁵

Außerdem unterscheiden sich der Raum, bzw. der innere Ort und die darin enthaltene körperliche Substanz nicht am Ding selbst, sondern allenfalls in der Weise, in der sie von uns gemeinhin aufgefaßt werden. [...] Und in der Tat werden wir leicht erkennen, daß es dieselbe Ausdehnung ist, die die Natur des Körpers und die Natur des Raumes ausmacht [...].¹⁶

Denn die Bezeichnungen „Ort“ und „Raum“ verweisen nicht auf irgend etwas von dem Körper, über den gesagt wird, daß er an dem Ort sei, Verschiedenes, sondern sie bezeichnen nur dessen Größe, Gestalt und Lage zwischen anderen Körpern.¹⁷

Einen leeren Raum kann es folglich nicht geben (eine Überzeugung, die bereits Aristoteles vertrat und die Pascal und Leibniz teilen werden), denn Ausdehnung ist eben als solche schon körperlich, ist Materie.¹⁸ ‚Unkörperliche‘ Substanz besitzt nur der Geist, die *res cogitans*, draußen in der Welt wäre ein Ausgedehntes ohne

¹³ Die cartesische Substanz besitzt einen eigentümlichen Zwischenstatus zwischen Materie und abstraktem Sein. Descartes selbst definiert sie als „ein Ding, das so existiert, daß es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren. Und zwar kann allein eine einzige Substanz als eine solche verstanden werden, die zu ihrer Existenz schlichtweg keines anderen Dinges bedarf, nämlich Gott. [...] Die körperliche Substanz und der Geist, d.h. die denkende Substanz, können als geschaffene jedoch unter diesem gemeinsamen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die bloß des Eingriffs Gottes bedürfen, um zu existieren.“ (Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, a.a.O., S.57) Substanz wird folglich - wie später auch bei Leibniz und Spinoza - metaphysisch gedacht, allerdings stets ausgedehnt, was bei Leibniz nicht der Fall ist (vgl. folgendes Kapitel).

¹⁴ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, a.a.O., S.175

¹⁵ Ebd., S.99

¹⁶ Ebd., S.101/103

¹⁷ Ebd., S.105

¹⁸ Vehement widersprachen Descartes u.a. Thomas Morus und Otto von Guericke. Vgl. Cohn: *Geschichte des Unendlichkeitsproblems...*, S.123f.

Materie gleichsam *res non grata*, „weil es sich völlig widerspricht, daß dem Nichts irgendeine Ausdehnung zukommen sollte.“¹⁹

Über seine Konzeption der Ausdehnung gelangt Descartes zu der Annahme, dass die Welt unbegrenzt ausgedehnt sei. Analog zu den Ausführungen Nikolaus‘ von Kues meint Descartes, Unendliches könne vom Menschen nicht erfasst (*comprehendi*) werden - eingesehen (*intelligi*) aber doch. Wenn wir Unendlichkeit auch nicht adäquat erkennen - „ich habe niemals anders von dem Unendlichen gehandelt, als um mich ihm zu unterwerfen und nicht um zu bestimmen, was es ist oder nicht ist“²⁰ -, so doch immerhin positiv:

im Gegenteil sehe ich ganz offenkundig ein, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität als in der endlichen ist, und daß demnach die Erfassung des Unendlichen gewissermaßen früher in mir ist als die des Endlichen.²¹ Denn was die Unendlichkeit betrifft, so sehen wir sie nur in einer gewissen negativen Weise ein, nämlich dadurch, daß wir an dem Ding keine Begrenztheit feststellen, obwohl wir einsehen, daß sie äußerst positiv ist.²²

Auffallend parallel zu Nikolaus von Kues unterscheidet Descartes das göttliche vom weltlichen Unendlichen, wobei nicht nur die traditionell aristotelischen Bezeichnungen aktual / potentiell²³ zum Einsatz kommen: Potentiell Unendliches bezeichnet Descartes als *indefinit* - da nur in mancher Hinsicht unendlich, also

¹⁹ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, a.a.O., S.111. Umgekehrt kann es nach dieser Argumentation auch keine Atome geben: „Weil es nämlich, wenn es sie gäbe, unausweichlich wäre, daß sie, als wie klein auch immer sie vorgestellt würden, ausgedehnt sind, können wir dennoch gedanklich ein jedes von ihnen in zwei oder noch mehr kleinere Teile teilen, und müssen deshalb zugeben, daß sie teilbar sind. Nichts nämlich können wir in Gedanken teilen, das wir eben darin nicht auch als teilbar erkennen, so daß, wenn wir urteilten, daß es selbst unteilbar sei, unser Urteil unserer Erkenntnis widerspräche.“ Ebd., S.115. Dieses Urteil hindert Descartes nicht daran, mit einer Korpuskulartheorie zu arbeiten - sie ist ebenso zwingend notwendig, wie das obige Urteil zwingend logisch ist. Diese Spannung charakterisiert das cartesische Denken, wie wir im Folgenden herausarbeiten wollen.

²⁰ Descartes an Mersenne, 28.01.1641. Zit. nach: Descartes, René: *Briefe 1629-1650*. Köln/Krefeld 1949, S.229

²¹ Descartes, René: *Meditationen : Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg 2009, S.50

²² ebd., S.122

²³ Vgl. etwa folgende Formulierung aus der dritten Meditation: „Wenn es wahr ist, dass sich meine Erkenntnis allmählich vergrößert, und vieles der Möglichkeit nach in mir ist, was noch nicht aktuell ist, so betrifft nichts davon die Idee Gottes, in der nämlich überhaupt nichts potentiell ist. Denn gerade dies, daß meine Erkenntnis sich allmählich vergrößert, ist das sicherste Argument für ihre Unvollkommenheit. Außerdem: Auch wenn sich meine Erkenntnis beständig mehr und mehr vergrößert, so sehe ich demungeachtet ein, daß sie deshalb doch niemals aktuell unendlich sein wird, weil sie niemals einen Grad erreichen wird, in dem sie etwa keiner weiteren Zunahme fähig wäre. Ich urteile aber so, daß Gott aktuell unendlich ist, so daß zu seiner Vollkommenheit nichts hinzugetan werden kann.“ Descartes: *Meditationen*, a.a.O., S.51f.

gleichsam ‚begrenzt unendlich‘ -, aktual Unendliches als *infini*, will sagen: vollkommen unbegrenzt.

Zunächst unterscheide ich hier das *Unbegrenzte (indefinitum)* von dem *Unendlichen (infinitum)*. *Unendlich* nenne ich allein dasjenige, in dem sich in keiner Weise Grenzen vorfinden. In diesem Sinne ist allein Gott unendlich. Dasjenige jedoch, in dem ich nur in irgendeiner Hinsicht keine Endlichkeit erkenne, wie die Ausdehnung des vorgestellten Raumes, die Menge der Zahlen, die Teilbarkeit der Quantität in Teile und dergleichen, nenne ich zwar *unbegrenzt*, nicht aber *unendlich*, weil ihm nicht in jeder Hinsicht eine Grenze fehlt.²⁴

Hier kommen wir Leopardis Unterscheidung *infinito / indefinito* bereits recht nahe. Oben hatten wir ausgeführt, dass Leopardis *indefinità* als Unmessbarkeit zu interpretieren wäre, welche wiederum die *immensità*, Unermesslichkeit, kennzeichnet: den höchsten Grad an Unendlichkeit, den wir erfahren können. Der Eindruck der *immensità* besteht für uns aufgrund der Abwesenheit von Grenzen: *indefinità*. Bei Descartes kann sich das Prädikat *indefinitum* auch auf einzelne Aspekte des Wahrgenommenen beschränken; um sich das vorzustellen, kann wieder einmal unsere optische Perspektive erhalten, die eben nur in unsere Blickrichtung unbegrenzt erscheint, sich jedoch von einem beschränkten Blickwinkel aus eröffnet.²⁵ Auf einmal sitzen wir geradezu auf Leopardis Hügel:

²⁴ Descartes: *Meditationen*, a.a.O., S.122. Hintergrund: Descartes will den Pantheismusverdacht ausräumen, der von Giordano Bruno her stammt - welcher die göttliche Unendlichkeit (Wirkungsursache) der des Universums (Wirkung) annähert. Leibniz jedoch wird sich von Descartes' Klärungsversuch nicht überzeugen lassen. - Descartes hat Nikolaus von Kues offensichtlich rezipiert, aber nicht sonderlich gründlich: Schon Cohn: *Geschichte des Unendlichkeitsproblems...* weist auf einen Brief an Chanut (06.06.1647) hin, aus dem hervorgeht, dass Descartes die Parallelen zwischen Nikolaus' privativem und seinem eigenen indefiniten Unendlichen nicht oder nur unvollständig erkannt hat. Der Hinweis ist begründet; tatsächlich schreibt Descartes: „*En premier lieu, je me souviens que le Cardinal de Cusa et plusieurs autres docteurs ont supposé le monde infini [...]. Et mon opinion est moins difficile à recevoir que la leur; parce que je ne dis pas que le monde soit infini, mais indéfini seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable: car, pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul; mais pour dire qu'elle est infinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes.*“ Im Folgenden erläutert Descartes das *indéfini* an der materiellen, dreidimensionalen Ausdehnung der Welt, deren Grenzen wir nicht erfassen können. Deutlich ist die Parallele zu Nikolaus' potentiell / privativem Unendlichen zu erkennen. Descartes, René: *Oeuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris 1949, S.1033

²⁵ Die „sich bei Descartes durchhaltende Anbindung intellektueller Vorgänge an das Visuelle“ (Wohlers: *Einleitung*, a.a.O., S.XXXII) möge dieses Beispiel rechtfertigen. Es reicht, wie wir gleich sehen werden, ins Methodische hinein – wie es auch bei Nikolaus von Kues der Fall war; „der Geist hebt in der (gelungenen) Erkenntnis den Unterschied zwischen ‚Anschauen‘ und ‚Denken‘ tatsächlich auf.“ (ebd., S.XXXIII). Hinzu tritt bei Descartes, wie Wohlers richtig anmerkt, das „Kausalitätsprinzip als weltliches (reales) Pendant der Logik“ (ebd.): dies bringt den dynamischen Aspekt der Wirklichkeit, das Wirken, zur Beschreibung.

Wir können uns nämlich nicht nur immer, gleichgültig, wo wir jene Grenzen annehmen, jenseits dieser Grenzen irgendwelche Räume von unbestimmter Ausdehnung vorstellen, sondern wir erfassen sie auch als wirklich vorstellbar, d.h. als real vorhanden, und erkennen von daher, daß in diesen Räumen eine körperliche Substanz von unbegrenzter Ausdehnung [*indefinite extensam*] enthalten ist, weil, wie bereits weitläufig gezeigt wurde, die Idee ihrer Ausdehnung, als die wir jeden möglichen Raum auffassen können, schlicht ebendasselbe ist wie die Idee der körperlichen Substanz.²⁶

Die Wirklichkeit, wie wir sie wahrnehmen, in die Perspektive hinein zu verlängern: das führt nach Descartes zur Vorstellung des Unendlichen als *indéfini*, als Unbegrenztes, und ebendies geschieht in Leopardis Gedicht. Allerdings versucht Leopardis Gedicht-Ich, die Vorstellung räumlicher Unbegrenztheit ins Zeitliche zu verschieben, womit die Vorstellung entgleitet, eine eigene Dynamik entwickelt. Das Ineinander von (intendiertem) *infinito* und (wahrgenommenem) *indefinito* wird im Gedicht zunächst als Chaos empfunden, das sich vom Ich nicht (be)greifen lässt; hieraus entwickelt sich *immensità* als positiver Erfahrungswert einer negativen Erfahrung: der Unerreichbarkeit des *infinito*.

Ein Ineinander von *infini* und *indéfini* ereignet sich auch bei Descartes - als ein seltsamer Chiasmus des Bezeichnens: Infinit unendlich ist Gott, weil wir nicht nur keine Grenze an ihm wahrnehmen, sondern auch begründet (positiv) einsehen (*intelligi*), dass er *keine hat*. Umgekehrt wird die Welt als indefinit unendlich bezeichnet, weil man die Nichtexistenz ihrer Grenzen weder (positiv) sieht noch einsieht – sie also (negativ) annehmen muss, da man keinen Grund hat, ihr Grenzen zu setzen. Die Attribute ‚positiv‘ und ‚negativ‘ werden je auf beide Arten des Unendlichen angewendet: Infinites und Indefinites sind nicht mehr reine Gegenpole, sondern durchdringen einander, indem sich ihre Gegensätzlichkeit gleichsam auf einzelne Aspekte verteilt.²⁷

III.3 Mensch und Gott: Perspektive, Standpunkt, Orientierung

Zu leben ohne zu philosophieren, das ist eigentlich so, als ob man seine Augen geschlossen hält und sie niemals zu öffnen versucht.
Dabei ist das Vergnügen, all die Dinge zu sehen, die unser Sehvermögen entdeckt, überhaupt nicht vergleichbar mit der

²⁶ Descartes: *Meditationen*, a.a.O., S.117

²⁷ Vgl. hierzu die ans obige Zitat anknüpfende Passage der dritten Meditation (Descartes: *Meditationen*, a.a.O., S.122f.).

Befriedigung, die die Erkenntnis dessen gibt, was man durch die Philosophie findet. Außerdem ist dieses Studium für uns nötiger, um unsere Sitten zu regeln und uns in diesem Leben zu leiten, als es der Gebrauch unserer Augen jemals sein könnte, um unsere Schritte zu lenken.

Descartes: *Brief des Autoren...*, zum *Discours de la Méthode*

Wir haben hier keinen Raum, auf die cartesische Lichtmetaphorik einzugehen, müssen aber erwähnen, dass auch Descartes das Denken vom Sehen her erklärt - wobei er jedoch umgekehrt dem Denken als einem ‚geistigen Sehen‘ den Vorrang vor dem organischen Sehen einräumt. Recht häufig verfährt Descartes in seinen Argumentationen und Herleitungen so: Erst wird das Denken ‚visuell‘ beschrieben und erklärt - anschließend wird, vom so beschriebenen Denken aus, hinter das organisch Visuelle zurückgegangen und dadurch gezeigt, wie Ersteres Letzterem vorausgeht und es übersteigt. So wird die sinnliche Wahrnehmung, speziell das Sehen, Descartes zum Seiteneingang ins menschliche Sein, von wo aus er Materie und Geist sprachlich fassen und womit er zugleich die Vorrangstellung des Letzteren erläutern kann. In einer berühmten Passage aus der zweiten Meditation schreibt Descartes, man könne versucht sein

zu schließen, das Wachs werde also durch das Anblicken mit den Augen, nicht durch den Einblick des Geistes allein erkannt - wenn ich nicht zufällig gerade aus dem Fenster geblickt und Menschen die Straße hätte überqueren sehen, von denen ich nicht weniger als beim Wachs zu sagen gewohnt bin, daß ich sie sehe. Was aber sehe ich außer Hüten und Mänteln, unter denen sich Automaten verstecken könnten? Ich urteile aber, daß es Menschen sind. Und so verstehe ich das, von dem ich meinte, es mit den Augen zu sehen, allein aufgrund des Urteilsvermögens, das in meinem Geist ist.²⁸

Denn da mir nunmehr bekannt ist, daß die Körper selbst nicht eigentlich durch die Sinne oder durch das Vorstellungsvermögen, sondern durch den Verstand allein erfaßt werden, und daß sie nicht dadurch erfaßt werden, daß sie berührt oder gesehen werden, sondern allein dadurch, daß sie eingesehen [*intelligentur*] werden, so erkenne ich sehr genau, daß nichts leichter oder auch evidentere [!] von mir erfaßt werden kann als mein Geist.²⁹

Descartes unterscheidet zwischen angemessenem und vollständigem Wissen. Letzteres meint hinreichendes Wissen über einen fraglichen Gegenstand, so dass wir

²⁸ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, a.a.O., S.63

²⁹ Ebd., S.67

ihn als Einheit erkennen können, unterschieden von Anderem (*distinctus*). Ersteres meint das erschöpfende Wissen alles Wissbaren über den fraglichen Gegenstand - ein Wissen, das wir zwar erreichen können, von dem wir aber nie wissen können, ob bzw. dass wir es erreicht haben. Was uns fehlt, ist vollständiges Wissen um die *Qualität* unseres eigenen Wissens: auch dies eine exakte Übertragung der visuellen Perspektivität auf das Denken, das seine Selbstbezüglichkeit seit Descartes nicht mehr leugnen kann. Es ist *Vollzug* geworden, das sich selbst nur im Vollzug erkennt: damit sind wir uns unserer selbst nur *in der Zeit*, nicht außerhalb ihrer gewiss. Dies entspricht der Erfahrung Leopardis, dass der Geist um die Differenz zwischen *infinito* und *indefinito* zwar weiß, sie aber nicht sehen / erkennen kann. Folgerichtig kann bei Descartes ein Wissen erster Ordnung, die zeitenthobene, vollkommene Inblicknahme des eigenen Selbst, nicht uns, muss aber Gott zukommen: Der ‚Schritt hinaus‘ aus der total eigenen Perspektive ist getan – der nie gewiss bleibende Selbstbezug des Denkens braucht jedoch Stabilität ‚von außen‘. Kommen kann sie nur vom unendlich stabilen Bezugszentrum, dem aktual Unendlichen (Gott), das folglich als panoramatische (= zeitenthobene) Perspektive existieren muss. Unschwer lässt sich diese Situation des Denkens, die uns schon bei Nikolaus von Kues begegnet ist, am cartesischen Gottesbeweis ablesen.

Solange ich also die Schärfe des Geistes auf mich selbst ausrichte, sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges und von einem anderen abhängiges Ding bin, und zwar ein Ding, das unbegrenzt [*indefinite*] zu immer Größerem und noch Größerem, bzw. Besserem zu gelangen versucht; sondern ich sehe zugleich auch ein, daß der, von dem ich abhängige, alles dies Größere nicht nur unbegrenzt [*indefinite*] und der Möglichkeit nach [*potentia*], sondern tatsächlich unendlich [*infinito*] in sich hat, und demnach Gott ist. Die gesamte Überzeugungskraft des Arguments beruht in Folgendem: Ich erkenne, daß ich unmöglich als die Natur existieren könnte, die ich bin – nämlich als jemand, der die Idee Gottes in sich trägt -, wenn Gott nicht auch tatsächlich existierte. Gott, sage ich, eben derselbe, dessen Idee in mir ist – will sagen: der all jene Vollkommenheiten besitzt, die ich selbst nicht verstehen, sondern nur irgendwie mit dem Denken berühren kann -, und der durch keinerlei Mängel verdunkelt ist.³⁰

Zwar bleibt auch bei Descartes Gott die absolute Instanz, absoluter Blickpunkt und Sinn- und ‚Befehlszentrum‘ unseres Daseins. Funktional aber greift diese Instanz an keiner Stelle mehr ins menschliche Denken ein und wird umgekehrt auch nicht mehr einbezogen. Man kann und muss ihr allerdings die passive Rolle des

³⁰ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, a.a.O., S.103/105

ausgespannten Netzes zuschreiben, das immer dann zum Tragen kommt, wenn das Denken strauchelt; Unerklärliches ist dann eben ‚von Gott gewollt‘. Oben hatten wir bereits die cartesische Begründung der These kennengelernt, dass das, was wir als *clarus et distinctus* erkennen, wahr sei: weil Gott uns nicht täuschen wolle. „Ist einmal der Grundgedanke des Idealismus aufgeleuchtet, soll aber trotzdem die reale Welt aus Elementen aufgebaut werden, die im Bewußtsein liegen, aber als real hingenommen werden, weil sie aus irgendeinem Grund als besonders vertrauenerweckend erscheinen, so kommt man offenbar um einen solchen die Wahrheit verbürgenden Gott nicht herum“³¹, urteilt Hermann Weyl.

Vielleicht sollten wir etwas differenzierter aus der Gegenrichtung formulieren: Descartes muss, wenn er auf die Existenz Gottes nicht verzichten will - und auch nicht kann: er fürchtet die Inquisition! -, dieser Existenz Qualitäten zuschreiben, ihr eine unhinterfragbare Legitimation geben. Indem er den Zweifel zur Existenzbedingung menschlichen Denkens macht, nimmt er ihm einerseits jede Letztbegründungsfähigkeit und schreibt sie Gott zu; andererseits kann er auf diese Weise seinen unerhörten Gedanken, dass die Natur Gesetzen gehorcht - der Gesetzesbegriff hat bis dato lediglich im juristischen und religiösen Bereich Anwendung gefunden -, in Gott begründen, der als Einziger diese Gesetze bis ins Letzte begreift, wohingegen der menschliche Geist sie bestenfalls zu beschreiben vermag.

Ein Beispiel, das wir unten ausführlicher bearbeiten werden: Unter Physik versteht Descartes wahrnehmbare *Bewegung*; er geht von der Grundannahme aus, dass sich alle natürlichen Phänomene anhand von Bewegungsabläufen beschreiben lassen. Wenn wir nun die wahrgenommenen Bewegungsabläufe im Geist bearbeiten, erzeugen wir brauchbare *Beschreibungen* der Phänomene; niemals aber können wir zu der Formulierung letztgültiger *Gesetze* gelangen: das würde dem Prinzip des Zweifels zutiefst widersprechen. Derartige Gesetze kann nur Gott erfassen. Hierzu Descartes in den Schlussätzen seiner Prinzipien:

Und obwohl auf diese Weise einsichtig gemacht werden kann, auf welche Weise alle natürlichen Dinge haben vonstatten gehen können, darf gleichwohl nicht gefolgert werden, daß sie tatsächlich auf diese Weise geschehen sind. [...] Ich gestehe bereitwilligst zu, daß [...] es von meiner Seite her völlig ausreicht, wenn das, was ich geschrieben habe, bloß insoweit richtig ist, als daß es auf alle

³¹ Weyl: *Philosophie...*, a.a.O., S.145f.

Naturphänomene eine geeignete Antwort enthält. [...] Damit daraus gleichwohl an dieser Stelle nicht die Vortäuschung von Wahrheit entstehe, muß beachtet werden, daß es mancherlei gibt, was für moralisch gewiß gehalten wird, will sagen: insoweit es für die Anwendung im wirklichen Leben ausreicht, obwohl es, wenn es auf die absolute Macht Gottes bezogen wird, ungewiß ist.³² [...] Außerdem gibt es einiges, auch bei den natürlichen Dingen, das wir für absolut und mehr als bloß moralisch gewiß halten, nämlich dasjenige, was sich auf das metaphysische Fundament stützt, daß Gott von höchster Güte und geringstem Trug ist und daß daher das Vermögen, das er uns gegeben hat, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, sofern wir uns seiner recht bedienen, nicht irren kann, und daß das, was wir mit seiner Hilfe erfassen, kein Irrtum ist.³³

Hermann Weyl zitiert diesbezüglich den folgenden schönen Passus aus Georg Büchners philosophischen Aufzeichnungen:

Gott ist es, der den Abgrund zwischen Denken und Erkennen, zwischen Subjekt und Objekt ausfüllt, er ist die Brücke zwischen dem cogito ergo sum, zwischen dem einsamen, irren, nur einem, dem Selbstbewußtsein, gewissen, Denken und der Außenwelt. Der Versuch ist etwas naiv ausgefallen, aber man sieht doch, wie instinkartig scharf Cartesius schon das Grab der Philosophie abmaß; sonderbar ist freilich, wie er den lieben Gott als Leiter gebrauchte, um herauszukriechen. Doch schon seine Zeitgenossen ließen ihn nicht über den Rand [...].³⁴

Auch hier ist die Perspektive entscheidend. Ebenso könnten wir sagen: Die Höhen des Zweifels, die das cartesische Denken erreicht, werden durchzogen von den Abgründen der göttlichen Willkür, auf deren *goodwill* sich das Denken verlassen muss, will es nicht in sie (oder aber in die Höllenqualen der Inquisition: was wäre für Descartes wohl schlimmer gewesen?) herabgezogen werden. Denn wie wir sahen, funktioniert cartesisches Denken ohne Gott und muss sich daher anderswo, nämlich an sich selbst orientieren: interessanterweise an einem Verhaltensmuster, das eher der *res extensa* als der *res cogitans* zuzuordnen ist. Selbstgenügsames Denken funktioniert nur dann, wenn es rückgebunden wird an Überlebenspraktiken im Gelände, die ihm vorausgehen. Es muss sich seine Praktiken bewusst aneignen, indem es auf Bewährtes aus dem physischen Sektor

³² Descartes: *Prinzipien...*, a.a.O., S.631

³³ Ebd., S.631/633

³⁴ Die Stelle ist nachzulesen bei: Büchner, Georg: *Cartesius : Principia Philosophiae*. In: ders.: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente. Bd. 2: Schriften, Briefe, Dokumente. Hrsg. v. Henri Poschmann... Frankfurt/Main 1999, S.173-279, hier: S.192f. Hermann Weyl zitiert sie auf S. 145 seiner *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. 3., wesentlich erweiterte Aufl. München/Wien 1966 mit kleinen Abweichungen; insbesondere lässt er das „instinkartig“ weg.

zurückgreift. Nur so kann die cartesische Vorrangigkeit des Denkens gegenüber dem Physischen bewahrt und ausgesagt werden.

Leopardis Gedicht beschreibt genau diesen Weg vom Gelände (der Umgebung) aus zum Geist: doch er mündet zunächst nicht in Erkenntnis, sondern über das Empfinden im Meer des Unermesslichen im eigenen Innern. Diese Erfahrung wird bejaht, indem schließlich das Nichtunterscheidenkönnen der *immensità* vom ‚wahren‘ *infinito* als äußerste Grenze des menschlichen Begreifenkönnens erkannt und erzählt wird. Eine solch uferlose Erfahrung als Endziel des Denkens ist nun Descartes‘ Sache nicht: Im dritten Abschnitt des cartesischen *Discours de la méthode*, 1637 erschienen und eigentlich als Einleitung zu der nachfolgend geplanten kompletten Philosophie gedacht, findet sich ein viel zitierter Passus, den wir hier ebenfalls lesen wollen.

In den vorhergehenden Abschnitten des Textes hat Descartes die ‚Unterkunft‘ der bisherigen Philosophie ‚abgerissen‘; nun geht er daran, eine „vorläufige Moral“ für den Neubau derselben zu formulieren, - eine Notbehaltung bis zur Fertigstellung des neuen Gebäudes. Ihr erster Grundsatz besteht, selbstverständlich, im Festhalten an der Religion. Es folgt der zweite:

Mein zweiter Grundsatz war, in meinen Handlungen so fest und entschlossen zu sein, wie ich konnte, und auch zweifelhaftesten Meinungen, wenn ich mich einmal für sie entschieden hatte, nicht weniger beharrlich zu folgen als ob sie ganz sicher wären. Ich ahmte hierin Wanderer nach, die, wenn sie sich in einem Wald verirrt haben, weder umherirren und sich mal in die eine Richtung und mal in eine andere drehen, noch an einem Platz stehenbleiben dürfen, sondern immer ganz geradeaus in dieselbe Richtung voranschreiten müssen, soweit sie es können, und diese Richtung keineswegs aus schwachen Gründen ändern dürfen, obgleich es zu Beginn vielleicht nur der bloße Zufall gewesen ist, der sie hatte entscheiden lassen, ihn zu wählen. Denn dadurch gelangen sie zwar nicht genau dort hin, wohin sie wollen, aber sie kommen zumindest am Ende irgendwo an, wo sie wahrscheinlich besser aufgehoben sind als mitten im Wald. Ebenso lassen die Entscheidungen des Lebens oft keinerlei Aufschub zu, und es ist eine ganz gewisse Wahrheit, daß wir den glaubhaftesten Meinungen folgen müssen, wenn es nicht in unserer Macht steht, die wahrsten auszumachen.³⁵

Werner Stegmaier kommentiert diese Textstelle unter dem Gesichtspunkt der Entschiedenheit, die eine große Rolle spielt in Orientierungssituationen mit

³⁵ Descartes, René: *Discours de la Méthode*. Im Anhang: Brief an Picot ; Adrien Baillet: *Olympica*. Übers. U. hrsg. V. Christian Wohlers. Französisch-Deutsch. Hamburg 2011, S.43/45

widersprüchlichen oder unzureichenden Anhaltspunkten.³⁶ Hinzu kommt, dass Descartes, hier wie anderswo, erstens die Prozesshaftigkeit des Denkens betont – man muss losgehen, auch wenn man das Gelände nicht kennt; die entscheidende Bedeutung der Richtung leugnet Descartes keineswegs! – und zweitens seine Selbstbezüglichkeit, die vor allem dann zum Tragen kommt, wenn die vorliegenden Informationen nicht ausreichen, um sich ein aussagekräftiges Bild von der Lage zu machen. *Denkvollzug* und *Denkerfahrung* sind es, die zu Ergebnissen in der Philosophie / der Wissenschaft führen: Man spricht stets von seinem eigenen Standpunkt aus, muss also auch von ihm aus und *selbsttätig* zu Ergebnissen gelangen, indem man sich *von der Stelle bewegt*.

Dass die Parallele zwischen Wohnen (‘Sich-Einrichten’) und Orientierung in der Welt und Wohnen und Orientierung im Denken nicht als klassische Metapher, sondern als ein bewusst mimetischer Vorgang eingeführt wird – ‚ich ahmte Wanderer nach‘ – zeigt ein Orientierungsbedürfnis an, das mit dem Denken des neuzeitlichen Menschen aufkommt: Ihm wird bewusst, dass auch sein Denken standpunktgebunden, perspektivisch und damit selbstbezüglich verläuft. Schon vor Kant produziert das cartesische *cogito* eine strukturelle Analogie zwischen Orientierung im Gelände und Orientierung im Denken.

III.4 *res cogitans* - *res extensa*: Orientierung im Denken

Der cartesische Geist wird auf sich selbst zurückgeworfen, ja ist sich selbst – in der Bewegung des Denkens – die einzig verlässliche Wirklichkeit: auch dies eine Tendenz, die bei Nikolaus angelegt ist und der auch Descartes mit der Forderung nach Tätigkeit des Geistes begegnet. Misst jedoch Nikolaus, dessen Arbeit sich auf den zwei Ebenen des Geistes (*ratio / mens*) abspielt, dem Leib, der körperlichen Existenz des Menschen lediglich sekundäre Bedeutung bei, so zieht Descartes eine methodisch wichtige Grenze im menschlichen Sein selbst: Er postuliert die ontologische Differenz zwischen Leib und Seele / Geist. Teilbare *res extensa* und unteilbare *res cogitans* treten auseinander, ohne sich doch voneinander zu trennen.

Zwischen dem Geist und dem Körper besteht ein großer Unterschied darin, daß der Körper von seiner Natur her stets teilbar ist, der Geist aber völlig unteilbar. Denn

³⁶ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.252ff.

wenn ich den Geist, bzw. mich selbst betrachte, insofern ich lediglich ein denkendes Ding bin, kann ich tatsächlich in mir keine Teile unterscheiden, sondern ich sehe ein, daß ich ein durchaus einziges und vollständiges Ding bin.³⁷

Nun ermöglicht die jeweilige Homogenität, die Durchbestimmtheit jeder *res* Stringenz und Wahrheit in der theoretischen Erkenntnisarbeit – allerdings nur um den Preis, dass die jeweilige Erkenntnis sich niemals auch auf die andere Seite beziehen kann: Teilbarkeit und Unteilbarkeit gehören verschiedenen Dimensionen an, eine Situation, die wir ebenfalls bereits von Nikolaus von Kues her kennen. Bezichtigt Nikolaus den Geist der Herstellung eines fiktiven Kontinuums, so ist bei Descartes, Christian Wohlers' Ansicht nach, die Arbeit des Geistes insgesamt gleichsam fiktiv.

Der Geist ist damit in allen seinen Operationen souverän, und das, was er tut, ist darin als reversibel gekennzeichnet: Was der Geist tut, ist immer (in diesem Sinne) fiktional, denn er bleibt in seinem Tun, *auch wenn er an und mit einem anderen tut, bei sich*.³⁸

Beide Dimensionen, *extensa* und *cogitans*, bleiben im Menschen vereint:

Durch diese Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, des Durstes usw. lehrt die Natur auch, daß ich zu meinem Körper nicht etwa nur so hinzugefügt bin, wie ein Seemann sich auf einem Schiff aufhält, sondern daß ich mit ihm aufs engste verbunden und gewissermaßen vermischt bin, so daß ich mit ihm zu einem einzigen Etwas zusammengesetzt [*componam*] bin.³⁹

Ein Paradox, das Descartes als solches nicht aufzustoßen scheint – was wir nur dann nachvollziehen können, wenn wir bereit sind, die Differenz zwischen Körper und Seele für eine *perspektivische* Differenz zu nehmen: Erkenntnisse, die aus einem bestimmten Blickwinkel heraus gewonnen werden, können nicht für einen anderen Blickwinkel dieselbe Gültigkeit beanspruchen. Eben hier liegt nun die Erklärung für den deskriptiven Chiasmus, den wir Descartes' Unendlichkeitsdenken oben zugeschrieben haben: Attribute wie ‚positiv‘ und ‚negativ‘ lösen sich aus ihrer

³⁷ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, a.a.O., S.173

³⁸ Wohlers: *Einleitung*, a.a.O., S.XXXI. - Dies explizit zuzulassen, erlaubt Descartes die Vorwegnahme mathematischer Handhabung des Unendlichen, wie Georg Cantor sie mit seinen Kardinalzahlen betreiben wird: Endliches und Unendliches unterliegen auch in der Mathematik nicht unbedingt denselben Gesetzen, wie sich auch Metaphysik und Physik nicht mit denselben Erkenntnismustern betreiben lassen.

³⁹ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, a.a.O., S.165. Descartes spielt hier auf Aristoteles' *De anima* an.

substantiellen Verwurzelung, sobald sich das, was sie bezeichnen, als perspektivisches Phänomen entpuppt. Dieses Herauslösen kann Nikolaus noch nicht gelingen – ihm auch nicht wünschenswert erscheinen –, da Perspektive bei ihm stets Perspektive unverrückbar substantieller Einheiten bleibt. Einheit und Zweiheit zugleich – so etwas kann dem Menschen bei Nikolaus sicht-, erkennbar werden (Symbol), er kann es aber niemals selbst *sein*: das Moment des Umschlagens findet sich bei Nikolaus nicht im menschlichen Sein selbst gedacht; hier bleibt es bei Abstufungen (*figura p*), was dem cusanischen Philosophen die Paradoxie des cartesischen Dualismus erspart. Descartes hingegen, dessen Denken von sich selbst ausgeht und explizit in sich bleibt, kann ein solches Umschlagen *im Denken* zulassen, ja es sogar zur in sich geteilten, dynamischen Basis der Erkenntnis machen. Noch einmal: Der Dualismus befindet sich *im Denken*, dort und nur dort wird er wahrgenommen, dort und nur dort existiert er.

Theoretisch – aus einer visuellen / denkerischen Distanz heraus – findet sich keine gangbare Brücke zwischen *res cogitans* und *res extensa*. Dennoch existiert die Verbindung – und zwar, ein weiteres Mal, *in actu*: nämlich dann, wenn wir als wir selbst handeln, wenn etwa der Körper dem Willen des Geistes entsprechend tätig wird⁴⁰. Die beiden Seiten des menschlichen Seins sind keine Seiten. Sie durchdringen einander im Menschen und lassen ihn sich selbst als Körper oder als Geist in Erscheinung treten, je nachdem, unter welcher Perspektive die Erkenntnis jeweils arbeitet. Wie wir sahen, ist sie nicht in der Lage, beide Perspektiven zugleich einzunehmen. Der Geist weiß zwar stets, welche Perspektive er *in actu* innehat, und vermag sie bewusst zu wechseln: Wie schon bei Nikolaus von Kues stehen wir auch bei Descartes vor der Parallaxe. In diesem Sinne aber schreibt Christian Wohlers am Beispiel der Übertragung von Sinneswahrnehmungen zum Gehirn, dass „dieser Übergang selbst in keiner Weise verständlich gemacht werden kann“: wir können ihn nur als Parallaxenphänomen beschreiben. Leopardis angstbesetzter Schwindel in *L'infinito* rührt genau daher, dass der Geist dieser Orientierung kurzzeitig verlustig geht: Innen und Außen durchdringen sich räumlich und auch zeitlich, was im Jetzt des Gedichts als ungeplantes, wenn auch nicht ungewolltes Ereignis geschildert wird. Da das Gedicht aber *geschrieben* ist, lässt sich der Übergang nach-lesen: vielleicht nicht verständlich, aber doch nachvollziehbar; die verwendeten Worte

⁴⁰ Diese Perspektivität betont auch Christian Wohlers in seiner *Einleitung* zu Descartes' *Discours de la Méthode*, a.a.O. Vgl. insbesondere S.LXff., LXXff.

versetzen den Leser in die Lage, *res extensa* und *res cogitans* nachträglich auseinanderzuhalten, den Weg nachzugehen.

Dieser Nachvollzug genügt freilich nicht dem Erkenntnisanspruch des cartesischen Denkens. Damit agiert Descartes' Anfangsphilosophie des modernen Rationalismus um einen blinden Fleck: um einen Übergang, der sich beständig *ereignet*, den wir aber nicht *denken* können. So kommt, neben der Bewegung des Denkens selbst, ein weiteres dynamisches Moment ins Spiel, von dem cartesische Philosophie nicht abstrahieren kann.

III.5 Bewegung und Richtung: Orientierung im Raum

Der Übergang nimmt in Descartes' Physik einen prominenten Platz ein: nämlich genau dort, wo Bewegung definiert wird. Für die Welt gilt zunächst einmal:

*Gott ist die oberste Ursache der Bewegung und erhält im Universum ständig dieselbe Quantität von Bewegung aufrecht.*⁴¹

Die Materie ist in allen Körpern der gesamten Welt dieselbe. Sie ist in beliebig viele Teile teilbar und tatsächlich bereits in viele Teile geteilt, die sich auf unterschiedliche Weisen bewegen. Diese Teile vollführen insgesamt eine in irgendeiner Weise zirkuläre Bewegung, wobei sie stets dieselbe Quantität an Bewegung im Universum aufrechterhalten [*semper eandem motuum quantitatem in universo conservant*].⁴²

Die *quantitas motus*, ein Begriff, den u.a. Christiaan Huygens (Stoßgesetze, 1668) und Isaac Newton übernehmen werden, wird in der Forschung seit Jahrhunderten diskutiert: Geht es letzteren Wissenschaftlern, auf Galileis *impetus* zurückgreifend, eindeutig um Richtungsvektoren - später wird man von Bewegungsimpulsen sprechen -, wirft der Richtungsaspekt bei Descartes Interpretationsschwierigkeiten auf. Von naturwissenschaftlicher Seite wurde und wird Descartes das ‚Vernachlässigen‘ der Richtung vorgeworfen; seine Stoßgesetze (*Principia...*, Teil 2, §§45ff.) sind eben dadurch widerlegbar, dass Descartes von der Richtung abstrahiert und die *quantitas motus* damit als rein positive Betragsgröße betrachtet.

⁴¹ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, a.a.O., S.137

⁴² Ebd., S.221

Sehen wir erst einmal weiter: Landläufig, so Descartes, verstehen wir unter (örtlicher) Bewegung „nichts anderes als *das Ereignis, durch das ein Körper aus dem einen Ort in einen anderen übergeht*.“⁴³ Genauer aber – „nicht aus der alltäglichen Praxis heraus, sondern zufolge der Wahrheit der Sache selbst“ – ist Bewegung „*die Translation (der Übergang) eines Stückes Materie, bzw. eines Körpers, aus der Umgebung derjenigen Körper, die unmittelbar an ihn angrenzen und die gleichsam als ruhend angesehen werden, in die Umgebung anderer Körper*.“⁴⁴ Analog zu seiner Raumauffassung betrachtet Descartes Bewegung, wie er unmittelbar im Anschluss an die soeben zitierte Textstelle ausführt, als „Zustand eines Stückes Materie und nicht irgendein für sich bestehendes Ding“⁴⁵; Bewegung sei nicht auf Seiten eines Antriebs oder einer Kraft, sondern beim Bewegten selbst anzutreffen - dem, was bewegt ist / wird. Damit wird der situative Aspekt seiner Bewegungsdefinition - es geht ja offenbar um die Lage verschiedener Körper zueinander - sofort wieder zurückgenommen und auf den Zustand eines dieser Körper reduziert. Damit definiert Descartes, streng genommen, phoronomische, nicht dynamische Bewegung: erstere ist als reine ‚Veränderung der Örter im Raum‘⁴⁶ aufzufassen, letztere müsste außerdem die Betrachtung der bewegten Masse und der hierfür erforderlichen Kraft einschließen. Während also der cartesische Denkprozess selbst auf dynamischer Bewegung beruht - dem Wechsel von *res cogitans* zu *res extensa*, der nur durch einen Impuls des Denkens zu begründen ist -, verbleibt Descartes physikalisch im Phoronomischen.

Nun muss uns wundern, dass damit der cartesischen Theorie des nicht-leeren Raumes Rechnung getragen werden soll – vor allem dann, wenn es Descartes mit den Vokabeln tatsächlich so genau nimmt, wie es ihm auch Christian Wohlers unterstellt. Wenn sich nämlich der bewegte Körper in einer ‚angefüllten‘ Umgebung - *vicinia*, Nachbarschaft – befindet, wie ist dann eine *translatio* zu denken? *Translatio* bedeutet ja eher Übergang im Sinne von Überquerung, *von einer Seite zur anderen* („hinübertragen“), und wird damit gerade nicht als allmähliche Ortsverschiebung in einem unendlich erfüllten Raum vorgestellt, sondern eher so, wie wir im vorherigen Kapitel die Bewegung der metaphorischen Bedeutung

⁴³ Ebd., S.119

⁴⁴ Ebd., S.121

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. Kant, Immanuel: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Sonderausg. Darmstadt 1983. Bd.8, S.25-46 (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Erstes Hauptstück: Metaphysische Anfangsgründe der Phoronomie*)

beschrieben haben. *Translatio* besitzt denn auch die zusätzliche Bedeutung ‚(rhetorische) Trope‘, im neoklassischen Latein meint es zudem Austausch bzw. Umstellung von Wörtern. Warum also *translatio*, warum nicht *transitio* (Hinübergehen, Übergang in einer mehr fließenden Bedeutung), - zumal wenn Descartes seine *Principia* immer wieder unter das Zeichen des Magnetismus stellt, den er wiederum als ein Fließen von Partikeln beschreibt⁴⁷?

Diese Frage werden wir, um es mit Nikolaus auszudrücken, nur mutmaßend beantworten können.⁴⁸ Dennoch wollen wir versuchen, aus der betonten Verwendung dieses Begriffs bei Descartes etwas herauszulesen. Kommen wir noch einmal zurück auf den Leib-Seele-Dualismus. Wohlers urteilt:

Der Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* ist also selbst eine methodische Fiktion, und zwar eine, die die Erklärbarkeit irgendeines Übergangs von dem jeweils einen zum jeweils anderen ausschließt.⁴⁹

Das trifft zu – s.o. –, das Umgekehrte jedoch auch. Die ‚methodische Fiktion‘, von der Wohlers spricht, ist natürlich, als Konstrukt, fiktiv. Sie ergibt sich aber andererseits zwingend aus dem Perspektivismus der cartesischen Differenz. Nach dem Schritt hinaus aus der nur eigenen, einen Denkperspektive zeigt sich, dass wir unser Sein, unser Denken ebenso wenig ganz in den Blick bekommen können wie unseren Körper (vgl. Kapitel I) und jeden anderen Gegenstand; wir erleben uns als Einheit, handeln auch so, können uns aber nur als Zweiheit sehen / erkennen.⁵⁰ Descartes‘ Dualismus trägt dem insofern Rechnung, als er anerkennt, dass Erkenntnis (Wahrheit), wie sie ihm vorschwebt, nur zu haben ist um den Preis der Nicht-Erkentnis an anderer Stelle. Und nun kann man die Richtung der Argumentation wechseln: Erzwingt die Perspektive den Dualismus – oder fordert der Dualismus den Perspektivismus? Eine Frage, die sich Descartes offenbar nicht gestellt hat – und die auch wir uns nicht stellen müssen. Entscheidend ist, dass wir sie stellen *können*. Erstens deshalb, weil sich genau diese dualistische Szenerie

⁴⁷ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, a.a.O., S.144ff., vgl. etwa S.152

⁴⁸ Nicht zuletzt deshalb, weil die Lateinkenntnisse der Verfasserin nicht hinreichen, um Bedeutungsnuancen des spätmittelalterlichen Lateins rekonstruieren zu können.

⁴⁹ Wohlers, Christian: *Einleitung*, a.a.O., S.LXXI

⁵⁰ Hinaustreten aus einem Geschehen zur Überblicksgewinnung bedeutet: Stillstellen der Zeit. Dadurch sehen wir die zwei Seiten - ohne dass qua Bewegung und zeitliche Zerdehnung die Grenze zwischen ihnen ‚verwischt‘ würde. Im Leibniz-Kapitel begegnen wir diesem Problem erneut; im Orientierungskapitel (Kapitel VI) schließlich werden wir es anhand der Unterscheidung Position / Situation gezielt bearbeiten und als Problem des Subjekts beschreiben.

unserem sehen wollenden Auge darbietet, wenn wir es in unserem begrenzten Blickfeld gebrauchen. Warum das so ist, können wir uns in Abschnitt VI.6 erklären – es hat mit den Bedingungen funktionierender Orientierung zu tun. Zweitens deshalb, weil diese Frage eine Frage der *Richtung* ist. Denken wir zurück an *L'infinito*: Was im Gedicht geschieht, ist nur als Fiktion zugänglich; als solche aber wird etwas erzählt. Dieses Erzählen ist freilich nur in der Zeit vollziehbar und nachvollziehbar (qua Lektüre). Erzählung und Lektüre sind zwar wiederholbar, nicht aber umkehrbar: Im Gedicht und bei seiner Lektüre geschieht etwas, eine qualitative Veränderung des Gedicht-Ich und des lesenden Ich, die nicht rückgängig zu machen ist. Wir können dasselbe Gedicht zwar zweimal lesen, die Lektüre selbst aber wird nicht dieselbe sein, weil wir nicht mehr dieselben sind.

Vor diesem Hintergrund können wir besser verstehen, warum Descartes mit einem phoronomischen Bewegungskonzept in Schwierigkeiten gerät. Wenn wir uns mit Descartes den Raum als unendlich erfüllt vorstellen – als grundsätzlich nicht-frei von Materie, nicht-leer –, so muss, wenn sich etwas in diesem Raum bewegt, also relativ zu anderer Materie seine Position verändert, andere Materie ihm weichen. Genau so beschreibt es auch Descartes selbst:

Aus dem nun, was oben bemerkt worden ist, daß alle Orte mit Körpern erfüllt sind, und daß dieselben Stücke der Materie immer gleiche Orte einnehmen, ergibt sich, daß sich kein Körper bewegen kann außer innerhalb eines Umkreises [= relativ zu anderer Materie, NT], nämlich so, daß ein Körper einen anderen aus dem Ort, in den er eintritt, her austreibt, und dieser umgekehrt einen anderen, und dieser wiederum einen noch anderen, und so unausgesetzt weiter bis zu dem letzten, der, der an den von dem ersten verlassenen Ort eintritt [...]⁵¹

Was aber befindet sich am Ort des ersten Körpers in der Zwischenzeit?, so müssen wir uns fragen. Und nun tut Descartes etwas, das wir schon kennen: von der Bewegung der Metapher her, die einen räumlich vorgestellten Abstand zwischen zwei Bedeutungen auf eine eindimensionale Grenzlinie verkürzt. Descartes fährt fort:

[...] und zwar zu demselben Zeitpunkt, an dem der erste ihn verläßt.⁵²

⁵¹ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, S.131

⁵² Ebd.

Wie sollen wir Bewegung als Ortsveränderung denken, die schon geschehen ist in dem Moment, da sie beginnt? Als zeitlose Bewegung? Descartes nimmt dieser Frage elegant den Wind aus den Segeln, indem er zwiefach argumentiert: erstens bildlich – am Beispiel des Kreises, an dem eine solche Verschiebung nun tatsächlich vorstellbar wird: wenn sich nämlich der Körper in einer starren, kreisförmigen Anordnung befindet, welche sich zeitgleich mit dem bewegten Körper mitbewegt, entsprechend der ‚irgendwie zirkulären‘ Gesamtbewegung der Materie – und zweitens mathematisch, indem von verschiedenen großen Ausdehnungen und Geschwindigkeiten die Rede ist. Dennoch müssen wir darauf bestehen, dass ein solches Modell der unmittelbaren Verschiebung nicht nur den unendlich dicht erfüllten Raum, sondern auch eine unendlich große Geschwindigkeit des Bewegungsimpulses voraussetzt: anders wäre nicht zu erklären, wie dieser Impuls den letzten Körper in der Kreis-Kette erreicht haben und ihn in den Ort des ersten eintreten lassen kann im selben Augenblick, da dieser ihn verlässt und damit den Impuls erst auslöst. Das wäre nur dann möglich, wenn wir es mit *einem* kreisförmigen, absolut starren Körper zu tun hätten, der sich in ein und derselben Bewegung auf der eigenen Grenze verschiebt: Dann wäre der betroffene Raum tatsächlich unendlich dicht. Doch Descartes spricht ja dezidiert von verschiedenen, also gegeneinander abgegrenzten Körpern. Ist es so, wie Lucien Goldmann schreibt, „daß in der geometrischen Physik Descartes‘ die Körper nur noch dem Anschein nach eigene Realität haben, da sie durch die gleichen symbolischen Schranken innerhalb einer und derselben Ausdehnung getrennt sind“⁵³? Oder ist eher Hermann Weyl zuzustimmen: „Seine [Descartes‘, NT] ist Korpuskulartheorie [...] Nur die mangelnde Beherrschung des Kontinuums läßt ihm die Unstetigkeiten an den Trennungsflächen zur Erfassung der Bewegung als wesentlich erscheinen; in Wahrheit hat er ein den Raum kontinuierlich erfüllendes Fluidum als Träger der Bewegung“⁵⁴?

⁵³ Goldmann, Lucien: *Der verborgene Gott : Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*. Neuwied u.a. 1973, S.351. Hermann Weyl schreibt etwas zurückhaltender: „Nachdem die Materie aller sinnlichen Qualitäten entkleidet war, schien es zunächst, als könne man ihr nur noch geometrische Eigenschaften beilegen; ganz konsequent ist hierin Descartes.“ (Weyl: *Philosophie der Mathematik...*, a.a.O., S.188) Vielleicht sollte man hinzufügen: Descartes zieht diese Konsequenz auf der Ebene der Physik als Wissenschaft. Auch er geht von sinnlichen Wahrnehmungen aus, transponiert diese dann aber auf eine abstrakte Ebene, um sie dort gleichsam zu bearbeiten.

⁵⁴ Weyl: *Philosophie der Mathematik...*, a.a.O., S.228

Descartes ist noch nicht am Ende mit seinem Latein. Die zeitliche Dimension der Bewegung übergeht er zunächst einmal – folgerichtig, da er ja unter Bewegung ausdrücklich nicht die Kraft versteht, sondern den Zustand des bewegten Körpers. Er befasst sich jedoch mit der Frage unterschiedlicher Ausdehnungen, die die bewegte Materie unter Umständen ‚füllen‘ müsste: Verdichtung und Ausdehnung einer gleich bleibenden materiellen Quantität. Und hier wird es, wie Descartes einräumt, tatsächlich unbegreiflich:

Es ist einzugestehen, daß für diese Bewegung etwas erforderlich ist, was unser Geist zwar als wahr erfaßt, obwohl er nicht begreift, auf welche Weise es geschehen kann, nämlich die unendliche, bzw. unbegrenzte [*in infinitum, sive indefinitam*] Teilung irgendwelcher Partikel der Materie, und zwar in so viele Teile, daß wir durch Denken keins als so klein bestimmen können, ohne einzusehen, daß es tatsächlich nicht in andere noch kleinere geteilt ist. Es ist nämlich unmöglich, daß die Materie, die bereits den Raum G einnimmt, nacheinander alle in zahlloser Abstufung kleineren Räume einnimmt, die zwischen G und E sind, wenn nicht irgendein Teil dieser Materie seine Gestalt den unzähligen Ausmaßen jener Räume anpaßt, wofür es, damit es geschieht, erforderlich ist, daß sich alle nur vorstellbaren Partikel dieser Materie, die tatsächlich zahllos sind, gegenseitig ein wenig voneinander entfernen – und eine solche, wenn auch noch so geringe Entfernung ist eine wahre Teilung.⁵⁵

III.6 *translatio*: Umkehrbarkeit

Dem lässt sich zweierlei entnehmen. Erstens treten Raum und Materie nun doch auseinander: Offenbar ist Raum da, der von den Partikeln exakt ausgefüllt werden muss, um Descartes‘ Vorstellung der ‚lückenlosen‘ Ausdehnung zu retten. Zweitens aber treten nun auch Partikel auseinander, ‚trennen‘ sich, was heißen muss, dass sie entweder eine quasi ‚verdünnte‘, gestreckte Verkettung bilden oder aber dass tatsächlich Zwischen-Räume entstehen. Goldmanns Behauptung gewinnt an Überzeugungskraft: Wenn Descartes‘ Konzeption stimmig sein soll, können eigentlich keine distinkten Körper existieren (und es muss bedacht werden, dass das Prädikat *clarus et distinctus* zentrales Wahrheitskriterium für Descartes‘ Denken ist) – es sei denn mit eindimensionalen Grenzen zwischen sich, die dann aber nicht ablösbar sein dürften: Es hätte nicht jeder Körper seine eigene Begrenzung, sondern eindimensionale Grenzen verliefen zwischen diesen Körpern und verlugten sie wie

⁵⁵ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, a.a.O., S.133/135

die Wabenwände eines Bienenstocks, was einem Kontiguum entspräche. Dann aber könnte es auch keine Partikel dazwischen geben: Für sie wäre kein Platz, denn auch sie besitzen ja Plastizität und Elastizität, wie Descartes weiter ausführt (*Principia*, Abschnitt 2.35) – werden also tatsächlich als Körper (Korpuskeln) und nicht etwa als Punkte aufgefasst. Doch auf ihnen, ihrer Bewegung *und* der nicht-adhäsiven Nachbarschaft der Körper beruht die einzige Form von physikalischer Bewegung, die das cartesische Raummodell hergibt – und auf die es nicht verzichten darf, fußt es doch auf einer von Grund auf ‚bewegten‘ Konzeption des Denkens.⁵⁶

Letztendlich ist es dieses Paradox, das Descartes selbst am Beginn des eben zitierten Abschnitts anspricht. Um das anhand der *translatio* klarer zu sehen, wollen wir Descartes noch ein Stück weiter lesen – betreffend die Relativität der Bewegung eines Körpers zu denjenigen Körpern in seiner Nachbarschaft, die, im Vergleich mit ihm, als ruhend angesehen werden können⁵⁷:

Wenn wir hingegen unter dem Begriff „Bewegung“ diejenige Translation verstehen, die aus der Umgebung angrenzender Körper geschieht, dann können wir, weil die angrenzenden Körper ja zu demselben Zeitpunkt jeweils nur einzeln an den bewegten Körper angrenzen können, dem Bewegten gleichzeitig nicht mehrere, sondern lediglich eine Bewegung zusprechen.⁵⁸

Hier kehrt, gemeinsam mit dem situativen Aspekt, die Zeitlichkeit der Bewegung zurück – aber nicht als Fluss, sondern als Punktfolge, darstellbar in einem Koordinatenkreuz.

Und weiter:

Translation ist gegenseitig [*reciproca*], und es kann nicht einsichtig gemacht werden, daß (Fig. 1) sich der Körper AB aus der Umgebung des Körpers CD fortbewege, ohne daß zugleich eingesehen wird, daß der Körper CD sich aus der Umgebung des Körpers AB fortbewege. Zudem ist aus der einen Richtung genau dieselbe Kraft und derselbe Antrieb erforderlich wie aus der anderen.⁵⁹

In dieser Passage tritt uns etwas entgegen, was wir schon weiter oben berührt haben: Rekursivität, die *Umkehrbarkeit* der Bewegung, genauer gesagt: ihrer

⁵⁶ Wir sehen in alledem ein weiteres Indiz für den Zusammenhang von Orientierung im Raum und Orientierung in Texten: Die soeben angeführten Aspekte betreffen analog die Frage, *was ein Text ist*, wie Textkohärenz und Textverstehen (und damit Lesen als Bewegung im und durch den Text) zu fassen sind. Nicht von ungefähr dient der Begriff *translatio* auch zur Bezeichnung der *sprachlichen* Übersetzens.

⁵⁷ Descartes ist sich über die Relativität und Perspektivenabhängigkeit aller Bewegung, die wir wahrnehmen, im Klaren. Vgl. *Die Prinzipien der Philosophie*, a.a.O., S.125ff.

⁵⁸ Ebd., S.125

⁵⁹ Ebd.

Richtung, was auf ihrer perspektivischen Relativität beruht. Und nun kommen wir auf die Frage nach Bewegung und Richtung bei Descartes zurück:

Es besteht ein Unterschied zwischen der Bewegung, insofern man sie für sich betrachtet, und der Ausrichtung dieser Bewegung in eine bestimmte Richtung. Dadurch kann es geschehen, daß eine Ausrichtung verändert wird, ohne daß dabei die Bewegung als solche sich verändert.⁶⁰ [...] *Eine Bewegung ist nicht einer anderen Bewegung entgegengesetzt, sondern der Ruhe; und die Ausrichtung in eine bestimmte Richtung der Ausrichtung in die entgegengesetzte Richtung.*⁶¹

Hieraus ergibt sich ein Hinweis darauf, warum Descartes den Begriff „Translation“ gewählt hat. *Ipsa enim translatio est reciproca.*⁶² *Transitio* wäre hier tatsächlich nicht der geeignete Ausdruck, meint er doch eher das *einmalige* Hinübergehen oder Überschreiten in *nur eine* Richtung. Aus demselben Grund trifft auch der Name der Figur, die im Zentrum des cusanischen Denkens steht, die cartesische Bewegung nicht, obwohl er immer wieder einmal - wenn auch niemals von Nikolaus selbst - synonym mit *translatio* gebraucht wurde: *transsumptio*. - *Translatio* beschreibt den Vorgang der Bewegung so, wie es zu Descartes' Vorstellungen passt: nicht qualitativ, sondern rein quantitativ, als Relationsveränderung von (positiven) Bezugsgrößen. Bei einer *transitio* kann das (Hin-) Übergehende durchaus eine Veränderung durchlaufen; dies wäre der passende Ausdruck für das, was in Leopardis Gedicht geschieht. *Translatio* - als quantitativer, potentiell rekursiver Tausch bzw. Wechsel von Positionen - ist das exakte Gegenbild zu der Bewegung in *L'infinito*.

Der Gedanke der Umkehrbarkeit ist auch für die Verwendung eines Koordinatenkreuzes zentral. Dessen Leistung besteht ja darin, Geometrie und Algebra ineinander übersetz- und rückübersetzbar zu machen, indem ein Punkt einer geometrischen Figur einem Zahlenpaar zugeordnet wird, das sich seinerseits wieder als Punkt im Koordinatenkreuz darstellen lässt; umgekehrt lässt sich aus den Punkten im Koordinatenkreuz die Figur wiedergewinnen. Nötig hierfür ist ein kraft-freier Raum der reinen Relationen, in dem sich keinerlei qualitative

⁶⁰ Ebd., S.145/47

⁶¹ Ebd., S.149

⁶² *reciproco* bezeichnet auch die Bewegungen des Atmens und des Gezeitenwechsels. Diese nicht phoronomische Umkehrbarkeit behandeln wir in Kapitel VII mit Levinas und Celan.

Veränderung ereignen kann. Dieser Übersetzungsprozess⁶³ verläuft abgekoppelt von einem tatsächlichen, materiellen Gegebensein der Figur, ja erlaubt sogar die Konstruktion solcher Figuren, die *materialiter* nicht vorzufinden sind: Er funktioniert abstrakt, im Geist, ausgehend von dessen Fähigkeiten - gemäß der cartesischen Maxime des Selbstvollzugs, anhand dessen sich der Geist seiner selbst versichert.⁶⁴ Umkehrbarkeit gilt auch für diejenigen Operationen des Geistes, die sich mit einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen beschäftigen: Alles Zusammengesetzte kann, im Geiste, wieder auseinandergenommen und dann erneut zusammengesetzt werden. Eine gewisse Loslösung von der Zeit ist auch hier zu erkennen, oder genauer: von der Unumkehrbarkeit ihres ‚wirklichen‘ Verlaufs. Diese Unumkehrbarkeit operativ suspendieren zu können – nicht den zeitlichen Verlauf ‚an sich‘ also, sondern seine *Richtung* -, erweist sich damit als konstitutives Moment cartesischen Denkens. Es bedeutet, die Perspektive auch bezüglich des zeitlichen Verlaufs wechseln zu können, ein Vermögen, das nur der *res cogitans*, niemals aber der *res extensa* eignet. Durchaus erinnert dies an die stets umkehrbare Bewegung der Mönche bei Nikolaus von Kues, die das sie seinerseits anschauende Bild betrachten - bis auf dass bei Descartes eben das Bild als Bezugspunkt, als Anker der Blick-Bewegungen fehlt: Der Geist läuft auf den Pfaden seiner eigenen Denkbewegung hin und zurück, ohne sich dabei auf eine ‚übergeordnete‘, absolute Instanz zu beziehen. Durch die Suspension der Zeitrichtung geht dieser Bewegung auch die Einzigartigkeit des Atemzugs verloren. Bei Leopardi wird sie beibehalten - um den Preis des Versinkens in *immensità*; denn der Zeitverlauf lässt sich nicht umkehren, lediglich als Stimme des Windes reicht die Vergangenheit ins Jetzt hinein. Dadurch ‚vermischen‘ sich die Perspektiven: Körper und Geist, Umgebung und Ferne, Jetzt und Vergangenheit - was nur noch erlebt, nicht mehr vom Denken erfasst werden kann.

⁶³ Bei sprachlichen Übersetzungen wäre Umkehrbarkeit das Kriterium für das Ideal einer Bedeutungsübertragung, einer rein semantischen Übersetzung, der unterwegs nichts ‚verlorengeht‘. Walter Benjamin wird einen anderen Schwerpunkt wählen (Kapitel VII).

⁶⁴ Damit einher geht die Darstellung der abstrakten Sachverhalte in Symbolen, verstanden als leibnizianischer Kalkül: ein-eindeutigen Sprachzeichen (Kapitel IV). - Die Anbindung der Geometrie an die Algebra erfolgte im abendländischen Kulturkreis, verglichen mit der indischen und arabischen Mathematik, sehr spät; vgl. hierzu Weyl, Hermann: *Philosophie der Mathematik...*, a.a.O., S.92f. Descartes war der Überzeugung, alle Naturwissenschaften, auch die Physik, letztendlich auf Geometrie zurückführen zu können - ein Gedanke, den man spätestens dann aufgeben muss, wenn man sich mit Kongruenzen beschäftigt: Geometrische und physikalische Gestalten lassen sich nicht im Verhältnis 1:1 ineinander zuordnen. Leibniz macht hier mit seiner *Analysis situs* einen Anfang (Kapitel VI).

III.7 Sprache

Denken wir nun noch ein Stück weiter: Wenn bei Descartes – wir erläuterten es oben – Erkenntnis stets nur aus einer der beiden Perspektiven möglich ist, wie kann dann der Geist überhaupt beide in den Blick bekommen? *Wie* vermag er sich selbst zu erklären, was er tut und wo er sich jeweils befindet? Muss dafür nicht doch ein Standpunkt eingenommen werden, der hinter den Dualismus zurücktritt? Bei Descartes können wir mutmaßen: ja und nein. Stets verbleibt der Geist in nur einer *res*, weiß aber, wo er sich gerade befindet, und kann dieses Wissen, von seiner Erkenntnisarbeit getrennt, im Bewusstsein behalten. Er kann es sich selbst *sagen*: Der Standpunkt des Geistes ist und bleibt, gleich in welcher Erkenntnisperspektive, meta-physisch, und er kann dies sprachlich zum Ausdruck bringen. Der Geist ist, immer und überall, *bei sich*: so haben wir Wohlers oben zitiert. Und das bedeutet: sprachlich. Er kann, nicht aus blinder Identität mit, sondern aus *unmittelbarer Nähe* zu sich selbst heraus, von seinem Tun erzählen, es in Sprache *übersetzen* - und in diesem Sinne wird es, als erzähltes, Bewegung als *translatio*, fiktiv.⁶⁵ Es ergibt sich eine überraschende Konsequenz: Die Differenz der beiden ‚Haltungen‘ zum Unendlichen - Leopardis Gedicht vs. cartesische Philosophie - liegt nicht in der Unterscheidung fiktiv (Gedicht) / nicht fiktiv (Philosophie). Sie liegt darin, dass die Erfahrung des zeitweiligen Orientierungsverlustes im Gedicht zugelassen wird, in der (cartesischen) Philosophie hingegen nicht: Descartes‘ Denken funktioniert dann und nur dann, wenn der Geist stets weiß, wo er sich befindet. Es fordert ein strengeres Jetzt als das Gedicht, in dem sich von vornherein zwei Zeitebenen überlagern: das Erleben des lyrischen Ich sowie das Erzählen dieses Erlebens. Die cartesische Zeit kann ihre Umkehrbarkeit nur bewahren, wenn auch sie stets ‚bei sich bleibt‘: es gibt keine zwei Ordnungen von Jetzt-Punkten - darf keine geben. Nur so ist der Orientierungsverlust - der Schiffbruch im Meer des eigenen Innern - zu vermeiden. Die willentliche Lust der absichtlichen Blindheit für die eigene

⁶⁵ Doch Sprache ist nicht allein Vermögen, sondern auch selbst eine Quelle möglicher Irrtümer, indem sie unser Denken in eingefahrene und allzu gerade Spuren lenkt, wo Exaktheit einen Umweg fordert. „Indessen erstaune ich, wie sehr mein Geist zu Irrtümern neigt. Denn obwohl ich dies schweigend und ohne ein Wort auszusprechen betrachtet habe, klammere ich mich dennoch an die Wörter selbst und werde fast von alltäglichen Redensarten betrogen. Wir sagen nämlich: ‚Wir sehen das Wachs selbst‘, wenn es da ist, und nicht: „Wir urteilen aufgrund der Farbe oder der Gestalt, daß es da ist.“ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, a.a.O., S.63. Descartes‘ Liebe zur Literatur und zum Theater hat dies keinen Abbruch getan.

Blindheit selbst - für das Unvermögen, Unermessliches und Unendliches zu unterscheiden - findet in cartesischer Philosophie keinen Platz, die sich der blinden Stelle stets bewusst bleibt. Diese Punkt-für-Punkt-Dichte des cartesischen *Bewusstseins* selbst, das lückenlose Beisichsein des *cogito* garantiert die Unmöglichkeit des leeren Raums.

Damit aber wiederum ein Bewusstsein bestehen kann, muss zugleich eine minimale Distanz des Geistes zu sich selbst gewährleistet sein. Bewusstsein meint beobachten können: Der Geist ist durch eine eindimensionale Grenze zugleich verbunden mit und getrennt von sich selbst - zu nah, um sich selbst als Ganzes zu sehen, aber nicht nah genug, um sich *gar nicht* zu sehen und ausschließlich zu erleben. Das Sprachvermögen des Geistes entspringt dieser ein-fachen Grenze und bietet umgekehrt die einzige Möglichkeit, den Geist mit sich selbst und die *res extensa* mit der *res cogitans* zu verklammern, indem vom Geist aus ihr Dualismus erzählt, sprachlich gezeigt werden kann: physi(kali)sch ist er *nicht zu sehen*. Wie oben gesagt: Es handelt sich beim cartesischen Dualismus um ein perspektivisches Umschlagen, das wir nur als Entweder-Oder in den Blick bekommen. Das aber zu wissen und aussagen zu können, ist ein meta-physisches Vermögen, das - perspektivisch - über die Physik hinausreicht bzw. sie in sich einfassen kann.⁶⁶

In diesem Sinne nun lässt sich sagen, dass das Verhältnis zwischen Metaphysik und Physik bei Descartes von der Struktur her nicht dem Geist-Seele-Dualismus gleicht, sondern auf verschiedenen Ebenen des menschlichen Seins angesiedelt ist, wobei die Metaphysik klar vor der Physik steht (oder hinter ihr, je nachdem, wie man sich die Konstellation perspektivisch vorstellt). Von der Metaphysik aus kann über die Physik gesprochen, kann sie erklärt werden: „Denn natürlich kann die Philosophie [sic!] sowohl das Vakuum als auch das Atom erörtern – anders wäre es nicht möglich, beide aus der Physik auszuschließen.“⁶⁷ Umgekehrt kann von der Physik aus Metaphysik gerade nicht erklärt werden, da ihre Sprache – die Sprache der Wissenschaft, der Logik – hierfür nicht hinreicht, quasi eine Teilmenge der metaphysischen Sprache bildet.

⁶⁶ Ganz unproblematisch freilich ist dieses Aussagen-Können nicht. Die Teilung des cartesischen Ich tritt schon in seinem Sich-selbst-Aussagen – „*cogito ergo sum*“ – zu Tage, worauf Žižek (Žižek, Slavoj: *Parallaxe*. Aus dem Engl. v. Frank Born. Frankfurt / Main 2006, S.186) im Lacanschen Sinne hinweist: In diesem Satz taucht das Ich zweimal auf, nämlich als Subjekt der Aussage *und* als Subjekt des Aussagens. Wir fügen hinzu: Das, was Descartes sagen will, lässt sich in unseren Sprachen nicht anders sagen als mit einem in sich geteilten Ich. Die Aussage lässt sich nicht in eine inhaltlich sinnvolle Form bringen, die diese Teilung umgeht.

⁶⁷ Wohlers: *Einleitung...*, a.a.O., S.LVIII

Sowohl das Verhältnis zwischen *res extensa* und *res cogitans* als auch dasjenige zwischen Metaphysik und Physik sind damit *nicht* reziprok: Reziprozität besteht nur in den Operationen des Geistes selbst, innerhalb der (gedachten) Homogenität einer (gedachten) *res* - so wie Nikolaus von Kues das Kontinuum allein dem menschlichen Geist vorbehielt (ebenfalls als Fiktion!). Aus diesem Grunde besteht Reziprozität nicht für die Verhältnisse, die der Geist über den Menschen und damit auch über sich selbst aussagt. Der denkende Impuls, der die Bewegung des Geistes zu einer dynamischen macht, geht allein vom Geist aus: die *res extensa* vermag auf ihn zwar zu reagieren, aber nicht zu ‚antworten‘⁶⁸, ebenso wie der Geist nicht dem Impuls Gottes zu ‚antworten‘ vermag.⁶⁹ Seinerseits ist der Geist nicht in der Lage, den ‚ganzen Menschen‘ als Substanz aus Geist und Körper in den Blick zu bekommen: er bleibt im Vollzug seiner selbst blind für je einen Aspekt und weiß darum, ist und bleibt also orientiert. Er kann aber sehr wohl die Physik mitsamt ihren Grenzen im Blick behalten, über die sich stets vom meta-physischen Standpunkt aus sprechen lässt. Natürlich spricht auch die Physik über das, was sie als gegebene Wirklichkeit ansieht – doch sie macht ihren Beschreibungscharakter, ihren eigenen sprachlichen Status nicht zum Thema, nimmt ihn nicht wahr:

Denn Physik ist die methodische Fiktion, allein innerhalb der Grenzen der *res extensa* stattzufinden. Kein Physiker thematisiert das von ihm Beschriebene, insofern es ein Beschriebenes ist, sondern er thematisiert es, als sei die Beschreibung das Beschriebene selbst.⁷⁰

Die Physik zieht sich ihre eigene Grenze, indem sie innerhalb von Grenzen zu verbleiben vorgibt, die sie dennoch permanent überschreitet: sprachlich. Sie *ist* nicht die Wirklichkeit, sie *beschreibt das, was sie als Wirklichkeit wahrnimmt*, wodurch reine Begriffssprache (und damit die Fiktion, die Wohlers oben nennt) ermöglicht wird. Wissenschaftliche Erkenntnis geht Hand in Hand mit dem Ausblenden ihrer Sprachlichkeit. Auch die Philosophie versucht sich wieder und

⁶⁸ Dennoch bleibt auch der Geist *res*, Substanz. Und er besitzt, so Descartes' Überzeugung, einen ‚festen Wohnsitz‘ in der *res extensa*: die Hirnanhangsdrüse, wie er in seinen anatomischen Versuchen herauszufinden glaubt. Dass es einen Geist ‚in Fleisch und Blut‘, der an einem Ort im Gehirn lokalisierbar wäre – einem Studierzimmer für den cusanischen Kartographen gleichsam -, offenbar nicht gibt, wäre ein schwerer Schock für Descartes gewesen.

⁶⁹ Hier ist tatsächlich ein Echo der cusanischen Stufenfolgen zu hören. Aber nur dort - und, wie wir gesehen haben, nicht als funktionale Notwendigkeit, sondern als weltanschaulicher Rettungsanker: ‚Denklogisch‘ betrachtet, ergibt eine solche Stufung bei Descartes nicht nur keinen Sinn, sondern wirkt wie ein Fremdkörper im Getriebe seines Denkens.

⁷⁰ Wohlers: *Einleitung...*, a.a.O., S.LIX

wieder an begrifflicher Sprache, weiß aber um die verbindende und trennende Sprach-Grenze, die quer durch ihre Ergebnisse hindurch verläuft; dadurch erst wird ihre Wahrheit verbürgt, das erst versetzt die Metaphysik in die Lage, der Physik ‚wirklichere‘ Grenzen zu setzen, als diese selbst es tut. Die Ordnung, die diese Grenze schafft, zusammenbrechen zu lassen und den Zusammenbruch in die neuen Grenzen eines Werks zu fassen, bleibt der Kunst vorbehalten.

Christian Wohlers ist auch dann zuzustimmen, wenn er auf den grundlegenden Dualismus hinweist, der mit der Sprachlichkeit des Denkens einhergeht und dem Zwei-in-eins-Sein der *res cogitans* und der *res extensa* analog ist:

In der Sprache verfügt der menschliche Geist über ein Universalinstrument des Sich-Beziehens auf die Welt. Das steht hinter der Rede von der Natur als eines Buches, das es zu lesen gelte, und das für Descartes im Unterschied zu Galilei nicht in der Sprache der Mathematik geschrieben ist, sondern in der allgemeinen Sprache, dem Universalinstrument des gesunden Menschenverstandes, dem *bon sens* [...]. Das Bild von der sprachlichen Erfassung der Welt führt auf den Dualismus, weil sich in der Sprache das, was beschrieben wird, mit dem verbindet, der beschreibt.⁷¹

Unvermitteltes, mit sich selbst identisches Bei-sich-Sein: das ist nur ohne Sprache möglich. *Weltauffassung*, also durchdachte Welt-Erfahrung, bedarf des Bewusstseins von sich selbst als perspektivisch denkender Instanz, bedarf folglich der Sprache und verabschiedet dafür jene fraglose Identität. Wie man im Gelände irgehen kann, so kann man auch fehlinterpretieren: von da aus erklärt sich sowohl die Verwendung des cartesischen Briefbeispiels, das wir einleitend zitiert hatten, als auch die Notwendigkeit, dem Absender von vornherein jegliche Täuschungsabsicht abzusprechen.

III.8 Cartesische Grenzen: Metapher und Parallaxe

Sprache erzeugt Bewusstsein, trennt und verbindet: wie jene eindimensionale Grenzlinie zwischen dem menschlichen Geist und sich selbst, der sie entspringt und die sie erzeugt. Das ist bei Descartes so noch nicht Thema. Es erweist sich aber als dynamischer Kern seines Dualismus aus *res extensa* und *res cogitans*, und es bringt uns noch einmal in die Nähe einer Frage, die wir im zweiten Nikolaus-Anlauf bereits gestreift hatten: Sind Grenzen nichts als fiktive Ordnungs- und

⁷¹ Ebd., S.LX

Orientierungshilfen? Auch an jener Stelle waren wir auf eine mögliche Sprachlichkeit der Grenze sowie ihren daraus resultierenden ‚Abkürzungscharakter‘ gestoßen: Eine eindimensionale Grenze zieht eine rhetorische Figur, die wir, als es um Sprache bei Nikolaus von Kues ging, als auch perspektivische kennen gelernt haben – die Metapher. Für ihre Wahrnehmung, so hatten wir konstatiert, bedarf es eines Blickes, der von einem fixen Standpunkt aus mit einer winzigen Oszillationsbewegung das 2-in-1 der Metaphernbedeutungen in ihrem Zugleich, ihrer Nachbarschaft ‚liest‘; abgrenzen ließ sich hiervon eine von uns ‚parallaktisch‘ genannte Blick-Bewegung, die ihr Objekt umwandert und es so als zeitliche Folge unterschiedlicher Einzelbilder aufnimmt. Das führt dazu, dass die Grenze von uns metaphorisch oder parallaktisch wahrgenommen werden kann, je nachdem, ob wir ‚von oben‘ auf sie herabsehen (räumlich) oder ob wir sie überqueren (zeitlich). Wenden wir das zurück auf die cartesische Grenze zwischen *res cogitans* und *res extensa*, so können wir sagen: Der Geist ist in der Lage, diese Grenze als solche zu sehen – er denkt den Menschen als Einheit aus zwei Substanzen. In beiden kann er sich bewegen, doch den Übergang von einer zur anderen bewusst vollziehen *und beobachten* kann er nicht. Damit nimmt der Geist jene Grenze nur metaphorisch, nicht aber parallaktisch wahr. Parallaktisch *erfährt* er sie, *sieht* sie aber nicht: das ist jener nicht erklärbare, aber dennoch geschehende Übergang des cartesischen Denkens. *Clarae et distinctae* erscheinen die verschiedenen Substanzen nur, wenn der Übergang nicht vollzogen wird: wird er es nämlich, verwischt sich die Grenze für den Blick des Geistes und tritt erst dann wieder klar zu Tage, wenn der Geist auf der anderen Seite angelangt ist. Dieser ‚verwischte‘, unentscheidbare Zustand ist das *mare*, mit dem Leopardis Gedicht endet, da das lyrische Ich dort verbleibt. Im zweiten Nikolaus-Anlauf hatten wir die zwei Bewegungsformen des Übergangs und der Überschreitung herausgearbeitet: Auch bei Descartes zeigt sich, dass der Geist bezüglich einer metaphorischen, eindimensionalen Grenze nur den momenthaften, zeitlich und räumlich unendlich ‚kurzen‘ Sprung der Überschreitung, nicht aber den Fluss des Übergangs ‚beobachten‘ kann. Im Übergang lässt sich umgekehrt das Moment der Überquerung nicht ausmachen. Dieser Schwierigkeit werden wir im folgenden Kapitel bei Leibniz wieder begegnen.

Wir können nun genauer bezeichnen, worin das Paradox besteht, das Descartes selbst an mehreren konkreten Punkten seiner Argumentationen thematisiert – ein

Beispiel hatten wir oben bezüglich der Teilbarkeit der Materie zitiert: Eine Philosophie, die mit, in und aus Dualismus und Dynamik beginnt, wird an allen Stellen ihrer Aktivität von Dualismus und Dynamik durchzogen bleiben (selbst dann, wenn es ihr physikalisch ‚nur‘ um Phoronomie zu tun ist). Begibt sie sich in einen homogenen Raum hinein – den sie durchaus denken kann – und leistet dort Erkenntnisarbeit, so gibt es dahinter stets den Standpunkt ihres Denkens, der die Grenzen ihrer Erkenntnisarbeit beobachtet und protokolliert und sie so niemals zu einem Ganzen werden lässt: Stets öffnen sich die Grenzen für die Fiktivität metaphysischer Sprache. Mit dieser Konsequenz bezahlt Descartes seine Anerkennung dessen, was Slavoj Žižek die „ultimative Parallaxe“ nennt, „die unseren eigentlichen Zugang zur Wirklichkeit bestimmt“⁷² und die Descartes als Geist-Seele-Dualismus zum Ausdruck bringt. Diese Parallaxe ins Extreme zu treiben, wie Leopardis Gedicht es tut, kommt cartesischer Philosophie nicht zu; die neue Ganzheit des Kunstwerks, das dieses Extrem nachträglich, zeitverschoben, aus anderer Perspektive in einen neuen Sprachrahmen fasst, ist ihr *per definitionem* verwehrt.

Erinnern wir uns: Bei Nikolaus von Kues, der die Dimensionsdifferenz teilbar / unteilbar nicht im menschlichen Geist, sondern im Unendlichen ansiedelt (*aliud / non-aliud*), ist die metaphorische Inblicknahme einer gemeinsamen Grenze nicht möglich; Nikolaus hält beide Dimensionen nicht für benachbart. Gerade dies aber legt dem Geist bei Nikolaus die Bewegung der *transsumptio* nahe, mit der er – über ein gedachtes, ‚fiktives‘ Kontinuum – in einen Zwischenraum zwischen beiden übergeht. Bei Nikolaus ‚gibt es‘ Zwischenräume – zwischen *aliud* und *non-aliud*, zwischen *ratio* und *mens*, zwischen Körpern –, in sie hinein erfolgen die transsumptorischen Überschreitungen, die nirgendwo ankommen, aber stets *die eine Richtung* aufs Unendliche hin beibehalten. Bei Descartes befindet sich die Differenz der Dimensionen im Menschen selbst. Seine Konzeption des Geist-Seele-Dualismus sieht keine Zwischenräume vor: Unendlich nah sind die beiden ‚Seiten‘ der Differenz einander, wie die zwei Seiten einer Münze – hiermit eher einer metaphorischen Anordnung ähnlich als einer parallaktischen, die stets Abstände zwischen Blickpunkt und Objekt impliziert. Dadurch, dass Descartes zugleich auf den zeitlichen Selbstvollzug des Geistes pocht, muss sich die Situation cartesischen Denkens notwendig durch einen Konflikt des Metaphorischen und des

⁷² Žižek: *Parallaxe*, a.a.O., S.17

Parallaktischen auszeichnen. Beides kann nur gemeinsam funktionieren, wenn a) die Bedingtheit der Erkenntnisarbeit und b) die Reversibilität der Denkbewegungen akzeptiert werden: Aus dem Denken hinaus führt kein Weg mehr, kein äußeres Unendliches gibt die Richtung seiner Bewegung vor, keine symbolische Schau verhilft zum Schritt hinaus aus sich selbst. Es muss daher innerhalb der Konstellation seiner selbst verbleiben und sich darin hin und zurück⁷³ bewegen: auf engstem Raum, aber von sich selbst getrennt und zur Welt hin offen durch seine Zeitlichkeit und Sprachlichkeit – notwendigerweise, denn wäre totale Dichtigkeit tatsächlich gegeben, so wäre keine Bewegung möglich. Damit bekommt die cartesische *translatio* jene Eigenschaft, die die Trope etymologisch markiert: das Wechselnkönnen der Richtung auf einer syntagmatischen Achse. Bei Nikolaus' Bezug auf das aktual Unendliche hört die Umkehrbarkeit der Richtung an der Schwelle zum Zwischenraum, an der Schlüssel-Stelle des Symbols, auf. Andererseits besteht hier die Möglichkeit des ‚Schritts hinaus‘ in ein ungewiss-unbestimmtes fast-schon-Außerhalb des menschlichen Geistes, das Betreten einer Grenze gleichsam, die bei Descartes *innerhalb* des Geistes angesiedelt ist. Leopardis Gedicht-Ich versinkt in dieser Grenze, da sie sich ‚verwischt‘ und sich so zu einem Meer ausdehnt, das als unbegrenzt empfunden (und genossen) wird - für eine Weile. An ihre Stelle treten dann die Grenzen des Gedichts.

Gleichsam verwandt mit der ultimativen Parallaxe der ontologischen Differenz ist eine zweite. Auch ihr sind wir schon bei Nikolaus begegnet. Oben hatten wir - anhand des Sehen-Denken-Beispiels sowie der Orientierungs-Passage - gesehen, dass Descartes die Befindlichkeiten des Geistes gern von physikalischen Gegebenheiten bzw. Wahrnehmungen aus beschreibt. Vertiefen wir dies bezüglich des cartesischen Bewegungsproblems, so wird ersichtlich, dass wir tatsächlich bei sowohl ‚materiellen‘ als auch *cogitans*-Bewegungen vor demselben Beobachtungsparadox stehen: Kann Bewegung von Materie nach dem cartesischen Modell letztlich nur als eine Abfolge bewegter Zustände beschrieben (nicht: erfahren!) werden, so gilt ebenso für die Bewegung des Denkens, dass der Geist sich selbst nur als ‚jetzt hier denkend‘ beschreiben kann, wohingegen sich der erlebte Übergang von *extensa* zu *cogitans* und vice versa der Beobachtung entzieht. Beide Bewegungen führen den Geist zwingend zum Koordinatenkreuz als

⁷³ Bei Novalis, dem es um qualitative Veränderung in der Zeit zu tun ist, wird diese Bewegung zu einem Hin und Her (Kapitel VI).

Beschreibungsmodell: als Konsequenz und Bearbeitungsinstrument der perspektivischen „Lücke zwischen Erleben und Denken“, die wir schon im Einleitungsabschnitt kennengelernt haben, der perspektivischen Spaltung unseres jeweiligen Standpunkts in Punkt und Ausdehnung, und zwar zeitlich und räumlich gesehen (I.0). Der Clou des Koordinatenkreuzes besteht darin, Punkt und Ausdehnung operativ auseinanderzuziehen: *erst* werden Punkte eingetragen, *dann* wird die verbindende Linie gezogen (Fluss, Kontinuum). Der problematische Übergang von Punkt zu Ausdehnung (I.3) wird so als Abfolge zweier Handlungen bewerkstelligt, die im Geist funktional miteinander verknüpft sind. Hier entsteht tatsächlich ein fiktives, ‚behelfsmäßiges‘ Kontinuum, wie es Nikolaus von Kues das einzig mögliche schien, und zwar entsteht es mittels der (metaphysischen) Sprache, die es durch Erzählen hervorbringt, ‚sein lässt‘.

Wenn wir nun das *clarus et distinctus* der cartesischen *translatio* der Dunkelheit der cusanischen *transsumptio* gegenüberstellen, ergibt sich: Beide Denkmodelle sind grenzüberschreitend. Nikolaus von Kues entscheidet sich jedoch für ein Ineinander von Fluss und Sprung in einen Zwischenraum, ein Jenseits-des-Geistes; eine gewisse Umkehrung der Denk-Richtung kommt allein symbolisch zustande (symbolische Schau), ohne dass der Geist ‚antworten‘ könnte. Daran erinnert die cartesische Brief-Metapher, doch hält Descartes den Geist in seinen eigenen Grenzen zurück: ein Brief wird nicht als Symbol gelesen, sondern er wird entziffert auf eine eindeutige, ‚gemeinte‘ Bedeutung hin. Das macht das cartesische Denken funktional unabhängig vom aktual Unendlichen - ungleich dem cusanischen Denken, das seiner als Richtungsgeber bedarf, weil es sich gerade nicht als ‚von ihm gemeint‘ auffasst. Nikolaus kann den problematischen, ‚blinden‘ Übergang vom Fließenden zum Punktuellen, vom Verlauf zum Moment mit seiner transsumptorischen Verweiskette bemänteln: das ewig sich entziehende Ziel macht diese Differenz funktional irrelevant, es kommt auf die ‚Geste des Verweisens‘ an. Die wiederum wäre in Descartes‘ selbstbezüglichem Denken sinnlos, das dafür dem Übergangsproblem nicht entrinnen kann: Cartesisches Denken muss sich selbst beobachten, wobei es jedoch als von Grund auf zeitliche Bewegung im Augenblick des Beobachtetwerdens gleichsam zur Punktfolge gerinnt. Dem begegnet Descartes, indem er aus der Not eine Tugend macht und die Bewegung *für die theoretische Beschreibung* (nicht in der Erfahrung!) funktional von ihrer Richtung abkoppelt, was sich im Koordinatenkreuz (Bewegung als potentiell reversible Punktfolge)

abbilden lässt. Dieser nicht-vektorielle Blickwinkel auf Bewegung wäre dann nicht als wissenschaftliche Schwäche, sondern als meta-physische Notwendigkeit einzuschätzen⁷⁴ - Ergebnis einer Entscheidung, die Descartes treffen muss in dem Augenblick, da er sich der Schwierigkeit von Punkt und Ausdehnung stellt.

⁷⁴ Natürlich ist auch der naturwissenschaftliche Einfluss Galileis nicht zu unterschätzen.

IV *transcreatio*: Orientierung in zwei Labyrinthen - Gottfried Wilhelm Leibniz

Auf solche Weise kann derjenige, der alles sieht, in jedem das lesen, was überall geschieht und sogar das, was geschehen ist oder geschehen wird, indem er im Gegenwärtigen das wahrnimmt, was – ebenso in der Zeit wie dem Orte nach – entfernt ist. Σύμπνοια πάντα sagte Hippokrates. Eine Seele aber kann in sich nur das lesen, was auf deutliche Weise in ihr dargestellt ist, sie kann nicht alle ihre Falten mit einem Schlage auseinanderwickeln, denn sie gehen bis ins Unendliche.
Leibniz: *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*

IV.0 Diplomat, Bibliothekar, Erzieher und Philosoph auf Reisen: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Mehr und mehr öffnet sich das abendländische Denken nach Descartes der Dynamik. Mit Newton erreicht diese Tendenz einen Gipfelpunkt, besonders klar im *Tractatus de quadratura curvarum* (1704 publiziert in der ersten Auflage der *Optik*). Größen, sagt Newton, bestehen nicht aus distinkten Elementen, sondern lassen sich nur als stetige Bewegung beschreiben. Die Geschwindigkeiten der Bewegungen und ihre Zu- bzw. Abnahmen nennt Newton Fluxionen; ihre Ergebnisse heißen Fluents: Mit der Einsicht, dass Raum und Körper nicht gleichzusetzen sind, wird es möglich, die Mathematik von der Blockade atomistischen Denkens zu befreien. Newtons Gesetze sind Bewegungsgesetze: Sie lenken den Fokus von der Größe der Ausdehnung hin auf den Ablauf der Ausdehnungsbewegung, so dass man nun - auch im Falle der Betrachtung eines Bewegungsmoments, also eines gegenwärtigen Zustands, reduziert auf Raum- und Zeitpunkt - den *Vektor* der Bewegung mitzudenken vermag, was das Fortbestehen der Stetigkeit trotz momentaner Stillstellung der Bewegung sichert. Dieses Mitdenken der Zeit ist ein wichtiges Argument zur Lösung der Zenon'schen Bewegungsparadoxa.

In der Infinitesimalrechnung schließlich trifft Newton unmittelbar mit Leibniz zusammen, was einen langen währenden Streit um ihre Erfindung auslöst. Die Fragen, die zu diesem Rechenverfahren führen, sind Fragen der Zeit. Gelöst werden

sie jedoch auf unterschiedlichen Wegen, und wir wollen uns in diesem Kapitel demjenigen Leibniz‘ zuwenden.

„Wenn man über sich selbst nachdenkt und die bescheidenen kleinen Talente, die man selbst empfangen hat, mit denen eines Leibniz vergleicht“, schreibt Denis Diderot 1758 im *Dictionnaire encyclopédie*, „dann ist man versucht, die Bücher von sich zu schleudern und in einem stillen, einsamen Winkel sterben zu gehen.“¹ Wir wollen dieser drängenden Versuchung standhalten und die Bücher bei uns behalten, um das Denken Leibniz‘, der gern als der ‚letzte Universalgelehrte‘ bezeichnet wird, in unseren lesenden Blick zu bekommen - aus einer Perspektive, die diesem wohl vielseitigsten Philosophen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts sicher nicht gerecht wird: Aufbauend auf unseren Lektüren der cusanischen und der cartesischen Philosophie konzentrieren wir uns auf Aspekte, die unsere Fragen nach Orientierung und Lesen betreffen.

Zur Einführung: Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646 in Leipzig als Sohn eines Universitätsprofessors geboren, profitiert als Heranwachsender mehr noch als vom Schulunterricht von der Bibliothek seines Vaters. Schon früh erlernt er, zu weiten Teilen autodidaktisch, die lateinische, griechische, französische und englische Sprache. Als Fünfzehnjähriger nimmt er das Jurastudium auf und wird mit 21 Jahren promoviert.

Über Empfehlungen beginnt unmittelbar nach dem Studium Leibniz‘ berufliche Laufbahn. Für den Erzbischof von Mainz reist er 1672 für vier Jahre nach Paris: politisch gesehen eine Friedensmission bezüglich der Reunionskriege Louis‘ XIV.², jedoch für Leibniz persönlich ein höchst bildsamer Aufenthalt, der prompt zu größter Kreativität führt.³ Er liest Descartes, Pascal, beschäftigt sich mit der

¹ Diderot, Denis: *Encyclopédie ou Dictionnaire...*, zit. nach: ders.: *Oeuvres complètes*. Bd. 15: *Encyclopédie* T.3, hrsg. v. Jules Assézat. Paris 1876, S.

² Leibniz war beauftragt, den Sonnenkönig von etwaigen Eroberungskriegen in Europa abzubringen: Frankreich hatte bereits Lothringen besetzt, und man befürchtete die Fortsetzung der Expansion in die Niederlande hinein. Leibniz hatte also das *Consilium Aegyptiacum* vorbereitet, eine Denkschrift, die Louis XIV. die Eroberung Ägyptens und damit einen Machtausbau in den Mittelmeerregionen als Alternative nahelegte. Die Legende will es, dass die Nachhaltigkeit des leibnizianischen Denkens, auch im wissenschaftlich-philosophischen Bereich ablesbar an einer spät einsetzenden, aber desto intensiveren Wirkung seiner Arbeiten, sich auch in der Politik durchsetzte: Die Eroberungspläne des am französischen Hof völlig unbekanntem jungen Diplomaten seien, so die Geschichte, in Versailles sorgsam verwahrt worden, um dann ein gutes Jahrhundert später von Napoléon Bonaparte ausgehoben und zur Grundlage seiner Ägyptischen Expedition gemacht zu werden. Dem war wohl nicht so. Leibniz bekam nicht einmal eine Audienz beim König, und das *Consilium Aegyptiacum* befindet sich in seinem Nachlass in Hannover.

³ Eine noch immer lesenswerte und sehr informative Studie zu Leibniz‘ Pariser Jahren hat im Jahre 1949 Joseph E. Hofmann verfasst; eine überarbeitete und ergänzte englische Übersetzung ist 1974 bei

geometrischen Perspektive, doch vor allem knüpft der junge Gelehrte freundschaftliche Beziehungen zu dem Mathematiker und Physiker Christiaan Huygens, mit dessen Vater Constantijn Descartes befreundet war und der ihm den Anschluss an die zeitgenössische Mathematik ermöglicht. Auch nach London fährt Leibniz von Paris aus; er wird in die Royal Academy aufgenommen, nicht zuletzt wegen seiner Erfindung einer Rechenmaschine mit Staffelwalze für die vier Grundrechenarten. Eine zweite London-Reise kurze Zeit später nutzt Leibniz für das Studium von mathematischen Aufzeichnungen Isaac Newtons, den Rückweg für einen Besuch bei Spinoza in Den Haag.

In diesen Jahren legt Leibniz den Grundstein für den zeit seines Lebens während intensiven Briefkontakt zu namhaften Wissenschaftlern und Gelehrten in ganz Europa. Ohne diesen umfangreichen Briefwechsel, der seit einigen Jahren zum UNESCO-Weltdokumentenerbe zählt - etwa 15.000 Briefe an rund 1100 Adressaten (ca. 200.000 Blatt) sind aus Leibniz' Hand erhalten - wären weder die Philosophie Leibniz' noch ihre Rezeption vorstellbar: Der Austausch, das Gespräch, der Disput mit anderen bildet die Grundstruktur des leibnizianischen Wissenschaftsdiskurses, ganz in der Tradition einer *république des lettres*. Hierzu passt nicht nur die dialogische Form einiger druckfertiger Schriften (etwa der *Nouveaux essais*, die als Ganzes einen Disput mit John Locke darstellen, weswegen Leibniz seine Veröffentlichungsabsicht nach dessen Tod zurückzieht), sondern auch Leibniz' lebenslanges Bemühen um die Etablierung wissenschaftlicher Akademien in Deutschland.⁴ Gelingen ist ihm eine solche Gründung nur in einem Fall, 1696 mit der „Kurfürstlich-Brandenburgischen Societät der Wissenschaften“ in Berlin nämlich (der späteren Preußischen Akademie der Wissenschaften)⁵, deren erster

Cambridge University Press erschienen: *Leibniz in Paris 1672-1676 : his growth to mathematical maturity*.

⁴ In Italien gibt es solche Akademien, ausgerichtet am Vorbild der platonischen, bereits seit der Renaissance. Leibniz begegnet jedoch zuerst der französischen und englischen Akademie, bevor er schließlich Italien bereist.

⁵ Leibniz hatte die Akademie gemeinsam mit dem Theologen und Hofprediger Daniel Ernst Jablonski, einem Enkel des Comenius, konzipiert; ihre Realisierung ist hauptsächlich dem Engagement der Königin Sophie Charlotte zu verdanken. Das Konzept umfasst keinesfalls nur wissenschaftliche Programme, sondern betrifft auch praktische Fragen: Die Akademie erhält während der ersten hundert Jahre ihres Bestehens keine staatliche Förderung, sondern muss sich privat finanzieren. Dies gelingt, weil man Leibniz' Vorschlag Folge leistet und sich das Monopol auf Produktion und Vertrieb der Kalender des Kurfürstentums Brandenburg sichert: Die protestantischen deutschen Staaten hatten sich 1699 auf den Übergang zum Gregorianischen Kalender verständigt, die katholischen jedoch nicht durchweg, so dass die protestantischen Staaten eigene Kalender herstellen müssen. Dennoch leidet die Akademie unter chronischer Geldnot; die erste, vielbeachtete wissenschaftliche Publikation (*Miscellanea Berolinensia*) erscheint erst 1710. Eine erste Unterkunft findet die Akademie im Jahre 1697 in einem zusätzlichen Stockwerk über dem königlichen Marstall. Leibniz beweist Humor: Außen wird eine Tafel angebracht mit

Präsident Leibniz wird. Die Mitgliedschaft in den großen europäischen Akademien spielt eine immens wichtige Rolle für den Wissenschaftler Leibniz, der die Wissenschaft, ungleich Descartes, neben einer fordernden Berufstätigkeit betreiben muss und daher besonders auf entsprechende Vernetzung angewiesen ist.

Diesbezüglich erweist sich Leibniz' Dienststellung als hinderlich: Während seiner ersten großen Paris-Reise verstirbt sein Dienstherr, der Erzbischof von Mainz. Noch in Paris bemüht sich Leibniz um neue Verdienstmöglichkeiten, er bewirbt sich an der Académie des Sciences sowie um die Ramus-Professur für Mathematik. Als alles fehlschlägt, tritt er schließlich als persönlicher Berater in den Dienst des Herzogs Johann Friedrich von Hannover, den er ebenfalls in Paris kennengelernt hat. Sein Verhältnis zu Johann Friedrich, einem Liebhaber des französischen Lebensstils und Förderer der Kultur und der Wissenschaften, gestaltet sich recht harmonisch und gewährt Leibniz viele Freiheiten, doch schon der Nachfolger Ernst August, Johann Friedrichs jüngerer Bruder, verfolgt vornehmlich machtpolitische Interessen. Diesen kann Leibniz mit seinen juristischen und diplomatischen Talenten zwar dienlich sein, seine übrigen Fähigkeiten werden jedoch weder genutzt noch wertgeschätzt. Insgesamt überdauert Leibniz in Hannover, schließlich als Hofhistoriker und -bibliothekar, drei fürstliche Vorgesetzte, ohne aus dem Dienstverhältnis entlassen zu werden - obwohl er in späteren Jahren immer häufiger darum bittet, besonders nachdem seine Schülerin Sophie Charlotte, Königin von Preußen und Leibniz' Vertraute und Förderin in Hannover und Berlin, im Jahre 1705 verstirbt, von Leibniz tief betrauert.⁶

der Aufschrift MULIS ET MUSIS. „Seit Leibniz sind die Fundamente der Wissenschaften und der Künste, die Ordnungen des Symbolischen und des Imaginären nicht mehr fest im Boden verankert, sie ruhen auf einem Gebäude, in dem das Reale schnaubt“, schreibt nicht weniger humorvoll Bernhard Siegert (*Passage des Digitalen : Zeichenpraktiken der neuzeitlichen Wissenschaften*, Berlin 2003, S.191). - Zu dieser Zeit besteht in Deutschland bereits die sog. Leopoldina (seit 1672), die sich nach zahlreichen Ortswechseln schließlich in Halle/Saale ansiedelt. Geisteswissenschaften spielen an diesen ersten Akademien eine untergeordnete Rolle, wenn sie überhaupt gepflegt werden; vielmehr geht es in bewusster Abgrenzung gegen die Universitäten um die Bearbeitung und Lösung militärischer und praktischer Anliegen (*theoria cum praxi* lautet Leibniz' Formel) - und um das Repräsentationsbedürfnis des jeweiligen Fürstenhauses. Dennoch bilden die Akademien unverzichtbare Kontaktzentren für Wissenschaftler jedweder Geistesrichtung, nicht zuletzt durch Gründung und Herausgabe wissenschaftlicher Zeitschriften.

⁶ Sophie Charlotte ist die Tochter Ernst Augusts und seiner Frau Sophie von der Pfalz. Die hochgebildete Sophie schätzt Leibniz sehr und bindet ihn nach Kräften ins kulturelle Leben in Hannover ein, dessen Kern und Motor sie ist: Sophie ruft den berühmten Barockgarten in Herrenhausen ins Leben und steht im Mittelpunkt der hannoverschen Künstler- und Intellektuellenelite. Freilich hat Hannover Leibniz kaum wissenschaftliche Spitzenkontakte zu bieten. Sophie bestimmt Leibniz zum Erzieher ihrer Tochter Sophie Charlotte, der späteren Königin von Preußen, zu der Leibniz schließlich persönlich und intellektuell in einer noch weitaus intensiveren Beziehung steht; vgl. hierzu Jürgen Mittelstraß' schönes Kapitel *Der*

Schon im Jahre 1694 hofft Leibniz vergeblich auf eine Anstellung als Hofhistoriograph in Kurbrandenburg und schreibt schließlich resigniert an Burnet:

Alles, was mich körperlich und geistig beengt, kommt daher, daß ich nicht in einer großen Stadt wie Paris oder London lebe, welche an gelehrten Männern Überfluß haben, von denen man lernen und von denen man sich auch helfen lassen kann. Denn es gibt vieles, was nicht durch einen einzelnen ausgeführt werden kann. Doch hier trifft man kaum jemanden, mit dem man sich unterhalten kann oder man gilt vielmehr in diesem Lande für keinen guten Hofmann, wenn man über wissenschaftliche Themen spricht. Ohne die Frau Kurfürstin würde man noch weniger darüber reden können.⁷

Immerhin unternimmt Leibniz immer wieder ausgedehnte Reisen: nicht nur, um seinen Aufgaben im Dienste Hannovers nachzukommen - etwa das Verfassen einer Geschichte des Welfenhauses, um den Anspruch des Hauses auf die Kurwürde sowie seine Stellung in der englischen Erbfolge zu untermauern⁸ -, sondern auch, um persönliche Kontakte aufzufrischen und neue anzuknüpfen. Mit 70 Jahren stirbt Gottfried Wilhelm Leibniz in Hannover.

Wie Descartes unternimmt Leibniz seine metaphysischen Überlegungen vom menschlichen Geist aus; wie bei Nikolaus von Kues stehen seine naturwissenschaftlichen und vor allem mathematischen Arbeiten stets im Einklang mit dieser Metaphysik. Damit grenzt sich Leibniz von vornherein scharf ab von der Galilei-Newton-Entwicklungslinie einer empirischen Naturforschung, die allein von den Sinneswahrnehmungen ausgeht. Nikolaus von Kues stand hier noch auf einer beweglichen Mitte: Seine Anbindung an die mittelalterliche Mystik bewirkte, dass die Erkenntnissituation nicht problematisiert werden musste. Leibniz hingegen sieht sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts konfrontiert mit einer vollzogenen Aufsplitterung der Wissenschaften; ihre Rückbindung an eine *philosophia perennis* erscheint ihm notwendig und wünschenswert, durchführbar allerdings weder anhand der Vorgaben einer streng aristotelischen Konzeption noch über die Erfahrungswissenschaft allein. Zeit seines Lebens bleibt Leibniz bemüht, hinter die

Philosoph und die Königin, in: ders.: Leibniz und Kant : erkenntnistheoretische Studien. München 2011, S.133-156.

⁷ Leibniz an Thomas Burnet, 1694. Zit. nach: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften*. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim 1978 (=Nachdr. der Ausg. Berlin, Weidmann, 1875-1890) Bd.III, S.175. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Philosophische Schriften*.

⁸ Dieser Auftrag lässt Leibniz drei Jahre lang (1687-1690) Italien bereisen, eine beinahe ebenso kreative Zeit wie der frühere Paris-Aufenthalt. Und wieder gelingt es Leibniz nicht, anderswo eine Anstellung zu finden. Die Welfen-Geschichte wächst sich dafür zum Ärger seiner Arbeitgeber zum lebenslangen Mammutprojekt aus.

Einzelwissenschaften und -erfahrungen zurückzugehen, um auf allgemeine *methodische* Grundsätze zu stoßen: Die Synthese kann nur gelingen, wenn man zu einem einheitlichen Weltbild zurückfindet, welches nicht mehr wie noch im Mittelalter allein auf Glaubensgrundsätzen aufruht, sondern aus *rationalen* Prinzipien hervorgeht, die den Ansprüchen der Einzelwissenschaften genügen und jede zu ihrem Recht kommen lassen. Details dienen Leibniz daher stets „to attain the highest generality within his reach“⁹: Er ist bemüht, die Vielstimmigkeit einzubinden in eine *scientia generalis*, und zwar anhand einer *characteristica universalis* und einer *ars inveniendi et iudicandi*, einer Zeichen- sowie einer Erfindungs- und Beurteilungskunst also.¹⁰

Maßgebend für diese Überlegungen ist dabei sowohl die (ältere) Idee eines systematischen Zusammenhangs aller Wissenschaften, von Leibniz mit dem Problem der Einheit von empirischer und nicht-empirischer Erkenntnis verbunden, als auch die Idee einer operativen Begründung der Wissensbildung in Wissenschaftsform. Beide Ideen gewinnen bei Leibniz ein neuartiges methodologisches Profil.¹¹

Geschult an der Lektüre Pascals, Descartes' und Newtons sowie - im intensiven Kontakt - an Christiaan Huygens, steigt Leibniz rasch in den Rang der herausragenden Mathematiker seiner Zeit auf. Wie Nikolaus von Kues gilt Leibniz die Mathematik als diejenige Wissenschaft, an der sich die Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen exemplarisch manifestiert. Doch noch mehr als Nikolaus, selbst als Descartes entnimmt Leibniz mathematischen Grundsätzen:

Anders nämlich als Descartes, der die mathematische Methode insgesamt als vorbildliche Strategie des Fragens und Antwortens interpretiert und dabei ausdrücklich [sic!] den Standpunkt des erkennenden Subjekts mitreflektiert, gewinnt

⁹ Hofmann: *Leibniz in Paris...*, a.a.O., S.298

¹⁰ Letztere illustriert Leibniz' Auffassung von Logik, die die *scientia generalis* prägen soll: Sie ist im weitesten Sinne zu definieren als „die Kunst, den Verstand zu gebrauchen, also nicht allein was fürgestellt zu beurteilen, sondern auch was verborgen zu erfinden“. (Leibniz: *Philosophische Schriften*, Bd. 7, S.516) Hier spielen nun die Begriffsanalyse sowie eine *lingua philosophica* eine prominente Rolle, wie wir im Sprachschnitt sehen werden. Vgl. zu *mathesis universalis* und *scientia generalis* bei Leibniz Jürgen Mittelstraß: *Leibniz und Kant*, a.a.O., S.59-84. Heidegger erläutert in diesem Zusammenhang die Auffassung von Wahrheit als Identischsein, die Leibniz seinem Urteilen unterlege; dies gründet nach Heidegger in der monadischen Struktur des Seienden bei Leibniz. Heidegger kritisiert ein gewisses ‚Freischweben‘ der Logik bei Leibniz, der ihre Verwurzelung in der Metaphysik nicht hinreichend herausarbeite. Vgl. Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* : [Marburger Vorlesung Sommersemester 1928]. Frankfurt / Main 1978 (=Gesamtausgabe, Abt. 2: Vorlesungen ; [10]), S.126ff. Diese Identitätswahrheit entspricht der ‚Kalkülseite‘ des Leibnizschen Denkens; dass es andere gibt, sehen wir spätestens im nächsten Kapitel. Zum ‚Schweben‘ kommen wir in Kapitel VI mit den Frühromantikern.

¹¹ Mittelstraß: *Leibniz und Kant*, a.a.O., S.84

die Mathematik bei Leibniz zunächst vor allem den Charakter eines Strukturprinzips, nach dem die Welt selbst aufgebaut ist, und damit geradezu metaphysische Qualität.¹²

An den cusanischen Philosophen erinnert dabei Leibniz' Arbeitsweise: ein immerwährender Denkprozess, der aus verschiedenen Richtungen auf einen Kern zusteuert und sich in unzähligen Fragmenten, Entwürfen, Briefen und vergleichsweise wenigen druckfertigen (und noch weniger tatsächlich gedruckten) Texten niederschlägt. In Leibniz' Dialog *Pacidius Philalethi* (1676) wird Leibniz' *alter ego* Pacidius scherzhaft von seinen Freunden angedroht, sie würden, falls er sie nicht freiwillig aus seinem reichen Wissensschatz belehre, „mit Gewalt an das Schubfach gehen, in dem du deine Papiere verbirgst.“ Pacidius antwortet: „Ihr würdet dort, wie man zu sagen pflegt, statt eines Schatzes Kohlen finden; statt ausgearbeiteter Werke nämlich nur zerstreute Notizen und flüchtig aufgeschriebene Bruchstücke plötzlicher Gedanken, die manchmal nur zur Erinnerung aufgehoben wurden.“¹³ Diese Verzettelungsgefahr bringt der Naturforscher Niels Stensen, den Leibniz in Hannover kennenlernt, einmal so zum Ausdruck: „*Nusquam est, qui ubique est*“¹⁴.

Ging aber Nikolaus davon aus, dass dieser weit ausgreifende Denkprozess - als unendliche Annäherung - niemals zu einem Ende kommen könne, lässt sich Leibniz leiten von der (zumindest theoretischen) Möglichkeit des ‚Zu-Ende-Denkens‘, wobei ihm nicht Stillstand vorschwebt, sondern vielmehr eine Kombination aus Inventarisierung der Welt und Erklärung oder gar Formel für ihre prästabilisierte Harmonie, die als immerwährende *Bewegung* vorgestellt wird. Eine Synthese von Mathematik und Mystik im Sinne der Pythagoreer, wie sie Nikolaus in seiner Verankerung im neuplatonischen Renaissance-Denken noch mühelos gelungen war, kann Leibniz nach Descartes und neben Newton nicht mehr vornehmen, wengleich jeder einzelne dieser vier Denker seine Behauptung der Unendlichkeit letztlich auf Glauben (an den christlichen Gott) stützt: Entscheidend hat sich die

¹² Engfer, Hans-Jürgen: *Philosophie als Analysis : Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982 [= FMDA, Abt. II: Monographien ; 1], S.168

¹³ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Pacidius an Philalethes : Grundphilosophie der Bewegung*. In: ders.: *Schöpferische Vernunft : Schriften aus den Jahren 1668-1686*. Zsgest., übers. und erl. von Wolf von Engelhardt. 2., unveränd. Aufl. Münster 1955, S.102-167, hier: S.108. Nachfolgend zitiert als *Pacidius Philalethi*.

¹⁴ Nicolai Stenonis *Opera theologica : cum proemiis ac notis germanice scriptis ediderunt Knud Larsen et Gustav Scherz*. Tomus prior. Hafniae 1944 (ed. secunda), S.317. Stensen spricht gar von einer drohenden ‚Charybdis der Indifferenz‘ (ebd.). Dass sich aufgrund ihres breiten Ansatzes auch die vorliegende Arbeit dieser Gefahr aussetzt, ist der Verfasserin bewusst.

(funktionale und auch hierarchische) ‚Position‘ des aktual Unendlichen (Gott) während dieser drei Philosophien gewandelt. Ganz schematisch formuliert: Nikolaus setzt Gott (aktual Unendliches, Wahrheit) als funktional notwendigen, aber unerreichbaren *Seinsgrund* und als *Sinnzentrum* des menschlichen Denkens, Descartes setzt ihn (aktual Unendliches, Wahrheit) als systematisch notwendigen *doppelten Boden* und *Beweisgrund* des menschlichen Denkens, Leibniz schließlich setzt ihn - schon umgekehrt - als *ontologische Notwendigkeit*, die sich *aus dem menschlichen Denken* ergibt (Quelle des Emanationsimpulses, dessen Vorhandensein*müssen* aufgrund seiner *Möglichkeit* der Mensch *im Rückschluss* feststellt). Damit zeigt sich bei Leibniz die Möglichkeit, diese Quelle umgekehrt als *Effekt* menschlichen Denkens zu interpretieren.

Sowohl Descartes als auch Leibniz knüpfen dabei - wenn auch nicht explizit! - an die perspektivische Problematik des Cusaners an, indem das menschliche Denken, die Vernunft / der Geist, mit all seinen Begrenztheiten bewusst als Ausgangspunkt gewählt und akzeptiert wird. Leibniz zieht aus dieser Begrenztheit eine funktional-dynamische Konsequenz: Wenn der menschliche Geist nicht in der Lage ist, alle ‚Faltungen‘¹⁵ seines Daseins und der Welt zu erfassen, muss und kann er sich, den Cartesianismus übersteigend, die *Gesetze* dieses Daseins und seines Zusammenhangs mit der Welt transparent machen - nicht anstatt, sondern zusätzlich zu den Inventarisierungsversuchen, die Leibniz immer wieder unternimmt (Universalienzyklopädie). Hierfür ist es - wir sagten es oben bereits - unabdingbar notwendig, über den Tellerrand der jeweiligen Einzeldisziplin hinauszusehen, und diese weite Perspektive zeichnet Leibniz gegenüber seinen mathematisch genialen Zeitgenossen - Newton, Wallis, den Bernoullis - aus.

Noch immer beeinflusst zu Leibniz‘ Zeiten Descartes die Philosophie maßgeblich. An dessen Schriften arbeitet sich Leibniz denn auch über weite Strecken ab - keinesfalls nur antagonistisch; vielmehr geht es ihm darum, bei Descartes Lücken zu

¹⁵ Das vor allem im deutschen Sprachraum lange Zeit nicht hinreichend beachtete Motiv der ‚Falte‘ (*pli*) in Leibniz‘ Arbeiten gewürdigt zu haben, ist Gilles Deleuzes Verdienst: Deleuze, Gilles: *Die Falte : Leibniz und der Barock*, Frankfurt / Main 2000. Natürlich liegt eine solche Würdigung im Französischen näher als im Deutschen - Leibniz schreibt fast ausschließlich in lateinischer und französischer Sprache, und das deutsche Wort „Falte“ lässt sich nicht unmittelbar erkennen in den lateinischstämmigen Kernvokabeln des Denkens: kompliziert, implizit, explizit, explizieren, multiplizieren. Ausdrücke des Deutschen wie „Einfalt/Vielfalt“ oder „entfalten“ werden seltener und weniger pointiert auf Denkprozesse bezogen. Dass die Falte als zweite große ‚textile‘ Metapher des Denkens neben dem Aus- und Einwickeln („entwickeln“) steht, dessen zweite Wortwurzel neben *involvere* dem Ent- und Verhüllen/-schleiern entstammt (*develo*), springt an der Sprachoberfläche des Deutschen ungleich weniger ins Auge als in den romanischen Sprachen und auch der englischen.

finden und zu füllen, Irrtümer zu berichtigen.¹⁶ Leibniz ist, auch hierin dem Cusaner verwandt, ein toleranter, multiperspektivischer und synthetischer Denker und Leser. Überhaupt lässt sich seine Philosophie, wie schon die cusanische, als Denken der Perspektive und Denken in Perspektiven beschreiben, was sich sogar in verschiedenen, standpunkt-spezifischen ‚Sprachen‘ niederschlägt; zu Recht bringt Friedrich Kaulbach Leibniz mit einem ‚copernicanischen Prinzip‘ im Denken der Neuzeit in Verbindung: „Am Copernicanischen Vorgang macht er [Leibniz, NT] eine Beobachtung, die er auch für das philosophische Denken fruchtbar werden lassen will: daß es nicht auf das ‚Was‘ des Erkennens und Aussagens allein, sondern zugleich auch auf das ‚Wie‘ ankomme, auf die Stellung des Denkens seinem Gegenstand gegenüber.“¹⁷ Sowohl perspektivisches als auch persönliches Geltungsbewusstsein sprechen aus Leibniz‘ Erläuterungen zu seinem *Nouveau système*:

Die Betrachtung dieses ‚meines‘ Systems läßt auch sichtbar werden, daß man, wenn man in den Grund der Dinge eindringt, mehr Vernunft in den meisten Philosophenschulen entdeckt, als man glaubt. Die geringe substantielle Realität der sinnlichen Dinge bei den Skeptikern; die Reduktion aller Dinge auf Harmonien oder Zahlen, Ideen und Perzeptionen bei den Pythagoreern und Platonikern; das Eine, das zugleich das All ist, bei Parmenides und Plotin, fern von jedem Spinozismus; die mit der Selbsttätigkeit der anderen Wesen vereinbare Allverbindung der Stoiker; der Vitalismus der Kabbalisten und Hermetiker, die überall Empfindung annehmen; die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastiker; und schließlich die mechanische Erklärung aller besonderen Phänomene gemäß Demokrit und den Neueren usw. - sie alle finden sich wieder vereinigt wie in einem perspektivischen Zentrum, von dem aus der Gegenstand (der von einem anderen Standpunkt aus verschwommen wirkt) die Regelmäßigkeit und Stimmigkeit seiner Teile erkennen läßt. Am meisten ist man durch einen sektiererischen Geist fehlgegangen, indem man sich durch die Ablehnung der anderen borniert hat.¹⁸

¹⁶ Was nicht heißt, dass er Descartes nicht explizit kritisiert hätte. Zu dieser Thematik sei verwiesen auf Yvon Belavals ausführliche Studie *Leibniz critique de Descartes*, Paris 1960.

¹⁷ Kaulbach, Friedrich: *Das copernicanische Prinzip und die philosophische Sprache bei Leibniz : zur 500. Wiederkehr des Geburtstages von Nicolaus Copernicus am 19.2.1973*. In: Zeitschrift für philosophische Forschungen XXVII/3, S.333-347, hier: S.334f. Leibniz selbst bespricht diese Thematik in *Von dem Verhängnisse*, abgedruckt in: Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Übers. v. A. Buchenau; durchgesehen u. m. Einleitungen u. Erläuterungen versehen v. Ernst Cassirer. Bd.2. Leipzig 1924 (= Leibniz: *Philosophische Werke* in vier Bänden. Hrsg. v. A. Buchenau u. Ernst Cassirer. Bd. 2) (= *Philosophische Bibliothek* ; 2), S.129-134. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Philosophische Werke*.

¹⁸ Leibniz: *Philosophische Schriften*, Bd.4, S.523f. Vgl. auch die Einleitung zu den *Neuen Abhandlungen* (in: ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 1), S.7.

Das Credo dieser Passage macht die Leibniz-Lektüre umso faszinierender, aber nicht unbedingt leichter: das leibnizsche Zusammennehmen antagonistischer Ansichten und Prozesse stellt die Flexibilität unseres Denkens immer wieder auf Zerreißproben. Leibniz verzichtet auf Gegenüberstellungen, sei es innerhalb, sei es außerhalb seiner eigenen Philosophie; stattdessen legt er die verschiedenen Positionen in Aspekte auseinander, wechselt die Perspektiven, schafft Übergänge. Dennoch: Die Haltung, die Leibniz zum Gedachten und Denkmöglichen einnimmt, gewährt nicht nur ihm selbst ein Schwindel erregendes Spektrum an Denkmöglichkeiten, sondern bildet den Anfang einer kritischen Wissenschafts- und Geistesgeschichtsschreibung und prägt eine Ethik wissenschaftlichen Arbeitens aus, die schon Herder zum Vorbild wurde¹⁹, auf die sich Hans-Georg Gadamer berufen hat²⁰ und der in unseren Zeiten einer höchst kontrovers diskutierten Globalisierung Aktualität, ja Dringlichkeit zuwächst.

Weißt Du, niemand ist weniger zensorisch veranlagt als ich. Erstaunliche Aussage: ich billige das meiste von dem, was ich lese, auch bei Anderen und noch viel mehr bei Dir. Mir nämlich, kundig dessen, wie unterschiedlich die Dinge verstanden werden, fallen beim Lesen meistens [Dinge] auf, die die Verfasser entschuldigen oder sogar verteidigen. So sind die [Stellen] rar gesät, die mir beim Lesen nicht gefallen; wenn auch einige mehr gefallen als andere.²¹

Leibniz' in unzähligen Anläufen erarbeitete dynamische Synthesen von Einheit und Mannigfaltigkeit, Punkt und Wirken, Metaphysik und Kalkül wollen wir im Folgenden zu konturieren versuchen. Wie schon gesagt: Wir werden der leibnizianischen Vielfalt keinesfalls gerecht, können aber mit einer fokussierten Leibniz-Lektüre eine bewusste Lese-Erfahrung verbinden, die wir von literarischen Texten her kennen. Auch einen solchen Text können wir qua Lektüre niemals ‚total‘ erfassen; dennoch ist die Lektüre möglich. Dass wir Leibniz lesen und dabei

¹⁹ So nachzulesen etwa im 105. Humanitätsbrief. Herder orientiert sich immer wieder an Leibniz und lässt sich beispielsweise in seiner Lehre von den substantiellen Kräften vom leibnizianischen Kontinuitätsgesetz beeinflussen. Über diese Einflussnahme informiert ein Aufsatz von Günter Arnold in den *Studia Leibnitiana* 37.2005, 2, S.161-185: „... der größte Mann den Deutschland in den neuern Zeiten gehabt“ - *Herders Verhältnis zu Leibniz*.

²⁰ So etwa in Gadamer, Hans-Georg: *Das Erbe Europas*. Frankfurt/Main 1989, S.168

²¹ „*Scilicet nemo est ingenio minus, quam ego, censorio. Mirum dictu: probo pleraque, quae lego, etiam apud alios, nedum apud te. Mihi enim, gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant, aut defendunt. It rara sunt, quae mihi legenti displiceant; etsi alia plus aliis placeant.*“ Zit. nach: Gothofredi Guillelmi Leibnitii, S. Cæsar. Majestatis Consiliiarii, & S. Reg. Majest. Britanniarum a Consilii Justitiæ intimis, nec non a scribendâ Historiâ, Opera Omnia / Nunc primum collecta, in Classes distributa, præfationibus & indicibus exornata, studio Ludovici Dutens; Tomus Sextus, [Pars 1]. Genf 1768, S.64,(Brief Nr. 48). Obige Übersetzung von mir.

sämtlichen Paradoxien und neuralgischen Punkten, auf die wir bisher gestoßen sind, wieder begegnen, wird uns dieser Möglichkeit ein gutes Stück näher bringen. Im Anschluss ist der Weg frei, um den Abschnitt zur Orientierung zu beginnen: mit Kant.

IV.1 Erstes Labyrinth: Unendlichkeit und die Freiheit der Prinzipien

Leibnitz hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntniß und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Er proklamirt ihn an vielen Stellen seiner Werke sehr pomphaft, thut gar wichtig damit, und stellt sich, als ob er ihn erst erfunden hätte; jedoch weiß er von demselben nichts weiter zu sagen, als nur immer, daß Alles und Jedes einen zureichenden Grund haben müsse, warum es so und nicht anders sei; was die Welt denn doch wohl auch vor ihm gewußt haben wird.²²

Mit diesen Worten berührt Schopenhauer bei aller Polemik einen empfindlichen Punkt. Bevor wir uns an die leibnizianischen Prinzipien wagen, seien einige grundsätzliche Anmerkungen vorausgeschickt, um uns nach Nikolaus und Descartes bei Leibniz zu orientieren.

Charakteristisch für Leibniz' Denken insgesamt ist ein vielgestaltiges *Ineinander teils gegenläufiger Denkmodelle und Vorstellungen* - muss es sein, denn Leibniz stellt sich eine universalistische Aufgabe, die von vornherein nicht zu bewältigen ist. Ein *Ineinander von Endlichem und Unendlichem* hatten wir bereits bei Descartes beobachtet - in der Zuweisung verschiedener Unendlichkeitsbegriffe als Attribute, die keine zwingende Bindung an bestimmte Signifikate mehr besitzen. Diese Loslösung vollzieht sich bei Descartes noch implizit; sie kann als Begleiterscheinung seines Denkens, nicht aber als dessen Absicht oder Ziel gedeutet werden. Anders bei Leibniz: Hier wird Gott vom menschlichen Denken in einer lückenlosen Kette von Denkbewegungen *erreicht* - nicht nur bewiesen, sondern auch gleichsam ‚angetroffen‘ in derselben Dimension der Vernunftprinzipien, die Leopardi für seine Erfahrung des Eintauchens ins Unermessliche willentlich und zeitlich begrenzt

²² Schopenhauer, Arthur: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Hrsg. v. Michael Landmann und Elfriede Tielsch. 2., durchges. Aufl. Hamburg 1970, S.28 (1813/1847).

Schopenhauer war nicht gut auf Leibniz zu sprechen: die angeblich beste aller möglichen Welten, heißt es in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, sei die schlechteste aller möglichen; doch es sei durchaus wahr, dass Schlechtes manchmal zu Gutem führe, wie Leibniz behauptete, schließlich habe ja die *Théodicée* zu Voltaire's *Candide* geführt.

aufgibt. Die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Geist ist bei Leibniz nicht mehr absolut, sondern graduell, sodass sich Nikolaus' transsumptorische Offenheit der metonymischen Kette für Leibniz' (ana)logische Kettenbildung erübrigt. Stattdessen müssen wir uns fragen: Wenn bei Leibniz das aktual Unendliche, *ipsum omnia*, zum Grenzfall des potentiell Unendlichen wird - ist dieser Grenzfall grundsätzlich ausgeschlossen, wie es oben am Beispiel der Perspektive schien, oder ist er tatsächlich zu erreichen? Ereignet sich die Grenzüberschreitung - oder bleibt es bei der Kettenbildung *ad infinitum*? Diese Frage werden wir im Folgenden mathematisch, metaphysisch und sprachlich angehen.

Die Durchwirktheit der Welt und des Denkens bei Leibniz zeigt sich noch an anderer Stelle: Zwar geht Leibniz davon aus, dass sich die Welt vollständig in kategorische Aussagen fassen lässt - doch hält er es in späteren Jahren durchaus für möglich, dass die einfachen Begriffe oder Ideen, auf denen die hierfür notwendigen zusammengesetzten Begriffe beruhen, unendlich an der Zahl sein könnten. Umgekehrt gilt: „Obgleich wir unendlich viel erkennen, ist es dennoch möglich, dass wir wenig durch sich selbst erkennen. Denn: Aus den Wenigen lassen sich unendlich viele Kombinationen zusammenstellen.“ Dies ist deshalb wahrscheinlich, weil die Natur effizient arbeitet, also aus möglichst wenigen einfachen Elementen größtmögliche Vielfalt erzeugt.²³

Damit verzahnt ist zweitens das *Ineinander von Logik und Metaphysik*, häufig auch lesbar als Ineinander von quantitativem und qualitativem Aspekt, das ebenfalls eine aristotelische Tradition fortführt: Jede logische und/oder mathematische Aussage besitzt zugleich eine metaphysisch-ontologische Dimension und umgekehrt. Diese von Leibniz niemals hinterfragte Auffassung bildet die Demarkationslinie, die ihn von Newton trennt. Mit alledem verbunden ist jedoch drittens das *Ineinander von Inventar und Algorithmus*, das Leibniz' Denken der Welt kennzeichnet: Universalenzyklopädie und Formel, Gegebenes und Möglichkeit (Potential) bilden zwei strukturungleiche, aber gleichermaßen unverzichtbare Modelle für die Beschreibung und Erfassung der Welt. Ironischerweise führt genau dies Leibniz zu seiner heftig umstrittenen Schnittmenge mit Newton: der Infinitesimalrechnung.

²³ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *De Organo sive Arte Magna cogitandi*. In: Couturat, Louis (Hrsg.): *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Hildesheim 1961 [= Nachdr. d. Ausg. Paris 1903], S.429-432, hier: S.430. „*Tametsi infinita sint quae concipiuntur, possibile tamen est pauca esse quae per se concipiuntur. Nam, per paucorum combinationem infinita componi possunt.*“ - Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Opuscles*.

Aus alledem ergibt sich viertens das für uns wesentliche *Ineinander von Fluss und Sprung*, das wir schon bei Nikolaus besprochen haben und im anschließenden Abschnitt auch bei Leibniz in den Blick nehmen.

Dieses vielfache Ineinander, das sich sowohl mathematisch als auch begriffs- und zeichentheoretisch ausprägt, soll nun geregelt werden durch besagte *Prinzipien*, die zwar im cartesischen Sinne (und noch konsequenter, weil gleichsam ‚noch früher‘ gedacht) als Grundbausteine einer *prima philosophia*, aber dennoch stets *am Werk in* diesem komplexen Geflecht in-, mit- und gegeneinander wirkender Denkmodelle und -strukturen zu denken sind: sie versuchen es gleichsam handhabbar zu machen. Durchaus erhebt Leibniz an seine Philosophie den selbstbewussten Anspruch, ein stabiles System zu bilden: „Auch gibt es nichts Schwächeres als diese Systeme, in denen alles wankt und alles Ausnahmen zulässt. Diesen Fehler besitzt das von mir vertretene System nicht, in welchem alles von allgemeinen Regeln abhängt, die sich untereinander bedingen.“²⁴ Dennoch: Leibniz lässt sich besser lesen, wenn wir davon absehen, diese Prinzipien als starre, übergeordnete Regularien zu betrachten. Nur dann können wir sehen, warum sie einander oftmals zu widersprechen scheinen: Zwar stehen sie in engen, teils hierarchischen Beziehungen zueinander; einige Prinzipien genießen als „*principia prima a priori*“²⁵ eine Vorrangstellung - doch sind diese Beziehungen selbst beweglich bzw. stellen sich aus unterschiedlichen Perspektiven unterschiedlich dar, wirken sich je nach funktionalem Kontext unterschiedlich aus. Sehr häufig sind Leibniz‘ Arbeiten nicht kanonisch, sondern als *Durchspielen gedanklicher Möglichkeiten* zu verstehen; Leibniz‘ Denken ist in seinem Kern stets ein Denken des Möglichen (freilich in Richtung auf eine von vornherein unterstellte harmonische Weltordnung, die es auszusagen gilt); das macht seine Schönheit und seine Dynamik zu weiten Teilen aus. Im Zuge solchen Durchspielens werden ein oder mehrere Prinzipien aus bestimmten Perspektiven heraus als übergeordnete Regel gesetzt - nicht um dabei zu bleiben, sondern um das Prinzip selbst auf die ihm inhärenten Möglichkeiten hin zu ‚testen‘, indem man es *in actu*, also von einem perspektivisch bestimmten Zentrum aus durchdenkt.²⁶ Dies führt im Denken tatsächlich zu einer labyrinthischen Freiheit in der Wahl möglicher Wege. Im

²⁴ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee*. Übersetzung von Arthur Buchenau. Hamburg 1968 (= Philosophische Bibliothek Bd. 71), S.125

²⁵ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Introductio ad encyclopaediam arcanam*, in: ders.: *Opuscules*, a.a.O., S.511-515, hier: S.515

²⁶ Damit klingt bereits die Leibnizsche *analysis situs* an - und auch ihr Entspringen aus der Metaphysik.

Gegenzug zu jener Heterogenität und Vielfalt allerdings wiederholen sich bei Leibniz Argumentations- und Schreibstrategien, die in seinen Schriften einen Zusammenhalt, einen Zusammenklang stiften, welcher der von Leibniz unterstellten ‚prästabilierten Harmonie‘ der Welt recht nahe kommt. Was sich bei Leibniz abspielt, ist ein vielschichtiger und vielstimmiger Dialog²⁷ unterschiedlicher Perspektiven mit gemeinsamem Interesse. Hieraus entspringt eine Dynamik, in der manche Forscher eine Dialektik am Werk sehen, die sogar über Hegel hinausreicht.²⁸ In diese Diskussion können und wollen wir hier nicht einsteigen, sondern uns - ebenfalls ganz leibnizianisch - auf die Möglichkeiten konzentrieren, die dieser Perspektivdialog birgt: auch auf der Ebene des Denkens selbst.

Im Anschluss an Descartes wollen wir nun kurz umreißen, wie Leibniz Raum, Zeit und Unendlichkeit begreift, um von dort aus zur Bewegung und zur Sprache überzugehen. ‚Raum‘ besitzt bei Leibniz keine ontologische Existenz, er ist „eine Ordnung des Miteinanders der Existenzen“²⁹ und damit, ebenso wie die Zeit, ein rationales Prinzip der Weltordnung:

Die Relationen und Ordnungen haben eine Art Vernunftsein, obwohl sie ihren Grund in den Dingen haben. Denn man kann sagen, daß ihre Wirklichkeit, wie die der ewigen Wahrheiten und der Möglichkeiten, aus der höchsten Vernunft stammt.³⁰

²⁷ Zutreffender wäre es wohl in Leibniz' Fall, von Polylektik und Polylog zu sprechen - auch im vielstimmigen Einklang mit der polyphonen Musik des Barock.

²⁸ So wird Leibniz' dialektischer Methode etwa bescheinigt, „daß Leibniz mit ihrer Hilfe im Unterschied zu Hegel wesentliche Erkenntnisse in verschiedenen Wissenschaften erzielte.“ Narskij, Igor S.: *Leibnizens Methode als System des Zusammenspiels entgegengesetzter Prinzipien*. In: *Studia Leibnitiana : Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften* 7.1975, S.190-206, hier: S.190. Noch einmal: Aus unserer Perspektive stellt sich die Leibnizsche Denkbewegung insgesamt eher als Polylogie denn als Dialektik dar; gerichtet auf den einen Grund hin finden sich nicht zwei, sondern eine Vielzahl von Prinzipien, die niemals antagonistisch auftreten, sondern in immer neue Wirkkonstellationen eintreten können.

²⁹ Leibniz an Stanley Clarke, drittes Schreiben, zit. nach: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Briefe von besonderem philosophischen Interesse. Zweite Hälfte: Die Briefe der zweiten Schaffensperiode*. Darmstadt 1989, S.371. Der Briefwechsel Leibniz / Clarke bildet eine der wichtigsten Quellen für die Kontroverse der Leibnizschen und Newtonschen Auffassung von Raum und Zeit; heute ist bekannt, dass etliche Passagen aus Clarkes Schreiben direkt aus Newtons Feder stammen.

³⁰ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand = Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Hrsg. und übers. von Wolf von Engelhardt u. Hans Heinz Holz. Frankfurt / Main 1961, Bd. 1, S.386 (nachfolgend zitiert als *Neue Abhandlungen*). Ernst Cassirer sieht in dieser Raumauffassung Leibniz' bereits eine ‚Antizipation der Lösung für das Raum-Zeit-Problem, die die moderne Physik gefunden hat‘; er bewertet sie v.a. gegenüber dem Leibnizschen Substanzkonzept als fortschrittlicher. (Cassirer, Ernst: *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*. In: ders.: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*. Auf der Grundlage der Ausg. Cassirer, Ges. Werke, hrsg. v. Marion Lauschke. Hamburg 2009, S.93-119, hier: S.97f.) Eine solche Wertung freilich ist nun wieder in der jeweiligen Epoche verankert und hätte bei Leibniz selbst wohl keinen Beifall gefunden.

„Raum“ ist damit bestimmt durch die Möglichkeit des Zugleichseins; Leibniz nennt das Kompossibilität. Inkompossibilität - Nichtzugleichseinkönnen - kennzeichnet dagegen zeitliche Verhältnisse von Dingen oder Zuständen³¹. Dass in Leopardis Gedicht hieraus - auf Zeit - eine Kompossibilität wird, übersteigt das lyrische Ich, es ‚ertrinkt‘. -

Aus diesem Ansatz ergibt sich, wie bei Descartes, die Unmöglichkeit des leeren Raums, der zudem Leibniz‘ Vorstellung eines Gottesstaats widerspricht: „Denn je mehr Materie es gibt, umso mehr hat Gott Gelegenheit, seine Weisheit und seine Macht auszuüben. Und deshalb, aber auch aus anderen Gründen, halte ich dafür, daß es überhaupt kein Leeres gibt.“³²

Die Idee des Absoluten hinsichtlich des Raumes ist keine andere als die der Unermeßlichkeit Gottes, und das gleiche gilt für seine anderen Attribute. Aber man täuscht sich, wollte man sich einen absoluten Raum vorstellen, der ein aus Teilen zusammengesetztes unendliches Ganzes wäre. Es gibt nichts derartiges. Das ist ein Begriff, der einen Widerspruch impliziert, und dieses unendliche Ganze, und sein Gegenteil, das unendlich Kleine, ist nur in der Rechnung der Geometer in Gebrauch, genau wie die imaginären Wurzeln der Algebra.³³

Die Existenz kleinster Teilchen bestreitet Leibniz auch von der Qualität der Materie her:

So glaube ich nicht, daß es Atome gibt, das heißt vollkommen undurchdringliche Materieteilchen von einer unüberwindlichen Dichtigkeit; wie ich andererseits auch nicht glaube, daß es eine vollkommen flüssige Materie gibt; es ist meine Meinung, daß jeder Körper im Vergleich zu festeren flüssig und im Vergleich zu flüssigeren fest ist.³⁴

Schon an dieser kurzen Textpassage, aus der das leibnizsche Kontinuitätsprinzip spricht, sind die Beweglichkeit *und* die Elastizität erkennbar, die das Leibnizsche Weltbild - ungleich dem cartesischen - besitzt. Zu- und Abnahme sind nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ zu verstehen, wobei die Extreme – Nichts /

³¹ Hier wird Kant konsequent perspektivisch weiterdenken, indem er schließlich auch noch von der ‚materiellen‘ Logik des Leibnizschen Ansatzes abstrahiert. Dazu kommen wir im nächsten Kapitel.

³² Leibniz an Stanley Clarke, a.a.O., zweites Schreiben, S.365. Hierin ist außerdem eine Motivation zur Infinitesimalrechnung zu sehen.

³³ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.215

³⁴ Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd. 1, S.251. Leibniz unterscheidet streng zwischen Materie und Substanz. „Es gibt nur *substantielle Atome*, das heißt die wirklichen und von Teilen vollkommen entblößten Einheiten, die die Quellen der Tätigkeiten und die ersten absoluten Prinzipien der Zusammensetzung der Dinge und gleichsam die letzten Elemente der Analyse der substantiellen Dinge sind.“ Ebd., S.215. Auf den Substanzbegriff kommen wir unten zurück.

Leere und aktual Unendliches, Minimum und Maximum, fest und flüssig – niemals erreicht werden. Es ergibt sich das Bild eines gleichsam vollkommen durchwirkten und zugleich durchlässigen Universums: ohne Lücken, aber auch ohne Blockaden – in Qualität und Quantität. Das Problem der starren Dichtigkeit des Universums bei Descartes, das wir am Beispiel eines Bienenstocks und seiner verfügten Waben erläuterten, sieht Leibniz deutlich und begegnet ihm mit der Kraft, die seiner Ansicht nach von der ausgedehnten Materie nicht abzulösen ist³⁵: Schon früh erkennt er, „daß die Betrachtung der *ausgedehnten Masse* allein nicht ausreicht und daß man noch den *Begriff der Kraft* anwenden muß“, da es „unmöglich ist, *die Prinzipien einer wahren Einheit* in der Materie allein oder in dem zu finden, was nur passiv ist, da darin alles nur eine Ansammlung oder ein Haufen von Teilen bis ins Unendliche ist.“³⁶

Bezüglich des Unendlichen finden wir bei Leibniz Konzepte wieder, die wir bereits kennen:

Richtig gesagt, gibt es zwar eine Unendlichkeit [*infinité*] von Dingen, d.h. es gibt immer mehr, als man angeben könnte. Aber es gibt keine unendliche Zahl, noch eine unendliche Linie oder andere Quantität, wenn man sie als wahrhaft Ganze [*véritable Tous*] nimmt, wie leicht bewiesen werden kann. Das wollte die Scholastik wohl sagen (oder hätte es sagen sollen), als sie ein (nach ihrer Sprache) synkategorematisches und kein kategorematisches Unendliches zuließ.[³⁷] Streng genommen ist wahre Unendlichkeit [*infini*] nur im *Absoluten*, das vor jeder Zusammensetzung besteht und nicht durch Addition der Teile gebildet werden kann.³⁸

Damit ist das ‚wahre Unendliche‘ (*infini*), bei Leibniz wie bei Nikolaus von Kues³⁹, keine Eigenschaft, die einer Quantität zukommen könnte. Sie *ist* ein Ganzes, ist als solches Qualität: „Das wahrhaft Unendliche ist nicht eine *Modifikation*, es ist das Absolute. Sobald man hingegen modifiziert, begrenzt man oder bildet ein Endliches.“⁴⁰ Aus diesem Grunde kann man nicht sagen, dass es das aktual

³⁵ Hierzu mehr in Abschnitt IV.4.

³⁶ Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd. 1, S.203

³⁷ Zu diesen Begrifflichkeiten vgl. Anhang I zu dieser Arbeit.

³⁸ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.211

³⁹ Direkte Bezugnahmen Leibniz' auf den Philosophen aus Kusa finden sich nur vereinzelt. Durchaus lässt sich konstatieren, dass Nikolaus und Leibniz einige Denkipulse und -ansätze teilen; von einem Vorläufertum des Cusaners gegenüber Leibniz zu sprechen, ginge allerdings doch zu weit. Vgl. hierzu den informativen und konzisen Aufsatz von Ulli Roth: *Die Bestimmung der Mathematik bei Cusanus und Leibniz*. In: *Studia Leibnitiana* 29.1997, S.63-80. Roths Feststellung, dass die signifikanten Unterschiede der cusanischen und leibnizianischen Lösungsansätze am Problem des Grenzübergangs aufweisbar sind (*docta ignorantia vs. lex continuitatis*), wird sich im Laufe unserer Untersuchungen bestätigen.

⁴⁰ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.213

Unendliche in der Welt ‚gäbe‘; seine Existenz ist nicht vorfindlich: wäre es wahrnehmbar, dann wäre es auch ausgedehnt. Dies die Erfahrung, die Leopardis Gedicht-Ich macht: das *infinito* ist nur indirekt erlebbar, in der unartikulierten Stimme des Windes oder als *immensità* des *mare*. Am Werk freilich ist es unablässig - auch bei Leibniz, wie wir in den folgenden Abschnitten sehen werden.

Im Gegensatz zu Nikolaus geht Leibniz nun davon aus, dass der göttliche Geist vom menschlichen ‚berührt‘ werden kann - im Denken: nicht als mystische Schau, sondern dadurch, dass der menschliche Geist die Funktionsweisen des göttlichen graduell nachvollziehen, nach-denken kann. Der Mensch nimmt mit seinem Bewusstsein - Leibniz: seiner Fähigkeit zur *apperception*, was ihn von Tier und Pflanze abhebt, die gleichwohl ebenfalls ‚beseelt‘ sind - einen Standpunkt ein, der es ihm gestattet, sich selbst zu reflektieren, *Mögliches* und nicht nur tatsächlich Vorhandenes zu denken; dies ermöglicht ihm die Teilhabe an göttlichen Gedanken. Wie Nikolaus begründet Leibniz diese Teilhabe des Menschen perspektivisch, vom Standpunkt seines Denkens her; wie Nikolaus und gegen Descartes ist er jedoch der Ansicht, dass wir niemals adäquates, erschöpfendes Wissen von einem Gegenstand erlangen können. Auch das entspricht dem Versuch des lyrischen Ich in *L'infinito*, das Unendliche im Denken, in der Vorstellung zu erreichen, was nur ‚verworren‘ gelingt. Bei Leibniz gerät die Begründung schärfer, prägnanter als bei Nikolaus, da er un-mystisch zu denken bemüht ist; sein Perspektivismus ermöglicht, ja fordert geradezu das *principium identitatis indiscernibilium*: Identität als Selbstheit kann aufgrund der Beschränktheit der ein-fachen Perspektive nicht festgestellt werden; sie entzieht sich ihrem Fassungsvermögen. Hierzu wäre - wieder vom Sehen her formuliert - ein allsehendes, ein ‚Kaleidoskop-Auge‘ notwendig (Leibniz spricht vom Facettenauge des Insekts): ein Auge wie die vollkommene Diamantspitze des Nikolaus von Kues, welches Einheit als *Einheit*, als vollendete Ganzheit sehen kann. Der menschliche Geist vermag Identität folglich nur als Ununterscheidbarkeit nach Maßgabe ihrer perspektivischen Erkenntnis zu erkennen (Leopardi: Ununterscheidbarkeit von *infinito* und *indefinito*); Stegmaier nennt das eine Umstellung „von Identität auf *Identifikation*“⁴¹. Identifizieren kann der menschliche Geist nur, indem er das Ganze in (perspektivische) Teile zerlegt und dann unvollständig zusammensetzt: Wir können ein Ganzes niemals als Ganzes

⁴¹ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O. (Kap.0 Einleitung, FN 9), S.433

sehen, sondern nur als unvollständige Menge einzelner Wahrnehmungen⁴², die sich parallaktisch voneinander unterscheiden - oder aber als ‚verworrenes‘ Ineinander. Nach Leibniz haben wir, Descartes‘ Zweifel weitertreibend und der Vielfalt unserer Perspektiven auf die Dinge getreu, das Selbe vom Verschiedenen her zu denken, nicht umgekehrt - weil es schlichtweg „kein eigentliches positives Kriterium für die Einfachheit eines Begriffes gibt“⁴³, das die Unvollständigkeit unserer Perspektive kompensieren könnte. Zu Recht weist Sybille Krämer darauf hin, „daß die sogenannte Identität des Ununterscheidbaren kein Satz ist über die Identität von Gegenständen, die in allen ihren Eigenschaften übereinstimmen, vielmehr ein Satz ist über die *Verschiedenheit* konkreter Gegenstände.“⁴⁴

Wenn zwei Individuen vollkommen ähnlich und gleich und (mit einem Worte) an sich selbst *ununterscheidbar* wären, so gäbe es für diese kein Prinzip der Individuation. Und ich wage sogar zu sagen, daß es unter dieser Bedingung keine individuelle Unterscheidung oder verschiedene Individuen gibt.⁴⁵

Auch qualitativ Vollkommenes wird also als quantifiziertes Unvollkommenes wahrgenommen; unser Wissen von der Existenz der Vollkommenheit entsteht rückwärts, indem wir logisch zwingend auf seine Existenz rückschließen müssen, die folglich - wir deuteten es oben an - unter ‚Effektverdacht‘ gerät: Für uns ergibt sich auch das qualitativ Unendliche aus dem quantitativen, indem „das Unendliche im strengen Sinne [das qualitativ Unendliche, NT] seine Quelle, wie ich glaube, im Unbegrenzten hat, und ich ohne diesen Begriff keine geeignete Grundlage zu finden vermag, es vom Endlichen zu unterscheiden.“ Dies führt Leibniz dazu, hilfsweise „das Unendliche durch das Unvergleichbare zu erklären, d.h. Größen anzunehmen, die unvergleichlich größer oder kleiner als die unsrigen sind.“⁴⁶ Nach dieser Vorstellung wäre das qualitativ Unendliche ein *Grenzfall* des quantitativ

⁴² Dies wird die Phänomenologie mit Husserl explizit aufnehmen; Husserl wird das wirkliche Ding in seiner Vollständigkeit als Grenzidee im Sinne Kants bezeichnen: im unendlichen Erfahrungsprozess, den wir jedem Ding widmen können, entfaltet sich der ‚innere Horizont‘ des Dinges.

⁴³ Engfer: *Philosophie als Analysis*, .a.a.O., S.181. Engfer gibt hier auch zu bedenken, dass mit diesem Problem die Bestimmung einfacher Begriffe „in gefährliche Nähe zu dem durch die Kriterien des Klaren und Deutlichen nur negativ bestimmten Begriffs des intuitus [rückt], dessen Verwendung bei Descartes Leibniz scharf kritisiert“; nicht zuletzt deshalb wandelt sich Leibniz‘ Zuversicht bezüglich der Auffindbarkeit dieser Begriffe im Laufe der Jahre zu Skepsis (ebd.).

⁴⁴ Krämer, Sybille: *Berechenbare Vernunft : Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*. Berlin 1991 (= Quellen und Studien zur Philosophie ; 28), S.363. Krämer leitet diesen Befund sehr gründlich und zutreffend vom Zeichengebrauch her; perspektivisch klappt es aber auch. Zum Zeichengebrauch vgl. Abschnitt IV.5: Sprache bei Leibniz.

⁴⁵ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.393

⁴⁶ Leibniz an Varignon, 02.02.1702. Zit. nach: Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd. 1, S.73. Leibniz spielt hier auf die Infinitesimalien an, zu denen wir im folgenden Abschnitt kommen.

Unendlichen: ein Limes. Diese Grenze, bei Nikolaus eine für uns unüberwindliche Grenze der Dimensionen, gerät bei Leopardi zum seinerseits grenzenlosen *mare* des Innern: grenzenlos *für den Geist*, weil er über diese Grenze nicht hinausgelangt, sondern sich in ihr verliert.

Deutlich wird bis hierher bereits die Dynamik, die mit dem Perspektivismus einhergeht: Das Denken im Vollzug, angelegt bei Descartes, gelangt bei Leibniz zu weitaus stärkerer Ausprägung. Möglichst viel zu sehen, erfordert ständige Bewegung als Veränderung des Standpunkts, was, wie wir bereits wissen, zur ständigen Veränderung des Gesehenen als Effekt der Parallaxe führt. Diese Eigenart unseres Sehens überträgt auch Leibniz auf das Denken⁴⁷, nicht ohne unsere Fähigkeit und Verpflichtung zum Trainieren zu betonen.⁴⁸

Um sich in der Vielfalt und Komplexität der Welt und des Denkens nicht zu verlieren, bedarf es eines Regulariums, das die Aktivität des Denkens ausrichtet und verlässliche Grundlagen schafft. Das oben erwähnte ‚Prinzip der Identität des Nichtunterscheidbaren‘ ist nur eines von vielen Prinzipien, die Leibniz formuliert und erprobt; es entsteht ein komplexes, spannungsreiches Gefüge, das sich unter unserem Blick immerfort verändert: je nachdem, aus welchem Blickwinkel Leibniz gerade arbeitet. Indem Leibniz allgemeine Prinzipien des Denkens aufstellt, sieht er sich in zugleich aristotelischer und cartesischer Tradition. Beweglicher als die Postulate des Aristoteles, funktionaler als die eingeborenen Ideen Descartes‘ präsentieren sich seine erfahrungsunabhängigen ‚einfachen Begriffe‘ - Leibniz nennt sie auch ‚erste Möglichkeiten‘ (*termini primitivi, prima possibilia, notiones primitivae, notions innées*), sieht sie also bereits mit einem auf

⁴⁷ Es muss hierbei bedacht werden, dass Leibniz - wie schon vor ihm Nikolaus von Kues und Descartes - gemäß der griechischen Philosophie das Denken stets höher und auch ‚früher‘ ansetzt als die sinnliche Wahrnehmung. So ist ein wesentlicher Aspekt bei den einfachen Ideen, dass sie - Descartes‘ eingeborenen Ideen und in vielem auch Platons Seelenvorstellung analog - *in uns* sind und insofern *von uns aus* auf das, was wir wahrnehmen, Anwendung finden, gleichsam die Welt für uns ordnen. Das heißt freilich keinesfalls, dass die sinnliche Erfahrung hierdurch bloßes Supplement würde, wie vor allem die jüngere Leibniz-Forschung herausgearbeitet hat.

⁴⁸ „PHILALETES. Man wird in Betreff dieses Gegenstandes vielleicht noch hinzufügen, daß unsere Erkenntnis mit dem Sehen mancherlei gemeinsam hat, sowohl in anderen Dingen als auch darin, daß sie weder gänzlich *notwendig* noch gänzlich *freiwillig* ist. Man kann nicht umhin zu sehen, wenn man die Augen bei Licht offenhält, aber man kann sich bestimmten Gegenständen zuwenden, [...] und sie mit mehr oder weniger Aufmerksamkeit betrachten. Wenn so die Fähigkeit einmal angewandt wird, hängt es nicht vom Willen ab, die Erkenntnis zu bestimmen, nicht weniger kann der Mensch verhindern, daß er sieht, was er sieht. Man muß aber seine Fähigkeiten angemessen anwenden, um sich zu unterrichten. THEOPHILUS. Wir haben über diesen Punkt bereits früher gesprochen und festgestellt, daß es nicht vom Menschen abhängt, in seinem gegenwärtigen Zustande diese oder jene Empfindung zu haben, daß es aber von ihm abhängt, sich darauf vorzubereiten, sie in der Folge zu haben oder nicht zu haben, und daß so die Meinungen nur auf eine indirekte Weise dem Einfluß des Willens unterliegen.“ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 2, S.489

Entwicklung ausgerichteten Kraftkern: „Aristoteles nennt sie die ersten Entelechien und ich nenne sie vielleicht verständlicher *ursprüngliche Kräfte*, die nicht nur die *Wirklichkeit* (den *Akt*) oder die Ergänzung der Möglichkeit, sondern auch eine ursprüngliche *Wirksamkeit* (Aktivität) enthalten.“⁴⁹ Sie „lassen sich nicht definieren [sonst wären sie ja begrifflich in Teile bzw. Teilaspekte zerlegbar, NT] und auch nicht durch Abstraktion aus Erfahrungsgegebenem gewinnen - sie müssen also, im Gegensatz zur *tabula rasa* des Aristoteles und entsprechend der Argumentation Platons, in der Seele oder im Denken vorgegeben sein, um, wie Leibniz sich ausdrückt, ‚durch sich selbst begriffen‘ zu werden.“⁵⁰ Aus diesen absolut einfachen Begriffen oder Ideen sollen sich alle anderen Begriffe zusammensetzen (*ars combinatoria*); sie bilden, kombinatorisch gedacht, ein ‚Gedankenalphabet‘.⁵¹ Nach Leibniz‘ Auffassung teilen göttlicher und menschlicher Geist diese Funktionsprinzipien: hierin ist der menschliche Geist dem göttlichen ebenbürtig, also auf derselben Achse angesiedelt. Deswegen kann der göttliche Geist bei Leibniz als Grenzwert des menschlichen bezeichnet werden, der allerdings insofern ausgeschlossen bleibt, als der Mensch seine Perspektive niemals zum göttlichen Panoptikum erweitern kann. Auf Nikolaus von Kues‘ Unendlichkeitsdenken trifft das Bild der Folge mit Grenzwert so nicht zu: Nikolaus‘ unendliche Annäherung bezieht ihre Unendlichkeit aus der *qualitativen* Differenz des menschlichen und göttlichen Geistes, die sich nicht verkleinern lässt.

Wir können schon hier vermuten, dass sich die Komplexität der Stellung oder des ‚Status‘ der einfachen Begriffe aus der Tatsache ergibt, dass sie in einem gemeinsamen Grund mit dem Unendlichen wurzeln. Unsere Idee des Unendlichen gehört nach Leibniz ebenfalls zu den einfachen Ideen, was er anhand unserer Vorstellungen von der Unendlichkeit des Raumes (Unermesslichkeit) und der Zeit (Ewigkeit) erläutert:

⁴⁹ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.1, S.207

⁵⁰ Poser, Hans: *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*. Hamburg 2005, S.59. Das betr. Leibniz-Zitat ist zu finden in Leibniz: *Opuscules*, S.430: „*Si nihil per se concipitur, nihil omnino concipietur. Nam quod <non nisi> per alia concipitur, in tantum concipietur in quantum alia illa concipiuntur et hoc rursus ita : ac proinde tum demum <actu ipso> aliquid concipere dicemur, cum in ea quae per se concipiuntur incidemus.*“ Einige Beispiele aus der Schrift *Introductio ad encyclopaediam arcanam*, (ebd., S.514): „*Possibile. Ens. Substantia. Accidens seu adjunctum. Substantia absoluta. Substantia limitata seu quae pati potest. Substantia vivens, quae habet in se principium operandi seu Animam. Substantia cogitans quae agit in seipsam, dicitur et Mens.*“ Vgl. auch Leibniz‘ Vorwort zu den *Neuen Abhandlungen* (Bd. 1, v..a. S.VII-XI).

⁵¹ Vgl. Abschnitt IV.5.

Ich glaube, daß wir eine positive Idee sowohl des einen wie des anderen haben, und diese Idee wird wahr sein, wenn man sie nicht als ein unendliches Ganzes versteht, sondern als ein Absolutes oder ein grenzenloses Attribut, das sich hinsichtlich der *Ewigkeit* in der Notwendigkeit der Existenz Gottes findet, ohne daß Teile davon abgeleitet werden, und ohne daß man den Begriff durch eine Addition der Zeiteinheiten bildet. Daraus sieht man auch, wie ich schon gesagt habe, daß der Ursprung des Begriffs des Unendlichen aus derselben Quelle stammt wie der der notwendigen Wahrheiten.⁵²

Schauen wir uns abschließend die ‚großen‘ Prinzipien näher an - in aller Kürze, mehr kann unsere Arbeit nicht leisten.⁵³ Zu den *principia prima a priori* zählt Leibniz vor allem das *Prinzip der Identität und des Widerspruchs* sowie das berühmt gewordene *Prinzip des zureichenden Grundes*, die gleichermaßen logisch und metaphysisch-ontologisch Geltung beanspruchen:

- a) Nichts kann zugleich sein und nicht sein, sondern ein jedes ist oder ist nicht.
- b) Nichts ist ohne Grund [*ratione*].⁵⁴

Bezeichnend ist, dass vor allem das erste Prinzip bei Leibniz in zahlreichen voneinander abweichenden Formulierungen auftaucht. An eben angeführter Stelle wird es ontologisch konzipiert; an anderen Stellen (in anderen Texten) kommt es, formallogisch, als Satz vom ausgeschlossenen Dritten daher - ‚jede Aussage ist entweder wahr oder falsch, nicht aber wahr und falsch zugleich‘⁵⁵ - oder wird als reines Widerspruchsprinzip angeführt, also sinngemäß: ‚Falsch ist das, was einen Widerspruch einschließt; wahr ist das, was zum Falschen im Gegensatz steht.‘ Die Weite der Prinzipien und ihres Geltungsbereiches werden in den entsprechenden Paragraphen aus der *Monadologie* (1714) deutlich, auf die wir hier nur verweisen können.⁵⁶ Erwähnen müssen wir an dieser Stelle noch, dass Leibniz anhand des Prinzips des zureichenden Grundes Vernunftwahrheiten, die mit Hilfe der Logik ermitteln sind, von „*kontingenten oder Tatsachenwahrheiten*“ unterscheidet, zu

⁵² Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.217

⁵³ Eine zwar nicht erschöpfende, aber interessante und ausbaufähige Besprechung der Leibnizschen Prinzipien unter methodischem Aspekt findet sich bei Narskij: *Leibnizens Methode...*, a.a.O.

⁵⁴ Von mir übers. nach: Leibniz: *Opuscules*, S.515. „*Nihil potest simul esse et non esse, sed quodlibet est vel non est : Nihil [potest esse] est sive ratione.*“ Die Intention dieser kleinen Schrift spricht aus ihrem Titel: „*Introductio ad Encyclopaediam arcanam ; sive initia et specimina Scientiae Generalis, de instauratione et augmentis scientiarum, < deque perficienda mente, et rerum inventionibus, ad publicam felicitatem.*“ Ebd., S.511

⁵⁵ So etwa in T.I, §44 der *Theodizee*. Diese Variante lässt sich weiter abwandeln zu einer Definitionen des Notwendigen: Notwendig ist das, dessen Verneinung einen Widerspruch enthalten würde.

⁵⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hrsg., übers. u. mit Einleitung, Anmerkungen u. Registern versehen von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg 2002, S.125ff. (§§ 31ff.) Siehe auch Zweites Schreiben an Clarke, a.a.O.

deren zureichendem Grund die Vernunft nicht vordringen kann.⁵⁷ Eine kontingente Wahrheit - die Wirklichkeit eines Dinges bzw. Lebewesens in seinem Hier und Jetzt - ist Resultat und Keim einer unendlichen Verkettung solcher Wahrheiten, die ihrerseits wieder unendlichen Verkettungen angehören. Diese Überlegung verdeutlicht einmal mehr das Ineinander von Unendlichem und Endlichem, von Qualität und Quantität sowie die Kontinuität und zugleich ‚Durchlässigkeit‘ des Leibnizschen Universums.⁵⁸

Was bedeutet die bis hierher umrissene Komplexität für unsere Leibniz-Lektüre? Vor allem eines: Zwar arbeitet Leibniz perspektivisch aus ständig wechselnden Blickwinkeln - durch solche Wechsel aber verschwindet niemals das zuvor Gesehene bzw. an anderer Stelle (und sei es vor Jahren) Gesagte oder Geschriebene. Es bleibt vielmehr im Hintergrund der gegenwärtigen Ansicht anwesend, virulent, am Werk, auch dann, wenn sich mit der Perspektive sogar die Funktions- und/oder Strukturprinzipien des Herangehens gewandelt haben.

Es waren die überkommenen Probleme der *Scientia Generalis*, Charakteristik, Kombinatorik und Enzyklopädie durch die Zuordnung zu Begriffen anderer Provenienz [sic!] so ineinander verfilzt, daß stets alle Probleme zugleich auftauchten. Die Begriffe, die Leibniz zu verbinden versuchte, waren nicht homogen: Invention und Judicium deckten sich nicht vollständig mit den Urteilsformen analytisch und synthetisch, und Charakteristik, Kombinatorik und Enzyklopädie waren nur unter großen Problemen mit Algorithmus und Syllogistik zu vermitteln; untereinander standen die Begriffsgruppen erneut quer. Aber für die Konstitution der *Scientia Generalis* schälten sich trotz der beträchtlichen Schwierigkeiten durch die Begriffsverfilzung diese *Loci Communes* heraus: *Charakteristik*, *Kombinatorik* und *Enzyklopädie*.⁵⁹

Für uns heißt das: Wie Leibniz selbst dürfen wir beim Lesen nur so weit von anderen Perspektiven abstrahieren, dass wir die jeweilige Perspektive vor dem Hintergrund einer unendlichen Vielfalt von Möglichkeiten, Blickwinkeln, Geschichten betrachten, die denselben Wirklichkeits- und damit Wahrheitsgehalt

⁵⁷ „Die ursprünglichen Wahrheiten, die man durch *Intuition* kennt, zerfallen in zwei Arten, ebenso wie die *abgeleiteten*. Sie gehören entweder zu der Gruppe der *Vernunftwahrheiten* oder zu der der *Tatsachenwahrheiten*. Die Vernunftwahrheiten sind notwendig, die Tatsachenwahrheiten sind kontingent.“ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.2, S.239

⁵⁸ Wir werden weiter unten die Hypothese aufstellen, dass Leibniz' kontingente Wahrheiten als unendliche *Erzählungen* beschrieben werden können.

⁵⁹ Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Topica universalis : eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983 (= Paradeigmata ; 1), S.189. Als vierter *locus communis* bei Leibniz tritt der Algorithmus hinzu.

beanspruchen. Vielleicht hilft es, sich den eigenen Standpunkt bildlich-perspektivisch genau so vorzustellen, wie ihn §§ 36f. der *Monadologie* beschreiben. Auf diese Weise wollen wir uns nun den Schwierigkeiten stellen, die das Ineinander von Fluss und Sprung bereitet und die von dort aus das gesamte Denken Leibniz' durchwirken: Schwierigkeiten, die uns zu einem guten Teil bereits vertraut sind, die sich seit unseren Überlegungen zum optischen Sehen und durch unsere Nikolaus- und Descartes-Lektüren hindurch immer deutlicher als Schlüsselprobleme unserer Arbeit herauskristallisiert haben. Wir sagten es bereits in der Einleitung zum Nikolaus-Kapitel: Es sind Orientierungsprobleme, und sie geistesgeschichtlich zu umreißen hilft uns dabei, Orientierung als Leseprozess herauszuarbeiten (Kapitel VI).

IV.2 Zweites Labyrinth: Kontinuum. Übergang und Infinitesimalien

Ebenfalls aus dem Unendlichen ergibt sich das zweite leibnizianische Labyrinth: das Kontinuum. *Natura non facit saltus*. Dieser Satz steht wohl, gemeinsam mit der Infinitesimalrechnung und dem Satz vom zureichenden Grunde, an oberster Stelle auf der Liste dessen, was wir heute mit Leibniz in Verbindung bringen.⁶⁰ Für Leibniz gibt es keine Lücken, keinen Stillstand - auch hier: logisch-mathematisch *und* metaphysisch-ontologisch betrachtet. Lückenlosigkeit, Durchbestimmtheit, durchaus auch als wachsend sich Entwickelndes, Entfaltendes - dieser Gedanke fehlt bei Nikolaus von Kues, der, wie Descartes, ‚un-organisch‘ denkt.⁶¹ Doch so einfach ist es nicht - weder in der Natur noch im Denken.

Leibniz geht mit seinem berühmten Satz einen Schritt weiter als Nikolaus: Wo dieser die Fiktion des Kontinuums in die Grenzen des Geistes verweist und auch dort nur *als Fiktion* duldet, erhebt Leibniz diese Fiktion zum performativen Gesetz und ebnet so den Weg zum Unendlichen. Leibnizens Philosophie wird funktional auch dort, wo die des Nikolaus anschaulich bleibt. „Dieser Bereich zwischen einer völligen und der für die ‚ratio‘ erreichten Exaktheit ist genau der Bereich, den

⁶⁰ Eine sehr hübsche Geschichte über den Ursprung exakt dieser lateinischen Formulierung findet sich bei Mandelbrot, Benoît B.: *Die fraktale Geometrie der Natur*. Basel, Boston 1987, S.420f. Mandelbrots selbst diagnostizierte „Leibniz-Manie“ (S.425) beruht übrigens nicht zuletzt darauf, dass sich bei Leibniz nicht nur topologische, sondern auch Überlegungen zum Fraktalen, zur Skaleninvarianz etc. finden.

⁶¹ Zur Erinnerung: „Cusanus sieht dem Universum eine kontinuierliche Struktur an. Auf der Ebene der Gattungen und Arten gibt es kontinuierliche Übergänge, so daß etwa nebeneinander liegende Gattungen durch eine gemeinsame Art verbunden sind. Doch diese Kontinuumsstruktur schlägt sich nicht auf der Ebene der individuellen Wirklichkeiten nieder.“ Roth: *Die Bestimmung der Mathematik...*, a.a.O., S.66

Leibniz mittels der Infinitesimalien zu beherrschen versuchen wird⁶²: Leibniz bringt die unbedingte Gültigkeit des Kontinuitätsgesetzes mit Gottes Freiheit in Verbindung, die via Kontinuität auch dem menschlichen Denken nachvollziehbar wird - er schließt den Abstand zwischen menschlichem und göttlichem Geist, den Nikolaus unter allen Umständen wahrte. Die Einheit des Universums stellt sich bei Leibniz über den Bezug alles Seienden zum Ganzen her: „Der angestrebte Grenzwert jedes kontingent Existierenden ist nämlich nicht sein eigener, sondern der gemeinsame des aus unendlich vielen Einzelwesen bestehenden Universums - ihre Übereinstimmung und Vollkommenheit, die Harmonie des Universums.“⁶³ Das heißt: Der von der Reihe ausgeschlossene Grenzwert, den Nikolaus unberührbar im Außen belässt, wird bei Leibniz zwar nicht von Einzelelementen, aber doch vom Ganzen der Reihe erreicht; die letzte, infinitesimal kleine Differenz verschwindet beim Hinsehen, verflüchtigt sich ins Nichts (*evanescentia in nihilum*⁶⁴), die Einheit erscheint gleichsam vor unseren Augen. „Die Überzeugung, verschwindend geringe Differenzen nivellieren zu können, verbindet sich mit der onto-theologischen Hypothese, dass, was unter funktionsanalytischen Gesichtspunkten als verschwindend erscheint, auch wirklich verschwindet.“⁶⁵ Um den alten Satz von der Wahrheit zu bemühen: Leibniz akzeptiert das $A = A$. Nikolaus akzeptiert es nicht. Schon die Wiederholung des A impliziert für ihn einen Abstand, der sich nicht eliminieren lässt.

Das Kontinuum ist bis heute ein Labyrinth für den menschlichen Geist - nicht von ungefähr haben auch geistige Größen wie Georg Cantor zweihundert Jahre nach Leibniz mit ihm gerungen und bestenfalls ein Unentschieden erreicht.⁶⁶ Denken wir an die unmerklichen Oszillationen unserer Augen, denen wir im Abschnitt über das optische Sehen begegnet sind: Schon hier können wir nicht wirklich sagen, ob diese Oszillationen als stetige Sinuskurven oder als zäsuriertes Staccato⁶⁷ zu verstehen

⁶² Roth, Ulli: *Die Bestimmung der Mathematik...*, a.a.O., S.71

⁶³ ebd., S.75

⁶⁴ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Mathematische Schriften*. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim 1962 (=Nachdr. der Ausg. Berlin und Halle, 1849-63). Bd.4, S.218. Nachfolgend zitiert als *Mathematische Schriften*.

⁶⁵ Hoff, Johannes: *Kontingenz, Berührung, Überschreitung : zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*. München 2007, S.137

⁶⁶ Leibniz' Beschäftigung mit dem Kontinuum hat als Erster Russell gewürdigt; er hat jedoch die Bedeutung der diesbezüglichen Überlegungen Leibniz' auch mathematisch nicht erkannt und sie hauptsächlich im Widerspruch zur Monadentheorie gesehen. Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge 1900

⁶⁷ Wir kennen den Begriff des Staccato aus der Musik und verstehen darunter den Hör-Eindruck kurzer, ‚abgehackter‘ Töne. Dieser Eindruck entsteht dadurch, dass diese Töne deutlich getrennt voneinander

sind. Beides? Man müsste unendlich kleine Zeiteinheiten messen können, um diese Frage zu beantworten - und steht immer noch vor dem Dilemma, das schon Leibniz, das letztendlich auch schon die Antike kennt und dem wir bei jedem versuch begegnen, einen Leseprozess zu beschreiben: Wo hört die Zäsurierung auf, wo beginnt das Kontinuum? Damit stellt sich dieselbe Frage wie beim aktuellen und potentiellen Unendlichen: Liegen Kontinuierliches und Diskontinuierliches in derselben Dimension, so dass ein Übergang möglich erscheint - oder nicht? Geht es letztendlich doch nur um Anschauung?

Auf diese Frage hat auch Leibniz keine letztgültige Antwort gegeben, doch mit seinem Denken können wir die Problematik deutlicher konturieren. In seinem Vorwort zu den *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* - verfasst 1703-1705 als Antwort auf John Lockes *Essay concerning human understanding* (1689), veröffentlicht jedoch erst posthum 1765 - nähert sich Leibniz seiner *lex continuitatis* über die ‚unmerklichen Perzeptionen‘. Damit ist eine bis heute in Psychologie, Phänomenologie, Medizin und Biologie wirksame Entdeckung Leibniz‘ bezeichnet: nämlich die Tatsache, dass wir auch unterhalb unserer Bewusstseinsschwelle permanent Außenreize wahrnehmen und auf sie reagieren, dass sich also unser Wahrnehmungsapparat und Nervensystem in ununterbrochener Bewegung befinden (Grundschiwingung des Auges, Kapitel I). Dieses unablässige Tätigsein illustriert Leibniz am Beispiel des Traumes, in dem ebenfalls Außenreize registriert werden, sowie des Meeresrauschens:

Um diese kleinen Perzeptionen, die wir in der Menge nicht unterscheiden können, noch besser zu fassen, bediene ich mich gewöhnlich des Beispiels vom Getöse oder Geräusch des Meeres, welches man vom Ufer aus vernimmt. Um dieses Geräusch, wie es tatsächlich geschieht, zu hören, muß man sicherlich die Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzt, d.h. das Geräusch einer jeden Welle hören, obgleich jedes dieser geringen Geräusche nur in der verworrenen Gemeinschaft mit allen übrigen zusammen, d.h. eben im Meeresbrausen, faßbar ist und man es nicht bemerken würde, wenn die Welle, von der es herrührt, die einzige wäre. Denn die Bewegung dieser Welle muß doch auf uns irgendeinen Eindruck machen, und von jedem Einzelgeräusch, so gering es auch sein mag, müssen wir doch irgendeine Perzeption haben, sonst hätte man auch von hunderttausend Wellen keine, da hunderttausend Nichtse zusammen kein Etwas ausmachen.⁶⁸

angeschlagen, gestrichen oder geblasen werden (‚punktiert‘ - in der Partitur wird das Staccato durch Punkte über / unter den Noten vorgeschrieben), was das Wort auch sagt: ital „staccato“ meint „distanziert“ (von „distacco“, Distanz). Damit sind wir mitten im Thema: gibt es Einzelbewegungen, ‚Punkte‘ mit Abständen - oder haben wir es mit kontinuierlicher Bewegung zu tun?

⁶⁸ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.1, S.XXII/XXIII. Hier ist Leibniz genauer als Descartes, der die Situation wie folgt beschreibt - nicht vom Hören, sondern vom Sehen her: „So sagen wir ja, wenn wir die Augen

Unschwer erkennen wir hier das Gegenstück zu Leibniz' Beschreibung der unendlichen Verkettung der Wirklichkeiten: Haben wir es dort mit ins Unendliche hinausreichenden Verknüpfungen zu tun, die wir im Ganzen nicht überschauen können, so wird im Falle des Meeresrauschens das Gesamt, das Getöse aus unfassbar vielen Einzelgeräuschen, ‚erreicht‘, indem wir es ‚als Ganzes‘ hören - die Grenze liegt in der Binnendifferenzierung: Wir sind nicht in der Lage, die unendlich ‚kleinen‘ Einzelgeräusche als Einheiten wahrzunehmen. Wir hören sie als unartikulierte Rauschen, ähnlich demjenigen des Windes, das durch die Hecke auf Leopardis Hügel stürmt und die Ewigkeit evoziert. Umgekehrt begegnen wir bereits hier, im Phänomenalen, dem Paradox einer unendlichen Folge (Einzelgeräusche) mit endlichem Ergebnis (dem Meeresbrausen). Damit hat Leibniz sowohl das unendlich Große als auch das unendlich Kleine in seinem Weltbild ‚untergebracht‘ - und zwar, wie er sagt, vom Unbegrenzten her vorgestellt.

Diese kleinen Perzeptionen sind also in der Folge von größerer Wirksamkeit, als man denkt. Sie bilden das „Ich-weiß-nicht-was“, diesen Geschmack nach etwas, diese Vorstellungsbilder von sinnlichen Qualitäten, welche alle in ihrem Zusammensein klar, jedoch in ihren einzelnen Teilen verworren sind; und sie bilden auch jene Eindrücke, die die umgebenden Körper auf uns machen, und die das Unendliche in sich einschließen, jene Verbindung, die jedes Seiende mit dem ganzen Universum besitzt. Man kann sogar sagen, daß vermöge dieser kleinen Perzeptionen die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht und mit der Vergangenheit beladen ist, daß alles miteinander zusammenstimmt („Σύμπνοια πάντα“ - wie Hippokrates sagte), und daß so durchdringende Augen wie die Gottes in der geringsten Substanz die ganze Abfolge der Dinge des Universums lesen könnten:

*Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur.*⁶⁹

Von hier aus erklärt sich, so Leibniz, „jene wunderbare prästabilierte Harmonie der Seele und des Körpers, wie auch aller Monaden oder einfachen Substanzen, die an die Stelle des unhaltbaren gegenseitigen Einflusses tritt“⁷⁰. Dazu kommen wir im fünften Abschnitt dieses Kapitels - hier bleiben wir zunächst beim Gesetz der

auf das Meer richten, daß wir es sehen, obwohl wir es mit dem Sehvermögen nicht insgesamt berühren und seine unermeßliche Weite nicht umfassen. Denn wenn wir das Meer von ferne betrachten, so daß unsere Augen es gewissermaßen insgesamt und gleichzeitig umfassen, sehen wir es nur verworren [...]. Wenn wir jedoch unseren Blick nahe auf irgendeinen Teil des Meeres heften, kann ein solches Anblicken äußerst klar und deutlich sein [...]. Descartes: *Meditationen*, a.a.O., S.103/105.

⁶⁹ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.1, S.XXIV/XXV

⁷⁰ Ebd., S.VVVI/XXVII

Kontinuität, auf das Leibniz im Zusammenhang mit den kleinen Perzeptionen ebenfalls zu sprechen kommt:

Nichts geschieht auf einen Schlag; und es ist einer meiner größten und bewährtesten Grundsätze, *daß die Natur niemals Sprünge macht*. Das nannte ich *das Gesetz der Kontinuität* [...]. [...] es enthält in sich, daß man stets durch einen mittleren Zustand hindurch vom Kleinen zum Großen und umgekehrt fortschreitet, sowohl dem Grade wie den Teilen nach; daß niemals eine Bewegung unmittelbar aus der Ruhe entsteht, noch in sie zurückgeht [...]. Alles dies berechtigt zu dem Schluß, daß auch die *merklichen Perzeptionen* stufenweise aus solchen entstehen, welche zu gering sind, um bemerkt zu werden. Anders urteilen heißt, die unermessliche [*immense*] Feinheit der Dinge wenig erkennen, die stets und überall eine wirkliche Unendlichkeit [*infini actuel*] in sich schließt.

Wir haben nun ausreichend ausführliche Textstellen gelesen, um das Paradox, vor dem wir mit Leibniz stehen, recht präzise zu fassen. Es stellt sich das Problem der Differenz und damit der Grenze: Auf der einen Seite stehen die unteilbaren, als solche vielleicht gar aktual unendlichen, in sich abgeschlossenen Einheiten, die nicht ineinander übergehen, sondern distinkt bleiben. Dies gilt bereits für die Dinge der Welt und erst recht für die einfachen Ideen - die Distinktheit geht so weit, dass nicht einmal Beziehungen zwischen den Einheiten möglich erscheinen (eine mögliche Beziehung setzt, so die Gesetze der Logik, mindestens eine gemeinsame Eigenschaft voraus). Einheiten gehorchen dem Indiszernibilienprinzip: sie sind unteilbar, und sie haben Grenzen. Die Differenzen zwischen ihnen sind folglich nicht reduzierbar. Umgekehrt vermögen die so verstandenen Einheiten in der Welt Differenzen in sich einzuschließen, sie sind als unendlich binnendifferenziert aufzufassen. Allmähliche Übergänge von einer Einheit zu oder gar in die andere schließt das Prinzip aus. Dahinter steht nicht nur der metaphysische Einheitsgedanke, sondern auch eine logische Vorstellung des Differenzbegriffs: Die Identität eines Dinges setzt *unreduzierbare* Merkmale voraus, die seine Identität *im Unterschied zu anderen Dingen mit anderen Merkmalen* stiften. Hierin findet sich die Grundlage des für Leibniz so wichtigen Substanzbegriffs: „Das Subjekt ist mithin der Grund seiner sämtlichen Prädikate, und es ist demnach *Substanz*.“⁷¹ Über

⁷¹ „Ich weiß“, schreibt Leibniz 1686 im *Discours de métaphysique*, „daß ich ein großes Paradox vorbringe, wenn ich mich unterfange, auf gewisse Weise die alte Philosophie zu rehabilitieren und *postliminio* (nachträglich) die fast verbannten substantiellen Formen zurückzurufen.“ Er nimmt jedoch entscheidende Modifikationen vor, auf die wir im Folgenden zu sprechen kommen. (Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Discours de métaphysique = Metaphysische Abhandlung*. In: ders.: Philosophische Schriften, Bd. 1, S.56-172, hier: S.83

Descartes hinaus – oder hinter Descartes zurückgehend, indem er die Substanz nicht voraussetzt, sondern allererst zu denken, zu erklären versucht⁷² - nimmt Leibniz jedoch eine wichtige Erweiterung vor: Substanzen sind grundsätzlich auch physikalisch zu denken, und zwar nicht als Materie, sondern als *Kräfte*.

Somit ist das vom Indiszernibilienprinzip verlangte Element oder die innerliche Differenz dreifach bestimmt: 1.) durch die Physik: als eine Kraft, die *Substanz ist und daher unteilbar*; 2. durch die Logik: als der *Grund* alles Hervorgebrachten, der unteilbar ist, *weil sich ein Grund nicht teilen läßt*; 3. durch die Analyse des Kontinuierlichen: als seelisches Atom, denn *die Seele ist unteilbar* - eine dreifache Unteilbarkeit, die ein und dieselbe ist und durch welche das Prinzip der Indiszernibilien dreifach begründet ist.⁷³

Bis hierher erscheint alles stimmig: auch und gerade mit Blick auf das Prinzip des zureichenden Grundes. Wechseln wir nun aber die Perspektive und betrachten wir den Sachverhalt von der anderen Seite, die es bei Leibniz immer gibt und die wir eben bereits in den Blick bekommen haben: der Seite des Kontinuums. Ebenso nämlich ist das Gesetz der Kontinuität am Werk, das sich ebenfalls aus dem Satz vom zureichenden Grund ergibt, Leibniz' Weltbild ebenso nachdrücklich bestimmt und ausschließlich mit Übergängen operiert. Wie kann die Gültigkeit dieses Prinzips aufrechterhalten werden, wenn es dem Prinzip der Indiszernibilien diametral entgegenwirkt? Nach dem Kontinuitätsprinzip, das die Vorstellung der unendlichen Verkettung unterstützt, müssten ja auch die als Substanzen verstandenen Einheiten ein Kontinuum bilden. Das aber scheint deren Definition zu widersprechen, die ja gerade auf Abgrenzung, auf irreduzibler Differenz zwischen den Substanzen beharrt - welche sich wiederum bei geltendem Übergangsprinzip nicht aufrechterhalten ließen. „So erhält man eine unbegreifliche Dualität: einerseits eine Welt leerer, irrealer Beziehungen, andererseits eine Welt vollständig beziehungsloser und folglich undenkbarer Realitäten.“⁷⁴ Wie Leibniz diese Dualität bearbeitet, muss uns interessieren - sie betrifft nicht nur philosophisches *Denken*

⁷² Dies die Ansicht Werner Stegmaiers: „Leibniz geht [...], um den Substanzbegriff und die Auslegung der Selbständigkeit des Denkens auf einen neuen Boden zu stellen, hinter das cartesische ‚Cogito ergo sum‘, wonach mein Denken Akzidens einer durch diese bestimmten Substanz ist, zurück und setzt bei der notwendigen Verbindung von Substanz und Akzidens selbst an, die *Descartes* als selbstverständliche Voraussetzung seiner Auslegung nicht mehr in Zweifel zog. Im Gegensatz zu *Descartes* ‚Meditationes‘ stellt Leibniz' erster ausgereifter Systementwurf, der ‚*Discours de metaphysique*‘ noch einmal die aristotelische Grundfrage“. Stegmaier, Werner: *Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 (= *problemata* ; 63), S.155

⁷³ Guérault, Martial: *Raum, Zeit, Kontinuität und Principium indiscernibilium*. In: Heinekamp, Albert / Schupp, Franz (Hgg.): *Leibniz' Logik und Metaphysik*. Darmstadt 1988, S.512-528, hier: S.520f.

⁷⁴ Ebd., S.523

der Welt, sondern ebenso ihre künstlerische und damit auch literarische *Darstellung*. Besteht ein Text aus distinkten Einheiten, oder *entsteht* er im Schreib- und/oder Lese-Fluss? Ist die Lese-Bewegung kontinuierlich, oder stellt sie eine Aneinanderreihung distinkter Schritte dar?

Die Schwierigkeiten des Kontinuierlichen waren schon Aristoteles bewusst, und Leibniz nimmt sie auf: Teilen sich unmittelbar benachbarte ‚Einheiten‘ ein und dieselbe Grenze, oder sind sie als *contiguum* aufzufassen, also mit jeweils eigenen Grenzen, die jedoch unmittelbar aneinander liegen? Wir haben die Frage schon bei Descartes berührt: Ersteres würde bedeuten, dass die Einheiten ineinander übergängen; Letzteres aber wäre nach Aristoteles nicht mehr als kontinuierlich aufzufassen. Wir wollen versuchen, uns den Sachverhalt anhand der Zahlengeraden bildlich zu verdeutlichen: Die Substanzen / Einheiten bzw. ihre Zustände liegen wie Punkte auf einer Geraden - und welche zwei Punkte auch immer man auswählt, es findet sich stets mindestens einer, der dazwischen liegt.⁷⁵ Zweifach lässt sich das Ungenügen dieser Vorstellung formulieren: Die Kontinuität müsste ja von einem Punkt zum unmittelbar benachbarten reichen, die Grenzen dieser Punkte also überwinden. Umgekehrt: Wenn zwischen zwei unendlich nah beieinander liegende Punkte stets noch ein dritter passt, dann existiert grundsätzlich ein - wenn auch unendlich kleiner - Zwischenraum zwischen zwei beliebigen Punkten; die Gerade wäre dann nicht-stetig. Und noch einmal anders gewendet: Wenn zwischen zwei unendlich nah beieinander liegenden Punkten sich stets noch mindestens ein weiterer befindet, dann ist die Gerade mehr-als-dicht. Wie kann das Kontinuum diesen Zwischenraum in sich einfassen bzw. die Über-Dichtigkeit zu homogener Stetigkeit ‚glätten‘, ohne sich in der Binnendifferenzierung, also gleichsam in Trichtern aus immer kleineren Abständen, zu verlieren - wie Achilles, als er die Schildkröte verfolgte?⁷⁶ Was *ist* das Kontinuum eigentlich? Materie, Substanz, Phänomen, Erfahrung? Ist es, wie bei Aristoteles, *als (einende) Bewegung* zu denken, die die einzelnen Punkte zusammennimmt?⁷⁷ Aber wie sollte das

⁷⁵ Genau so wird Richard Dedekind im 20. Jahrhundert das Kontinuum der Zahlengeraden definieren.

⁷⁶ ... und wie Zenon auf dem Weg nach Elea. So jedenfalls bei Michel Serres auf den ersten Seiten der *Nordwest-Passage*.

⁷⁷ In der Tat setzt Leibniz das physikalische Kontinuumskonzept des Aristoteles für die Mathematik um; wichtige Merkmale sind die Eingeslossenheit der Randpunkte, sodass das Kontinuum - mengentheoretisch gesprochen - keine offene, sondern eine geschlossene Menge darstellt, sowie sein unbedingtes Zusammenhängen und damit ‚Fließen-Können‘. Diese letztere Vorstellung, für Leibniz‘ Infinitesimalien zentral, ist der heutigen Mathematik vor dem Hintergrund des Kontinuumskonzeptes nach Dedekind und Cantor (Punktmengen) unbekannt. Vgl. hierzu den Aufsatz *Leibniz, Weyl und das Kontinuum* von Herbert Breger in: *Beiträge zur Wirkungs- und*

geschehen, ohne sie miteinander zu verschmelzen und so ihre Distinktheit auszulöschen? Müssen wir, wie es Nikolaus von Kues tat, das Kontinuum als mentale Fiktion abtun? Existiert die Verbindung zwischen den Punkten wie ein Faden, an dem die Punkte ‚aufgefädelt‘ sind? Oder müssen sich eben doch - wenn auch unendlich kleine - Sprünge bzw. Dehnungen ereignen, um die Lückenlosigkeit des Kontinuums *als Bewegung, als (Durch-)Wirken* zu gewährleisten?

Wir müssen noch einmal ansetzen - und genauer lesen. Das Leibnizsche Ineinander ist stets auch ein Ineinander von Ebenen: der materiellen (Ausdehnung), der ‚substantiellen‘ (unausgedehnte Einheiten), der idealen (Denken, Mögliches, Beziehungen). Je nachdem, um welche Ebene(n) es jeweils geht, verschieben sich die Perspektiven und Wertungen. Hier helfen uns Briefe weiter, die Leibniz zu Beginn des 18. Jahrhunderts an den niederländischen Naturphilosophen Burchard de Volder verfasst hat.⁷⁸ „In der Masse der Ausdehnung oder vielmehr der ausgedehnten Körper oder, wie ich mich lieber ausdrücke, in der Vielheit der Dinge“, schreibt Leibniz,

existiert nicht *eine Einheit*, sondern unendlich viele Einheiten. [...] Nicht in dem aggregativen Ganzen, sondern in seinen einzelnen Elementen liegt die wahre Substanz, wie der Ozean nicht eine einzige Substanz oder ein einziges Ding bildet, sondern jeder Tropfen wieder andre Dinge enthält [...]. Übrigens besteht auch das Wasser, bevor es die Form von Tropfen, und die Elfenbeinmasse, von der Sie sprechen, bevor sie die Form von Statuen annimmt, tatsächlich aus Teilen, und so steht es mit jeder beliebigen wirklichen Masse [...].⁷⁹ Ich [...] hebe den Körper nicht auf, sondern *reduziere* ihn nur auf das, was er *ist*, indem ich nachweise, daß die körperliche Masse [...] keine Substanz ist, sondern eine Erscheinung, die aus den einfachen Substanzen, welche allein Einheit und absolute Realität haben, resultiert.⁸⁰

Hieraus ist zu entnehmen: ‚Absolute Wirklichkeit‘ kommt den einfachen Substanzen zu, nicht aber der reinen Körperlichkeit, die als *Effekt* der Substanzen auf Phänomen-Ebene zu betrachten ist. Dinge sind Aggregate aus (für uns)

Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. v. Albert Heinekamp. Wiesbaden 1986 (= *Studia Leibnitiana* ; XXVI), S.316-330.

⁷⁸ Dieser Briefwechsel entspannt sich auf Anraten Johann Bernoullis, mit dem de Volder seine Unzufriedenheit mit Leibniz' Infinitesimalien und elastischen Körpern diskutierte. Warum Leibniz erstere Thematik in den Briefen meist großräumig umfährt, diskutiert wiederum George Macdonald Ross in seinem Aufsatz *Leibniz and de Volder on the Infinitely Small in Metaphysics*. In: 300 Jahre „Nova Methodus“ von G.W. Leibniz (1684-1984) : Symposion der Leibniz-Gesellschaft im Congressentrum „Leewenhorst“ in Noordwijkhout (Niederlande) vom 28. bis 30. August 1984. Hrsg. v. Albert Heinekamp. Wiesbaden, Stuttgart 1986 (= *Studia Leibnitiana*, Sonderheft ; 14), S.169-177.

⁷⁹ Leibniz an de Volder, 1705. Zit. nach: Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.525-530, hier: S.527

⁸⁰ Ebd., S.526

unendlich vielen einfachen Substanzen, deren Einheitlichkeit in der Erscheinung durch einen Zusammenhalt gewährleistet wird, den die einfachen Substanzen stiften (wie, sehen wir im folgenden Abschnitt). In jedem Ding findet sich folglich eine doppelte Unendlichkeit: Erstens die in ihm enthaltene *Anzahl* der einfachen Substanzen - sie ist für uns in der Erscheinung unfassbar, weil größer als alles uns Vorstellbare („größer als jede angebbare Zahl“⁸¹), aber dennoch begrenzt, was den Unterschied zum *ipsum omnia* ausmacht; denken wir an das Bild des Meeresrauschens. Aus dieser unfassbar großen Zahl ergibt sich für uns der Eindruck der Unermesslichkeit (Leopardi). Zweitens die jeweilige *qualitative* Unendlichkeit der einzelnen Substanzen (Einheit, Vollkommenheit). Die materielle, körperliche Ausdehnung der Dinge selbst ist *nicht* Substanz - hier stellt sich Leibniz entschieden gegen Descartes -, sondern, wie Zeit, Raum und Zahl, *Beziehung*.⁸²

Auf der Ebene der materiellen Erscheinung ist also das Kontinuum nicht zu suchen. Wo aber dann?

Die kontinuierliche Quantität [...] ist etwas Ideales, das zu den Möglichkeiten gehört und sich auf das Wirkliche nur sofern es als möglich betrachtet und beurteilt wird, bezieht. Das Kontinuum schließt nämlich eine unbestimmte Vielheit von Teilen ein, während es in den wirklichen Dingen [als begrenzten, NT] keine derartige Unbestimmtheit gibt, da in ihnen jede mögliche Teilung auch bereits vollzogen ist. Das Wirkliche baut sich in der Weise auf wie die ganze Zahl aus den Einheiten, das Ideale in der Art, wie die Zahl aus den Brüchen: wirkliche Teile gibt es nur in dem realen, nicht in dem idealen Ganzen. Wir aber verwechseln das Ideale mit den realen Substanzen und stürzen uns, indem wir in der Ordnung des Möglichen wirkliche Teile und in dem Aggregat des Wirklichen unbestimmte Teile suchen, damit selbst in das Labyrinth des Kontinuums und in unentwirrbare Widersprüche. Die Wissenschaft des Kontinuierlichen, d.h. des Möglichen, enthält indes ewige Wahrheiten, die von den wirklichen Erscheinungen niemals verletzt werden, da der Unterschied stets geringer als irgendeine angebbare Größe ist.⁸³

Damit können wir festhalten: Wurde das Kontinuum bei Nikolaus von Kues in den Bereich des Fiktiven verbannt - das war ihm möglich aufgrund der irreduziblen, dimensionalen Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Geist -, so ‚gibt es‘ das *exakte* Kontinuum auch bei Leibniz ‚nur‘ im Idealen, im Denken, „da sie [die kontinuierliche Größe, NT] etwas Unbestimmtes oder Unbegrenztes in sich schließt, was die wirkliche Natur der Dinge nicht duldet.“⁸⁴ Damit rückt die

⁸¹ Ebd., S.533

⁸² Vgl. ebd., S.528

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Aus dem ersten Entwurf eines Briefes an de Volder, ebd., S.532

leibnizianische Vorstellung der Welt in überraschende Nähe zu der cusanischen, hatte doch auch Nikolaus von Kues der Welt eine gewisse Kontinuität im Sinne einer dichten (wenn auch aus distinkten Einheiten bestehenden) Stufenfolge von Gattungen zugesprochen und den Zwischenwertsatz für die Kreisquadratur zugelassen. Allerdings ‚ist‘ das mathematische Kontinuum bei Leibniz deutlich mehr als ein Kunstgriff oder Hilfsmittel. Das quantitative Kontinuum, so wird aus der eben zitierten Briefstelle deutlich, ist gerade als ideales Träger von Wahrheiten und Gesetzmäßigkeiten, die für die *Wirklichkeit* gelten, weil bei Leibniz - wir hatten es bereits im Nikolaus-Kapitel erwähnt - unendlich kleine Differenzen das Gleichheitszeichen als Beziehungsindikator zulassen. Der mathematischen Grundlage hierfür wenden wir uns nun zu; auf die zweite ‚Form‘ des Kontinuierlichen - den scheinbar ‚lückenlosen Zusammenhang‘ der Welt, der etwas mit Kraft, mit (Durch-)Wirken zu tun hat - kommen wir im folgenden Abschnitt zurück.

Das ideale, mathematische Kontinuum, das wir oben anhand der Zahlengeraden zu denken versucht haben, spielt auch für Leibniz‘ Metaphysik eine wesentliche Rolle: in Gestalt der unendlich kleinen Differenzen als Infinitesimalien, die als ‚geringere Unterschiede als jede angebbare Größe‘ auch das Kontinuum zwischen Möglichkeit (ewige Wahrheiten) und Wirklichkeit stiften. Für orientierendes Lesen spielt die Entdeckung der Infinitesimalrechnung daher eine größere Rolle, als es gegenwärtig scheint.⁸⁵

⁸⁵ Entwickelt hat Leibniz seine Rechenverfahren im Herbst 1675, veröffentlicht werden seine Ergebnisse jedoch erst 1684 (Differentialrechnung) bzw. 1686 (Integralrechnung) in den *Acta eruditorum*. Da diese Aufsätze kaum zur Kenntnis genommen werden, kommt es zu einer weiteren Verzögerung in der öffentlichen Wahrnehmung - bis L'Hospital und die Brüder Bernoulli Mitte der 1690er Jahre die leibnizianischen Verfahren anwenden, was eine Plagiatsklage seitens der Briten nach sich zieht. Inzwischen nämlich hat Newton seine Fluxionsrechnung veröffentlicht (1687 in den *Principia mathematica*; konzipiert hat er seine Methode in der Tat noch vor Leibniz, nämlich um 1665). Man wirft Leibniz nun vor, sein Verfahren brieflichen Anmerkungen sowie Notizen Newtons entlehnt zu haben, in die Leibniz mehr als zehn Jahre früher Einsicht gewährt worden war. Heute gilt nach Lage der Handschriftenerschließung als gesichert, dass beide Gelehrte das Verfahren unabhängig voneinander entdeckten, doch das Verhältnis zwischen britischer und kontinentaleuropäischer Mathematik litt für Jahrzehnte unter dem Streit. Eine informative Zusammenfassung der Geschichte findet sich z. B. bei Hofmann: *Leibniz in Paris...*, a.a.O., S.302-307, oder auch bei Maor, Eli: *e : the story of a number*, Princeton University Press 1994, S.90-93. - Wir können den signifikanten Unterschied zwischen Newtons und Leibniz‘ Herangehensweise an die Integralrechnung perspektivisch formulieren: Newton muss, um seine Rechnung als Fluxionsrechnung zu etablieren, einen absoluten, existierenden Raum und eine ebenso absolute, tatsächlich verlaufende Zeit annehmen - Fluxionen sind zeitabhängige Wachstumsgeschwindigkeiten. Leibniz hingegen, der Flächen und Inhalte *in sich* aktual unendlicher, weil unendlich differenzierbarer (unendlich dichter, also kontinuierlicher) geschlossener Einheiten vor sich sieht, kann von Raum und Zeit abstrahieren, was sein Vorgehen auf den ersten Blick statisch erscheinen lässt. Wenn man jedoch einen Schritt zurückgeht, zeigt sich, dass Leibniz‘ Statik auf einem Fließen beruht, während Newtons Fließen umgekehrt in einer statischen, homogenen Raumzeit verankert ist.

Differential- und Integralrechnung bilden, rechnerisch gesehen, zwei Seiten derselben Medaille: sie sind ineinander umkehrbar, stehen also wie Addition und Subtraktion oder Multiplikation und Division in einem Inversionsverhältnis. Die beiden Grundprobleme, aus denen der Infinitesimalkalkül schließlich hervorgeht - das Tangentenproblem einerseits, andererseits die Volumenbestimmung von Körpern - werden seit der Antike bearbeitet, doch erst im Mittelalter tauchen in der Mathematik Fragestellungen auf, die den Zusammenhang der beiden Probleme sichtbar und relevant machen.⁸⁶

Nicht wegen ihrer Umkehrbarkeit verdankt Leibniz seine Rechenverfahren auch Descartes, sondern deshalb, weil er das Problem traditionell *geometrisch* angeht. Genau über diese Herangehensweise freilich, in der ein weiterer Grund für das Nichtzustandekommen des *calculus* liegt⁸⁷, gelangt Leibniz hinaus - und auch über die kategorische Ablehnung, die Descartes unendlich kleinen Größen entgegen brachte.⁸⁸ Wir kennen die sogenannte Exhaustionsmethode, die von Eudoxos und Archimedes herkommt, bereits von der Kreisquadratur her: auch hier versuchte man sich geometrisch zu behelfen, indem man Vielecke in und um den Kreis beschrieb. Tangentensteigungen können zu Leibniz' Zeiten nur geometrisch und nur für einfache Kurven bestimmt werden. Leibniz versucht sich nun an der Bestimmung von Flächen unter einer Kurve, in der cartesischen Tradition, Geometrie und Algebra ineinander zu führen. Dabei greift er zurück auf eigene

⁸⁶ Dass ihre Umkehrbarkeit bis dahin nicht wahrgenommen wurde, zählt zu den Gründen für die merkwürdigen Verzögerungen, die die Entwicklung des Rechenverfahrens kennzeichnen. In diesem Zuge ist mit Wußing zu betonen, dass die Infinitesimalrechnung natürlich nicht als ‚freie Erfindung‘ gleichsam in der Luft schwebt: Galilei, Oresme, Kepler, Cavalieri, Torricelli, Huygens, Wallis, Fermat haben vorgearbeitet. Mehr noch: „Es bedurfte - diese historische These sei gewagt - eines fokussierenden, sich auf eine zentrale Fragestellung richtenden Problembewusstseins mit entsprechender Denkweise. [...] Die Mathematik variabler Größen sozusagen als mathematische Widerspiegelung eines Grundproblems damaliger Wissenschaft, des Bewegungsproblems. Das Wort ‚Bewegung‘ umfasst sehr viel, sowohl zentrale naturwissenschaftliche Fragestellungen als auch Bewegungsprobleme der praktischen Mechanik und Maschinenkunde jener Zeit.“ Wußing, Hans: *6000 Jahre Mathematik : eine kulturgeschichtliche Zeitreise. Bd. 1 : Von den Anfängen bis Leibniz und Newton*. Unter Mitwirkung von Heinz-Wilhelm Alten und Heiko Wesemüller-Kock. Berlin/Heidelberg 2008, S.430f. Verwiesen sei auch auf die noch immer repräsentative Dokumentensammlung von Oskar Becker: *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*. Freiburg/München c1954.

⁸⁷ Vgl.hierzu Hofmann: *Leibniz in Paris...*, a.a.O., S.299. Hofmann spricht hier über Huygens' Ablehnung des Verfahrens - und seine Gründe dafür, betreffend eine Haltung zur Mathematik, von der sich Leibniz entfernt.

⁸⁸ Scriba, C.J./Schreiber, P.: *5000 Jahre Geometrie : Geschichte, Kulturen, Menschen*. Heidelberg u.a. 2010, S.340-342 schildern Descartes' ungleich schwerfälligere Methode der Tangentensteigungsberechnung - mit dem trockenen Kommentar: „Der Leser sei aufgefordert, dies [den cartesischen Rechenweg, NT] für den Fall $f(x) = x^3$ durchzuführen [...]. Danach wird er ein völlig neues Gefühl der Dankbarkeit für den Leibniz'schen Differentialkalkül verspüren.“

Rechenversuche mit unendlichen Reihen⁸⁹, bei denen er dem Übergangsproblem ebenfalls begegnet war. Solche Folgen haben wir in diesem Kapitel - etwa bezüglich des aktual Unendlichen als Grenzwert - schon mehrmals erwähnt. Betrachten wir folgendes Beispiel:

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} \dots = 2$$

Die Folge verdeutlicht das Problem des Achilles mit der Schildkröte: Intuitiv wissen wir, dass sie als Ganze - als Summe sämtlicher ihrer Glieder - 2 ergeben muss, dass Achilles die Schildkröte also selbstverständlich einholt. Andererseits können wir die Folge unendlich weit fortführen, ohne die 2 zu erreichen. Wie ist es zu erklären, dass eine unendliche Folge im Unendlichen zu einem endlichen Ergebnis führt? Mit Funktions- und Limesbegriff können wir solchen Schwierigkeiten heute mathematisch beikommen. Zu Leibniz' Zeiten aber ist das noch nicht der Fall. So fasst eine solche Folge auch Leibniz' Verfahren, das aktual Unendliche als Grenzfall des potentiell Unendlichen zu bestimmen: ‚Erreichbar‘ wäre es eben als Summe einer unendlichen Menge von Teilen, die auf es zustreben. Die Teile selbst erreichen das aktual Unendliche nicht, wohl aber ihre Gesamtheit, die wir zwar nicht *de facto* greifen oder sehen, die wir aber ‚operativ‘, algorithmisch denken können.

In Analogie zu einer solchen Reihe - und zur Kreisquadratur - steht auch das Modell der Exhaustionsmethode zur Flächenberechnung unter einer Kurve. Je schmaler man die Teilflächen ansetzt, desto genauer wird der Summenwert - aber wann erreicht er den exakten Wert? Offenbar stellt sich tatsächlich ein Dimensionsproblem: nach dem ‚wann‘ zu fragen, entlang dem Verlauf der Folge also, ergibt offenbar keinen Sinn; wir müssen, um den ‚tatsächlichen‘ Wert zu erreichen oder zumindest zu sehen, gleichsam von oben auf die Folge als Ganze schauen, und damit dieser Blickrichtungswechsel gelingt, benötigen wir ein Hilfsmittel (bei Nikolaus: den Zwischenwertsatz). Zu Leibniz' Zeiten nimmt die Mathematik noch sog. Indivisibilien an, ‚kleinste Teile‘ eines Kontinuums, wie es die Nichtstandard-Analysis noch heute tut. Ohne den Begriff „Indivisibilie“ mathematisch definieren zu können, entwickelt Bonaventura

⁸⁹ Bezüglich solcher Reihen lernt Leibniz viel von den britischen Mathematikern. Bis zu seiner London-Reise im Jahre 1673 besitzt er diesbezüglich „nicht die geringste Kenntnis“, wie er in einem Brief an Conti vom 09.04.1716 bekennt (zit. nach: Guhrauer, G. E.: *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz : eine Biographie ; zu Leibnizens Säkular-Feier*. Bd. 1, Hildesheim 1966 = Breslau 1846, a.a.O., Bd. 1, S.127). Auch von der richtungweisenden Arbeit Nicolaus Mercators (*Logarithmotechnia*, ersch. 1668) nimmt Leibniz erst um diese Zeit Notiz. Immer noch eine interessante Lektüre in diesem Zusammenhang bietet R. Reiff: *Geschichte der unendlichen Reihen*, Wiesbaden 1969 (= München 1889); über Leibniz' reihenmathematischen Werdegang informiert Pierre Costabel: *Leibniz et la dynamique : les textes de 1692*. Paris c1960.

Cavalieri (1598[?]-1647), ein Schüler Galileis, um 1635⁹⁰ auf der Grundlage der klassischen griechischen Mathematik die Vorstellung, dass sich durch Kurven begrenzte Figuren - Flächen oder Körper - aus einer fließenden Bewegung heraus ergeben und bestimmen lassen, indem eine zur gesuchten Fläche senkrecht stehende Fläche einmal durch die gesuchte Fläche ‚fließt‘ (sie also ‚schneidet‘), bis sie den gegenüber liegenden Rand erreicht hat. Von seinen Zeitgenossen wird dieses Konzept kaum verstanden und häufig fehlinterpretiert. Schließlich verwendet Cavalieri zur Erläuterung die Metapher des Gewebes / Textes: Ebene (zweidimensionale) Figuren könne man sich hilfswiese als Gewebe aus parallel verlaufenden Fäden vorstellen, (dreidimensionale) Körper als Bücher, die ihrerseits eine endliche Anzahl zueinander paralleler Seiten (Blätter) umfassen. Das macht das Flussverfahren ‚im Bild‘ handhabbar, denn nicht nur ist die Anzahl dieser Fäden / Blätter pro Figur endlich, kann also geometrisch gefasst werden, sondern ihre Ausdehnung (Dicke) ist ebenfalls endlich.

Indivisibilien sind unendlich klein bzw. ‚dünn‘ sowie jeweils ‚niedrigdimensionaler‘ vorzustellen als das Kontinuum, das sie bilden. Eine Linie etwa besteht aus einer Gesamtheit von Punkten, eine Fläche besitzt eine Gesamtheit von Geraden: sie besteht aus *omnes lineae figurae*.⁹¹ Hier hakt Leibniz ein: für das *omnes*, die Summe der ‚Linien‘, verwendet er schließlich sein Summenzeichen \int , das der Analysis bis heute erhalten geblieben ist.⁹² - Cavalieris Verfahren entkommt dem Paradox des Unendlichkleinen nicht: Jede Linie ist als Indivisibilie unendlich dünn, doch ihre Gesamtheit ergibt eine endliche, geschlossene Einheit, die deutlich größer als Null ist. Wieder gelangen wir zu dem Problem der unendlichen Folge mit endlichem Ergebnis. Wo ist der Übergang, und wie ereignet er sich? Lässt sich die Stelle definieren, an der die Summe aus ‚Fast-Nichtsen‘ in ein messbares Etwas übergeht? Muss diese Stelle nicht als Sprung vorgestellt werden?

Während seines Paris-Aufenthaltes studiert Leibniz auch ein Manuskript Blaise Pascals, das sich mit der Kreisquadratur befasst⁹³. Pascal hatte, Cavalieris Verfahren

⁹⁰ In diesem Jahr hat Cavalieri seine Schrift *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota* herausgebracht, die Leibniz schon in sehr jungen Jahren studiert.

⁹¹ Wie Wußing betont, lässt sich an dieser Stelle schön beobachten, wie sich die Denkperspektiven Newtons und Leibniz‘ teilen: Newton stützt sich auf das Fließen, Leibniz auf die Gesamtheit.

⁹² Leibniz verwendet viel Mühe auf eine angemessene Symbolik. Die *Bezeichnung* „Integral“ geht nicht auf Leibniz zurück, dem sie sogar missfällt, sondern auf Jakob Bernoulli. Dieser verwendet das Summenzeichen mit der Benennung „Integral“, als er im Jahre 1690 in den *Acta eruditorum* Leibniz auffordert, das bekannte Problem der Kettenlinie aus Galileis *Discorsi* zu lösen - was Leibniz mit Hilfe seiner Differentialrechnung tatsächlich gelingt, wodurch sein Ruhm als Mathematiker begründet wird.

⁹³ Es handelt sich um den *Traité du sinus du quart de cercle* aus dem Jahre 1659.

verfeinernd, für die Tangentensteigung eines Viertelkreisbogens die Methode des Steigungsdreiecks entworfen, die Leibniz nun auf die Tangentenbestimmung einer beliebigen stetigen Kurve anwendet. Dieses Verfahren stellt eine Kombination aus Exhaustionsmethode und Indivisibilienmethode dar und löst sich qua Arithmetisierung soweit als möglich von der Geometrie los, was mathemathikhistorisch den Beginn der Analysis markiert: Erstens streben die Teilflächen unter der Kurve gegen Null; die ‚charakteristischen Dreiecke‘ werden somit infinitesimal klein, was die von der Kurve eingeschlossene Fläche nach innen unendlich bestimmbar macht (dieses Phänomen haben wir uns oben anhand der Zahlengeraden sowie der Folge verdeutlicht). Dennoch bleiben die Flächen arithmetisch berechenbar. Dabei wird zweitens mit Differenzen aus einem Maximal- und einem Minimalwert gearbeitet, die gegeneinander streben.⁹⁴

Leibniz' Verfahren der Kurvendiskussion lässt sich direkt in unser heutiges Verständnis mathematischer Funktionen übertragen: Bei Verkleinerung des Steigungsdreiecks an einer Kurve nähert sich die Sekantensteigung mehr und mehr der Tangentensteigung an; wenn man dies für sämtliche Punkte der Kurve durchführt, so erhält man eine Summe aus unendlich kleinen Teilflächen und damit eine ‚unendlich-wenig-von-der-tatsächlichen-verschiedene‘ Fläche.⁹⁵ Entscheidend ist nun Leibniz' Annahme, dass man eine ins Unendliche gegen Null *strebende* Differenz *gleich* Null *denken* darf.⁹⁶ Der mathematische ‚Trick‘ dabei besteht im Einsatz der Infinitesimalien, die - ungleich den Indivisibilien - immer weiter verkleinert werden können: Hier ist auch bei Leibniz ein Fließen zu beobachten, unabdingbar notwendig für das Gelingen des Übergangs. Einerseits setzt sich das Fließen bis zur ‚Nullwerdung‘ der Differenz fort: Wenn man ihre Verkleinerung für Δx vornimmt, wird schließlich im gesuchten ‚Idealfall‘ „ $\Delta x = 0$ “ das Steigungsdreieck zum Punkt; die Sekante fällt mit der Tangente zusammen. Andererseits aber ergäbe der Quotient $\Delta y/\Delta x$ dann noch immer *etwas*, nämlich den Tangens des Winkels,

⁹⁴ Dies entspricht Leibniz' Überzeugung, dass jede Monade einen Kraftkern besitzt, der sich in einem Streben (*conatus*) ausdrückt. Hierzu mehr in den Abschnitten IV.4 und IV.5.

⁹⁵ Leibniz' Rechenverfahren wird in der Forschung erschöpfend dargestellt und erklärt. Für eine knappe Zusammenfassung vor dem Hintergrund der cartesischen Mathematik sei hier exemplarisch verwiesen auf Emily Grosholz: *Leibniz's unification of geometry with algebra and dynamics*. In: Leibniz' Dynamica : Symposium der Leibniz-Gesellschaft in der evangelischen Akademie Loccum, 2. bis 4. Juli 1982, hrsg. v. Albert Heinekamp. Wiesbaden 1984 [= Studia Leibnitiana; Sonderheft 13], S.198-208.

⁹⁶ Diese Annahme muss auch zu Leibniz' Zeiten den meisten Mathematikern akzeptabel erscheinen; sie lässt sich mit Euklid und Archimedes in Einklang bringen, auf die sich beispielsweise John Wallis in diesem Zusammenhang explizit beruft. (Wallis, John: *A treatise of algebra both historical and practical shewing the original, progress, and advancement thereof, from time to time; and by what steps it hath attained to the heighth at which now it is*, London 1685, S.282).

unter dem die Tangente die x-Achse schneidet: der Winkel existiert ja nach wie vor; hier also kann die Differenz als nicht-nichts, als immer-noch-etwas gedacht werden. Die Infinitesimalien funktionieren als perspektivisches *Phänomen* (und nicht etwa als materielles Etwas!), indem sie *zugleich* als nichts und von der anderen Seite als nicht-nichts gesehen werden dürfen. Logisch betrachtet, ist dies unzulässig, weil paradox. Indem Leibniz aber die Infinitesimalien über diese Paradoxie *definiert*, bindet er sie als in sich stimmiges, weil perspektivisch unwiderlegbares und funktional unverzichtbares Element in seine Logik ein.⁹⁷ „C'est la mathématique comme art [!] du continu.“⁹⁸ Das Infinitesimal ist damit zugleich gewissermaßen ein Inklusionsverfahren: Es ummantelt den fraglichen Übergang der Reihe zum Grenzwert, indem es diesen Übergang ins Unendlichkleine verschiebt und einschließt. Das Paradox verschwindet damit nicht: die Frage nach dem Übergang betrifft ja ebenso die Grenze zwischen Nicht-Infinitesimal und Infinitesimal. Das Infinitesimal wird jedoch a) de-finiert (begrenzt), und zwar b) als Paradoxon. Dieser *Kunstgriff* macht es in beide Richtungen funktionsfähig: je nach Bedarf als Übergang, der eine Differenz zum Verschwinden bringt, oder als Nicht-nichts, das eine Differenz sichtbar macht.

Schon im Kapitel zu Nikolaus von Kues hatten wir vorgreifend den ‚Zwischenstatus‘ der Leibnizschen Infinitesimalien erwähnt: Infinitesimalien sind da und doch nicht da. Sie sind mehr als bloße Punkte (Grenzen), denn sie besitzen Ausdehnung - doch diese ist unendlich klein, nach Leibniz also phänomenal *und von daher* denkpraktisch gleichbedeutend mit Null. So muss es Leibniz vollkommen zulässig erscheinen, dass sich die Gesetze des idealen Kontinuums im Materiellen spiegeln: nicht ganz exakt zwar, aber unendlich kleine Differenzen sind im Phänomenalen für uns nicht wahrnehmbar (Meeresrauschen!). Damit besitzen die Infinitesimalien – wir sagten es oben - nicht nur mathematische, sondern auch irreduzible metaphysische Relevanz, indem sie den idealen Gesetzen den ‚Übergang‘ in die Wirklichkeit erlauben - als *Analogie* dieses Übergangs.⁹⁹

⁹⁷ Stimmig, denn: „Die universale Mathematik soll die Methode gewähren, etwas genau zu bestimmen durch das, was unter die Anschauung fällt, so daß ich sie ‚Logik der Anschauung‘ nenne.“ In: Couturat: *Opuscules...*, a.a.O., S.348. Zitiert nach: Becker (Hrsg.), *Grundlagen der Mathematik...*, a.a.O., S.358. - Um das mathematisch zu gewährleisten (und die Null im Nenner zu vermeiden), setzt Leibniz eben statt „ Δx (und damit natürlich auch $\Delta y) = 0$ “ „ $\Delta x =$ ‚unendlich klein‘“: das Infinitesimal ist damit genau ‚(nicht) nichts‘. Es darf also gelten: $x = x + \Delta x$. Als Formel drückt Leibniz diesen Sachverhalt nicht aus; er ergibt sich aber als klare Konsequenz aus seinen Ausführungen.

⁹⁸ Breger, Herbert: *Le continu chez Leibniz*. In: Jean-Michel Salanskis et Hourya Sinaceur (Hgg.): *Le labyrinthe du continu : Colloque de Cerisy*. Paris u.a. 1992, S.76-83, hier: S.80

⁹⁹ Auf das Analogieprinzip gehen wir in den folgenden Abschnitten näher ein.

Infinitesimalien tragen eine Differenz in sich und sind zugleich Operatoren. In der Mathematik zeigt sich das daran, dass sie gewissermaßen als Platzhalter für die Anwendbarkeit des Rechenverfahrens stehen und dessen Absturz in die Unendlichkeit vermeiden. Wie unendlich kleine Trittbretter über das letzte Wegstück hinweg gewährleisten sie den Grenzübergang von ‚etwas‘ (der Differenz zwischen Sekanten- und Tangentenwinkel, zwischen Rechteckfläche und Kurvenfläche) zu ‚nichts‘ (dem Zusammenfallen beider Geraden bzw. Flächen), vom Endlichen zum Unendlichen, indem sie sich kontinuierlich verkleinern lassen, bis sie ‚vor unseren Augen [!] verschwinden‘ (*evanescentia in nihilum*¹⁰⁰). Für Nikolaus von Kues gab es diesen Übergang vom Vieleck zum Kreisbogen, von geraden Streckenabschnitten zur Kurve nicht - und auch bei Descartes noch nicht, weder metaphysisch noch mathematisch. Die Infinitesimalien tragen Endliches und Unendliches in sich bzw. tragen den Gegensatz zwischen beidem in sich aus, oszillieren dazwischen durch einen beliebig schnellen Perspektivwechsel: Sie sind am Werk als parallaxische Differenzen. Als solche bilden sie eine denk-wirkliche, ideale Brücke zwischen Endlichem und Unendlichem und etablieren so eine zwischen Wirklichkeit und Virtualität changierende 'Übergangszone', was Leibniz wohl bewusst ist: „*Itaque elegans et mirabile effugium reperit in illo Analyseos miraculo, idealis mundo monstro, pene inter Ens et non-Ens Amphibio, quod radicem imaginariam appellamus*“¹⁰¹. Als solche bürgen die Infinitesimalien für die Möglichkeit der Wahrheit - auch außerhalb der Mathematik: „Wenn sich zeigte, dass die Sache bei fortlaufender Analyse so reduziert würde, dass der Unterschied zwischen dem, was zusammenfallen [*coincidere*] soll, kleiner sei als jede beliebige gegebene Größe, so wäre bewiesen, daß der [betr.] Satz wahr ist.“¹⁰²

Durchaus weiß Leibniz, dass die Infinitesimalien nach seinen eigenen Prinzipien als „ideale Begriffe“ zu betrachten sind, dass „man sie nicht in metaphysischer Strenge und als reelle Dinge zugibt“¹⁰³. „Sie haben ihre Stelle in den idealen Gründen, die als Gesetze über die Dinge herrschen, wenngleich sie keine Existenz in den Teilen der

¹⁰⁰ Leibniz: *Mathematische Schriften*, Bd.4, S.218

¹⁰¹ Leibniz: *Mathematische Schriften*, Bd.5, S.357; auch Bd.4, S.92. Einen Funktions- und/oder Grenzwertbegriff entwickelt Leibniz nicht; das erscheint vor dem Hintergrund seiner Metaphysik nicht weiter verwunderlich. Zu mathematisch präzisen Definitionen als Grundlage der Analysis kommt es erst im 19. Jahrhundert.

¹⁰² Leibniz: *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686), §66. Zit. nach: Leibniz: *Opusculum*, S.356-399, hier: S.374. Übersetzung von mir.

¹⁰³ Brief Leibniz' an Varignon, 02.02.1702. Zit. nach: Becker, Oskar: *Grundlagen der Mathematik...*, a.a.O., S.166

Materie besitzen“¹⁰⁴: Fiktionen des menschlichen Geistes, der mit ihnen einen unüberbrückbaren Abstand dennoch überbrückt was einen Effekt im Wirklichen erzeugt - also sind sie infinitesimal-mehr-als Fiktionen., Denken wir an das Gehirn, das den blinden Fleck im Sehfeld ‚wegretouchiert‘ - aber auch an den Geist des lyrischen Ich in *L’infinito*, der sich mit solcher Anstrengung zum Ewigen ‚hinstreckt‘, dass sich schließlich ein überwältigender Effekt einstellt, dessen ‚Wirklichkeit‘ zwischen Außen- und Innenwelt changiert. Genau in diesem ‚infinitesimal mehr‘ liegt der Zuwachs an Dynamik, mit dem die Philosophie Leibniz‘ gegenüber der cusanischen und auch der cartesischen¹⁰⁵ aufwarten kann, und genau darin liegt auch die Fähigkeit der Infinitesimalien zur Transzendenz: nicht von ungefähr bezeichnet Leibniz den Calculus als „*le nouveau calcul des transcendantes*“.¹⁰⁶

Dazu gehört freilich auch das Fehlen eines Limesbegriffs, dem wir als metaphysischem Grenzfall oben bereits begegnet sind: Etwas wie unendliche Annäherung kann für Leibniz nicht Sinn eines Rechenverfahrens sein; dort geht es ihm dezidiert um die Berechnung eines exakten Wertes.¹⁰⁷ Ebenso steht hinter der Beschreibung des aktual Unendlichen (Gott) als Grenzwert des potentiell Unendlichen die Vorstellung, dass dieser Grenzwert grundsätzlich erreichbar sei - perspektivisch wäre das zu verdeutlichen anhand der zueinander parallelen Geraden, die, perspektivisch betrachtet, im Unendlichen zusammentreffen: Dahinter steht das optische Phänomen des Fluchtpunkts, das wir oben im Zusammenhang mit der Zentralperspektive erläutert haben, und es kommt noch bei

¹⁰⁴ Brief Leibniz‘ an Johann Bernoulli, 07.06.1698, zit. nach: Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.535f., hier: S.535

¹⁰⁵ Der Effekt der Fiktion bei Descartes wird von dessen Philosophie in seiner Dynamik ausgeschlossen (vgl. Kapitel III).

¹⁰⁶ Leibniz definiert die mathematische Transzendenz noch nicht, bringt diesen Begriff aber erstmalig in die Mathematik ein (etwa ab 1675). ‚Transzendent‘ nennt er Kurven, die nicht anschaulich als Punktfolge, aber unter Zuhilfenahme der Differentiale $\Delta y/\Delta x$ als Gleichungen dargestellt werden können - Kurven, die Descartes als ‚rein mechanische‘ aus der Mathematik ausgeschlossen hatte. Zu Recht sieht Sybille Krämer hier ein Indiz für Leibniz‘ ‚modernes‘ Verständnis von Zeichen: „Die Pointe der Leibnizschen infinitesimalen Verfahren ist es [...], daß das Operieren im infinitesimalen Kalkül unabhängig wird von der Frage nach dem Referenzgegenstand der Infinitimalsymbole.“ Krämer: *Berechenbare Vernunft*, a.a.O., S.155; vgl. auch Kapitel V dieser Arbeit. - Heute würde man unter Transzendenz in der Mathematik - grob gesagt - Zahlen subsumieren, die nicht als algebraische Gleichung mit rationalen Koeffizienten dargestellt werden können.

¹⁰⁷ Heute hat man akzeptiert, dass es für die Integration von Funktionen, ungleich der Differentiation, keinen allgemein gültigen Algorithmus gibt. Häufig arbeitet man tatsächlich mit Näherungswerten. Umgekehrt ist zu betonen, dass Leibniz mit seiner Einführung des Transzendenzbegriffs in die Mathematik die bisherigen Exaktheitsanforderungen an mathematische Ergebnisse insofern niedriger ansetzt, als er damit die Grenzen des mathematischen ‚Objektbereichs‘ ausweitet.

David Hilbert zu mathematischen Ehren.¹⁰⁸ Gerade weil Leibniz keinen mathematischen Limesbegriff definiert - dazu kommt es erst im 19. Jahrhundert¹⁰⁹ -, können seine Infinitesimalien ihr bewegliches Zwischendasein voll entfalten, und zwar über die Infinitesimalrechnung hinaus.¹¹⁰

Offensichtlich bilden das kontinuierliche und das zäsurerte Weltbild - Fließen und Übergänge einerseits, gegeneinander abgetrennte ‚Elemente‘, ‚Atome‘ andererseits - eine denknotwendige und doch paradoxe Einheit, und letzten Endes entscheidet die Perspektive des Denkens darüber, welchem Aspekt man die Wirklichkeit, welchem die Fiktion zuweist: bei Nikolaus von Kues ebenso wie bei Leibniz. Die Infinitesimalien bilden - exemplarisch in der Mathematik, strukturell übertragbar auf die Metaphysik - eine Möglichkeit, Einheit *und* Paradoxie zu gewährleisten, ‚sein zu lassen‘. Hier klingt ein Gedanke an, den Novalis später als gemeinsamen Ursprung von Identität und Differenz ausformulieren wird (Kapitel VI).

¹⁰⁸ Hilbert, David: *Über das Unendliche* : [Vortrag, gehalten am 4. Juni 1925 gelegentlich einer zur Ehrung des Gedenkens an Weierstraß von der Westfälischen Mathematischen Gesellschaft veranstalteten Mathematiker-Zusammenkunft in Münster i. W.]. In: *Mathematische Annalen* 95, S.161-190, hier: S.166

¹⁰⁹ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts bestimmt Cauchy den Differentialquotienten als Grenzwert der Sekantensteigung; gegen Ende des Jahrhunderts formuliert dann Weierstraß die Definition des Limes in der heutigen Form. (Auf ihn geht übrigens auch die ‚Epsilonantik‘ zurück: das Betrachten besonders kleiner Größen, die mit dem Symbol ϵ bezeichnet werden.) „Der Grenzprozeß trug den Sieg davon; denn der *Limes* ist ein unvermeidlicher Begriff, dessen Wichtigkeit von der Annahme oder Verwerfung des Unendlichkleinen nicht berührt wird. Hat man ihn aber einmal gefaßt, so sieht man, daß er das Unendlichkleine überflüssig macht.“ Weyl: *Philosophie der Mathematik...*, a.a.O., S.64. - Bei Leibniz kommt es nicht zur Limes-Definition, weil er - wir sagten es bereits - das aktual Unendliche vom potentiell Unendlichen her denkt und konzipiert, also dieselben Rechenverfahren, die für endliche Gegebenheiten gelten, unendlich ‚verlängert‘. Dadurch aber kommt man aus der Folge nur hinaus, wenn man die vage Übergangszone der Infinitesimalien in Kauf nimmt, um die letzte Differenz zum Verschwinden zu bringen. Was wir hier einen Grenzübergang nennen, war für Leibniz keiner (Kontinuitätsprinzip!). ‚Im Großen‘ gedacht, gelingt es erst der Mengenlehre, die Schranke zwischen Endlichem und Unendlichem zum Verschwinden zu bringen.

¹¹⁰ „Wenngleich es indessen nicht in aller Strenge richtig ist, daß die Ruhe eine Abart der Bewegung, oder die Gleichheit eine Art Ungleichheit ist, ebensowenig wie der Kreis in Wirklichkeit eine Art reguläres Vieleck ist, so kann man trotzdem sagen, daß die Ruhe, die Gleichheit und der Kreis die Grenzfälle der Bewegungen, der Ungleichheiten und der regulären Vielecke bilden, die durch eine stetige Veränderung im Zustande des Verschwindens schließlich in jene übergehen. Und obgleich diese Grenzen ausgeschlossen, d.h. streng genommen in der Mannigfaltigkeit, die sie abschließen, nicht mit einbegriffen sind [dies ginge konform mit unserem heutigen Limesbegriff, NT], besitzen sie dennoch deren Eigentümlichkeiten, wie wenn sie darin enthalten wären. [...] Andernfalls würde das Gesetz der Kontinuität verletzt, denn da man von den Vielecken durch stetige Veränderungen und ohne einen Sprung zu machen zum Kreise gelangt, so darf nach diesem Gesetz auch beim Übergänge [sic!] von den Eigenschaften der Vielecke zu denen des Kreises kein Sprung stattfinden [...].“ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Rechtfertigung der Infinitesimalrechnung durch den gewöhnlichen algebraischen Kalkül* (1702). Zit. nach: Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd.1, S.77-79, hier: S.79. Vgl. auch Leibniz an des Bosses am 11.03.1706, abgedruckt in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Der Briefwechsel mit Bartholomäus Des Bosses*. Übers., hrsg. u. m. e. Einleitung, Anmerkungen u. Register vers. v. Cornelius Zehetner. Hamburg 2007 (= Philosophische Bibliothek; 585), S.23-29, v.a. S.25

Die brisante Frage, auf die die Kritik an Leibniz' Verfahren immer wieder pocht - ‚gibt es‘ Infinitesimalien bzw. referieren sie auf ‚etwas Tatsächliches‘ oder nicht? - wiegelt Leibniz elegant in beide Richtungen ab: ‚eigentlich‘ gibt es sie bzw. eben doch nicht, aber ‚eigentlich‘ ist das gar nicht so wichtig...¹¹¹ Dahinter steht nicht metaphysische Ratlosigkeit, sondern Leibniz' Pragmatismus bei aller Theorie: Im Sinne der Orientierung im Denken kommt es darauf an, dass die Infinitesimalien als solche *funktionieren*. Was dies für Leibniz' Sprachgebrauch bedeutet, werden wir in Abschnitt IV.6 genauer untersuchen.

IV.3 Bewegung bei Leibniz: Kraft, *conatus*, *transcreatio*

Ich nehme nämlich an, daß eine Substanz von Natur
aus nicht ohne Tätigkeit sein kann, und daß es
selbst niemals einen Körper ohne Bewegung gibt.¹¹²

Wir wollen unsere Überlegungen zum Kontinuum fortführen, indem wir unser Augenmerk nun auch bei Leibniz auf Bewegung richten. Infinitesimalien besitzen ja auch eine dynamisch-physikalische Dimension:

Das Differential war ein analytisches, im Geist der kartesischen Geometrie angewandtes Korrelat der unendlich kleinen Verhältnisse in der Realität. Die Belastungen, Geschwindigkeiten und Kräfte ließen sich alle ihrem Wesen nach als flüchtige Zustände beschreiben, bei denen die Berechnung unendlich kleiner Größen ins Spiel kam: Das Infinitesimal war die Beschreibung einer Bewegung oder einer Veränderung im Anfangsstadium und damit eine Art Quintessenz und Urbild der sich manifestierenden Form, der es gleichsam als Anstoß vorausging. („Die Kraft der Ableitung ist dieser gegenwärtige Zustand selbst“, heißt es bei Leibniz, „insofern sie zum folgenden Zustand strebt oder diesen auslöst.“)¹¹³

Leibniz hat den Begriff des *conatus* nicht erfunden, sondern vor allem bei Johannes Kepler und Hobbes kennengelernt, deren Konzeptionen er in seine eigene

¹¹¹ Leibniz' Methode des Infinitesimalkalküls wurde im Jahre 1701 von namhaften Mitgliedern der Pariser Akademie angegriffen. In einem Brief an Varignon vom 02.02.1702 (zit. nach: Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd.1, S.73-76, hier: S.74ff.) ist Leibniz bemüht, „diese subtilen Streitfragen zu vermeiden“: Im Verlauf des Briefes treten sowohl der ‚Sinn und Zweck‘ der Infinitesimalien als auch die Subtilität, mit der Leibniz die Bezugsebenen des Kontinuums und des Unendlichen unterscheidet, klar zutage - und auch die Verankerung der perspektivischen Infinitesimalien *in re*.

¹¹² Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.XXI

¹¹³ Zellini, Paolo: *Eine kurze Geschichte der Unendlichkeit*. München 2010, S.153. Zellini zitiert Leibniz nach Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Jg. 1906, S.44.

Bestimmung aufnimmt.¹¹⁴ Schon früh erkennt er dieses ‚Streben‘ als etwas der Bewegung Wesentliches, womit er die cartesische Bewegungsauffassung stark verändert. Wir erinnern uns: Descartes hatte Bewegung zwar situativ erläutert, dabei aber von Kraft und Richtung abstrahiert, um rein positive Bezugsgrößen zu erhalten; Bewegung wird so quasi auf Koordinatenkreuz-Darstellbarkeit ‚verflacht‘, indem man sie als Punktfolge bewegter Zustände behandelt. Mit dieser Ansicht stand Descartes nicht allein: Zu Leibniz‘ Zeiten hat sich die aristotelische Auffassung von Einheit und Bewegung - Kontinuum als ‚Zusammenwachsen‘, die Vorstellung eines einenden Wesensbandes - bereits gewandelt; „die Physis wird als Wesensnatur von der Gesetzesnatur abgelöst.“¹¹⁵ Leibniz erkennt die Bedeutung dieses Wandels an - nicht umsonst gelten ihm Galilei, Gassendi, Kepler, Jungius als maßgebliche Denker neben den großen Metaphysikern. „Ich bin um alles in der Welt zuhöchst geneigt“, schreibt Leibniz noch 1695 in seinem *Systeme nouveau*, „den Modernen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.“¹¹⁶ Auch der Dynamiker Leibniz ist der Meinung, dass im Universum eine bestimmte *quantitas motus* vorhanden ist und konstant gehalten wird. Dennoch besteht er darauf, dass Kraft und Richtung nicht von der konkreten Bewegung abziehbar seien, und betont, „daß es [zusätzlich zur Erhaltung der Kraft bei Descartes, NT] *ein anderes Naturgesetz gibt*, das Descartes nicht kannte. Es besagt, daß sich nicht allein dieselbe Menge bewegender Kraft

¹¹⁴ Der *conatus* war tatsächlich ein recht populärer Terminus in Philosophie und Naturwissenschaft der frühen Neuzeit - nicht verwunderlich angesichts der Notwendigkeit, eine fassbare Motivation für Entwicklung und Veränderung im weitesten Sinne zu finden. Kepler verwendet ihn in seiner *Weltharmonik* (1619), allerdings als Grundprinzip des Geistes; bei Hobbes spielt der Begriff in *De corpore* (1655) eine zentrale Rolle als Beginn der Bewegung: im psychologischen Sinne (Wille) sowie im physischen, wo Hobbes ihn als eine kleinste Ausdehnung ansetzt. (Vgl. auch hierzu den Aufsatz Hartmut Hechts.) Auch bei Descartes und Spinoza findet der *conatus* Erwähnung; ersterer konzipiert ihn überwiegend mechanisch, letzterer verwendet ihn in seiner *Ethik* als Streben nach Erhaltung der Existenz. Da allerdings die *Ethik* erst 1677 posthum veröffentlicht wurde, kann dieses Konzept den frühen Leibniz kaum beeinflusst haben. Leibniz selbst verwendet *conatus* anfänglich auch im ethischen Sinne: als Streben des Geistes, vorwiegend nach Gerechtigkeit, etwa in *De conditione I* (1665).

¹¹⁵ Kaulbach, Friedrich: *Der philosophische Begriff der Bewegung*. Köln u.a. 1965, S.31. Kaulbach legt seinem Leibniz-Kapitel in diesem Buch die *Theoria motus abstracti* sowie *Pacidius Philalethi* zugrunde – die beiden grundlegenden Texte Leibniz‘ zur Bewegung, die auch wir in diesem Abschnitt lesen. Ergänzend gehen wir detaillierter auf die Kontinuumsfrage sowie das Infinitesimal ein und werden auf diese Weise vielleicht einige der ‚Aporien‘, die sich nach Kaulbach aus Leibniz‘ Übertragung der Differentialrechnung auf ontologische Überlegungen ergeben (ebd., S.39ff.), auflösen bzw. erklären können.

¹¹⁶ Der volle Titel der Schrift lautet: *Nouveau système de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'i y a entre l'âme et le corps*. Veröffentlicht wurde sie 1695 im *Journal des Sçavans* als erste öffentliche Darlegung der Leibnizschen Metaphysik. Wir zitieren nach Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hrsg. u. übers. v. Hans Heinz Holz. Darmstadt 1965 (= *Philosophische Schriften*, Bd.1), S.200/201-226/227, hier: S.213. Nachfolgend zitiert als *Kleine Schriften zur Metaphysik*.

erhält, sondern auch *dieselbe Quantität ihrer Richtung, von welcher Seite man sie auch in der Welt nehmen mag.*¹¹⁷

In diesem Zusammenhang tritt bei Leibniz das Weiterwirken der aristotelischen Wesensvorstellung zutage: es geht ihm genau um das *Wirken*, das den Zusammenhang metaphysischer Gründe und physikalischer Phänomene allererst ermöglicht. Jede Seele besitzt eine „Tendenz zur Tätigkeit [*disposition particuliere à l'action*]“, nämlich zum Denken; dem entspricht die Tendenz des Körpers, „immer in Bewegung zu sein“¹¹⁸. Auch hier ist das Streben, der *conatus* zu spüren; man kann sich diese Disposition vielleicht wie eine magnetisierte Nadel vorstellen.¹¹⁹

All dies lässt sich einem der ersten zwei veröffentlichten Aufsätze Leibniz' bereits ablesen: der *Theoria motus abstracti* (1671)¹²⁰, geschrieben noch vor Leibniz' Pariser Aufenthalt und motiviert vor allem durch die Lektüre eines *Philosophical Transactions*-Bandes, der einen Essay über die Stoßgesetze von Huygens und Wren enthält.¹²¹ Bereits Leibniz' späterer mathematischer Mentor Huygens hat klar erkannt, dass die cartesischen Stoßgesetze fehlerhaft sind¹²²; seine Schrift umkreist

¹¹⁷ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Erläuterung des Neuen Systems des Verkehrs der Substanzen als Antwort auf das, was darüber im „Journal“ vom 12. September 1695 gesagt wurde*. In: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, S.226-251., hier: S.237. Vgl. auch Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Grundlagen des logischen Kalküls [ca. 1685]*. Hrsg., übers. u. m. e. Kommentar versehen v. Franz Schupp unter d. Mitarb. v. Stephanie Weber. Lateinisch - Deutsch. Hamburg 2000 (= Philosophische Bibliothek; 525), S.75

¹¹⁸ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.101, 103. Gott ist dem gegenüber „*actus purus*“ (109), reine Tätigkeit, und ist daher der Doppelung Seele/Körper nicht unterworfen.

¹¹⁹ Ab dem 16. Jahrhundert wird der Magnetismus intensiv erforscht, zu wissenschaftlichen und navigatorischen Zwecken (Kompass). Die Phänomene der Neigung und des Gerichtetseins der Magneten lassen dabei erste Vorstellungen aufkommen, die Jahrhunderte später in die Vektormathematik eingehen. Leibniz selbst informiert sich vor allem durch Briefkontakte regelmäßig zum Thema; in der *Theodizee* wird ihm die *inclination* der Magneten zur Metapher für die häufig nur vermeintliche Freiheit einer Entscheidung. - Vgl. zur Forschungsgeschichte des Magnetismus Nils Röllner: *Magnetismus : eine Geschichte der Orientierung*. München 2010, zur *Theodizee* S.130. Vgl. auch Christian Wohlers' Einleitung zu Descartes' *Principia*, a.a.O., S.XXIIIff.: Wohlers „scheint [...] der Magnetismus tatsächlich zum den *Principia* zugrundeliegenden Leitmotiv avanciert zu sein“, wobei ja Descartes den Magnetismus durch „Partikelfluß“ erklärt (vgl. Kapitel III).

¹²⁰ Der zweite Text, *Hypothesis physica nova* (ebenfalls 1671), ergänzt diesen Essay um konkret physikalische Beobachtungen. In ihm entwickelt Leibniz die Theorie eines schwerelosen Äthers, dessen Kreisbewegung er für die Schwerkraft, die Elastizität und den Magnetismus verantwortlich macht - eine Mechanik, die gleichwohl die Prinzipien der *Theoria motus abstracti* nicht außer Kraft setzt, sondern gemeinsam mit ihnen wirkt.

¹²¹ Es handelt sich um *A summary account of the laws of motion, communicated by Mr. Christian Hugen* [sic!] *in a letter to the R. Society, and since printed in French in the Journal of Scavans of March 18, 1669*. In: *Philosophical Transactions* 4.1669, S.925-928

¹²² Zur Entwicklung der Dynamik bei Huygens, Newton und Leibniz vgl. Westfall, Richard S.: *The problem of force : Huygens, Newton, Leibniz*. In: Heinekamp (Hrsg.): *Leibniz' Dynamica : Symposion der Leibniz-Gesellschaft in der Evangelischen Akademie Loccum, 2. bis 4. Juli 1982*. Wiesbaden / Stuttgart 1984 [= *Studia Leibnitiana ; Sonderheft 13*], S.71-84. Erläuternd zu Leibniz' Auseinandersetzung mit Descartes' Stoßgesetzen vgl. Leibniz' Schreiben an Arnauld vom 28.11./08.12.1686, zweisprachig abgedruckt in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. Hamburg 1997, S.188/189-208/209, v.a. S.204/205ff.

die Notwendigkeit von etwas, das wir heute Energie- und Impulserhaltungssatz nennen würden.

Mit diesen Ergebnissen liegt aber auch das Leibniz vor allem interessierende philosophische Problem deutlich zutage. Denn Energie und Impuls sind Größen, die kinematische und dynamische Bestimmungen verknüpfen. [...] Das ungelöste philosophische Problem besteht demnach darin, einen Substanzbegriff zugrunde zu legen, der diesen Sachverhalt ausdrückt und damit den Anschluß der Huygensschen Theorie an eine naturphilosophisch konsistente Lehre von Substanz und Bewegung ermöglicht. [...] Leibniz' Lösungsansatz kann unter den gegebenen Bedingungen nur darauf hinauslaufen, die geometrische Denkungsart der metaphysischen Bewegungstheorie zu bewahren und dennoch ein dynamisches Moment darin zu verankern, d. h. mit Bezug auf Huygens, den Gegensatz von Phänomenologie und Theorie zu überwinden, und zwar bei gleichzeitiger Aufhebung des Widerspruchs innerhalb der cartesischen Prinzipien.¹²³

Leibniz' auf diese Problematik antwortendes Bewegungskonzept erweist sich als weniger spekulativ, als es zunächst scheinen mag. Zwar liegen für Leibniz - wir erwähnten es mehrmals - Metaphysik und Logik, „die vor allem anderen zu errichten ist“¹²⁴, grundsätzlich *vor* Physik und Geometrie¹²⁵; dementsprechend ist die *Theoria motus abstracti*, wie schon der Titel verrät, eher als Ausarbeitung philosophischer Bewegungsprinzipien zu verstehen denn als Regelwerk materieller Bewegungsabläufe. Doch stets gilt es zu bedenken, dass Substanzen für Leibniz ausschließlich gebunden an Materie, an Ausdehnung existieren: Es geht ihm darum, physikalische und mechanische Phänomene zu erklären, wozu es metaphysischer Vorüberlegungen bedarf, die dann mit praktischen Erwägungen zu verknüpfen sind.¹²⁶ Deutlich wird, dass Leibniz die cartesische Dualität *res extensa / res cogitans* zwar aufnimmt, aber zwiefach entgrenzt: Erstens erweitert er ihren Geltungsbereich über die Grenzen des spezifisch menschlichen Seins hinaus - nicht nur der Mensch, auch jedes Ding existiert in der nämlichen Weise, als Kombination aus

¹²³ Hecht: *Der Denkeinsatz des jungen Leibniz...*, a.a.O., S.1090f.

¹²⁴ Leibniz: *Pacidius...*, a.a.O., S.107

¹²⁵ „Denn die Wissenschaft der allgemeinen Vernunftprinzipien (*scientia generalium rationum*) erzeugt die Geometrie, wenn sie den mittleren Naturen, wie die Alten sagten, d.h. den Gestalten (die von sich aus unzerstörbar und ewig sind) als einem angenommenen Körper eingepägt wird. Dieselbe begründet, wenn sie mit dem Vergänglichen und Zerstörbaren verbunden wird, die Wissenschaft der Veränderungen oder Bewegungen, die Wissenschaft von der Zeit, der Kraft und der Wirkung.“ Ebd., S.107f.

¹²⁶ In diesem Sinne lässt Leibniz den jungen Lernenden Charinus sagen, „daß der Übergang von der Geometrie zur Physik schwierig ist und daß eine Wissenschaft von der Bewegung wünschenswert ist, die die Materie mit den Formen, die Theorie mit der Praxis verbindet.“ Leibniz: *Pacidius Philalethi*, S.106

unausgedehnten Einheiten/Substanzen und ausgedehnter Materie¹²⁷ -, zweitens nimmt er statt des unerklärlichen cartesischen Umschlagens beider Perspektiven ineinander ein Wirken an, welches zugleich die phoronomische Bewegungsvorstellung Descartes' zu einer dynamischen erweitert und Reversibilität damit ausschließt. Dass dies das Moment des Umschlagens nicht eliminiert, sondern wandelt, werden wir weiter unten sehen.

Als naturwissenschaftlich relevant ist die *Theoria* nicht mehr einzustufen, bezieht sie doch die bewegte Masse überhaupt nicht in die Erwägungen ein. „*Mais il n'y a pas que les résultats bruts, définitivement acquis pour la postérité, d'une théorie originale qui ont de l'importance en science, il y a aussi la manière dont ont cherché ces résultats, l'esprit dans lequel on a travaillé. Et ici la portée de la Théorie du Mouvement abstrait est très grande.*“¹²⁸ Wie in einer Keimzelle liegen in der *Theoria motus abstracti* physische und metaphysische Aspekte leibnizianischen Denkens auf engstem Raum beieinander, die in späteren Jahren zu verschiedenen Ausfaltungen gelangen: der *conatus*, später unverzichtbar für das Monadenkonzept; das Kontinuum; die Infinitesimalien; die Punktkonzepte; das Situative (Lage).

1. Es gibt wirklich Teile im Stetigen [...]. 2. Diese sind wirklich unendlich (infinitae); das Unbestimmte (indefinitum) des Descartes ist nämlich nicht in den Dingen, sondern im Denkenden. 3. Es gibt kein Kleinstes im Raum oder im Körper oder etwas, dessen Größe oder Teil nicht ist: ein solches Ding nämlich hätte keine Lage [...]. 4. Es gibt Unteilbares oder Unausgedehntes, sonst nämlich könnte man weder Anfang noch Ende einer Bewegung oder eines Körpers begreifen. [...] Etwas, von dem nichts Ausgedehntes fortgenommen werden kann, ist unausgedehnt; der Anfang also eines Körpers, eines Raumes, einer Bewegung und einer Zeit (der Punkt nämlich, das Streben (conatus), der Augenblick) ist entweder nicht vorhanden, was sinnlos ist, oder unausgedehnt, was zu beweisen war. 5. Der Punkt ist nicht etwas, das keinen Teil hat oder dessen Teil man nicht ansieht, sondern etwas, dessen Ausdehnung nicht existiert oder dessen Teile keinen Abstand voneinander haben [...] etwas, das kleiner ist, als wie es etwas geben kann. Und dies ist die Grundlage der Methode des Cavalieri [...]. [...] 10. Das Streben (conatus) verhält sich zur Bewegung wie der Punkt zum Raum oder wie die Eins zum Unendlichen; es ist nämlich der Anfang und das Ende der Bewegung.¹²⁹

¹²⁷ Das Spezifikum des menschlichen Geistes sieht Leibniz zum Zeitpunkt der *Theoria motus abstracti* in dessen Erinnerungsvermögen: „Jeder Körper nämlich ist ein Augenblicks-Geist (mens momentanea) oder ein Geist, der keine Erinnerung hat, weil er sein eigenes Streben und das fremde, entgegengesetzte, nicht länger als einen Augenblick festhält“. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Aus der Theorie der abstrakten Bewegung* (1671). In: ders.: *Schöpferische Vernunft*, a.a.O., S.39-54, hier: S.44. Nachfolgend zitiert als *Theoria motus abstracti*.

¹²⁸ Violette, René: *Rôle, portée et structure de la Théorie du Mouvement abstrait dans la philosophie de Leibniz avant son séjour en France*. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): *Leibniz' Dynamica*, a.a.O., S.103-111, hier: S.110

¹²⁹ Leibniz: *Theoria motus abstracti*, S.39-41.

Entscheidend ist nun - *lex continuitatis* - die Vorstellung eines Wirkens, das sich, dem göttlichen Emanationsimpuls entsprechend (vgl. Abschnitt IV.5), bis ins Unendliche fortsetzt:

11. Daher wird alles, was sich, wie schwach auch immer, bewegt, wie groß auch das Hindernis sein mag, sein Streben (*conatus*) durch alles Widerstehende hindurch bis ins Unendliche ausbreiten und so allen anderen Dingen sein Streben aufprägen.¹³⁰

Das ‚Aufprägen‘ erklärt sich mit Blick auf Leibniz‘ Kräftekonzeption, die er einige Jahre später ausarbeitet und die das cartesische Kräftemodell wesentlich erweitert. Es geht Leibniz ja darum, ein die Bewegung motivierendes Prinzip zu finden, das dem Physischen ‚voraus-‘, weil im Metaphysischen begründet liegt. Noch im *Discours de Métaphysique* (1686) wird es heißen:

Diese Betrachtung der von der Bewegungsquantität unterschiedenen Kraft ist sehr wichtig, nicht nur für Physik und Mechanik, um die wahrhaften Gesetze der Natur und Regeln der Bewegung aufzufinden und um selbst etliche Irrtümer in der Praxis richtigzustellen, die sich in die Schriften einiger tüchtiger Mathematiker eingeschlichen haben, sondern auch für die Metaphysik, um die Prinzipien besser zu verstehen. Denn die Bewegung ist, wenn man nur das betrachtet, was sie genau und formal enthält, nämlich eine Ortsveränderung, nichts völlig Reales [...]. Aber die Kraft oder nächste Ursache dieser Veränderungen ist etwas Realeres [...].¹³¹

Wir erinnern uns: im Gegensatz zur cartesischen ist die leibnizianische Substanz gerade *nicht* ausgedehnt. In diesem Sinne gehört zum Wesen einer jeden Substanz das Streben, den eigenen Zustand aktiv zu verändern (*conatus*), wozu sie eine ‚ursprüngliche Kraft‘ (*vis primitiva*) befähigt. Veränderung ist in zwei Richtungen möglich: anhand der lebendigen Kraft (*vis activa*) oder aber der ‚toten‘, passiven Kraft (*vis passiva*), welche letztere es der Substanz erlaubt, sich den Veränderungen seitens anderer Substanzen anzupassen, sie also zu ‚erleiden‘.¹³² Das geschieht qua Wahrnehmung / Erfassung der Welt (*perceptio*) und drückt sich als Abbildung des Wahrgenommenen an sich selbst aus (*repraesentatio mundi*). Damit ist die Substanz Kraft als Vermögen (*potentia, puissance*) - und umgekehrt ist wirkende Kraft Substanz, die eben ihre Möglichkeit/en verwirklicht bzw. die Verwirklichungen Anderer erleidet. Auch hieraus ergibt sich das Unverzichtbare der Richtung: Die

¹³⁰ Ebd., S.41

¹³¹ Leibniz: *Discours de métaphysique*, a.a.O., S.50/51

¹³² Diesbezüglich fallen bei Leibniz Begriffe wie Korrespondenz oder *communicatio*. Wir kommen in den folgenden zwei Abschnitten darauf zurück.

qualitative Differenz zwischen *vis activa* und *vis passiva* ist eine perspektivische Differenz, sie gründet in der Wirkungsrichtung des Geschehens.

Die Kräfte begrenzen einander in ihrer Wirkung gegenseitig, wodurch sie im Gegenzug die Identität einzelner Substanzen stiften. Tatsächlich wirkende Kräfte sind immer beschränkte Kräfte, und als solche treten sie auf Phänomen-Ebene - Materie, Körper - physikalisch in Erscheinung. Diese messbaren Kräfte bezeichnet Leibniz als *vis derivativae*: aus der *vis primitiva* einer Substanz abgeleitete, also modifizierte Kräfte. Wieder tritt hier das Bild der Folge mit Grenzwert vor unsere Augen, und diesmal scheint der Grenzwert im Sinne Leibniz' im Denken erreichbar: Die ursprüngliche Kraft einer Substanz bildet die Summe aller in ihr enthaltenen Möglichkeiten (*possibilitas*), also aller aus ihr ableitbaren *vis derivativae*. Umgekehrt heißt das: Die ursprüngliche Kraft bleibt selbst Möglichkeit im Sinne eines Potentials von Possibilitäten. Sie enthält „das Gesetz der Reihe“ aus möglichen Zuständen der Substanz; jede abgeleitete Kraft entspricht einem tatsächlichen Zustand „mit Tendenz auf die folgenden Zustände [...], wie jede Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht“¹³³. Damit gewährleistet die *vis activa qua conatus* den Übergang von *potentia* zum Wirken:

Die aktive Kraft enthält eine gewisse Wirklichkeit (*entelecheia*) in sich und ist ein Mittleres zwischen dem Vermögen zu handeln und der Handlung selbst und schließt ein Streben ein; so wird sie durch sich selbst in Tätigkeit gesetzt und bedarf keiner Hilfe, sondern nur der Entfernung der Hemmung.¹³⁴

Erinnern wir uns an Nikolaus von Kues: Auch ihm galt der Punkt, hierin aristotelisch, als Einheit und Keim der Ausdehnung zugleich. Ebenfalls bei Nikolaus sind wir der Vorstellung begegnet, dass der Punkt auf zwei Ebenen anzusiedeln ist, nämlich als zugleich abstraktes und *wirkendes* Prinzip - Nikolaus nannte das Ein- und Ausfaltung. Ebendiese Zweiheit finden wir nun auch bei Leibniz. Seine ursprüngliche, einen *conatus* bergende Kraft erhält einen ebenso unentscheidbaren Status: Sie ist nicht reine Vermittlung, kann also nicht auf der Ebene der Relationen angesiedelt werden; sie tritt aber auch nicht selbst als ‚etwas‘ in Erscheinung, sondern nur indirekt (als *vis derivativa*). Sie ist, als Grenzwert, eine ideale und doch wirksame Einheit, deren abgeleitete Kräfte sowohl auf diejenigen anderer Substanzen als auch auf ihre eigenen zurückwirken: Eine Substanz als Kraftpunkt

¹³³ Leibniz: *Philosophische Schriften*, Bd.2, S.262

¹³⁴ Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, S.199

trägt nicht nur die Zukunft, sondern auch die eigenen Möglichkeiten in sich, die nicht alle verwirklicht werden können. Dabei wirkt nicht die Substanz selbst, sondern sie beginnt zu wirken als Streben ihrer ursprünglichen Kraft, die Möglichen zu verwirklichen trachtet und im Augenblick ihres Anfangs als derivative Kraft in die physikalische Wirklichkeit eintritt. „So geschieht ein Hervortreiben des ‚Phänomenalen‘ aus Prinzipien, die selbst nicht der Ausdehnung unterworfen sind und der Imagination nicht angehören.“¹³⁵ Als Anfang und Übergang ist die ursprüngliche Kraft als Streben nicht-ausgedehnt, kleiner als alles Gegebene, *infinitesimal*. Dieser Anfang ist nun, verstanden als ein Noch-nicht, tatsächlich nur metaphysisch denkbar. Er soll aber ganz gezielt einen Abstand überbrücken, der bei Nikolaus als Abstand verschiedener Dimensionen bestehen geblieben wäre, nämlich „die qualitative Differenz zwischen Räumlichem und Unräumlichem“: „in einer quantitativen Größe zwischen 0 und 1 [...], welche den mathematischen Punkt auf den physischen beziehbar macht“.¹³⁶

Wir kommen zu den Konsequenzen dieser Überlegungen, die ein weiteres Mal Paradoxien des Unendlichen betreffen, genauer: des Unendlichkleinen.

13. Ein Punkt eines bewegten Körpers ist zur Zeit des Strebens oder während einer Zeit, die kleiner ist, als daß man sie bestimmen kann, an mehreren Orten oder Punkten des Raumes; d.h. dieser Punkt wird einen Raumteil ausfüllen, der größer ist als er selbst, oder einen Raumteil, der größer ist, als wie er ihn ruhend oder langsamer bewegt oder nur während eines Stoßes einnimmt. Dennoch ist dieser Raumteil nicht ausmeßbar und besteht in einem Punkte, obwohl das Verhältnis des Körperpunktes (oder des Raumpunktes, den der ruhende Körperpunkt erfüllt) zum Raumpunkt, den er während der Bewegung erfüllt, dasselbe ist wie das Verhältnis des Punktes zur Linie.

14. Und es ist überhaupt alles, was sich bewegt, während es sich bewegt, niemals an einer Stelle, nicht einmal in einem Augenblick oder während einer kleinsten

¹³⁵ Kaulbach: *Der philosophische Begriff...*, a.a.O., S.42. Kaulbachs Hinweis, dass er, Kaulbach, „zwischen dem Streben als der reinen Bewegung der Ausdehnung in einem unvorstellbar kleinen Punkte der Raum-Zeit und der faktischen Ausgedehntheit, dem Produkt dieses Strebens“ unterscheidet, erscheint nicht nur ungenau - Ausgedehntheit ist nicht Produkt des Strebens selbst, sondern seiner Ableitung -, sondern auch überflüssig: Diesen Unterschied macht Leibniz selbst hinreichend deutlich, indem er qua Ebenenwechsel das augenblickliche, zeit-lose Streben klar von der Ausgedehntheit in Raum und Zeit absetzt - und negiert ihn zugleich wieder, indem er, wie Kaulbach selbst anführt, von Folgendem ausgeht: „würde nicht schon im endlos Kleinen, im Unausgedehnten [!] Raumerfüllung ganz bestimmter Art stattfinden, gäbe es diese auch im ‚Großen‘, in der Ausdehnung nicht.“ (ebd., S.44f.) Genau hier liegt die Problematik des sich entziehenden Übergangs des Infinitesimals.

¹³⁶ Busche, Hubertus: *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum : eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*. Hamburg 1997, S.480. Hierzu passt eine Stelle aus der Beilage zu einem Brief Leibniz' an Herzog Johann Friedrich, auf die Hubertus Busche hinweist: Dort bezeichnet Leibniz den *conatus* als minimale Bewegung „intra punctum“, was zeigt, dass er den Punkt aus dieser Perspektive (!) tatsächlich als minimale Ausdehnung denkt. Zitiert bei Busche, S.485.

Zeitspanne; denn was sich in der Zeit bewegt, strebt im Augenblick oder beginnt oder hört auf, sich zu bewegen, d.h. den Ort zu wechseln; es nützt auch nichts zu sagen, daß das Ding in irgendeiner Zeitspanne, die kleiner ist, als daß man sie bestimmen kann, strebt, daß es aber während einer kleinsten Zeitspanne auf einer Stelle ist: es gibt nämlich keinen kleinsten Teil der Zeit, sonst müßte es auch einen kleinsten Teil des Raumes geben.¹³⁷

In diesen Passagen beschreibt Leibniz das Infinitesimal des *conatus* als Anfang der Bewegung - und ebenso als jedes Moment der Bewegung: „was im Augenblick das Streben ist, das ist in der Zeit die Bewegung des Körpers“¹³⁸. Mit äußerster Präzision führt er die Konsequenzen der Annahme aus, Richtung und Kraft in die Überlegungen einzubeziehen, was das cartesische Problem des fehlenden Impulses bzw. der ‚Gleichzeitigkeit‘ einer Gesamtbewegung (Kreis) schärfer bezeichnet: Nach Descartes und Galilei hätte zwischen Raum- und Körperpunkt absolute Übereinstimmung geherrscht. Nach Leibniz aber muss selbst im Unendlichkleinen noch zwischen ‚kleinerem‘ und ‚größerem‘ Unendlichkleinen unterschieden werden, eine Forderung, der sich viele Jahre später Georg Cantor bezüglich des Unendlichgroßen stellen wird (Mächtigkeiten). Perspektivisch können wir uns den Unterschied zur cartesischen Bewegungsauffassung verdeutlichen, indem wir uns statt eines (!) Punktes im Koordinatenkreuz - ‚Position des Körperpunktes x zum Zeitpunkt y ‘ - etwa eine Fotografie von einem schnell fahrenden Auto vorstellen: Diese wird ‚verwischt‘ aussehen, auch bei einem ‚infinitesimal kleinen‘ Zeitintervall (Belichtungszeit). Ein Punkt des Vorderreifens etwa befindet sich an mehreren Bildpunkten zugleich; sein Raumpunkt ist also ‚größer‘ als der Körperpunkt selbst. Natürlich ist das Zeitintervall der Belichtung nicht unendlich klein, sondern exakt messbar. Genau darauf aber will Leibniz hinaus: Selbst wenn man das Intervall gegen Null streben lässt, bleibt die Differenz zwischen Raum- und Körperpunkt, die bei Descartes nicht gedacht wird, bei allem Streben gegen Null bestehen; „es gibt

¹³⁷ ebd., S.42f. - Wir dürfen uns nicht davon irritieren lassen, dass Leibniz hier von einem leeren Raum zu sprechen scheint, den er an anderen Stellen so vehement bestreitet. Die obige Textstelle nimmt eine physikalisch-metaphysische Perspektive ein, welche ‚Raum‘ als Gesamtheit von Raumpunkten, als phänomenalen (und nicht substantiellen!) Anschauungsraum benötigt, um Bewegung als wahrnehmbares Phänomen auch physikalisch beschreiben zu können. In späteren Jahren, zur *analysis situs*, wird Leibniz diesbezüglich klarer arbeiten.

¹³⁸ Ebd., S.44. An dieser Stelle fügt Leibniz die oben zitierte Anmerkung an, dass man diese Überlegung zur Unterscheidung von Körper und Geist weiterführen könne: der Geist erinnert sich seines Strebens über den Augenblick hinaus - der Körper nicht. - Zudem folgt aus dem ‚Ableitungscharakter‘ der Bewegung, dass die Zeit als ablaufende, ‚ausgedehnte‘ - analog zur ausgedehnten Materie - auf der phänomenalen Ebene der körperlichen, physikalischen Wirklichkeit anzusiedeln ist, nicht aber auf der Ebene der Substanzen. Schon bei Leibniz also wird die stetig ablaufende Zeit als „Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung“ beschrieben, die „die Vergleichbarkeit extensiver Größen sichert“ (Hecht: *Der Denkeinsatz des jungen Leibniz...*, a.a.O., S.1095).

nämlich keinen kleinsten Teil der Zeit“ (s.o.). In mathematischer Symbolik gesprochen: Auch für das Moment einer Bewegung muss der Vektor mitgeschrieben werden, da er das Streben in eine Richtung ausdrückt.¹³⁹

Auch hinsichtlich der Bewegung geht es Leibniz um das Prinzip der Kontinuität¹⁴⁰, das in antagonistischer Gemeinsamkeit mit dem Prinzip der Identität des Nichtunterscheidbaren zusammenwirkt. Die unausgedehnten Substanzen bilden unteilbare Einheiten, doch zugleich funktioniert das Infinitesimal als Brücke - diesmal gleichsam in Gegenrichtung: Verglichen mit den Überlegungen zum mathematischen Kontinuum, schlägt Leibniz hier die umgekehrte Denkrichtung ein. Braucht er das Infinitesimal dort, um die Differenz gleich Null setzen zu können, so benötigt er es hier, um Deckungsgleichheit (von Raum- und Körperpunkt) zu *verhindern*. In dieselbe Richtung verläuft, als *vis primitiva*, der Übergang von Möglichkeit (*potentia*) zu Wirklichkeit (*possibilitas* → *repraesentatio*).

Einen zusätzlichen Katalysator des Übergangs bildet die Substanz als Kraftpunkt mit ihrem *conatus*, der einem Paradoxon des Kontinuums beikommen soll, das auch im Mathematischen gilt: Per definitionem muss sich ein Kontinuum in unendlich viele Teile teilen lassen; jede Teilung aber ließe es diskontinuierlich werden. Leibniz' Streben bewirkt nun das, was bei Aristoteles die Symphysis leistet, ein ‚Durchwirken‘, ‚Zusammenwachsen‘ des Kontinuums, das eventuellen Teilungen standhält und sie zu bloßen „Einschnitte[n] an einer einzigen zusammenhängenden Ganzheit“¹⁴¹ degradiert. Dieser Gedanke ist zwar nachvollziehbar hinsichtlich des Kraftpotentials, welches Bewegung hervorbringt; doch wie beim mathematischen Kontinuum bleiben wir mit Leibniz auch hier vor einem Rest an Unerklärbarkeit jenes Übergangs stehen, der sich gleichsam ins Unendlichkleine entzieht: Auch perspektivisch handelt es sich noch immer um einen Grenzübergang, wie wir ihn bereits bei Nikolaus von Kues kennengelernt haben - wir bekommen ihn nicht in den Blick. Rückblickend ist gewiss, dass ein Übergang stattgefunden hat, doch wir können nicht den Finger darauf legen - bei Leibniz deswegen nicht, weil sich der Übergang im Unendlichkleinen ereignet, in struktureller Analogie zum

¹³⁹ Schon bei Zenon heißt es: „Was sich bewegt, bewegt sich weder an der Stelle, wo es ist, noch an der, wo es nicht ist.“ Zit. nach: Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes : eine Metaethik*. Leipzig 1994, S.417

¹⁴⁰ Nicht von ungefähr kommt Leibniz auch in der *Theoria motus abstracti* auf die Kreisquadratur qua Exhaustionsmethode zu sprechen: a.a.O., S.46.

¹⁴¹ Kaulbach: *Der philosophische Begriff...*, a.a.O., S.47

Infinitesimal. ‚Von oben‘, ‚von außen‘ sehen wir, *dass* er stattfinden muss, aber nicht, wie, wann und wo *genau*. Jeder Versuch, diesen Übergang im Denken zu erfahren, manövriert unseren Geist in die Lage des Achilles, der die Schildkröte verfolgt.¹⁴²

Angesichts dieser Schwierigkeit lässt Leibniz, noch immer im Kontext der Bewegungstheorie, in seinem Dialog *Pacidius Philalethi* (1676) den Pacidius einen Vorschlag unterbreiten, wie man wenn schon nicht den Übergang selbst, so doch jenes Sich-Entziehen in eine Vorstellung und ein Wort fassen kann, ja sogar in ein ‚sehr schönes‘ Wort¹⁴³. Hatte der lernbegierige Charinus noch das cartesische Modell der Bewegung vertreten - „ich glaube, daß die Bewegung eine Veränderung des Ortes ist, und daß die Bewegung in dem Körper ist, der den Ort wechselt“¹⁴⁴ -, so schlägt nun Pacidius vor, den *Sprung* als Kern der Bewegung anzusehen, und zwar als *transcreatio*.

Wie kommt es dazu? An verschiedenen Beispielen hatten die Gesprächspartner des Dialogs Schwierigkeiten diskutiert, die wir bereits kennen: die Differenz zwischen Körper- und Raumpunkt sowie die Ungreifbarkeit der Veränderung, die gerade *nicht*

eine Seinsart (*genius entis*), die der Qualität oder dem Zustand nach von sich aus bestimmt ist, und in keiner Weise ein mittlerer Zustand oder ein Übergang von der Möglichkeit (*potentia*) zur Wirklichkeit (*actus*) oder von der Privatio zur Forma [ist], wie die Philosophen gewöhnlich die Veränderung und die Bewegung zu definieren pflegen.¹⁴⁵

Würde man Ruhepausen oder dergleichen annehmen (S.125ff.), so geriete man in einen *regressus ad infinitum*: die Gesprächsteilnehmer haben das Problem des Entzuges der Bewegung ‚selbst‘ erreicht. Charinus fasst zusammen, weshalb eine stetige Bewegung nicht mehr denkbar erscheint:

Wenn wir vorhin richtige Grundsätze aufgestellt haben, so darf der Satz: IRGENDEIN KÖRPER BEWEGT SICH JETZT nicht wahr sein und darf nicht zugelassen werden, wenn man nämlich unter dem JETZT einen Augenblick versteht; denn es gibt keinen Augenblick des Überganges oder eines mittleren Zustandes, so daß man sagen kann, daß der Körper in diesem Augenblick sich

¹⁴² Eine Möglichkeit, einen solchen Übergang zu bearbeiten, präsentiert Leopardis Gedicht: Der Übergang ist für das lyrische Ich nicht wahrnehmbar, wird aber in den Worten des Gedichts festgehalten, an denen ihn der Leser nachvollziehen kann, als folgte er einer Spur.

¹⁴³ Leibniz: *Pacidius Philalethi*, S.161

¹⁴⁴ Ebd., S.111

¹⁴⁵ Ebd., S.123

bewegt oder den Ort verändert; denn in diesem Augenblick würde er [...] weder an dem Orte sein, den er ändert, noch würde er nicht an diesem Orte sein. Im übrigen wäre er entweder an keinem Orte oder an zwei Orten, nämlich an dem, den er verläßt, und an dem, den er erreicht [dies das Resultat des cartesischen Modells der Bewegung, s. o., NT]. Dies ist nicht weniger sinnwidrig als das gleichzeitige Sein und Nichtsein in einem Zustande [...].¹⁴⁶

Dem versucht man mit der Annahme zu begegnen, dass die Bewegung als ein Zusammengesetztes aus verschiedenen Zuständen betrachtet wird. Nun aber droht das Labyrinth des Kontinuums (S.134) und mit ihm das Unendliche (S.136ff.). Man spricht über Galileis Abzählparadoxon und schließt daraus, dass es eine größte Zahl nicht gibt - und ebensowenig Punkte, es sei denn, sie werden bezeichnet, und zwar durch Schnitte (S.141). Anschließend widerlegt Pacidius auch die Auffassung des Descartes, dass es unendlich kleine Materieteilchen gebe - wir erinnern uns: diese Konsequenz musste Descartes gegen seine eigene Überzeugung ziehen -, und spricht sich stattdessen für die Elastizität von Körpern und die Nichtexistenz eines Maximums und Minimums an Dichte aus (S.144). Dies führt ihn zu einer Metapher, die wir im Folgeabschnitt noch einmal aufnehmen werden, jedoch schon hier zitieren wollen, da sie eng mit dem Konzept der *transcreatio* zusammenhängt. Im vorherigen Abschnitt versuchten wir, uns die Zahlengerade als Perlenschnur vorzustellen - als ein Faden, an dem Punkte aufgefädelt sind. Doch Leibniz' Kontinuum wird zum Gewebe, zum Text:

Man kann daher die Teilung des Stetigen nicht mit der Teilung des Sandes in Körner vergleichen, sondern mit in Falten gelegtem Papier oder Stoff. Wenn so auch Falten von unendlicher Zahl entstehen, von denen die einen kleiner als die anderen sind, so ist deshalb doch niemals ein Körper in Punkte oder kleinste Teile [*minima*] aufgelöst. Jede Flüssigkeit hat aber etwas Zähigkeit [*tenacitas* - ‚Kraft des Zusammenhalts‘, ‚Kohäsionskraft‘ könnten wir vielleicht sagen, NT], und wenn sie sich auch in Teile trennen läßt, so trennen sich doch nicht alle Teile dieser Teile wiederum voneinander, sondern sie ändern sich manchmal nur in ihrer Gestalt und werden umgeformt. So geschieht nicht eine Auflösung bis in Punkte, wenn auch jeder Punkt von jedem anderen in seiner Bewegungsart unterschieden ist. Wenn wir in ähnlicher Weise annehmen, daß ein Gewand so mit bis ins Unendliche vervielfachten Falten versehen ist, daß es keine Falte gibt, die so klein ist, daß sie nicht durch eine neue Falte unterteilt wird, so wird man keinen Punkt an diesem Gewande angeben können, der nicht zu einer von seinen Nachbarpunkten verschiedenen Bewegung angeregt wird; dennoch wird er von diesen nicht abgetrennt, noch wird man sagen können, daß das Gewand bis in Punkte aufgelöst sei, vielmehr sind die Falten, wenn auch in jeder sich andere kleine Falten finden,

¹⁴⁶ Ebd., S.130

immer ausgedehnte Körper, und die Punkte bilden niemals Teile, sondern bleiben immer nur Grenzen.¹⁴⁷

Metaphorizität und Körperlichkeit, metaphysische und physikalische Aspekte liegen direkt beieinander, - ebenfalls wie zwei Falten derselben Textur. Sie berühren sich in den Verkettungen, den Schichtungen des Gewebes. Ganz deutlich ist hier zu sehen, dass und warum unsere obige Verbildlichung des Leibnizschen Kontinuums anhand der Zahlengeraden zu kurz griff: Mathematische Punkte auf einer Geraden reichen nicht hin, um Leibniz' Einheiten zu beschreiben. Diese werden stets als Zusammen aus (unausgedehnter, unteilbarer) Substanz und (ausgedehnter) Körperlichkeit, als Einheit metaphysischer und physischer Qualität und Quantität gedacht.¹⁴⁸ Insofern ‚vertieft‘ das Bild des bis ins Unendliche Falten werfenden Gewebes das Bild der Zahlengeraden um ein bis zwei Dimensionen. Hier findet sich der Anschluss an das Zitat, das wir als Eingang zum Leibniz-Kapitel gewählt haben - eine Passage, die den textuellen Charakter des Gewebes unterstreicht: es besitzt *Lesbarkeit*, die sich jedoch allein dem göttlichen Blick ganz aufschließt.

Dieser Lesbarkeit gehen wir in Abschnitt IV.6 nach. Hier bleiben wir vorerst beim Bewegungsaspekt: Die Metapher des in Falten gelegten Stoffes erlaubt Beweglichkeit und Verschiebbarkeit einzelner Punkte - wir wollen schon hier stattdessen sagen: Stellen - im Gewebe gegeneinander. Immer wieder neue Berührungen und Nachbarschaften können sich ergeben, ohne dass sich der Zusammenhang des Gewebes als Ganzem löste. Und noch etwas anderes stellt uns die Metapher vor Augen: Ohne jemals das gesamte Gewebe zu sehen, können wir von den Eigenschaften der uns umgebenden Falten *auf das Ganze schließen*, können Gesetzmäßigkeiten entdecken, da sich gewisse Strukturen durch das Ganze hindurchziehen und es bestimmen.¹⁴⁹

Hierdurch ist jedoch die Bewegung noch immer nicht erklärt: Dass sie geschieht, „daß von einem beweglichen Ding ein Raum durchmessen wird oder daß es überhaupt irgendeine Bewegung gibt“, steht fest - es ergibt sich zweifelsfrei aus unserer Erfahrung (S.146f.). Die Möglichkeit einer stetigen Bewegung aber ist nicht

¹⁴⁷ Ebd., S.144f. Auch Deleuze zitiert den Beginn dieser Passage: Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S.15f. Allerdings bearbeitet er sie mit ausschließlicher Bezug auf die Materie.

¹⁴⁸ Genau diese Grenzeigenschaft mathematischer Punkte wird um 1870 Richard Dedekind nutzen, um die Kontinuität der irrealen Zahlen zu beweisen (sog. Schnittaxiom).

¹⁴⁹ Wohlgemerkt: Wir können das, weil sich aus dieser Annahme die Existenz der göttlichen Vernunft als letzter Grund ergibt.

gegeben. Pacidius wagt den Sprung, indem er ihn als einzige Möglichkeit des Sich-Ereignens von Bewegung anspricht:

Also gibt es entweder nichts außer der Ruhe, d.h. der Körper schreitet überhaupt nicht fort, und die Bewegung in der Natur ist aufgehoben - oder es ist zwischen Ruhepausen eine plötzliche sprunghafte Bewegung eingeschaltet, so daß ein Körper, der eine Zeitlang bis zu diesem Augenblick an diesem Orte geruht hat, an irgendeinem entfernten Ort in der Weise zu existieren und zu ruhen beginnt, daß er durch die dazwischenliegenden Orte nicht hindurchgegangen ist. (S.147)¹⁵⁰

Dies ist möglich, fährt Pacidius fort, weil „der letzte Augenblick des Existierens in A [...] unmittelbar berührt wird von dem [...] ersten Augenblick der Zeitspanne [...], in der der Körper nicht in A, sondern in B existiert“. An die Stelle des widerlegten Kontinuums aus (Zeit-)Punkten treten zwei *Zeitspannen*, die ein Kontiguum bilden: ihre ‚Grenzen‘ (Grenzwerte, *extrema*) sind unmittelbar benachbart. Damit wird der Weg von A nach B als unendlich klein, infinitesimal vorgestellt - und die Bewegung des betreffenden Körpers als Sprung: nicht so aber, dass in derselben Dimension wie die Zeitlinie ein ‚Linienstück‘ übersprungen würde, sondern indem „das bewegliche Ding E, nachdem es eine Zeitlang am Ort A gewesen ist, ausgelöscht und vernichtet wird und einen Augenblick später in B wieder hervorsteigt und neu erschaffen wird. Diese Art der Bewegung können wir TRANSCREATION nennen.“

Dieser Vorschlag löst bei den anderen Gesprächsteilnehmern Skepsis und Resignation aus, doch der *hiatus* (S.152) lässt sich nicht wegreden: Wenn Bewegung und Ruhe „ineinander eingestreut“ sind, da ja stetige Bewegung unmöglich ist, dann ist „jene dazwischengestreute Bewegung [...] wieder entweder stetig oder von anderen Ruhepausen unterbrochen, und so geht es bis ins Unendliche. So geraten wir wieder auf die augenblickliche Bewegung oder auf den Sprung, den wir vermeiden wollten.“ (S.153) Ein weiterer Anlauf muss unternommen, ‚die Spur der Gedanken noch einmal durchwandert‘ (S.152) werden, um die Kluft im Denken zu bewältigen. Erstens gilt es zu betonen, was bereits angesprochen wurde, nämlich dass in der Natur „Punkte nicht schon existieren, bevor die wirkliche Teilung stattgefunden hat“ (S.156): Das ideale Kontinuum existiert in der Natur nicht, hier findet man alles bereits geteilt vor. Diese ‚Unstetigkeit‘ wird zweitens auf die Bewegung übertragen. Die fiktiven Infinitesimalien der Geometrie dürfen nicht für die Natur angenommen werden: das nämlich würde, wie Pacidius zuvor erläutert

¹⁵⁰ Damit beschreibt Leibniz die Art und Weise, wie ein Film funktioniert: als so schnelles Aufeinanderfolgen von Einzelbildern, dass wir Übergänge zu sehen glauben, wo keine sind.

hat, unweigerlich zu einem ‚Verschieben‘ des Sprunges hin zu immer kleineren Dingen führen - was wiederum dem Prinzip des zureichenden Grundes widerspräche, denn warum sollten diese immer kleineren Dinge für den Sprung ‚ausgewählt‘ sein, die größeren aber nicht?¹⁵¹ Es bleibt folglich nur übrig anzunehmen, „daß die Bewegung eines Beweglichen wirklich in unendlich viele andere untereinander verschiedene Bewegungen geteilt ist und durch keine Zeitspanne hindurch gleich und gleichförmig bleibt“. Pacidius zieht zur Begründung die ständig wirksamen derivativen Kräfte heran, durch die jeder Körper „in jedem Augenblick irgendeine Einwirkung von seiner Umgebung erleidet“. (S.157) Damit gilt, „daß sich das Bewegliche in jedem Augenblick, der in der Wirklichkeit festgelegt ist, an einem neuen Punkte befindet. Augenblicke und Punkte sind zwar unendlich viele festgelegt, niemals aber können auf derselben Linie mehr als zwei unmittelbar benachbart sein, denn diese unteilbaren Gebilde [Punkte *und* Augenblicke, NT] sind nichts anderes als Grenzen.“ (S.158) Das Unteilbare „ist nicht Teil, sondern Grenze eines Teiles.“ „Deshalb ist zwar alles aufgeteilt, aber nicht bis zu aller kleinsten Teilchen aufgelöst.“ Das aber heißt: Jedes Ding, jeder Körper, jedes Zeit-Teil enthält in sich „eine Welt unendlicher Geschöpfe“ bzw. „irgendeine Veränderung oder Bewegung“. (S.158f.)¹⁵² Diese Vorstellung entspricht nun wieder der unendlichen Dichte der Zahlengeraden – mehrdimensional gesprochen: dem Faltenwurf des Gewebes.

Damit gibt es nicht *den* Augenblick der Veränderung für einen Körper, „sondern nur ein Zusammengesetztes aus zwei Zuständen, dem alten und dem neuen“ - also auch keinen Augenblick des Wirkens dieses Körpers, sei es aktiv oder passiv. (S.160) Bewegung ist allein als Relation, als Differenz zweier Zustände feststellbar – erinnern wir uns an das Indiszernibilienprinzip. Stetigkeit ist damit nicht aus dem Spiel: sie wird umso dringender gebraucht, und zwar als ‚echtes‘ Wirken, da „Wirkungen nur solchen Dingen zukommen, die sich durch das Wirken nicht verändern.“ Körper bedürfen zur Bewegung der stetigen Einwirkung Gottes (S.161), denn ohne intentionale Einwirkung würden sowohl das Prinzip des zureichenden Grundes als auch das des Stetigen verletzt, „weil ja der folgende Zustand aus dem

¹⁵¹ An dieser Stelle wird deutlich, wie Leibniz' Einschätzung des menschlichen Geistes von der cartesischen abweicht. Descartes begnügt sich beim Unerklärlichen mit der Begründung, dass Gott dies eben so wolle. Leibniz hingegen misst die Wahrheit an ihrer Einsichtigkeit auch für den menschlichen Geist, der hierin dem göttlichen offenbar ebenbürtig ist.

¹⁵² Diese Überzeugung Leibniz' beruht nicht auf Spekulation, sondern auf neuesten Ergebnissen der mikroskopischen Naturforschung, die er mit großem Interesse verfolgt - ein Interesse, das er nicht zuletzt von Malebranche übernimmt (dessen Werk *Recherche de la vérité* erscheint 1675).

vorhergehenden keinesfalls mit Notwendigkeit folgt.“ (S.162) Göttliches Wirken erlaubt es schlussendlich, Bewegung als *transcreatio* zu bezeichnen: ohne Übergangs-Augenblicke bzw. -Zustände, sondern indem der bewegliche Körper am Ausgangsort „irgendwie ausgelöscht und vernichtet, dann aber aufs neue [am neuen Ort, NT] erschaffen und wiederhergestellt wird.“ (S.161)

Unsere Verwirrung wird etwas gemildert, wenn wir uns auf Leibniz' Kräftekonzept beziehen und zudem sehr sorgfältig lesen, was die jeweilige Ebene der Bewegung / der Wirkung anbetrifft. Das Problem der *auf Phänomen-Ebene, im Ausgedehnten* (Natur) undenkbarsten stetigen Bewegung löst die denkerische Volte Leibniz', indem sie die Stetigkeit von *phänomenalem/r Anschauungs-Raum und -Zeit* in der Natur als nicht gegeben erklärt. Auch Raum und Zeit ‚gibt es‘ in der Natur nur geteilt, nicht ungeteilt - Ungeteiltes ist unausgedehnt. Das wiederum gestattet, die problematischen ‚Zwischenräume‘ bzw. ‚Zwischenzeiten‘, die *im idealen mathematischen Kontinuum* die Infinitesimale verkürzend überbrücken dürfen, *in der ausgedehnten Wirklichkeit der Natur* ganz ‚wegzukürzen‘: Zwischenräume gibt es im Materiellen nicht. Erinnern wir uns an unsere Gedichtlektüre: Zwischenräume in der Umgebung des lyrischen Ich - ‚von seinem Standort bis zur Hecke‘ - werden von ihm in diese Umgebung ‚hineingesehen‘, um sie *im Geiste* mit Inhalten zu füllen, die *dort*, im Innen, ein Kontinuum zwischen den Zeiten herstellen, das sich als Kontinuum einer ‚zerdehnten‘ Grenze entpuppt. Bei Leibniz sind Raum- und Zeit‘punkte‘ nur qua bereits geschehener Teilung als Grenzen von Raum- und Zeit‘paketen‘, ‚-quanten‘ sozusagen, vorhanden. Im Punkt, auf der unausgedehnten Grenze ereignet sich keine Veränderung, also auch keine Bewegung. Da nun umgekehrt jeder Körper, jedes Ausgedehnte in sich unendlichfach geteilt ist, diese Teile aber niemals *infinitesimal* klein werden - denken wir an die Metapher des Falten werfenden Gewandes, welches überall Materie bleibt! -, lässt sich Veränderung nicht als selbstidentischer Zustand am ausgedehnten Bewegten festmachen (womit Descartes endgültig widerlegt ist), sondern lediglich als Differenz zweier Zustände, ‚zwischen‘ welchen *nichts* ist. Damit wird bei Leibniz die materielle Wirklichkeit der Phänomene endgültig zu einem Kontinuum: In der Natur, im Physischen findet *kein* Grenzübergang von etwas zu nichts, vom Unausgedehnten zum Ausgedehnten statt. Um die phänomenal beobachtbare Bewegung von Körpern dennoch zu ‚retten‘, muss Leibniz den göttlichen Einfluss geltend machen, der die Natur durchwirkt und damit - der *lex*

continuitatis entsprechend - verbindet, was andernfalls ‚nur‘ kontiguiertlich, nicht kontinuierlich wäre.¹⁵³

Dieser Einfluss erzeugt Bewegung, im wahrsten Sinne des Wortes: er *schafft* sie, indem er das bewegliche Ding in jedem Zustand neu hervorbringt. Die Transcreation als Bewegung unterläuft beständig die Grenzen des Kontiguums und verbindet, was sonst ‚nur‘ benachbart wäre. Die Natur macht keine Sprünge, - das Göttliche bewirkt sie durch eine Bewegung, die immer schon geschehen ist und an der in Quanten strukturierten Oberfläche der Phänomene als Sprung *erscheint*: Die *transcreatio* vollzieht nur „*in gewisser Weise* einen Sprung“ (S.161, Hervorhebung von mir, NT), nämlich von einem Zustand in den nächsten, der im Kontiguum direkt auf ihn folgt - „nicht jedoch einen Sprung, wie wir ihn früher abgelehnt haben“ (ebd.), nämlich über einen Abstand hinweg. Vollkommen richtig schreibt Kaulbach: „der Sprung darf nicht [...] auf die ausgedehnte Linie des Weges der Bewegung neben anderen Bestimmungen hingesetzt werden.“ Er fährt fort: „Der Sprung ist vielmehr zugleich ein saltus über das Viele der ausgedehnten figürlichen Teile, Grenzen und Punkte hinweg zu dem einen einzigen Punkt, welcher der Ursprung der Ausdehnungsbewegung ist.“¹⁵⁴ Hier können wir ergänzen: In die Richtung, die Kaulbach beschreibt, führt unser Denk-Sprung. Die Wirkung, die ausgeübt wird, um Bewegung zu ermöglichen, verläuft in umgekehrter Richtung: von der Substanz / Gott ins Materielle hinein, mit dem *conatus* als Sprung-Stelle. Was wir bereits bei Nikolaus von Kues über den Sprung herausgearbeitet hatten - dass nämlich auch und gerade der Sprung eine infinitesimal kleine Ausdehnung besitzt, sonst wäre er ein Umschlagen - sorgt bei Leibniz für Schwierigkeiten nur auf der Oberfläche des Phänomenalen. ‚Eigentlich‘ ereignen sich Auslöschung und Neuerschaffung, was wir auf Phänomen-Ebene lediglich als Sprung *wahrnehmen*.¹⁵⁵ Vorstellbar wird dies an Leibniz‘ Differenz zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Kräften: Das Potential einer unteilbaren Substanz als Kraft-Punkt bleibt - unveränderlich, unausgedehnt, unzeitlich, nämlich *vor* der Ausdehnung von Raum und Zeit als Anschauungsdimension - bestehen; die von ihm ausgehenden

¹⁵³ Die ‚materielle‘ Entsprechung dieses Wirkens bildet der Äther. Vgl. folgender Abschnitt.

¹⁵⁴ Kaulbach: *Der philosophische Begriff...*, a.a.O., S.52f.

¹⁵⁵ Der Gedanke eines perspektivischen Sprungs, der einer Neuerschaffung gleichkommt, hat nun wiederum ausgerechnet in Descartes einen Vordenker. „Es ist nämlich für jeden transparent, der die Natur der Zeit sorgfältig berücksichtigt, daß dieselbe Kraft und Aktion nötig ist, um ein beliebiges Ding in den einzelnen Momenten zu erhalten, während derer es andauert, die auch nötig wäre, um dasselbe Ding erneut zu erschaffen, wenn es noch nicht existierte; und demnach gehört es zu dem, was durch das Natürliche Licht offenkundig ist, daß sich die Erhaltung allein in der Vernunft von der Erschaffung unterscheidet.“ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, a.a.O., S.97f.

Ableitungen, derivative Kräfte, werden in der ausgedehnten Wirklichkeit ‚phänomenal‘ aktiv, wobei der *conatus* die Möglichkeit zu Wirklichkeit werden lässt. Als ein solcher *conatus* muss auch das göttliche Wirken vorgestellt werden, aber mit umfassenderem Wirkungsbereich: Wirkt der *conatus* der weltlichen Substanz lediglich vom Möglichen aus ins Wirkliche (paradigmatisch), so gewährleistet der göttliche einerseits den ‚Gesamtzusammenhang‘, den Emanationsimpuls des Universums, andererseits aber auch den syntagmatischen Zusammenhang der ausgedehnten Wirklichkeit in der ablaufenden Zeit, sodass Bewegung als Veränderung auch ‚innerhalb‘ des Materiellen möglich wird. Im nächsten Abschnitt beschreiben wir dies als universelle und prästabilisierte Harmonie.

Wenn nun Kaulbach konstatiert: „Unenteilbares ist [bei Leibniz, NT] als Sprung zu begreifen“¹⁵⁶, so meint er damit - wie wir bislang auch - den Akt des Springens. Inzwischen aber können wir sagen: Leibniz‘ phänomenale Wirklichkeit ist, als Raum-Zeit-*Gefüge* (und nicht -Kontinuum), von Sprüngen im Sinne des *Gesprungenseins* durchzogen. Das aber macht diese Wirklichkeit nicht brüchig; vielmehr durchziehen die Sprünge, die Grenzen des Kontiguums - im Sinne der Leibnizschen Prinzipien, der Dynamik, der Elastizität der Materie - diese Wirklichkeit wie Adern, durch die die Energie des Wirkens fließt.¹⁵⁷

Damit leisten der Sprung der Bewegung als Grenze des Kontiguums sowie der Sprung als Fuge, als Blutbahn der Veränderungen im Phänomenalen letztendlich dasselbe wie das mathematische Infinitesimal, nämlich ein Verbinden - und Abkürzen, um Leibniz‘ eigene Formulierung zu gebrauchen: diesmal nicht einer Rechnung, sondern eines (Denk-)Weges. Der Sprung schließt, wie das Infinitesimal, eine Lücke zwischen Erleben und Denken, - eine Lücke im Sinne der ‚ultimativen Parallaxe‘ unseres Zugangs zur Welt (Žižek), und er schließt sie meta-physisch als zweifache Interpretation: Das phänomenal Gegebene - die materielle Wirklichkeit, die beobachtbare Bewegung beweglicher, ausgedehnter Körper - wird als sichtbare Seite ‚einer Art Sprung‘ interpretiert; und das, was uns als Sprung erscheint, wird wiederum als Derivatium gedacht, nämlich einer Neuschöpfung, die nicht im Phänomenalen Statt hat, die wir also nicht wahrnehmen können, sondern auf deren

¹⁵⁶ Kaulbach: *Der philosophische Begriff...*, a.a.O., S.52

¹⁵⁷ Die Metapher des von Adern durchzogenen Marmors verwendet Leibniz in seiner Vorrede zu den *Neuen Abhandlungen*: für die menschliche Seele mit ihren eingeborenen Ideen, im Kontrast zur *tabula rasa* des Aristoteles. Die Adern bringen die Gewebe-Metapher an einen weiteren ihrer Ursprünge: die Haut. Wir kommen darauf mit Emmanuel Levinas zurück (Kapitel VII).

Vorhandensein wir schließen.¹⁵⁸ Wie Nikolaus von Kues' *transsumptio* und entgegen der cartesischen *transitio* verweist die leibnizianische *transcreatio* auf die Dimension des unausgedehnten aktual Unendlichen, bindet dieses aber als Quelle der Veränderung und Zielpunkt des Denkens in ihre Bewegung ein, anstatt ins Offene hinauszugehen. Dabei bedarf sie wie die cartesische *translatio* eines Übergangs vom Unausgedehnten zum Ausgedehnten, ist jedoch nicht reversibel, weil eben - wie bei Nikolaus - die beiden Dimensionen nicht unmittelbar benachbart sind: der *conatus*, das Infinitesimal muss als unausgedehntes, aber dynamisches Gelenk ‚zwischengeschaltet‘ werden, um den Übergang denken zu können. Leopardi steht in der Mitte: auch sein Übergang vom Unausgedehnten zum Ausgedehnten bzw. seine ‚Zerdehnung‘ der unausgedehnten Grenze zwischen beidem sind irreversibel, öffnen sich aber in ein *Innen* in einer Bewegung, die nun doch einer Umkehrung gleichkommt - von der cusanischen *transsumptio* aus betrachtet.

Diese ganze Konzeption Leibniz' ruht, wie bei näherem Hinsehen deutlich wird, auf zwei Punktvorstellungen auf: des Punktes als Grenze sowie des Kraft-Punktes als Substanz. Auch hier findet sich die Unterscheidung zwischen Kontinuum und Kontiguum wieder, die man stets mitbedenken sollte, um die Leibnizschen Ebenenwechsel nicht zu verpassen.¹⁵⁹ Oben schon hatten wir erwähnt, dass sich bei Leibniz die zugleich wirksamen und abstrakten Punktkonzepte des Nikolaus von Kues wiederfinden. Im nun folgenden Abschnitt wollen wir einen genaueren Blick auf die leibnizianischen Punkte werfen und uns in diesem Zusammenhang auch mit dem Begriff der Monade auseinandersetzen: die Gründe für deren berühmte ‚Fensterlosigkeit‘ haben wir nämlich in diesem und dem vorigen Abschnitt bereits aufgedeckt.

IV.4 Leibnizianische Punkte: Standpunkt, Grenze, Monade

Unsere bisherigen Überlegungen haben ergeben, dass bei Leibniz drei Konzeptionen des Punktes in Anschlag gebracht werden können, die nebeneinander Gültigkeit

¹⁵⁸ Der Unsicherheiten dieser Interpretationen (wir würden sagen: auch die *transcreatio* ist möglicherweise ‚nur‘ Effekt unseres Denkens) ist sich Leibniz bewusst, plädiert aber für einen pragmatischen Umgang mit ihnen. Es sei verwiesen auf einen von Leibniz gestrichenen Passus aus einem Brief an de Volder vom 19.01.1706, abgedruckt in Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.53f.

¹⁵⁹ Hierauf weist auch Deleuze hin anlässlich der mit Kant beginnenden Kritik an der angeblichen Widersprüchlichkeit der Leibnizschen Prinzipien (Kontinuität vs. Ununterscheidbares). Deleuze: *Die Falte...*, a.a.O., S.37f.

besitzen. Wir wollen sie in diesem Abschnitt zusammenfassen, um zu sehen, wie alle drei Punktkonzepte in Leibniz' Bestimmung der Monaden zusammenwirken. Hierfür folgen wir Leibniz' diesbezüglichen Gedankengängen und stellen dabei Schritt für Schritt eine Analogie zwischen diesen in der Monade kulminierenden Konzepten und uns selbst als Lesenden, dem lesenden Bewusstsein her. Diesen Faden nehmen wir in diesem und den folgenden Abschnitten immer wieder auf.

Zunächst einmal geht es um den *Standpunkt*, der sich, wie wir bereits gesehen haben, als unhintergehbare, aber wandelbare Perspektive manifestiert. Der Punkt als Stand-Punkt entstammt der *physischen* Orientierungserfahrung im Gelände: man muss sich umsehen, um zu erfassen, wo man sich befindet und in welcher Richtung das Ziel liegt. Umgekehrt heißt das: Man sieht niemals alles, die Perspektive ist begrenzt. Hieraus ergibt sich die Konsequenz des parallaktischen Sehens: Auch das, was wir sehen, sehen wir niemals ganz; es stellt sich uns von unterschiedlichen Standpunkten aus unterschiedlich dar.¹⁶⁰

Dasselbe gilt für die Perspektive des menschlichen *Geistes*, eine Erfahrung, die sich spätestens mit Nikolaus von Kues in der Denksituation des Menschen verankert. Dem reflektierten Standpunkt des Denkens kommt die Aufgabe zu, aus einer begrenzten Perspektive heraus die unendliche Vielheit des Umgebenden zusammenzunehmen und zu ordnen.

Mit dem Gedanken dieser Art punktueller Einheit ist ein Thema in den Blick getreten, welches in der neuzeitlichen Metaphysik große Bedeutung gewann: es geht dabei um die Mission der Vernunft, das im Schein der Unübersehbarkeit, Sinnlosigkeit, Unbegreiflichkeit auftretende Viele als zuletzt einig zusammenhängend und sinnvoll zu begreifen.¹⁶¹

In der Tat lassen sich Belege über Belege dafür häufen, wie tief sich die Zeit [bereits das 16. Jh., NT] über die Masse der Informationen, der Ideen und der Bücher beunruhigt fühlte, die über sie wegstürzte, und wie angestrengt sie sich bemühte, diese Flut unter Kontrolle zu bringen.¹⁶²

Hierin liegt auch die Relevanz des Punktes als Standpunkt für das Lesen: Jede Lektüre muss das Gesehene im Lesen ordnen, gruppieren; man muss als kritische/r Lesende/r die eigene Perspektive mitlesen, die die Lektüre prägt. Diese Aspekte

¹⁶⁰ Dies macht Orientierung notwendig - und zugleich hängt ihr Gelingen davon ab, wie wir im siebten Kapitel sehen werden.

¹⁶¹ Kaulbach, Friedrich: *Einführung in die Metaphysik*, a.a.O., S.79f.

¹⁶² Seifert, Arno: *Der enzyklopädische Gedanke von der Renaissance bis zu Leibniz*. In: Leibniz et la renaissance. Colloque du Centre National de la Recherche Scientifique [...] du 17 au 21 juin 1981. Publié par Albrecht Heinekamp. Wiesbaden 1983 (= *Studia Leibnitiana Supplementa* ; XXIII), S.113-124, hier: S.123

spielen auch bei Leibniz eine wesentliche Rolle. Erinnern wir uns an seinen zwiefachen Impuls des Erfassens (Universalenzyklopädie) und ‚Algorithmisierens‘ der Welt: Der Standpunkt wird zum Sammelpunkt und Operator des Erfassens und Ordners.

Auf solche Weise ergibt sich eine Doppelseitigkeit des Begriffes der Repräsentation: Einerseits stelle ich meinen Stand als Existierender und Wissender dar: ich repräsentiere meinen Selbst-Stand, indem ich mich auf mein eigenes Fundament stelle. So betont Leibniz z. B., daß ich existiere und als Existierender in mir die Idee des Seins habe. Damit deutet er zugleich die andere Seite der Repräsentation an: sie zeigt sich in der Leistung des Vorstellens. Indem ich meinen Stand als Existierender und Wissender darstelle, stelle ich zugleich damit die Welt der existierenden Sachen vor. [...] [Die Vernunftseele] stellt sich selbst nicht nur da [sic!], indem sie zugleich eine Welt vor-stellt, sondern prägt sich dieser vorgestellten Welt auch ein, so daß diese als vernünftige Welt begegnet.¹⁶³

Dies nämlich ist dem leibnizianischen Standpunktdenken wesentlich, das insofern dem Aufklärungsgedanken des 18./19. Jahrhunderts vorarbeitet, als auch Kant von der perspektivischen Beschränktheit der menschlichen Vernunft ausgeht. Beim Lesen eines literarischen Textes entspräche dem die Auffassung, dass der Text einen lektüreunabhängigen Sinn besitzt, den wir aufgrund unserer beschränkten Leseperspektive nicht vollständig erfassen können. Zugleich thematisiert Leibniz, wenn auch indirekt, die Verquickung von und Wechselwirkung zwischen Außenwelt und Innenwelt, die sich bei jedem Orientierungsprozess, bei jeder Lektüre ereignet; eng verknüpft hiermit sind Fragen, die das (Selbst-)Bewusstsein betreffen (Kapitel VI).

In seinem Monadenkonzept setzt Leibniz die Standpunkthaftigkeit des Denkens folgerichtig als *philosophischen* Grundbegriff, womit er die ‚doppelte Rolle‘ der Kategorien der Perspektivität, von denen Kaulbach spricht - als ‚Gegenstand der metaphysischen Reflexion und Erkenntnisbedingung metaphysischen Denkens‘¹⁶⁴ - um eine dritte erweitert. Zutreffend weist Hans Heinz Holz auch auf den Zusammenhang des Standpunktdenkens mit der *lex identitatis indiscernibilium* hin: „Was ununterscheidbar ist, weil es denselben Standpunkt einnimmt, das ist auch dasselbe; oder umgekehrt: Es gibt nicht zwei Individuen, individuelle Substanzen, die nur der Zahl nach (solo numero) verschieden und sonst ganz und gar gleich

¹⁶³ Kaulbach, Friedrich: *Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung XX/3-4, S.471-495, hier: S.473

¹⁶⁴ Kaulbach: *Einführung in die Metaphysik*, a.a.O., S.78. Wir haben die Stelle bereits bei Nikolaus von Kues zitiert.

wären.“¹⁶⁵ Monaden besitzen, wie Leibniz ausführt, keine Quantität, wohl aber Qualitäten, die sie einzigartig machen¹⁶⁶; ihr Standpunkt gehört zu diesen Qualitäten, weil er entscheidender Faktor ihrer Möglichkeiten ist. So enthält die Perspektive der Lesenden Möglichkeiten und Grenzen der Interpretation.

What makes me = me is a point of view on the world. Leibniz cannot stop. He has to go all the way to a theory of point of view such that the subject is constituted by the point of view and not the point of view constituted by the subject. [...] I maintain that the new concept of point of view is deeper than the concept of individual and individual substance. It is the point of view which will define essence.¹⁶⁷

„Ich denke, daß die *Möglichkeiten*, die der Substanz nicht wesentlich sind und die nicht allein eine *Fähigkeit*, sondern auch eine bestimmte *Tendenz* enthalten, gerade das sind, was man unter *realen Qualitäten* versteht oder verstehen sollte.“¹⁶⁸ Folglich kann das Verhältnis Substanz (Monade) - Attribut nicht mehr als Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen gedeutet werden: auch so wandelbare, vergängliche Attribute wie der Standpunkt machen die Substanz aus - als *in-esse*, mit Leibniz gesprochen. An die Stelle der statischen, weil zeitlosen Teil-Ganzes-Beziehung muss ein Verständnis treten, das in die Nähe des Kraftpunktes als ‚Gesetz‘ rückt, aus dem sich die Zustände, das jeweilige Sein der Substanz *ableiten* lassen. Dazu gleich.

Auch mit dem *mathematischen Punkt* haben wir bereits zu tun gehabt. In aristotelischer Tradition bestimmt Leibniz diesen Punkt als Grenze: „In der Tat fasse ich die Punkte nicht als die *Elemente* der Linie, sondern als die Begrenzung oder Negation ihres weiteren Fortschritts, d. h. als die *Grenzen* der Linie auf.“¹⁶⁹ Mathematische Punkte bilden „nur die äußersten Stellen des Ausgedehnten und der Modifikationen“ und ermöglichen geometrische Figuren, wobei „feststeht, daß das *Kontinuum* aus ihnen nicht zusammengesetzt sein kann“¹⁷⁰: Sie ‚sind‘ nicht, sondern entstehen erst durch Einschnitte im idealen Kontinuum, die der Geist vornimmt. Dies haben wir in den vorherigen Abschnitten anhand des Kontinuums und unserer Lektüre des *Pacidius Philalethes* dargelegt. Diesen Einschnitten entsprechen beim

¹⁶⁵ Holz: *Gottfried Wilhelm Leibniz*, a.a.O., S.115. Vgl. dazu Leibniz, *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.391

¹⁶⁶ Vgl. Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S.112/113

¹⁶⁷ Deleuze, Gilles: *Les cours de Gilles Deleuze : Leibniz* (15.04.1980). www.webdeleuze.com, zuletzt abgerufen am 08.05.2014

¹⁶⁸ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.383

¹⁶⁹ Leibniz an Bernoulli (1698). Zit. nach: ders.: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.544

¹⁷⁰ Leibniz: *Nouveau système*, S.205

Lesen die Zäsurierungen, die wir vornehmen, wenn wir das Text-Ganze in sinnhafte Einheiten untergliedern: Wörter, Sätze, Bedeutungsgefüge.

Dennoch besitzen auch mathematische Punkte, wie alles Ideale bei Leibniz, ihr *fundamentum in re*, da „die Vielheit ihre Realität nur von *wahren Einheiten* haben kann“¹⁷¹. Was bei Nikolaus als ‚wirkender‘ Punkt auftrat - als Punkt, aus dem sich die Figur ausfaltet, in dessen unteilbarer Einheit also alles eingefaltet liegt wie in einem Keim - nennt Leibniz den *metaphysischen Punkt*, und als solcher ist nicht, wie beim späten Nikolaus von Kues, nur Gott zu verstehen: Metaphysische Punkte finden sich überall. Ungleich den mathematischen und den Standpunkten sind metaphysische Punkte nicht nur Attribute von etwas (Grenze einer Linie, Qualität einer Monade), sondern sie besitzen ein eigenes, in sich vollendetes Sein. Bezüglich des Lesens können wir an den Impuls in uns denken, der uns die Lektüre allererst beginnen lässt: das, was uns zum Lesen bewegt, was uns die Lektüre fortsetzen lässt, vielleicht sogar als lesendes Bewusstsein mit dem Text interagiert - die ‚Quelle‘ unserer Lesetätigkeit (s.u.), die Stelle, wo sich all das, was unsere Lektüre vorantreibt, versammelt (mehr dazu in Kapitel VI). Wenn man bei Leibniz überhaupt von Atomismus sprechen kann, dann hier:

Es gibt nur *substantielle Atome*, das heißt die wirklichen und von Teilen vollkommen entblößten Einheiten, die die Quellen der Tätigkeiten und die ersten absoluten Prinzipien der Zusammensetzung der Dinge und gleichsam die letzten Elemente der Analyse der substantiellen Dinge sind. Man könnte sie *metaphysische Punkte* nennen; sie haben *etwas Lebendiges*, eine Art Perzeption, und die *mathematischen Punkte* sind ihre *Gesichtspunkte*, um das Universum auszudrücken. Wenn aber die körperlichen Substanzen zusammengepreßt [sic!] werden, so bilden alle ihre Organe in bezug auf uns nur einen *physischen Punkt*. So sind die physischen Punkte nur dem Anschein nach unteilbar. Die mathematischen Punkte sind Punkte im exakten Sinne; sie sind aber nur Modalitäten: es gibt nur metaphysische Punkte oder solche der Substanz (die durch die Formen oder Seelen gebildet werden), die genau und wirklich sind, und ohne sie gäbe es nichts Wirkliches, da es ohne die wahren Einsichten keine Vielheit gäbe.¹⁷²

Der ‚physische Punkt‘, von dem Leibniz spricht, dessen Punkthaftigkeit er aber zugleich leugnet, ist gleichsam in Klammern zu setzen. Physis ist Materie und als solche per definitionem teilbar, kann also nicht *als Punkt* in Erscheinung treten - eben weil sie *grundsätzlich* in Erscheinung tritt: Erscheinung ist ausgedehnt. Auch ein quasi-materielles Infinitesimal wird Leibniz jedoch einführen - wir kommen in

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd., S.215/217

Kürze darauf. Erinnern wir uns zunächst an unsere Überlegungen zur Bewegung: Hier liegen mathematischer und metaphysischer Punkt dicht beieinander. Eine Bewegung im Phänomenalen, die wir (von unserem jeweiligen Standpunkt aus) als Ortsveränderung eines Körpers wahrnehmen, lässt sich cartesianisch abstrakt als Strecke abbilden; jedem ‚Raumpunkt‘ lässt sich ein mathematischer Punkt auf der Strecke zuordnen, ein künstlicher Einschnitt in die stetige Linie des Weges. Zugleich aber liegt in jedem Punkt der Bewegung - ob man ihn nun als Zeit- und/oder Raumpunkt denkt - das ‚Gesetz der Reihe‘ der Bewegung beschlossen, da ja qua *transcreatio* ein und dasselbe Wirken jeden Punkt der Bewegung durchdringt bzw. den Körper zu jedem Zeitpunkt seiner Bewegung an seine Neuerschaffung rückbindet. Unsere Augenbewegungen beim Lesen sind messbar, sie entstehen aber nur durch den immer wieder neu sich ereignenden Impuls zu lesen, bilden gleichsam den Funktionsgraphen eines und desselben Lektüreprozesses. Damit steht der mathematische Punkt als Grenze eines idealen Kontinuums *symbolisch* für den metaphysischen Punkt - einer Substanz mit *conatus*, von der Kraft ausgeht - als Keim der Bewegung, in dem die Bewegung als Ganze jederzeit anwesend ist, eine Anwesenheit, die auch auf der Ebene des Phänomenalen die Raum- und Zeitpunkte des Körpers durchwirkt und ihn so erst zu einer als solche wahrnehmbaren Einheit macht.¹⁷³ Jeder metaphysische Punkt bringt - aus seiner jeweiligen Perspektive: hier fließt das Element des Standpunktes ein - das gesamte Universum zum Ausdruck, spiegelt es; und dementsprechend enthält auch jeder Teil der Materie unendlich viele weiter unterteilte Welten in sich.¹⁷⁴ Gerade deshalb lässt Leibniz nur metaphysische Punkte als ‚wahre Atome‘ gelten, nicht aber physische - solche nämlich gibt es nach Leibniz nicht, wie wir bezüglich der Bewegung bereits gesehen haben:

Auf keinen Fall aber ist anzunehmen, daß der Körper oder der Raum in Punkte oder die Zeit in Augenblicke aufgeteilt ist, weil das Unteilbare nicht Teil, sondern Grenze

¹⁷³ Kaulbach sieht in Leibniz' eigener Interpretation des metaphysischen Punktes mit Hilfe der Mathematik, genauer: des Infinitesimals, eine ‚schwere Gefährdung‘ des Leibnizschen Vorhabens, indem dadurch der „philosophische Begriff der Bewegung [...] in der physikalischen Denkweise unter[ginge]“. Kaulbach: *Der philosophische Begriff...*, a.a.O., S.45. Dem wäre die symbolisch-metonymische Beziehung beider Punktkonzepte entgegenzuhalten, jener bei Leibniz so häufig anzutreffende Ebenenwechsel im Dienste der gegenseitigen Erhellung, der m. E. die „Aporien“ umgeht, welche Kaulbach zu sehen glaubt (ebd.). Im Sprachabschnitt sehen wir uns den Sachverhalt genauer an.

¹⁷⁴ Treffend spricht Kaulbach von einem ‚unendlichen Artikuliertsein‘ des Physischen, was bereits auf die Thematik der Sprache hinweist (Abschnitt IV.6).

eines Teiles ist. Deshalb ist alles zwar aufgeteilt, aber nicht bis zu allerkleinsten Teilchen aufgelöst.¹⁷⁵

Alle drei Punktkonzepte treffen schließlich zusammen in Leibniz' berühmten *Monad*en. Auch dieser Begriff ist keinesfalls eine Neuschöpfung Leibniz': Die philosophische Verwendung des Begriffs *monas* (Einfachheit, Einheit) geht bis auf Pythagoras zurück, der mit ihm den metaphysischen Ursprung der Zahlen bezeichnet. Über Plotin, der die pythagoreische *monas* als Minimum deutet, und Proklos, der den ‚genetischen‘ Aspekt der *monas* als Quelle und Wurzel betont, gelangt der Begriff zu Pseudo-Dionysos Aeropagita, der ihn zusätzlich mit dem Bezug auf den dreieinigen Gott auflädt: *Monas* gilt nun nicht mehr nur als mathematische Gewähr für den Übergang vom unteilbaren, ununterschiedenen Einen zum zählbaren Unterschiedenen, sondern zudem als Prinzip des Durchwirkens alles Himmlischen und Irdischen. Erst in der frühen Neuzeit neigt sich die Deutung des Begriffs wieder zum Naturwissenschaftlichen hin: Giordano Bruno unterscheidet eine erste Monade (substantielles Minimum als Prinzip auf verschiedenen Ebenen) von einer zweiten, die als Lichtspur der ersten vom Menschen wahrgenommen werden kann, und im Wirkungskreis des Paracelsus ist von ‚körperlichen‘ Monaden als lebendigen Kräften die Rede. Doch die metaphysisch-religiösen Deutungen bleiben bestehen, etwa bei Henry More, der Gott als Ur-Monade setzt, welche sich in die irdischen Monaden verströmt.¹⁷⁶

Leibniz' Monaden nun nehmen mit den verschiedenen Punktvorstellungen auch eine große Zahl jener Monaden-Definitionen in sich auf. Die Bezeichnung ‚Monade‘ verwendet Leibniz ab 1695 für ‚einfache Substanz‘ - „Die Monade [...] ist nichts anderes als eine einfache Substanz, welche in die Zusammengesetzten eingeht; einfach, das heißt ohne Teile“, lautet der Anfang der *Monadologie* (1714) -, arbeitet ihn aber intensiver aus. Einiges wissen wir bereits: Monaden wirken als Aktivitätszentren anhand spontaner Kräfte; sie sind ungeteilt und unausgedehnt und bewirken die Einheit von Dingen und Lebewesen, deren jedes wiederum eine unendliche Anzahl von Monaden enthält (von denen jeweils eine die Identitätsstiftung übernimmt). Jede Monade ‚hat etwas Lebendiges‘, ein ‚inneres Prinzip‘ der Veränderung, und zwar Perzeption und Streben (*appetition*); damit ist

¹⁷⁵ Leibniz: *Pacidius Philalethi*, S.159

¹⁷⁶ Leibniz mag den Begriff aus der *Kabbala denudata* (1677) Christian Knorr von Rosenroths entlehnt haben, den er 1671 kennengelernt hatte; er selbst verweist auf van Helmont, der ihn Knorr von Rosenroth vorgestellt hatte, und Anne Conway. Siehe hierzu die ausführliche Fußnote bei Jürgen Mittelstraß: *Leibniz und Kant*, a.a.O., S.316

sie lebendiger Spiegel des gesamten Universums. Ohne diese Lebendigkeit, deren Streben die Standpunktnahme und -veränderung motiviert, wären Monaden auch nicht voneinander zu unterscheiden:

Sie können keine Gestalten haben, denn sonst hätten sie Teile: folglich läßt sich eine Monade, als solche und in einem Zeitpunkt verstanden, von einer anderen nur durch ihre inneren Eigenschaften und Tätigkeiten unterscheiden, die in nichts anderem bestehen können, als in ihren Perzeptionen (d.h. in den Darstellungen des Zusammengesetzten oder des außerhalb ihrer sich Befindenden im Einfachen) und in ihren Begehungen (d.h. in ihren Bestrebungen, von einer Perzeption zur anderen überzugehen), welche die Prinzipien der Veränderung sind. Denn die Einfachheit der Substanz hindert keineswegs die Vielheit verschiedener Zustände, die sich in dieser einfachen Substanz zusammenfinden und in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen zu den äußeren Dingen bestehen müssen. Das ist wie bei einem Zentrum bzw. einem Punkt, wo - so einfach er ist - sich eine unendliche Anzahl von Winkeln findet, die durch die mit ihm zusammentreffenden Linien gebildet werden.¹⁷⁷

Man tut [...] gut daran, eine Unterscheidung zu machen zwischen der Perzeption oder dem inneren Zustand einer Monade, der die äußeren Dinge darstellt, und der Apperzeption, die das Selbstbewußtsein oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustandes ist. Dies letztere ist keineswegs allen Seelen, ja nicht einmal derselben Seele allzeit gegeben. In dieser mangelnden Unterscheidung liegt der Fehler der Cartesianer, die die Perzeptionen, deren [sic!] man sich nicht bewußt ist, nicht mit in Betracht ziehen, so wie man in der populären Auffassung die sinnlich nicht wahrnehmbaren Körper außer Betracht läßt.¹⁷⁸

Hier nämlich gibt es Abstufungen: Quellen spontaner Aktivität auch in Pflanzen sind bereits als Monaden zu betrachten, jedoch auf der Stufe einfacher Entelechien mit vergleichsweise ‚dunklen‘, verworrenen Perzeptionen, die also tatsächlich keines Bewusstseins bedürfen, um sich zu ereignen. Von Leibniz‘ Kräftekonzept her gesprochen, besitzen diese Entelechien nur passive ursprüngliche Kraft. Als ‚Seelen‘ können Monaden bezeichnet werden, die zu Erinnerung und Empfindung fähig sind¹⁷⁹; sie sind bei Tieren und Menschen anzutreffen. Seelen schließlich, die darüber hinaus über Vernunft verfügen - also über die Fähigkeit, sich selbst zu reflektieren, ein Ich-Bewusstsein gleichsam (Apperzeption) - heißen Geister. Sie sind die höchsten weltlichen Monaden, weil Gott am ähnlichsten. Eine Analogie Monade - lesendes Ich müssen wir hier ansetzen: Möglicherweise lassen sich analog zu Leibniz‘ Ausführungen zu Monaden auch Lektüremodi nach ihrem Bewusstseinsgrad unterscheiden. Beispielsweise erfolgen ja Orientierungsprozesse -

¹⁷⁷ Leibniz: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* (1714). 2., verb. Aufl. Hamburg 1982, S.2/3ff.

¹⁷⁸ Ebd., S.6/7ff.

¹⁷⁹ Ebd., S.118/119

das Wahrnehmen von etwas als etwas, in einem bestimmten Handlungsinteresse - zu weiten Teilen unbewusst, instinktartig. Hier können wir mit Leibniz von Perzeptionen sprechen, nicht aber von Apperzeptionen. Der Apperzeptionsgrad bei der Lektüre steigt umso mehr an, je kritischer wir lesen, d.h.: je mehr wir uns selbst als Lesende, unsere Leseperspektive mit in den Blick nehmen. Geist-Monaden sind wir als kritische (= bewusst lesende) Leser. - Über den Geist-Monaden steht nur noch die Ur-Monade: Gott selbst.¹⁸⁰

Den schwierigen Status der Monaden hinsichtlich Körperlichkeit / Ausdehnung versucht Leibniz mit Hilfe des Äthers zu erklären. Erstens einmal ,gibt es‘ Monaden nur in Anbindung an Körperlichkeit, an Materie; dies wurde auch schon von den Substanzen gesagt. Doch nun führt Leibniz, der Notwendigkeit eines ,transdimensionalen‘ Mediums als Möglichkeit der Perzeption entsprechend, eine Differenz zwischen Erst- und Zweitmaterie ein: Kommt letztere den Körpern zu (Phänomene), bildet erstere sowohl den Äther als auch die unendlich kleinen Materiequanten, welche jeder Monade ,an sich‘ zukommen.¹⁸¹ Letztendlich können wir diese Monaden-Materie als *conatus* beschreiben, der die Monade wie eine winzige Sphäre umgibt und sowohl ihre spontane Aktivität als auch ihre eigenständige Existenz verbürgt, indem er den metaphysischen Punkt der Monade in einen *gleichsam physischen* Ätherpunkt einbettet: Schon in der *Hypothesis physica nova* erklärt Leibniz, dass die flüssige, elastische Äther-Materie eigentlich nicht ausgedehnt, sondern Verlangen nach Ausdehnung sei, entsprechend der Ausbreitungstendenz des Lichts (denken wir an die Lichtspur bei Giordano Bruno). Sehr bildhaft verknüpft dieser Vergleich die Erstmaterie und damit die Monade mit

¹⁸⁰ „Und wenn diese Monade ein Geist ist, das heißt eine der Reflexion und der Wissenschaft fähige Seele, so wird sie zugleich unendlich viel weniger als Gott und unvergleichlich viel mehr als das übrige Universum der Geschöpfe sein, indem sie alles verworren fühlt, während Gott alles deutlich weiß, indem sie einiges deutlich weiß, während alle Materie überhaupt nichts weiß und fühlt. Sie wird eine verkleinerte Gottheit und ein gesteigertes materielles Universum sein, Ausdrucksgestalt Gottes und Prototyp dieses Universums, da das Intelligible immer dem Sensiblen in der ursprünglichen Intelligenz, der Quelle der Dinge, vorhergeht.“ Das Zitat entstammt einer kleinen Schrift, die bei Holz „Unendlichkeit“ heißt und um 1695 verfasst wurde, also im Umkreis des *Nouveau système*. In: Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, S.372/373-384/385, hier: S.383/385

¹⁸¹ Der Begriff der *materia prima* geht auf Aristoteles zurück, der damit die abstrakte, nicht-materielle Möglichkeit des Bestimmens von etwas als etwas (*hyle prote*) sowie außerdem das unbestimmte Gemeinsame bezeichnet, das vorhanden sein muss, damit sich eine Materie in eine andere verwandelt (*hypokeimenon*). Schon bei Aristoteles geht also die Erstmaterie der Physis voraus; sie stellt ein Potential dar, einen Möglichkeitsgrund für deren Entfaltung. Busche (*Leibniz' Weg...*, a.a.O.) gibt einen Überblick über die Stellen, die Leibniz' Erschließung des Begriffs für sein Denken dokumentieren (S.534f.). Völlig zutreffend bemerkt Busche zudem (S.533) die Leerstelle, die den Begriff der Erstmaterie in der Leibniz-Forschung umgibt; er merkt an, dass sich über diesen Begriff in Verbindung mit der Dynamik bei Leibniz einiges klären lasse: dem ist zuzustimmen.

dem Gedanken der Emanation, die sich von Gott über die Monaden durchs gesamte Universum fortsetzt. Umgekehrt macht er deutlich, dass die Äther-Sphäre für die Perzeptionsfähigkeit der Monaden sorgt, die ja sonst nicht ‚eindrucksfähig‘ wären: an anderer Stelle setzt Leibniz die Erstmaterie mit der passiven ursprünglichen Kraft gleich, die ja eben für das ‚Erleidenkönnen‘, das Perzipieren steht.¹⁸² Die Erstmaterie gibt dem *conatus / appetitus* der Bewegung und der Monade ein Medium und stellt das notwendige Kriterium für die Unterscheidung weltlicher Monaden von der Ur-Monade bereit: Gott, dem als einzigem völlige Freiheit von materieller Anbindung zukommt. „Gott allein ist vom Körper gänzlich entkoppelt.“¹⁸³

Die Un-Ausgedehntheit der Erstmaterie selbst zwingt uns freilich schon im Bilde dazu, die ‚Eindrücke‘, die die Monade erfährt, als Spiegelbilder, nicht als Reliefs zu denken: Spiegelbilder prägen sich nicht ein oder auf, sie reflektieren das Gespiegelte aus ihrer Perspektive heraus, werfen es unkörperlich, dimensionslos zurück. Genau das tun Leibniz‘ Monaden (mit entsprechend abgestufter Deutlichkeit), deren dreifache Punkthaftigkeit die Keimzelle jenes Spiegelvermögens bildet als eine Struktur aus Zentrum (metaphysischer Punkt) und Peripherie (physischer Punkt): diese Anordnung ermöglicht die Einstrahlung des Universums in bzw. auf die Monade, den Radien vom Zentrum zur Peripherie entlang, und die Rückstrahlung (Reflexion) seitens der Monade auf demselben Wege in die Welt hinaus. Auch dieser Strahlungsweg ist nicht cartesisch-reversibel, sondern gekennzeichnet von einem Qualitätswandel: die Rückstrahlung erfolgt perspektivisch gebrochen.

Hubertus Busche spricht bezüglich dieses Spiegeln von einem spontanen ‚Übersetzen‘ der „äußeren Bewegungen“ in die „Perzeptionen“ des Gesichtspunkts.¹⁸⁴ Übersetzen und Spiegeln sind jedoch zwei strukturell verschiedene Weisen des Umgangs mit einem ‚Input‘ (Worten, Bildern, Eindrücken), wobei der Übersetzung ein Mehr an Intention sowie ein qualitativ äquivalentes Ergebnis zukommen. Spiegelbilder sind deswegen m. E. nicht als Übersetzungen einzustufen, weil der Spiegel mit seinem Input nicht arbeitet, sondern ihn gemäß seiner eigenen Befindlichkeit lediglich auf sich auftreffen lässt, rein passiv. Busche selbst schreibt zutreffend an anderer Stelle: „Monaden haben nur in einem geringen Grade frei wählbare Perspektiven; sie sind viel stärker unwillkürlich organisierte Perspektiven, die sich selbst nicht objektivieren

¹⁸² Vgl. Leibniz‘ Schreiben an de Volder vom 20.06.1703 (in: ders.: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.252) sowie auch das bereits erwähnte Schreiben an des Bosses vom 11.03.1706, S.26.

¹⁸³ Leibniz: *Monadologie...*, a.a.O., S.140/141

¹⁸⁴ Busche: *Leibniz‘ Weg...*, a.a.O., S.556

können.“¹⁸⁵ Sie *müssen* spiegeln, *sind* das Spiegeln: schon deswegen ist das Universum in permanenter Bewegung. Hinzu kommt, dass Spiegelbilder Ableitungen des Gespiegelten, Übersetzungen aber von der Dimensionalität her dem Original gleichgeordnet sind. Als trainierte, kritische Lesende im oben erläuterten Sinne spiegeln wir den Text nicht nur passiv aus unserer Perspektive, wir übersetzen ihn auch - desto komplexer und vielschichtiger, je geübter wir sind. Ebenso geht die Tätigkeit einer leibnizianischen Geist-Monade durch ihre Fähigkeit zur Apperzeption über das rein passive Spiegeln hinaus. -

Noch eine weitere wesentliche Scharnierfunktion kommt der Erstmaterie zu: Da sie quasi-unausgedehnt ist, kann sie als substantielle Brücke, als eine Art Dehnungsfuge zwischen Leib und Seele fungieren. Auch als Lesende sind wir zugleich unkörperliche, lesende ‚Stelle‘ (= metaphysischer Punkt), möglicherweise lesendes Bewusstsein - und mit seinen Augen lesender Körper. Das eine kann hinter das andere zurücktreten, aber keine der beiden Daseinsformen verschwindet ganz: dann nämlich wären wir als Lesende ‚nicht mehr da‘. Dass Descartes keinen befriedigenden Vorschlag für ein solches Band zu bieten hat, sieht Leibniz und beschäftigt sich intensiv mit diesem in der Tat schwierigen Problem:

Nachdem ich diese Dinge [v.a. die Existenz metaphysischer Punkte, NT] festgestellt hatte, glaubte ich, in den Hafen eingelaufen zu sein; sobald ich mich aber anschickte, über die Vereinigung der Seele mit dem Körper nachzudenken, wurde ich gleichsam aufs offene Meer zurückgeworfen. Denn ich fand kein Mittel zu erklären, wie der Körper irgendetwas in der Seele geschehen lassen könnte, oder umgekehrt, noch wie eine Substanz mit einer anderen erschaffenen Substanz verkehren könnte. Soweit man aus seinen Schriften erkennen kann, hatte Descartes das Spiel an dieser Stelle aufgegeben [...].¹⁸⁶

Ich antwortete, daß diese rätselhafte metaphysische Vereinigung [zwischen Körper und Seele, NT], welche die Schulphilosophie noch neben der Übereinstimmung annimmt, nicht in die Erscheinung falle, und daß es von ihr daher keinen Begriff und keine Erkenntnis gebe [...].¹⁸⁷

Leibniz‘ Antwort auf Descartes‘ Dualismus liegt in der Erstmaterie: Als Medium für das Wirken trägt der Äther jene berühmte ‚prästabilierte Harmonie‘, die von Gott ausgeht und ihrerseits für das ‚Zusammenstimmen‘ von Körper und Seele sorgt - jede Seele (Monade) ist ja nicht nur von Erstmaterie umgeben, sondern auch mit einer leiblichen Existenz verknüpft, mit der sie via Erstmaterie nach Leibniz nicht

¹⁸⁵ Busche: *Leibniz‘ Weg...*, a.a.O., S.539 u. S.548

¹⁸⁶ Leibniz: *Nouveau système*, S.217

¹⁸⁷ Leibniz an de Volder (19.01.1705). Zit. nach: ders.: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.530f.

interagiert, sondern harmoniert.¹⁸⁸ Für dieses Harmonieren verwendet Leibniz mehrmals Klangmetaphern¹⁸⁹: Das harmonische Zusammenklingen einer Pluralität von Einzelstimmen entspricht nicht nur der polyphonen Musik des Barock, sondern spielt zugleich auf ‚abgestimmte‘ Frequenzen an, die gut zusammen klingen. Ein aktuelles wissenschaftliches Thema übrigens: Erst um 1636 war Galilei den irrationalen Zahlen auf die Spur gekommen, die sich hinter den vermeintlich ganzzahligen Ordnungen der Pythagoräer verbargen, indem er die Frequenzabhängigkeit der Tonhöhe nachgewiesen hatte; zu Descartes‘ Lebzeiten bestimmte Marin Mersenne anhand sichtbar schwingender Saiten Schallgeschwindigkeiten. Einerseits klafft nun auf einmal ein unvermuteter Abstand zwischen Sprache und Klang (Tönen, Musik). Genau dadurch aber eröffnet sich andererseits multiperspektivischen Denkern wie Leibniz eine Brücke, die von der Mathematik zum Klingen (Meeresrauschen) und von dort zur Monade/Seele (kleine Perzeptionen) führt.

Die Musik entzückt uns, obschon ihre Schönheit in nichts anderem als in der Entsprechung von Zahlen und der uns unbewußten Zählung besteht, welche die Seele an den in gewissen Intervallen zusammentreffenden Schlägen und Schwingungen der tönenden Körper vornimmt. Die Freuden, die das Auge an den Proportionen findet, sind gleicher Art, und auch die der übrigen Sinne werden von ähnlichen Dingen herrühren, obwohl wir sie nicht so deutlich erklären können.¹⁹⁰

Als ein Zusammenklingen ist nun auch die Harmonie zwischen Seele und Leib der einzelnen Monade zu beschreiben: mit ihrer winzigen Äther-Sphäre (Erstmaterie) als Scharnier oder Gelenkstelle zwischen der Monaden- und der physischen Dimension drückt die Seele den ihr am nächsten liegenden Teil des Universums aus, den sie umgebenden Körper.

Da die organisierte Masse [der Körper als materielles Aggregat, NT], in der der Gesichtspunkt der Seele liegt, von ihr am nächsten ausgedrückt wird und sich umgekehrt von ihr zum Handeln gemäß den Gesetzen der körperlichen Maschine in

¹⁸⁸ Vgl. z.B. Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.115ff.

¹⁸⁹ - übrigens auch für die Arbeit des Verstandes: hier ist von einer schwingenden Membran die Rede (*Neue Abhandlungen*, Bd.1, S.II, XII, 180/181). Mit ihrem textilen Aspekt und der ebenfalls prominenten Faltung berührt diese Metaphorik die bereits zitierte Passage des Kontinuums als Faltenwurf. Auch zur Erläuterung der *lex continuitatis* bedient sich Leibniz der Musik: „In der Natur verläuft alles nach Gradabstufungen und nichts nach Sprüngen, und diese Regel hinsichtlich der Veränderungen ist ein Teil meines Gesetzes der Stetigkeit (Kontinuität). Die Schönheit der Natur aber, welche deutlich unterschiedene Perzeptionen will, fordert den Anschein von Sprüngen und sozusagen musikalische Intervalle in den Erscheinungen [...]“ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 2, S.535

¹⁹⁰ Leibniz: *Vernunftprinzipien...*, a.a.O., S.22/23

dem Augenblick gedrängt findet, in dem die Seele will, ohne daß die eine die Gesetze der anderen stört, weil die Geisteskräfte und das Blut gerade dann die Bewegungen vollziehen, die nötig sind, um den Leidenschaften und den Perzeptionen der Seele zu entsprechen - darum ist es diese in jeder Substanz der Welt von vornherein geregelte gegenseitige Beziehung, die das hervorbringt, was wir ihren *Verkehr* [*communication*] nennen, und die einzig und allein die *Verbindung von Seele und Körper* ausmacht. Auf diese Weise kann man auch verstehen, wie die Seele ihre Stätte im Körper hat kraft einer unmittelbaren Gegenwart, die nicht größer sein kann, weil sie darin ist wie die Einheit im Ergebnis der Einheiten, nämlich der Menge [*multitude*].¹⁹¹

Dass Leibniz das Wort *communication* verwendet, mag uns zunächst verwundern. Seine heutige primäre Bedeutung des miteinander Kommunizierens im Sinne von ‚sich gegenseitig etwas mitteilen‘ ist jedoch im Lateinischen nur eine Nuance unter vielen; dort überwiegt noch das Gemeinsame, also nicht nur ‚mitteilen‘, sondern auch ‚etwas gemeinsam tun‘, ‚an etwas teilnehmen lassen‘. Diese Bedeutungsschattierungen treffen den Leibnizschen Zusammenklang recht gut, indem in ihnen eine etwaige Mitteilung hinter den Aspekt des Zusammenstimmens zurücktritt. Interessanterweise können wir dieses Zusammenstimmen mit einer Lektüretechnik verbinden, die nicht allzu lange vor Leibniz die Regel war: dem lauten Lesen, durchaus nicht nur allein, sondern auch mit anderen gemeinsam.¹⁹²

Auf dieselbe Weise gewährleistet der Äther die universelle Harmonie der Monaden untereinander - muss sie gewährleisten, denn einen *influxus physicus* zwischen Monaden schließt Leibniz ebenso aus wie einen zwischen Körper und Seele. In diesen Kontext fällt der berühmte Ausspruch von der Fensterlosigkeit der Monaden, der auf Seiten der Leibniz-Interpretation, wie Horst Bredekamp diagnostiziert, „klamorose Fehlleistungen produziert“¹⁹³ hat. Er findet sich im 7. Abschnitt der *Monadologie* :

¹⁹¹ Leibniz: *Nouveau système*, S.221

¹⁹² Diese Technik wurzelte einerseits in der hohen Analphabetenrate - die meisten Menschen mussten sich vorlesen lassen -, andererseits und damit zusammenhängend mit rituellen Bibellektüren, dem gemeinsamen Rezitieren eigentlich längst auswendig gewusster Passagen, das eben vordringlich Erlebnischarakter und damit auch eine rituelle Funktion besaß (Glaubensgemeinschaft). Vgl. hierzu Manguel, Alberto: *Eine Geschichte des Lesens*. Frankfurt / Main 2012

¹⁹³ Bredekamp, Horst: *Die Fenster der Monade : Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*. Berlin 2004, S.21. „Falls Vulgarität auf Eindimensionalität beruht, dann wirkt das Dogma der ‚Fensterlosigkeit‘ der Monade, dies hat Leibniz selbst betont, nicht weniger als ein Produkt von ‚Vulgärphilosophen‘ als die Mechanik der scholastischen Influxuslehre, gegen die sie sich wendet.“ (ebd.) Besonders hat Bredekamp hier Gilles Deleuzes Leibniz-Buch im Visier, das Leibniz mit seiner allzu monoperspektivischen Herangehensweise tatsächlich nicht gerecht wird.

Es gibt auch kein Mittel zu erklären, wie eine Monade verwandelt oder in ihrem Inneren durch irgendein anderes Geschöpf verändert werden kann; denn man kann keine Bewegung auf sie übertragen, noch in ihr irgendeine innere Bewegung begreifen, die darin hervorgerufen, gelenkt, vergrößert oder verkleinert werden könnte; wie das in den Zusammengesetzten sein kann, wo es Veränderungen zwischen den Teilen gibt. Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie hineintreten oder sie verlassen könnte. Die Akzidenzen können sich weder von den Substanzen lösen, noch außerhalb ihrer herumwandeln, wie es einmal die *species sensibilis* der Scholastiker taten. So kann weder Substanz noch Akzidenz von außen in eine Monade eintreten.¹⁹⁴

Dies ist sicherlich der schwierigste Aspekt der Leibnizschen Monadenlehre, der Leibniz selbst „erstaunte“, ihm „aber unausweichlich schien“ und seines Erachtens doch „große Vorzüge und sehr beträchtliche Schönheiten aufweist.“¹⁹⁵ Wir lesen noch etwas weiter im 14. Abschnitt des *Nouveau système*, der die beiden Harmonien erläutert. Die Notwendigkeit einer solchen Erläuterung hat Leibniz im vorhergehenden Abschnitt festgestellt:

Es ist sehr wahr, daß es keinen wirklichen Einfluß einer geschaffenen Substanz auf eine andere geben kann, wenn man mit metaphysischer Strenge spricht, und daß alle Dinge mit all ihren Wirklichkeiten durch Gottes Kraft ständig erzeugt werden. Um aber Probleme zu lösen, genügt es nicht, die allgemeine Ursache anzugeben und das, was man einen *Deus ex machina* nennt, herbeizurufen. Sobald das nämlich geschieht, ohne daß es eine andere Erklärung gibt, die sich aus der Ordnung der Zweitursachen ableiten läßt, heißt das eigentlich, auf ein Wunder zurückzugreifen.¹⁹⁶

Im hierauf folgenden 14. Abschnitt geht Leibniz die beiden Harmonien - Geist / Seele und Monade / Monade - explizit an. Als erstes weist er auf die *Präkonstellation* dieser Harmonien durch Gott hin: Jede Seele oder vergleichbare Einheit ist „so geschaffen“, „daß ihr durch eine vollkommene *Spontaneität*¹⁹⁷ in Anbetracht ihrer selbst und doch in vollkommener *Übereinstimmung* mit den Dingen außer ihr alles aus ihrem eigenen Grunde entstehen muß.“¹⁹⁸ Hier klingt die von Descartes übernommene Vorstellung der eingeborenen Ideen noch einmal an: Die Monade trägt die Fähigkeit zu „inneren Perzeptionen“ (ebd.) bereits in sich, und zwar „kraft

¹⁹⁴ Leibniz: *Monadologie...*, a.a.O., S.111/112ff. Vgl. auch bereits *Discours de métaphysique*, a.a.O., S.131/133.

¹⁹⁵ Leibniz: *Nouveau système*, S.219

¹⁹⁶ Leibniz: *Nouveau système*, S.217

¹⁹⁷ Diese Spontaneität im Sinne einer Individualität betont Leibniz mit Blick auf den Determinismus des Spinoza, dem Leibniz die Freiheit des Individuums im Rahmen der Harmonie entgegensetzen hat. Vgl. auch *Discours de métaphysique*, a.a.O., S.151/153.

¹⁹⁸ Leibniz: *Nouveau système*, S.219

ihres darstellenden Wesens [*nature representative*]“, welches „ihren individuellen Charakter ausmacht“. Hier kommen wir zum Standpunkt: Indem

jede dieser Substanzen das ganze Universum auf ihre Weise und gemäß einem bestimmten Gesichtspunkt genau ausdrückt und da die Perzeptionen oder Ausdrücke der Dinge der Seele unter diesem Gesichtspunkt kraft ihrer eigenen Gesetze erscheinen wie in einer Welt für sich und als ob nichts außer Gott und ihr selbst existieren würde [...] - das nämlich bewirkt, daß es eine vollkommene Übereinstimmung unter allen diesen Substanzen gibt, die die gleiche Wirkung hervorruft, die man bemerken würde, wenn sie durch eine Übertragung der Spezies oder der Eigenschaften miteinander verkehren würden, wie es sich die Philosophen gewöhnlich vorstellen.¹⁹⁹

Vom je eigenen Standpunkt aus etabliert sich also ein Verhältnis zwischen der Monade und Gott selbst, indem dieser auf jene einwirkt und jene ihrerseits das Universum auf ihre individuelle, weil standpunktabhängige Weise re-präsentiert. Ihre ‚darstellende Natur‘ und ihr *appetitus* machen die Monade zu einer spontan wirkenden Quelle, die jedoch von vornherein - bleiben wir bei der Klangmetaphorik - auf eine bestimmte Frequenz eingestellt ist, was sie indirekt mit den anderen Monaden harmonieren lässt.

Leibniz‘ doppelter Harmoniegedanke stößt bei seinen Zeitgenossen auf Unverständnis und Ablehnung, ablesbar u.a. an den Ergänzungen, die er selbst auf kritische Rückfragen hin im Jahre 1696 vornimmt und an die Redaktion des *Journal des Scavans* schickt.

Meine Arbeiten über die Dynamik haben eine Verbindung mit dieser Abhandlung hier [dem *Nouveau système*, NT], wo der Begriff der körperlichen Substanz vertieft werden mußte, den ich eher in die Kraft zu handeln und Widerstand zu leisten als in die Ausdehnung verlege, welche letztere nur eine Wiederholung oder Ausbreitung von etwas Vorgängigem, nämlich dieser Kraft ist. Und da diese Gedanken, die einigen paradox erschienen, mich Briefe mit mehreren berühmten Personen wechseln ließen, könnte ich einen Briefwechsel darüber herausgeben [...]. Es gäbe eine merkwürdige Mischung philosophischer und mathematischer Gedanken, die vielleicht manchmal den Reiz der Neuheit hätte.²⁰⁰

Wenn Leibniz seine metaphysischen Erläuterungen durch mathematisch-physikalische stützt, wollen wir es ebenso halten und uns auf unsere Ergebnisse zu

¹⁹⁹ Ebd., S.219/221

²⁰⁰ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Zweite Erläuterung des Systems des Verkehrs der Substanzen* [Postscriptum eines Briefes an Basnage de Beauval, 03./13.01.1696]. In: Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, S.236/237-242/243, hier: S.241/243

Kraft und Bewegung rückbeziehen. Die ‚Wirkstruktur‘ der göttlichen und monadischen Kräfte kennen wir nämlich bereits von dort her: die ursprüngliche Kraft der Substanz und das Streben des *conatus*, die Manifestation durch abgeleitete Kräfte im Ausgedehnten, die Nichteinwirkung dieser abgeleiteten Kräfte auf die Substanz selbst, deren Potential von Möglichkeiten unangetastet bleibt - hier können wir unschwer die Struktur des monadischen Wirkens als Kraftzentrum und ihre innere, in sich geschlossene Unendlichkeit wiederfinden. Dass aktive und passive ursprüngliche Kraft als Kriterium zur ‚Abstufung‘ von Monaden zum Einsatz kommen, haben wir bereits gesehen. Ebenso finden wir die Perspektivabhängigkeit des aktiv/passiv-Aspektes wieder: „folglich ist in gewisser Hinsicht handelnd, was unter einem anderen Gesichtspunkt [*point de consideration*] leidend ist“.²⁰¹

Die *transcreatio* als einzige Möglichkeit physischer Bewegung tritt auch in Leibniz‘ Erläuterung der prästabilierten Harmonie auf: ‚dass alle Dinge mit all ihren Wirklichkeiten ständig erzeugt werden‘ (s.o.). - damit verbunden ist eben die Vorstellung des Wirkens einer göttlichen Urmonade, die eine immer-schon-bestehende Harmonie garantiert. Diese Harmonie ist es auch, die einen Übergang von unausgedehnter Substanz zu ausgedehnter Materie unnötig macht: bei der physischen Bewegung ebenso wie ‚allgemein‘, indem sie auch Seele und Körper ‚zusammenstimmen‘ lässt; zugleich enthält die Monade das Gesetz ihrer sämtlichen möglichen Zustände, deren wirklich werdende Reihe somit in ihr begründet liegt.²⁰² Wenn Leibniz überdies betont, „daß die Monaden nur auf einen Schlag anfangen und enden können, d.h. sie können nur durch Schöpfung anfangen und durch Vernichtung enden“, entspricht diese Vorstellung ebenfalls der Struktur der *transcreatio* als immerwährende Neuschöpfung ‚auf einen Schlag‘ - wie auch die direkte Einwirkung der Urmonade auf jede einzelne Monade anstatt einer Verbindung der Monaden untereinander an die *transcreatio* erinnert.

Beim Monadenkonzept tritt überdies die Theorie der abstrakten Bewegung zusammen mit der Hypothese einer neuen Physik, indem nämlich die Erstmaterie auch einen metaphysischen Platz als Medium des Wirkens erhält - als Infinitesimal: nicht als ‚abstrakt-(beinah-)räumlich‘ gedachtes, wie es das mathematische ist, sondern als ‚materiell-(beinah-)räumlich‘ gedachtes. Damit erhält die Monade eine erste Situierung im Universum. Umgekehrt bieten die Eigenschaften des Äthers eine

²⁰¹ Leibniz: *Monadologie...*, S.132/133

²⁰² Vgl. hierzu Engfer: *Philosophie als Analysis...*, a.a.O., S.217: „es gibt in ihnen [den Monaden, NT] nichts Dauerndes außer dem Gesetz selbst, das eine ununterbrochene Folge in sich schließt, und das in allen einzelnen Substanzen mit dem Gesamtgesetz übereinstimmt, das im ganzen Universum herrscht.“

Erklärung dafür, warum das Zusammenstimmen der universellen Harmonie bedarf: Der Äther steht nicht still, sondern ist durchzogen von Verwirbelungen (*vortices*), hervorgerufen durch die Ausbreitungsintention des Lichts und die Rotation der Erde; auch die winzige Äther-Sphäre um die Monaden besitzt, wie Busche es treffend ausdrückt, einen *spin*.²⁰³ Auch der Vergleich mit dem mathematischen Kalkül scheint erlaubt, da Leibniz selbst es mit der Formulierung ‚Einheit im Ergebnis der Einheiten‘ (s.o.) anspricht: eine solche Einheit ist der Grenzwert einer Folge; die Seele / der Geist wäre nach diesem Bild aufzufassen als ‚Ziel‘ der unendlich vielen im Individuum enthaltenen Einheiten, die auf es hin gerichtet sind.

So verstanden, können Monaden natürlich keine ‚Fenster‘ haben: als vorausgedehnte Einheiten sind sie nicht mit ‚Öffnungen‘ versehen, durch die Botschaften o.ä. herein- oder hinausgelangen könnten.²⁰⁴ Ihr ‚Kommunizieren‘ als Zusammenklingen mit anderen Monaden kommt zustande durch eine übergeordnete Intention (göttliche Emanation), auf deren Grundlage die Spontaneität der Monade als lebendige Kraft sie dazu bringt, von Perzeption zu Perzeption fortzuschreiten und jene standpunktspezifischen Repräsentationen des Universums hervorzubringen, die ihr Sein ausmachen.

Denn es ist leicht einzusehen, daß die einfachen Substanzen nichts andres sein können als die Quellen oder die Prinzipien - zugleich aber die Subjekte - ebensovieler verschiedener Vorstellungsreihen, die sich der Ordnung gemäß entwickeln und die dieselbe Gesamtheit der Phänomene in der größten und geordnetsten Mannigfaltigkeit ausdrücken.²⁰⁵

Erläuternd wollen wir eine Textpassage aus den *Neuen Abhandlungen* heranziehen, in welcher Philalethes und Theophilus die Funktionsweise des Gehirns diskutieren - das zwar einige ‚kleine Öffnungen‘ besitzt, aber nur deswegen, weil es ungleich der

²⁰³ Busche: *Leibniz' Weg...*, a.a.O., S.548. Busche stellt Leibniz' Äthertheorie in Verbindung mit Dynamik und Monaden ausführlich dar (S.522-549) und schreibt Leibniz dabei eine starke Mystikertendenz zu (v.a. im Zusammenhang mit dem Fließen der Lichtmaterie), welche Einschätzung ich zum Naturwissenschaftlichen hin verschieben würde: ich finde bei Leibniz weniger „Mystik“ und „Poesie“ (ebd., S.559) als Busche, der schließlich sogar eine „sachliche Identität von Äther und Licht“ bei Leibniz sieht (ders.: *Monade und Licht : die geheime Verbindung von Physik und Metaphysik bei Leibniz*. In: Bohlmann, Carolin u.a. (Hgg.): *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts : Rembrandt und Vermeer, Leibniz und Spinoza*. München 2008, S.125-162, hier: S.127).

²⁰⁴ Heidegger (*Metaphysische Anfangsgründe...*, a.a.O., S.271ff.) begründet die Fensterlosigkeit der Monaden damit, dass es kein Innen und Außen gebe. Diese Auffassung leitet sich aus seinem ekstatischen Zeitkonzept ab.

²⁰⁵ Leibniz an de Volder (1705). Zit. nach: ders.: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.530

Seele ausgedehnt ist. Auch hier zeigt sich prominent die Vorstellung des dem Klang entlehnten Schwingens von Wellen in Kombination mit der Gewebe-Metapher; hinzu tritt die Intention des Ordners, des Inventarisierens:

PHILALETHES. Nicht übel könnte man den Verstand mit einem ganz dunklen Zimmer vergleichen, das nur einige kleine Öffnungen hat, um von außen die Bilder der äußeren sichtbaren Dinge einzulassen. Wenn diese Bilder, die sich in dem dunklen Zimmer bezeichnen, dort verbleiben und in einer bestimmten Ordnung aufgestellt werden, so daß man sie bei gegebenem Anlaß wiederfinden könnte, so gäbe es eine große Ähnlichkeit zwischen diesem Zimmer und dem menschlichen Verstande.

THEOPHILUS. Um die Ähnlichkeit noch zu vergrößern, müßte man voraussetzen, daß es in dem dunklen Zimmer als Bildfläche eine Leinwand gäbe, die jedoch nicht ganz eben, sondern durch Falten aufgegliedert wäre, die die eingeborenen Kenntnisse darstellen sollen: daß darüber hinaus diese Leinwand oder Membran, wenn man sie ausspannt, eine Art Elastizität oder Wirkungskraft hätte und daß ihr sogar eine gewisse Tätigkeit oder Reaktion eignete, die sich sowohl nach den alten Falten als auch nach den aus den Eindrücken der Bilder hervorgegangenen neuen richtet. Und diese Tätigkeit würde in bestimmten Schwingungen und Wellenbewegungen bestehen, wie man sie an einer ausgespannten Saite wahrnimmt, wenn man sie berührt, derart, daß sie gewissermaßen einen musikalischen Ton hervorbringt. Denn wir empfangen nicht allein die Bilder oder Spuren im Gehirn, sondern formen daraus auch neue, wenn wir die *komplexen Ideen* ins Auge fassen. So muß die Leinwand, die unser Gehirn darstellt, aktiv und elastisch sein. Dieser Vergleich würde annehmbar erklären, was im Gehirn vor sich geht. Was aber die Seele betrifft, die eine einfache Substanz oder *Monade* ist, so stellt sie ausdehnungslos die gleiche Vielheit ausgedehnter Massen dar und hat auf diese Weise Perzeption.²⁰⁶

Mit der Frage, *wie* eine unartikulierte, unausgedehnte Monade denn nun repräsentiert, wollen wir zum letzten Leibniz-Abschnitt überleiten, dem es um Sprache zu tun ist. Wir haben das Stichwort der Monadenrepräsentation schon mehrfach verwendet: Spiegel.

56. Nun bewirkt diese Verbindung oder Anpassung aller geschaffenen Dinge untereinander und eines jeden mit allen anderen, daß jede einfache Substanz Bezüge hat, welche alle anderen ausdrücken, und daß sie also ein lebendiger, immerwährender Spiegel des Universums ist.

57. Und wie dieselbe Stadt von unterschiedlichen Seiten betrachtet als eine andere erscheint und wie perspektivisch vervielfältigt ist [*comme multipliée perspectivement*], so geschieht es auch durch die unendliche Vielheit der einfachen Substanzen, daß es ebenso viele unterschiedliche Universen gibt, die gleichwohl nur

²⁰⁶ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.1, S.181

Perspektiven eines einzigen sind, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten [*points de veüe*] jeder Monade.²⁰⁷

Die Monade spiegelt: das gesamte Universum - hierin erinnert sie an das Bild des Nikolaus von Kues, der von einer vollkommenen, punktförmigen Diamantspitze sprach (Beryll). Doch im Unterschied zum göttlichen ‚Kaleidoskopauge‘ spiegelt jede Monade aus ihrer begrenzten Perspektive heraus, mit ihrem je eigenen Grad an ‚Verworrenheit‘. „Gott allein hat eine deutliche Erkenntnis von allem, denn er ist dessen Quelle.“²⁰⁸

Und zwischen der Erscheinung der Körper uns und Gott gegenüber besteht gewissermaßen ein Unterschied wie zwischen einer *scenographia* und einer *ichnographia*. Es gibt nämlich je nach der Lage des Betrachters viele Scenographien, dagegen nur EINE Ichnographie oder geometrische Repräsentation.²⁰⁹

Zu Recht macht Horst Bredekamp die optische Metaphorik, die das Monadenkonzept durchzieht, zu einem starken Argument seiner Rehabilitierung des zugunsten der Logik und des Kalküls lange vernachlässigten Sinnlichen in Leibniz‘ Philosophie.²¹⁰ Spiegel und Fenster sind optische Metaphern im unmittelbaren Kontext der Perspektive, was das Konzept der Monaden ebenso ins Sinnliche einbettet, wie die Monade selbst durch die Äther-Sphäre im Sinnlichen situiert ist: die meta-physische Meta-phorik soll durchaus auch Sinnliches beschreiben; wir befinden uns mit der Monade gerade *nicht* im Bereich des logischen Kalküls, das ihre grundsätzlich kontingente, weil individuelle Wirklichkeit niemals erreichen kann. Mittelstraß spricht von einer „offenkundigen

²⁰⁷ Leibniz: *Monadologie...*, a.a.O., S.132/133ff.

²⁰⁸ Leibniz: *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade (Principes de la nature et de la grâce fondés en raison)* (1714). In: ders.: *Monadologie...*, a.a.O., S.152/153-172/173, hier: S.168/169

²⁰⁹ Übers. zit. nach Bredekamp: *Die Fenster der Monade*, a.a.O., S.82. Bredekamp bringt ein sehr schönes Beispiel, anhand dessen Leibniz diese Auffassung bewiesen zu haben glaubt: seine Rückführung beliebiger Kurven auf Kreisbögen. Gott ‚sieht‘ die Vollkommenheit des Kreises in jeder Kurve; der Mensch muss (und kann!) sie rekonstruieren (S.126-128).

²¹⁰ Bredekamp: *Die Fenster der Monade*, a.a.O., vgl. etwa S.12-22 sowie S.85ff. Zu einer ähnlichen Diagnose ist vom Monadenkonzept aus allerdings auch schon Friedrich Kaulbach gelangt; vgl. etwa Kaulbach: *Der Spiegel...*, a.a.O., S.494f. Mit Leibniz müsse man einsehen, so Kaulbach, „daß die physikalischen Gesetze zuletzt nur als der abstrakte Ausdruck eines unendlichen, individuellen, nirgends unbestimmten, niemals leeren und überall reichen Naturzusammenhanges aufgefaßt werden müssen, in welchem es keine Homogenität gibt.“ Diese Einsicht muss natürlich sinnlich vermittelt sein, was Kaulbach zu betonen versäumt. Vgl. hierzu Leibniz an de Volder (1705): „Denn wie will man, da alles aus den Erscheinungen abgeleitet werden muß, irgendein Kriterium beibringen, das uns einer Realität versicherte, die über sie selbst hinaus läge, und das uns etwas Substantielles außer eben den Substanzen selbst erkennen ließe, aus welchen die Erscheinungen gemäß den ewigen Regeln der Metaphysik und der Mathematik entstehen?“ Zit. nach: Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.526

Abhängigkeit“ der Leibnizschen Metaphysik und damit auch des Monadenkonzepts „von logischen Betrachtungen“²¹¹, doch Leibniz' Monaden sind mehr als das: Das ‚Begleitetwerden‘ jedes abstrakten Gedankens durch ‚materielle Bilder oder Spuren‘, das Leibniz selbst konstatiert, ist tatsächlich nicht als „berührungslose Parallele“²¹² zu verstehen, wie auch Bredekamp anmerkt, sondern als Eingebettet-, Situiertsein. Begrenzt nämlich wird die jeweilige Perspektive der Monade durch ihre unlösbare Anbindung an materielle Ausdehnung, an Körperlichkeit; hierdurch nimmt sie einen Standort im Universum ein, den sie nicht hintergehen kann, der sich im Spiegelbild also mitreflektiert und die Ganzheit des Bildes damit bricht. Jeder einzelnen ihrer Vorstellungen entspricht genau eine Wirklichkeit: eine Perspektive auf die Welt nämlich.²¹³ „Die Funktion des Leibes besteht darin, die Art und Weise zu bestimmen, nach der die Monade die Welt im Ganzen zum Ausdruck bringt. Der Leib weist der Monade eine Perspektive an, in der ihr die Welt auf individuelle Weise sichtbar wird.“²¹⁴ Gerade diese perspektivischen Brechungen verbürgen aber den „Reichtum der Leibnizschen Ontologie“: ihre „Transformationen und Repräsentationen erlauben keinerlei Reduktion.“²¹⁵ Zugleich wird damit das Sein der Monade topologisch; sie ist „In-sein“, wie Hans Heinz Holz es ausdrückt, und zwar *indem* sie Spiegel ist: „Auch der Spiegel hat das Gespiegelte in sich, ohne daß er eines besonderen Organs, eines Fensters bedürfte, durch das er das zu Bespiegelnde als Gespiegeltes aufnähme. Sein ganzes Sein ist Spiegelung, und ohne diese *ist* er nicht Spiegel.“²¹⁶

Die Spiegelmetapher ist insofern zutreffend, als die Monade nicht ‚blickt‘. Sie besitzt keinen Sehapparat: sie ist unausgedehnt, *kann* also per definitionem nicht sehen, sondern nur spiegeln als unausgedehnter Punkt - wie die Diamantspitze des Cusaners, nur eben perspektivisch ‚abgeschattet‘ durch ihren topologischen Standort; wir können uns das am Beispiel des Mondes vorstellen, der ebenfalls dem Schatten der Sonne ausgesetzt ist, während er ihr Licht reflektiert. Der Spiegel wird körperlos vorgestellt, sein Wesen liegt im Spiegeln selbst - und er spiegelt

²¹¹ Mittelstraß: *Leibniz und Kant...*, a.a.O., S.53f.

²¹² Bredekamp: *Die Fenster der Monade*, a.a.O., S.21. Bredekamp zitiert Leibniz nach den *Philosophischen Schriften*, Bd.6, S.532.

²¹³ In Leibniz' Postulat des ‚Zuordnenkönnens‘ von Vorstellung zu Wirklichkeit spüren wir einerseits einen Nachhall von Galileis Abzähl-Paradoxon, andererseits deutet sich metaphysisch ein Phänomen an, das Georg Cantor in der Mathematik zur Ausformung bringen wird: die Mächtigkeit unendlicher Mengen, die Cantor in seinem Diagonalverfahren eben durch Zuordnen angeht.

²¹⁴ Kaulbach: *Das copernicanische Prinzip...*, a.a.O., S.344

²¹⁵ Poser, Hans: *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hamburg 2005, S.146

²¹⁶ Holz: *Gottfried Wilhelm Leibniz*, a.a.O., S.114f.

unartikulierte, bringt also Bilder hervor, die, analog dem Rauschen des Meeres und des Windes, vor-sprachlich sind.

Der Spiegel kann von sich aus weder anders-spiegeln noch nicht-spiegeln; er kann sich nicht verschließen, sein Wesen besteht „in der Bewegung und dem dauernden Hervorbringen der Bilder“²¹⁷. Hingegen setzt das Fenster nicht nur materielle Ausgedehtheit voraus, sondern auch einen Blick, der durchs Fenster schauen kann oder auch nicht, eine Person, die das Fenster jederzeit schließen kann. Gerade die unhinterfragbare, unreduzierbare Selbstverständlichkeit des Spiegels stimmt nun zusammen mit der leibnizianischen Harmonievorstellung: Die spontane Aktivität der Monade ist nicht als Intention auf das ‚Spiegeln an sich‘ zu verstehen; der unaufhörliche Spiegelprozess macht das Sein der Monade aus. Spontaneität entwickelt sie auf der Grundlage des Spiegels, indem sie von einer Perzeption, einem Spiegelbild zum nächsten strebt: qua universeller Harmonie ‚geht sie mit der Welt mit‘, indem sie in jedem Augenblick die Welt in ihrem dort und dann gegebenen Zustand aus ihrer gegenwärtigen Perspektive widerspiegelt. Den ‚höchsten‘, den Geist-Monaden kommt dabei die Fähigkeit zur Selbst-Reflexion (Apperzeption) zu: „Das Bewußtsein reflektiert sich und seine untergeordnete Leibstellung in der Welt der Erscheinungen, indem es den erhöhten Standpunkt des Spiegels in Anspruch nimmt [...]. „Das Subjekt erweist sich insofern als frei, als es die Notwendigkeit einsieht, in die es selbst verstrickt ist.“²¹⁸

Um die unterschiedlichen Seinsweisen bzw. ‚Seh‘- oder ‚Blickstrukturen‘ von Spiegel und Fenster deutlicher zu machen, greifen wir kurz auf Ulrike Haß‘ umfangreiche Studie zum *Drama des Sehens* zurück. Haß präzisiert Svetlana Alpers‘ Malerei-Modelle des ‚Blicks durch ein geöffnetes Fenster‘ und ‚Keplers Modell des Auges‘, entwickelt an der holländischen Malerei des 17. Jahrhunderts²¹⁹, indem sie sie auf die zwei Metaphern des Fensters und des Spiegels bezieht.²²⁰ Dem Fenster wird eine „forciert narrative oder inszenatorische Art, das Sichtbare zur Darstellung zu bringen“, dem Spiegel hingegen eine eher „deskriptive oder empiristische Weise“ zugeschrieben. Damit rückt der Fenster-Typus in die Nähe der *istoria* (des bildlichen Erzählens), während der Spiegel-Typus sich auf die

²¹⁷ Kaulbach: *Subjektivität...*, a.a.O., S.486. An dieser Stelle setzt die bereits erwähnte Skepsis bezüglich einer ‚Übersetzungstätigkeit‘ des Spiegels an: diese wäre ‚vollautomatisch‘, rein abbildend, ohne willkürlichen Spielraum. Wir kommen im nächsten Kapitel darauf zurück.

²¹⁸ Kaulbach: *Subjektivität...*, a.a.O., S.485. Vgl. auch S.490.

²¹⁹ Alpers, Svetlana: *The art of describing : Dutch art in the seventeenth century*. Chicago 1983

²²⁰ Haß, Ulrike: *Das Drama des Sehens : Auge, Blick und Bühnenform*. München 2005, S.27ff.

„handwerkliche Gestaltung einer Oberfläche“ konzentriert. Ein Spiegel-Bild kommt nicht als bewusste Gestaltung des Dargestellten mit narrativer Intention daher, sondern als „Abbild“, „als grenzenloser Ausschnitt einer Welt, die sich außerhalb der Leinwand fortsetzt“²²¹: so geht es auch ihm um die „‘ganze übrige Natur‘“²²², die sich in ein Bild nicht fassen lässt. Sollen die gemalten ‚Spiegel‘-Bilder oftmals Standortlosigkeit suggerieren²²³, so steckt dahinter eine notwendige Technik, um den ‚voreingenommenen‘ Betrachter aus der Szene zu manövrieren. Dem gegenüber kann man dem Modell des Blicks durch das Fenster Aufmerksamkeit für Details (Figuren) zuschreiben, die dann modelliert werden; sein deutlicher Ortsbezug geht mit der Tendenz zur Narration einher.²²⁴

Vor dem Hintergrund dieser Charakteristik lässt sich über Leibniz‘ Monaden Folgendes aussagen: Sie spiegeln das gesamte Universum nicht ortlos, sondern gerade perspektivisch, doch ist Leibniz der Spiegel eben nicht Maltechnik, sondern funktionale Metapher. Leibniz‘ Monaden geben nicht vor, Spiegel zu sein: sie *sind* Spiegel *und* Standort; dieser rettet ihre Individualität, die auf jenem gründet. Ihre Repräsentationen sind nicht auf einen Betrachter gerichtet, sondern in ihnen liegt ihr Wesen: das Gemachtsein der Malerei fehlt ihnen, sie sind zugleich Repräsentierendes und Repräsentation, Spiegel und (Gesamtheit möglicher) Spiegelbild(er).²²⁵ Damit tendieren Monaden zu perfekten Deskriptionen - und würden als solche zu Tautologien, zu Welt-Duplikaten, wenn da nicht ihre unreduzierbare Standortbezogenheit wäre, die sie perspektivisch-unvollkommen und zugleich einzigartig macht: und die sie nun überraschenderweise doch mit dem Gegenmodell des Spiegels in der Malerei teilen, dem Blick durch das Fenster nämlich. In diesem Sinne können wir durchaus eine Parallele zu Leibniz‘ „verzetteltem Werk“²²⁶ ziehen, das auf genau solche Weise das Universum der bisherigen Philosophie und Wissenschaften spiegelt. Doch noch mehr geben die so verstandenen Monaden zu denken. Besitzen Monaden doch etwas, das sie in die

²²¹ Ebd., S.29

²²² Ebd., S.32

²²³ Vgl. ebd., S.29

²²⁴ Ebd., S.32

²²⁵ Vgl. etwa *Monadologie...*, a.a.O., S.145: „Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen, wie der Körper den seinen; und sie treffen aufeinander kraft der prästabilierten Harmonie zwischen allen Substanzen, weil sie alle Vorstellungen [*representations*] eines und desselben Universums *sind*.“ [Hervorhebung von mir, NT] Außerdem: „Hier aber noch etwas hinter den Erscheinungen suchen, kommt mir ebenso vor, wie wenn jemand, dem man den Grund der Spiegelung angegeben, sich damit nicht zufrieden geben, sondern noch irgendwelche verborgene Wesenheit des Spiegelbildes erklärt haben wollte.“ (Leibniz an de Volder, 19.06.1706 (gestrichene Passage). Zit. nach: Leibniz: *Philosophische Werke*, Bd.2, S.531

²²⁶ Busche: *Leibniz‘ Weg...*, a.a.O., S.528

Nähe des Fenster-Modells rückt, Leibniz' Betonung ihrer Fensterlosigkeit zum Trotz? Können wir möglicherweise sagen, dass Monaden zwar keine Fenster *haben*, aber nicht nur als Spiegel, sondern auch als Fenster denkbar *sind* - spiegelnde Fensterscheiben gleichsam? Wird eine zur Apperzeption fähige Geist-Monade als Spiegel und Fenster zum Subjekt und / oder zur Person, die einerseits, gebunden an ihren Körper, nicht nicht-wahrnehmen und -reflektieren kann, sich also schon vor der Bewusstwerdung laufend orientiert - die aber andererseits in der Lage ist, über das Rezipierte nachzudenken und dabei die eigene Perspektive mitzureflektieren? Leibniz selbst hat keine Subjekttheorie entwickelt, jedoch eine Bezeichnung für das Selbst verwendet, die die Eins- und zugleich Zweiheit des Subjekts ausdrückt: *ce-moy*.²²⁷ Damit berühren wir Artikulation, Begriff, Sprache als Medium solcher Reflexionen: Ohne Sprache kann ein Selbstverhältnis, das nur durch ein Zugleichsein von Insein und Außersichsein zustande kommen kann, nicht ausgesagt, vermutlich nicht einmal gedacht werden - wie schon die Monaden selbst, als metaphysisches und auf Logik basierendes Konzept, nur mit Hilfe einer *Metapher* und damit sprach-bildlich gedacht und bedacht werden können.²²⁸ Damit weisen sie über logische Strukturen und Begrifflichkeiten von Anfang an hinaus, verharren jedoch vor dem Übergang ins Materielle: Sie bleiben, als Konzept, genau in jenem Vor-, Beinah-, wo auch die Erstmaterie und der Augenblick des Kräfteübergangs in die weltliche Wirklichkeit angesiedelt sind. Diese Stellen gleichen Treff-Punkten für mathematische, logische und metaphysische Gedanken, deren sprachliche Abbildungen als einander überlagernde Spiegelreflexe auf jene Stellen projiziert werden und so zusammentreffen: *archimedische Stellen* also, die dynamisch entstehen und verschoben werden können, aber im Augenblick ihres vor-wirklichen Bestehens einen Wirkungs- und Bezugsgrund bilden wie die Konstruktion außerfigürlicher Hilfspunkte in der Geometrie. Solche Punkte ‚sind‘ nicht - aber sie zeigen alles: in Abhängigkeit von der gewählten Perspektive freilich.

Mit Leopardis Gedicht begleitet uns eine solche Perspektive seit Beginn unserer Arbeit. Leopardi plädiert dafür, die Sprache in einem solchen Davor, Dazwischen zu halten, bevor sich ihr Potential im begrifflichen Bedeuten erschöpft: so wird dieses

²²⁷ Vgl. den diesbezüglichen Hinweis Manfred Franks: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt / Main 1991, S.434

²²⁸ Ihre Sprachlichkeit geht damit über Mittelstraß' Feststellung hinaus, das Alles-Repräsentieren der Monade sei „im Grunde nur eine Erläuterung des formalen Charakters vollständiger Begriffe“ (*Leibniz und Kant*, a.a.O., S.52).

Potential unbegrenzten Bedeutens freigesetzt und erfahrbar. *L'infinito* führt uns das Zustandekommen einer solchen Stelle vor Augen; um ihren Effekt, die immensità, zu erfahren, muss auch unser lesendes Bewusstsein für die Dauer der Lektüre zu einer solchen Stelle werden. Wenn wir dies reflektieren, zeigen uns diese Stellen *uns selbst* als Lesende - und sie zeigen uns auch *sich selbst*, sodass wir, wenn wir aufmerksam hinsehen, ihr Potential beschreiben und nutzen können.²²⁹

IV.5 Sprache bei Leibniz: Orientierung zwischen Analogie und Algorithmus

Alles menschliche Denken vollzieht sich mittels gewisser Zeichen oder Charaktere. Denn nicht nur die Dinge selbst, sondern auch die Vorstellungen der Dinge können und sollen vom Geiste nicht immer deutlich wahrgenommen werden; und deshalb werden zur Abkürzung statt ihrer die Zeichen angewandt.²³⁰

Leibniz: *Die Charakteristik als Organon der allgemeinen Wissenschaft*

IV.5.0 Einleitung: Die Lesbarkeit des Barock

Bisher haben wir Leibniz als Philosophen und Mathematiker kennengelernt. Horst Bredekamps bereits mehrfach zitierte Studie *Die Fenster der Monade* fußt dagegen auf einem amüsanten kleinen Text aus dem Leibniz-Nachlass vom September 1675, der eine Art *brainstorming* zur Idee eines Theaters der Natur und Kunst enthält und überschrieben ist mit *Drôle de pensée: Gedankenscherz, eine neue Art von REPRÄSENTATION betreffend <oder vielmehr: Spielpalast>*.²³¹ Mit der Thematik hat sich Leibniz, wie Bredekamp nachweisen kann, über fünfundvierzig Jahre seines Lebens hinweg immer wieder beschäftigt. Brücken zu seinem metaphysischen und mathematischen Denken lassen sich vielfach bauen: von der pädagogischen Intention der Spielpalast-Idee²³² zur Philosophie, aber auch über den Palast selbst,

²²⁹ Mit diesen Stellen befassen wir uns ausführlich in Kapitel VI.

²³⁰ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Charakteristik als Organon der allgemeinen Wissenschaft*. In: ders.: Fragmente zur Logik. Ausgew., übers. u. erl. v. Franz Schmidt. Berlin 1960, S.110ff., hier: S.110

²³¹ Bredekamp gibt diesen Text im Anhang vollständig und in eigener Übersetzung wieder: *Die Fenster der Monade*, a.a.O., S.237-246.

²³² Leibniz formuliert diese Intention so: „Das Spiel wäre der schönste Vorwand der Welt, eine so nützliche wie öffentliche Sache wie diese zu beginnen. Denn man muß die Menschen auf den Leim gehen lassen, muß von ihrer Schwäche profitieren und sie täuschen, um sie zu heilen. Es gibt nichts Besseres, als sich ihrer Manien zu bedienen, um sie zur Weisheit zu führen. Dies bedeutet wahrhaftig, dem Süßen das Nützliche beizumischen und aus dem Gift eine Arznei zu machen.“ Ebd., S.245.

der hier als Spielpalast auftritt, jedoch auch im Schlusskapitel der *Theodizee* eine wichtige Rolle als Palast der Schicksalsbestimmungen, der möglichen Welten spielt²³³.

Demgegenüber betont Sybille Krämer zu Recht, dass Leibniz' *explizite* Überlegungen zur Sprache vor allem durch den Kalkül geprägt seien: Wieder und wieder hat Leibniz an einer *characteristica universalis* als Formalsprache gearbeitet. Gerade über diesen zeitgenössischen Anspruch des ‚Universalen‘ aber stehen ‚Welt‘-Theater und Kalkül nah beieinander, und Leibniz hat nicht wenig Zeit auf die Erforschung *lebendiger* Sprachen verwendet. In diesem abschließenden Abschnitt unserer Leibniz-Überlegungen wollen wir versuchen, mit und in Sprache die Zusammenhänge genauer zu fassen, die ja bei Leibniz zwischen den so breit aufgefächerten Ebenen des Denkens und Wahrnehmens durchaus bestehen: Einige dieser Ebenen haben wir bereits kennengelernt und auch gesehen, dass sich zwischen ihnen stets funktionale Verhältnisse herausbilden. Diese Verhältnisse müssen aussagbar sein, um im Denken Bestand zu haben, was Leibniz nur zu gut weiß. In den letzten Abschnitten standen diesbezüglich die Aspekte der Bewegung und der Kräfte im Vordergrund, wobei die Gewebe-Metapher und die *transcreatio*-Figur bereits gezeigt haben, dass auch bei Leibniz Sprachfiguren funktional für das Denken werden. Ist schon das Infinitesimal ein Kunstgriff, so überträgt die *transcreatio* das im Infinitesimal eingeschlossene und aussagbare Paradox des Übergangs auf die natürliche Wirklichkeit, indem sie statt des Übergangs eine momentane, für uns nicht wahrnehmbare Neuschöpfung statt des (für uns ebenfalls nicht wahrnehmbaren) Übergangs setzt. Mit Blick auf Orientierung und Lesen fragen wir uns daher auch: Sind Infinitesimal und / oder *transcreatio* auch als texterschließende Lese-Figuren am Werk - zusätzlich zu ihrer welterschließenden Funktion als Denkfiguren bei Leibniz? Dem gehen wir im Folgenden nach, vor dem Hintergrund unserer Nikolaus- und Descartes-Lektüren, und stellen Leibniz' Sprachüberlegungen dabei denjenigen Leopardis gegenüber. Dabei wird

Bredenkamp weist in einer Fußnote darauf hin, daß Leibniz den Ausdruck *miscere utili dulce* Horaz' *Ars poetica* entnimmt.

²³³ „(Pallas) Hier siehst du den Palast der Schicksalsbestimmungen, den ich behüte. Er enthält die Darstellungen nicht nur des Geschehenden, sondern auch alles Möglichen; und Jupiter hat hineingeblickt vor dem Beginn der wirklichen Welt; er hat die möglichen Welten überdacht und die beste von allen erwählt. Zuweilen besucht er diesen Ort, um sich an einem Überblick über die Dinge zu erfreuen und seine eigene Wahl zu erneuern, an der er selbst nur Wohlgefallen haben kann.“ Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S.384

sich auch zeigen, wie weit die Analogie zwischen Leibniz' Geist-Monaden und unserem lesenden Geist reicht, die wir im vorherigen Abschnitt umrissen haben. Bevor wir beginnen, sei in Gegenrichtung noch auf das Stichwort Lesbarkeit eingegangen. Im Barock nämlich ereignet sich - mit Leibniz als einem Hauptakteur - ein tiefgreifender Wandel im Verständnis sprachlicher Zeichen, und bezüglich der Lesbarkeit dieser Zeichen und der Welt im Barock gehen die Meinungen in der Forschung auseinander. So hat die gewichtige Stimme Hans Blumenbergs dem Leibnizschen Weltbild und Denken jegliche Notwendigkeit abgesprochen, qua Lesbarkeit zu operieren - aus drei Gründen: Erstens, weil Leibniz' Welt als ‚beste aller möglichen Welten‘ *notwendig* und damit unhinterfragbar existiere, folglich „eine Qualität der Lesbarkeit“²³⁴ nicht zulasse; zweitens, weil das Monadenkonzept als perspektivische „Spiegelung der raumzeitlichen Totalität“ *als Metapher* die Metaphorik der Lesbarkeit praktisch aushebele: sie „konkurriert ausschließend“ mit ihr und „verdrängt sie ins Chancenlose“²³⁵; drittens schließlich sei auch in der Leibnizschen Universalbibliothek - Blumenberg bezieht sich vor allem auf das Fragment *Apokatastasis*, auf das wir gegen Ende dieses Abschnitts zu sprechen kommen - eine etwaige Lesbarkeit der dort befindlichen Bücher irrelevant: „was in einer der natürlichen oder künstlichen Sprachen überhaupt lesbar wäre, müßte immer noch nicht Beziehung zur Weltgeschichte haben.“²³⁶ Schon aus diesen knappen Worten wird deutlich, dass Blumenberg ‚lesbar‘ nur das nennt, was sich auf eine nicht unmittelbar ins Auge fallende, un-sichtbare Bedeutung hinter dem Sichtbaren bezieht oder zumindest beziehen kann, und zwar nicht im Sinne einer eindeutigen, alternativlosen Zuordnung, sondern als Bezug, den erst die Lektüre herzustellen / zu wählen hat. Fehlen diese Bedeutungsebene / diese Zuordnungsmöglichkeiten per definitionem, wie es Blumenberg dem Leibnizschen Weltbild unterstellt, kann für ihn von Lesbarkeit keine Rede sein. Die zweite Aufgabe dieses Abschnitts besteht darin, herauszuarbeiten, was bei Leibniz wie zur Lesbarkeit kommt und wie es gelesen werden kann.

Bezüglich Lesbarkeit und Sprache bei Leibniz im Besonderen, im Barock im Allgemeinen hat Blumenberg nicht das letzte Wort behalten. In jüngerer Zeit spricht z. B. Ulrike Haß von der barocken Allegorese als einem „nahezu vollkommenen Chiasmus zwischen Textualität und Sichtbarkeit“: die Allegorese

²³⁴ Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*, a.a.O., S.125

²³⁵ Ebd., S.127

²³⁶ Blumenberg, Hans: *Eine imaginäre Universalbibliothek*. In: *Akzente* 28.1981, S.27-40, hier: S.29

löst die Phänomene und Materialien aus ihrem ‚angestammten‘ Rahmen, zerlegt sie in zahllose kleine Einheiten und ordnet sie, nach Maßgabe der Diskontinuität, in unterschiedlichen Skalen neu an. Es entstehen Informationseinheiten, deren Botschaft im Wechsel besteht und im Unterschied wahrgenommen wird [...]. Darstellung wird zu einem operativen Herstellen, das die Schrift des Figurativen im Bildraum ausbreitet.

Die barocke Allegorese setzt *das Sichtbare als lesbare Oberfläche* voraus. Auf dieser Oberfläche sind Diskursives und Sichtbares wechselseitig miteinander verschränkt. Das Lesbare umhüllt das Sichtbare, und das Sichtbare umhüllt das Lesbare. Welches Lesen kommt diesen Figurationen zu und welches Sehen? Das zwiespältige Profil der Allegorie kann als das zentrale, produktive Mittel barocker Differenzierungskünste gelten, die mit dem ‚zwischen zwei‘ gelegten Zwiespalt oder Zwiefalt (der Falte) operieren.²³⁷

Interessant ist hier freilich mit Blick auf Blumenberg, dass Haß der barocken Allegorese ebenfalls Oberflächlichkeit, Zweidimensionalität attestiert, also keine Bedeutung hinter dem Sichtbaren mehr ansetzt. Stattdessen jedoch beschreibt sie auf dieser Oberfläche eine Verschränkung von Sicht- und Lesbarkeit: Das Zeichen präsentiert sich als sichtbares Bild einerseits, andererseits und zugleich als diskursives, bedeutendes und damit über sich hinaus weisendes Element, was wiederum ‚Faltenbildung‘ hervorruft (also stellenweise eine dritte Dimension erzeugt).

Der zweite wichtige Punkt betrifft die Willkür der Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung, und diesbezüglich beruft sich Haß auch auf Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In der Tat ist dort von einem „Abgrund zwischen bildlichem Sein und Bedeuten“²³⁸ der Allegorie die Rede; zustimmend zitiert Benjamin den Dürer-Forscher und Grimm-Schüler Karl Giehlow: „Die vielfachen Dunkelheiten des Zusammenhanges zwischen Bedeutung und Zeichen... schreckten nicht ab sondern reizten vielmehr dazu, immer entfernter liegende Eigenschaften des darstellenden Gegenstandes zu Sinnbildern zu verwerthen [...] sodaß ein und dieselbe Sache [...] schließlich Alles versinnbildlichen kann.“²³⁹ In einem ähnlichen Sinne wie Haß beschreibt Benjamin am Beispiel der barocken Allegorie die doppelte Erscheinung des Zeichens aufgrund seines ‚Schriftcharakters‘:

²³⁷ Haß: *Das Drama des Sehens*, a.a.O., S.316

²³⁸ Benjamin, Walter: *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I, Frankfurt/Main 1997, S.203-430, hier: S.342. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Ges. Schriften*.

²³⁹ Ebd., S.350. Benjamin zitiert aus Giehlow, Karl: *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance. Besonders der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I.* Wien 1915, S.127.

die Allegorie sei „fixiertes Bild und fixierendes Zeichen in einem.“²⁴⁰ Nun aber gilt es, Benjamins Intention nicht zu verpassen: Zwar ist durchaus Willkür bei der Bedeutungszuweisung am Werk, wenn der Sinn, der ‚hinter‘ der Allegorie liegt, nicht vom allegorischen Zeichen selbst ausgeht, sondern ihm vom Allegoriker verliehen wird. Dieses Moment der Willkür aber entsteht und wächst bei Benjamin mit der historischen *Distanz* zwischen der Gegenwart des Betrachters und dem Entstehungsdatum der betreffenden Allegorie: Im Gegensatz zum Symbol, das „beharrlich dasselbe“ bleibt, sei die allegorische Wirkung stets zeitbezogen, vergänglich, „weil das Bestürzende“, Überraschende, „zu ihrem Wesen gehört.“²⁴¹ Benjamin geht es darum, die barocke Allegorie vor der hieraus resultierenden Gefahr der Verkennung zu schützen, ja sie zu rehabilitieren, indem das „klassizistische Vorurteil“ gegenüber der Allegorie als einer „bloßen Weise der Bezeichnung“ entkräftet wird zugunsten ihrer Anerkennung als „Ausdrucksform“. „Allegorie [...] ist nicht spielerische Bildertechnik, sondern Ausdruck, so wie Sprache Ausdruck ist, ja so wie Schrift.“ Umgekehrt gewendet: Schrift lediglich als „konventionelles Zeichensystem“²⁴² abzutun, entwertet mit ihr die Allegorie. Ihrer Beziehung zur Bedeutung von vornherein Willkür zuzusprechen, führte zu einer *Fehllektüre*: Die Allegorie bleibt lesbar, auch über die Zeit hinweg, aber in der Zeit verändert sich ihre Lesbarkeit entscheidend; hat sie ihre in *ihrer* Zeit wurzelnde, einer unmittelbaren Performanz entspringende Bedeutung eingebüßt, ist sie in diesem Sinne zur Ruine geworden. „Allegorien sind im Reiche der Gedanken was Ruinen im Reiche der Dinge.“²⁴³ Damit aber ist nicht nur sein materieller Träger, sondern auch das allegorische Zeichen selbst *als Zeichen* zugleich ‚etwas‘, Ding, dem Lauf der Zeit unterworfen.

Abseits von Theater und Kunst, nämlich im Bereich der Wissenschaftssprache und Mathematik bemerkt Sybille Krämer am Vorabend der Moderne ebenfalls eine Loslösung des Zeichens vom bedeuteten Gegenstand, des Signifikanten vom Signifikat. Die „Einführung des Kalküls in den apriorischen Wissenschaften“²⁴⁴, die auch bei Krämer mit Leibniz beginnt, sorgt im ersten Schritt für eine „Autarkie der Symbolismen gegenüber ihren Referenzgegenständen“²⁴⁵; dies führt zweitens zu

²⁴⁰ Ebd., S.359

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd., S.339

²⁴³ Ebd., S.354

²⁴⁴ Krämer, Sybille: *Berechenbare Vernunft...*, a.a.O., S.5. Krämer versteht ‚Symbol‘ ausdrücklich nicht in einem rhetorischen Sinne als Figur, sondern schlicht als schriftlich fixiertes Zeichen.

²⁴⁵ Ebd.

einer Umkehrung ihrer traditionellen ‚Abhängigkeitsrichtung‘: „Wo immer die Gegenstände des Erkennens nur noch in Gestalt kalkülisierter Zeichenausdrücke imaginierbar sind“, so Krämers Hypothese, „*die Imaginierbarkeit sich also zur Lesbarkeit sublimiert*, da gehen die Symbolismen dem, was sie symbolisieren, ‚ontologisch‘ voraus.“²⁴⁶ Lesbarkeit wird bei Krämer - in ziemlich genauem Gegensatz zu Blumenbergs Auffassung - gleichsam zur Ableitung des Imaginierbaren, zu einer dimensionsreduzierten Wahrnehmung also, die eine Vorstellung ‚wirklicher‘ Gegenstände nicht mehr erreicht, sondern ‚nur noch‘ mit Substituten in Gestalt von Zeichenkombinationen arbeiten kann, welche gerade nicht zu interpretieren, sondern nur regelgerecht zuzuordnen sind. Indem nun freilich Zeichen an die Stelle der Dinge treten, ihre Rolle übernehmen, *werden* sie - und dieses Fazit kennen wir bereits - praktisch selbst zu Dingen. Als ersten Wissenschaftler, der dies erkannt und bewusst damit gearbeitet habe, sieht Krämer eben Leibniz.

Mit Symbolen interpretationsfrei zu operieren, heißt voraussetzen, daß die Symbole als manipulierbare Gegenstände zu behandeln sind, wie andere raumzeitlich gegebene Gegenstände auch. Und in der Tat erkennt Leibniz den „Doppelcharakter“ der typographischen Ausdrücke, manipulierbare Objekte und zugleich interpretierbare Sätze zu sein. [...] Leibniz entdeckt also die „handgreifliche“ Dingnatur der Symbolismen und leistet damit einen wichtigen Beitrag für den abendländischen Weg einer Säkularisierung der Zeichen.

Die letzte Konsequenz hieraus formuliert Krämer krass: „Das Ideal einer vollständig kalkülisierten Wissenschaft wird erkaufte mit dem Verzicht auf die Erkenntnis dessen, was wirklich existiert.“²⁴⁷ Damit wäre die Verbindung zwischen dem Zeichen und einer Bedeutung, die über sein Kalkülsystem hinausweist, vollständig gekappt - eine Vorstellung, die derjenigen Benjamins von der ‚alternden‘ Allegorie diametral entgegensteht: Verschwindet bei Benjamin die spontane, performative Bedeutung der Allegorie mit der Zeit im Unlesbaren, während sie selbst in einer verwitternden Materialität *als solche* neu, anders, gleichsam als Zeitzeugin lesbar wird, erreichen die Zeichen des Kalküls bei Krämer - und bei Leibniz? - eine zeitenthobene Universalbedeutung gerade dadurch, dass sich das Zeichen von einer etwaigen materiellen, auf die ‚wirkliche Welt‘ bezogenen Bedeutung trennt. Seine Gegenständlichkeit umfasst also nicht eine eigene Materialität ‚in der Zeit‘: es

²⁴⁶ Ebd., S.6. Hervorhebung von mir. Auch hierin liegt die Vermutung der nachträglichen Setzung (des Symbolisierten) als Effekt (des Symbolisierenden).

²⁴⁷ Ebd., S.387. Dies ist letztlich Kants Konsequenz aus dem Perspektivismus (Kapitel V).

bedeutet nicht in Abhängigkeit von einem materiellen Träger, sondern nur ‚als es selbst‘²⁴⁸, kann also beliebig oft und beliebig lange neu gedacht, geschrieben und gelesen – und bei Bedarf gegen ein neues, besser geeignetes ausgetauscht werden.

Die zwei Stellungnahmen Krämers und Haß‘ scheinen auf den ersten Blick kaum etwas miteinander zu tun zu haben. Auf den zweiten Blick aber wird sichtbar, dass es in beiden Bereichen um veränderte Lesbarkeiten geht - einem veränderten Zeichengebrauch folgend, dessen Beginn übereinstimmend im Zeitalter des Barock angesiedelt wird. Schon lange vor Haß und Krämer (aber nach Benjamin) hat Michel Foucault diese Veränderung ausführlich in seiner *Ordnung der Dinge* geschildert, ohne sie auf einen bestimmten ‚Anwendungsbereich‘ einzuschränken. Auf die ‚prosaische Welt‘ noch des 16. Jahrhunderts mit ihrem Kosmos ineinander einmündender Ähnlichkeiten - als wichtigste nennt Foucault *convenientia*, *aemulatio*, Analogie sowie Sympathie / Antipathie -, der sich auf die Sprache hin öffnet, nur um sich in ihr zu spiegeln, da *beide*, Welt und Sprache, qua Ähnlichkeit auf- und ineinander verweisen, folge im Laufe des 17. Jahrhunderts die klassische *episteme* mit ihrem Geist der Repräsentation.

Vom siebzehnten Jahrhundert an wird man sich fragen, wie ein Zeichen mit dem verbunden sein kann, was es bedeutet. Auf diese Frage wird das klassische Zeitalter durch die Analyse der Repräsentation antworten, und das moderne Denken wird mit der Analyse des Sinnes und der Bedeutung antworten. Aber genau dadurch wird die Sprache nichts anderes mehr sein als ein besonderer Fall der Repräsentation - für die klassische Epoche - oder der Bedeutung - für uns. Die tiefe Zusammengehörigkeit der Sprache und der Welt wird dadurch aufgelöst. Der Primat der Schrift wird aufgehoben, und damit verschwindet jene uniforme Schicht, in der sich unendlich das *Gesehene* und das *Gelesene*, das Sichtbare und das Aussagbare kreuzten. | Die Sachen und die Wörter werden sich trennen.²⁴⁹

Das Verstehen der Welt, so Foucault, bestand im Mittelalter im Erkennen von Ähnlichkeiten: eine „unendliche, notwendig unvollendete Aufgabe“²⁵⁰. An ihre Stelle trete mit dem Barock das Entziffern der Repräsentation: eines Zeichens, das nicht mehr in einer stets ins Vage ausfließenden Geste auf etwas verweist, sondern für *genau eine* Bedeutung, einen Gegenstand steht. Damit gerinnt das Fließen der Ähnlichkeitszusammenhänge, des unendlichen Verweisens zu vereinzelt, artikulierte Substitutionsstrukturen, die eine nach der anderen entschlüsselt, ihrer

²⁴⁸ - idealiter. Dass dem ganz so eben doch nicht ist, sehen wir unten.

²⁴⁹ Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge : eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/Main 1971, S.75f.

²⁵⁰ Ebd., S.74

jeweiligen Bedeutung zugeordnet werden können - während umgekehrt der tiefe Verweisungsgrund der Ähnlichkeiten zurückweicht und der Diskursivität einer jeden Sprache Raum gibt. Das ermöglicht willkürliche Bedeutungszuweisungen und eröffnet damit die von Foucault genannte Frage nach dem Wie der Verknüpfung zwischen Zeichen und Bedeutung.

Leibniz' Leben und Schaffen fällt nun genau in den Zeitraum, in welchem sich diese „ungeheure Reorganisation der Kultur“²⁵¹ abspielt, und so muss uns auffallen, dass Foucault in den ihr gewidmeten Passagen Leibniz aus seinen Überlegungen fast völlig ausspart. Die Rede ist ungleich ausführlicher von Malebranche, Hobbes, Berkeley, Condillac, immer wieder auch von der sogenannten *Logik von Port-Royal*, die Leibniz' langjähriger Briefpartner Antoine Arnauld verfasst hat²⁵² - Leibniz selbst wird zwar flüchtig genannt als einer derjenigen, die an einer logischen Kalkülsprache gearbeitet haben²⁵³, findet darüber hinaus aber keine weitere Erwähnung. Warum nicht? Fällt nicht Leibniz als barocker Denker *par excellence* - will man der Einschätzung (nicht nur) Gilles Deleuzes folgen - mitten hinein in das Raster, das Foucault so gründlich zeichnet? Und wenn nicht: wo und warum fällt er heraus? Warum wird Leibniz die Kronzeugenfunktion für die tiefgreifenden Veränderungen seiner Epoche fast ausschließlich mit Bezug auf seinen logischen Kalkül zugesprochen, wenn es ihm doch stets um die Einheit von Logik und Metaphysik zu tun war, was die Forschung seit Cassirer aus vielfachen Perspektiven heraus anerkennt? Was ist es, womit Leibniz die Ordnung, in die wir seine Zeit heute einbetten, stört?

In der Klassik, so führt Foucault aus, treten drei Arten der Verbindung (spezifiziert nach ihrem Ursprung, ihrem Typ und ihrer Gewissheit) zwischen Zeichen und Bedeutung auf, und zwar treten sie damit zugleich an die Stelle der Ähnlichkeit, die für diese Verbindungen nicht mehr vorausgesetzt wird. Zudem ‚liegt‘ das Zeichen nicht mehr auf dem Ding selbst, sondern ist im Innern der Erkenntnis angesiedelt, „weil es stets entweder sicher oder wahrscheinlich ist“ (S.92). Folglich funktioniert die Verbindung zwischen Zeichen und Bedeutung als Zuordnung „zwischen zwei bereits *bekannt* Elementen“ (S.93): Um die möglichen

²⁵¹ Ebd., S.76

²⁵² Erschienen ist diese Schrift 1662 als anonymes Werk mehrerer Verfasser unter dem Titel *La Logique ou L'Art de penser, contenant, outre les Règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*. Sie wird in der Hauptsache Antoine Arnauld zugeschrieben und wurde von Leibniz gründlich studiert.

²⁵³ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S.97. Weitere Zitate mit Seitenangabe im Text.

Bedeutungszusammenhänge hat sich die Grenze des Denkens geschlossen. Damit aber geschieht zweierlei: eine „Dispersion“ der Zeichen ins Unendliche - es gibt ja unendlich viele Möglichkeiten der Zuordnung - und die Eliminierung des Unterschieds zwischen dem Zeichen und dem, was es bedeutet. Auch Foucault sieht also eine Dimensionsreduktion am Werk: „das Zeichen muß, um zu funktionieren, gleichzeitig in das eingereiht werden, was es bedeutet, und von ihm unterschieden werden.“ (S.94) Bildeten vordem die Welt als So-Seiende und ihre Zeichen (ihre Signaturen) als Seiende *und* von uns zu Lesende *zwei* gegeneinander verschobene Seinskreise in einer uns umgebenden Wirklichkeit - außerhalb unserer Erkenntnis also -, so haben sich nun beide Kreise - Bedeutungs- und Zeichenkreis - in die Erkenntnis hinein- und dort ineinandergeschoben. Denken wir an die Faltungen bei Ulrike Haß, die hier als Bodenverwerfungen gut vorstellbar sind - aber gebunden an eine Oberfläche, die eine dritte Dimension nicht mehr so recht zulassen will. Foucault drückt das so aus: Das „dreifältige System“ der Renaissance, bestehend aus Markiertem, Markierendem und Ähnlichkeit, „wird durch eine strikt binäre Organisation ersetzt“ (S.98), indem die Ähnlichkeit selbst wegfällt. Zu Recht zitiert Foucault an jener Stelle die *Logik von Port-Royal*, die das binäre Zeichensystem skizziert:

Wenn man aber einen gewissen Gegenstand nur als Stellvertreter eines anderen ansieht, so ist die Idee, die man von ihm hat, die Idee eines Zeichens, und der erste Gegenstand wird „Zeichen“ genannt. In dieser Weise betrachtet man gewöhnlich die Landkarten und die Bildwerke. Das Zeichen enthält genaugenommen in sich zwei Ideen, die des Dinges, das darstellt, und die des dargestellten Dinges; seine Natur besteht darin, die zweite Idee durch die erste anzuregen.²⁵⁴

Bis hierher hat Foucault eine Tendenz geschildert, die direkt zur Sprache des logischen Kalküls führt als „einfache, absolut transparente Sprache“, welche auf dem „Zeichen in der Fülle seines Funktionierens“ (S.96), dem geschaffenen Zeichen, basiert. Richtig lässt er dieser Schilderung die Erläuterung einer zweiten Strömung folgen, die die ‚klassische *episteme*‘ durchzieht: die Suche nach dem Ursprung der Zeichen, der natürlichen Sprache. Indem diese aber nun als vollkommen arbiträres Sprachsystem vorgestellt wird, an dem sich seine „Kompositionsgesetze“ (S.97) ablesen lassen - darin läge der Ursprung -, schließt sich auch hier der Kreis der Erkenntnis: Der Kern der Natur schlechthin liegt im Innersten des menschlichen Erkenntnisvermögens, im Gesetz des Kalküls. Foucault fasst zusammen: „die

²⁵⁴ Wir zitieren nach Arnauld, Antoine: *Die Logik oder die Kunst des Denkens*. Darmstadt 1972, hier: S.41

Wahrscheinlichkeit, die Analyse und die Kombinatorik“ bilden das Instrumentarium dieses neuen Denkens. Für es gilt: „Es rückt alles Wissen in die Nähe einer Sprache und bemüht sich, allen Sprachen ein System künstlicher Symbole und Operationen logischer Natur zu substituieren.“ (S.97)

Und doch tritt etwas zu dieser dualen Struktur hinzu bzw. in sie hinein - ein Fast-Etwas, sind wir versucht zu sagen: die Selbstdefinition des Zeichens als Zeichen, da sein Bedeuten sich sonst in sich selbst auflöste, die Dualität in Homogenität verschmolze. Das Zeichen muss, um zu funktionieren, als Zeichen erkennbar bleiben, weswegen es sein Repräsentieren mit repräsentieren muss. (S.98) Die *Logik von Port-Royal* hat das bereits klar formuliert: Entscheidendes Kriterium des Zeichens ist offenbar kein materielles Merkmal, sondern einzig, *dass wir es als Stellvertreter betrachten*, unsere *Perspektive* auf seine Materialität also - und hierzu muss uns etwas Anlass geben. Die Funktion des Mit-Repräsentierens ist dabei so unlösbar mit dem Repräsentieren selbst verknüpft - es *ist* das Repräsentieren, das aus ihm erst erwächst -, dass Foucault mit Recht sagen kann: „Es handelt sich indessen nicht um eine heimliche Rückkehr zu einem ternären System“ (S.99). Es kommt so weit, dass

in ihrem eigenen Wesen die Repräsentation immer senkrecht zu sich selbst steht: sie ist gleichzeitig *Indikation* und *Erscheinen*, Beziehung zu einem Gegenstand und Manifestation ihrer selbst. Vom klassischen Zeitalter an ist das Zeichen die *Repräsentativität* der Repräsentation, insoweit sie *repräsentierbar* ist. (S.99)

Das lässt Foucault auf eine ‚fundamentale Beziehung‘ der binären Zeichentheorie zu einer ‚allgemeinen Theorie der Repräsentation‘ schließen, da Signifikant und Signifikat nur qua wechselseitiger Repräsentation(sfähigkeit) miteinander verbunden seien. (S.102) Damit wären Wesenszusammenhänge suspendiert, gerade so wie es Krämer als letzte Konsequenz der Kalkülsprache formuliert - Krämer geht noch einen Schritt weiter, indem sie die ‚ontologische Richtung‘ der Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung umkehrt, so dass ersteres letztere *konstituiert*. Dadurch aber wird der Abstand zwischen Zeichen und ‚wirklicher Welt‘ nicht eliminiert: Die „Referenzobjekte“²⁵⁵ der Zeichen sind, wie es auch Foucault beschreibt, im Innern des Denkens angesiedelt; als Außen des Denkens entzieht sich ihm die ‚wirkliche Welt‘ ins Unerreichbare. Dies wird die Basis sein, auf der Kant seine Vernunftphilosophie aufbaut.

²⁵⁵ Krämer: *Berechenbare Vernunft...*, a.a.O., S.3

Dennoch bleibt, wie Foucault ausführt, Ähnlichkeit am Werk - als eine „stumme und nicht zu beseitigende Notwendigkeit“ am „äußeren Saum des Wissens“ (S.103). Von dort aus wirkt sie, obwohl und weil von der Oberfläche der Zeichen verdrängt, in die Zeichenketten hinein als die „dunkle Kraft“ ihres Zusammenhalts: als Kraft der Imagination, der Erinnerung und der Analogie, die Bezugnahmen über isolierte Einmaligkeit hinaus erst möglich macht. Denn: Für einen *systematischen* Kalkül, für Theoriegebäude bedarf es des Rückbezugs auf bereits Erkanntes, des Speicherns, um Querverbindungen herstellen zu können; der Zeitbezug lässt sich also nicht ganz eliminieren. Da die Notwendigkeit dieses Wirkens auch der Epoche selbst spürbar wird, manifestieren sich „zwei Richtungen der Analyse“ (S.104), die der Natur (Unordnung) und die der Imagination (Ordnungsaktivität), die ihm auf die Spur zu kommen versuchen und in der „Idee einer ‚Genese‘“ (S.105) zusammenlaufen, einer *Entstehungsgeschichte* also. Schon hier können wir anmerken, dass ein solches Erzählmodell zwar eine oberflächliche Analogie zur mathematischen Folge aufweist, aber als historischer *Erzähl*zusammenhang quer zur Kombinatorik des logischen Kalküls verläuft. Dieser etabliert denn auch mit Intention auf eine herzustellende Ordnung der Welt *mathesis* und *taxinomia* als Ordnungsprinzipien für einfache Größen sowie für komplexe Repräsentationen. Erstere bedarf der Algebra: sie gründet auf Rechenvorgängen (das schlagendste Beispiel für eine einfache Größe ist die Zahl). Letztere bedarf der Zeichen als abkürzender Darstellungsmittel. (S.108f.) Insgesamt ergibt sich für Foucault eine komplexe Wirkstruktur aus Genese, Mathesis und Taxonomie, die aus der Epoche der klassischen *episteme* ein mit sich selbst mitwanderndes Tableau mache. Ein kleiner Nachsatz spricht von den „Falten dieser Organisation“, in denen sich - „natürlich“ - die „großen Auseinandersetzungen“ ansiedeln. (S.111) Steckt Leibniz in einer dieser Falten, die Foucault im komplizierten Zustand belässt?

Nach allem, was wir bisher über Leibniz' Denken erfahren haben - als Stichwort genüge hier das Ineinander von Dimensionen und Ebenen in seinem Denken, sein Verzicht darauf, Gegensätze auszutragen, zugunsten von Verschiebungen und Vermittlungen - muss der Verdacht aufkeimen, dass Leibniz das, was Foucault die klassische *episteme* nennt, zugleich eröffnet und in ihre Grenzen schließt. Wäre das der Fall, so fände diese Epoche mit Leibniz ihren Anfang und ihr Ende und entspräche in ihrem Verlauf der Entfaltung eines Algorithmus, den Leibniz - mit Derrida gesprochen - *immer schon* formuliert und durchgedacht hätte, sodass er zugleich und von Anfang an Ruine wäre. Ihr *tableau* wäre zugleich ihr

Funktionsgraph, eine Kurve, die in sich selbst zurücklief - und lesbar bliebe als Allegorie.

Mit Blick auf unsere Ergebnisse aus den vorhergehenden Abschnitten lässt sich mit und in Sprache zeigen, dass wir Leibniz' Ineinander als komplexes Zusammenwirken wie folgt beschreiben können:

1. Jeweils **homogene Wissens- und Denkräume** werden gestaltet durch
 - a. die *Enzyklopädistik* als Prinzip des Sammelns, des Zusammentragens und Ordnen von Informationen - einer Tätigkeit, die Leibniz mal als abschließbar, mal als unendlich fortführbar betrachtet (erreichbarer vs. nicht erreichbarer Grenzwert)
 - b. den *Algorithmus* (oder: den Funktionsgedanken mit seiner Möglichkeit des Ableitens), der Folgen qua Entwicklung aus einem Gesetz generiert, berechenbare Zusammenhänge also über mehrere Dimensionen hinweg²⁵⁶ gewährleistet und dabei in der Tat das Symbol auf geschaffene, eindeutige Zeichen reduziert,
 - c. den *Calculus* als kombinatorisches Prinzip der Verwendung ein-eindeutiger Zeichen - Leibniz stellt an sich selbst den Anspruch, eine solche Kalkülsprache auch über die Mathematik hinaus zu entwickeln, welche die Welt gleichsam errechnen kann.
2. **Innerhalb** dieser homogenen Räume sowie **zwischen ihnen** vermitteln
 - a. die *Analogie* als Prinzip der Ähnlichkeiten und der Verkettung, das zwar frei von Kalkül, aber sowohl rhetorisch als auch logisch operiert, bildlich *und* sprachlich,
 - b. das *Infinitesimal* / die *transcreatio* als Bewältigungsstrategie paradoxer Übergänge, die Differenzen sowohl verkürzen als auch zerdehnen können.

Unsere Arbeit in den vorherigen Abschnitten hat gezeigt, dass wir, um Leibniz' Denken folgen zu können, ein Höchstmaß an Dynamik bewahren müssen, was auch bedeutet, diese Prinzipien nicht nur unter funktionaler, sondern immer auch unter bildlich-figurativer Perspektive zu betrachten. Dabei berufen wir uns auf zweierlei: erstens darauf, dass Leibniz genau dieses doppelte Wirken zulässt, hinter

²⁵⁶ Denken wir an das einfache Beispiel einer Funktionsgleichung vierten Grades: Ihre Ableitung erzeugt eine Funktion dritten Grades, daraus ergibt sich eine zweiten Grades usw., bis man bei Null anlangt. ‚Räumlich‘-geometrisch betrachtet, entspricht das einer Dimensionsreduktion.

und unter allem Kalkül - indem nämlich gerade bei ihm die *Perspektive* als operatives Prinzip stets am Werk ist, ja manchmal Kalkül und Logik stillschweigend *ersetzt* -, und zweitens auf unsere Lektüren von Descartes und Nikolaus von Kues, in deren Zuge wir ebenfalls Parallaxe, Metapher und Symbol als Funktionsprinzipien *und* als Figuren gelesen haben.

Leibniz' Überlegungen zur Sprache sind - erwartungsgemäß - vielfältig und zerstreut; der Grad der Ausführlichkeit, mit der die verschiedenen Aspekte verfolgt werden, variiert. Grob lassen sich folgende thematische Schwerpunkte fixieren, mit deren Bearbeitung Leibniz weit über die cartesischen Gedanken zur Sprache hinausgeht:

1. natürliche Sprachen,
2. Theorie des Zeichens im Kontext der Überlegungen zu Idee, Wahrheit und Begriff;
3. Sprache und Zeichen bezüglich des Desiderats einer *characteristica universalis*;
4. Sprache und Zeichen im Bereich des Kalküls (Mathematik, Logik);
5. Überlegungen zum Umgang mit Tropen.

Diese Themenbereiche treten in unterschiedlich ausgeprägte Konstellationen ein, in denen sie einander ergänzen und/oder sich wechselseitig illustrieren. Wir wollen dieses Geflecht nun unter den oben geschilderten Fragestellungen umreißen.

IV.5.1 Natürliche Sprachen

Leibniz hat recht ausführliche Überlegungen zu den natürlichen Sprachen vorgelegt; ein prominentes Beispiel bildet die deutschsprachige Abhandlung *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, verfasst um die Jahreswende 1697/98. Dieser Text ist nicht zuletzt deshalb so interessant, weil sich in ihm über die Ausführungen zur deutschen Sprache hinaus auch zahlreiche Anspielungen auf weitere Ebenen der Leibnizschen Sprachtheorie finden - und weil er voll bildkräftiger Metaphorik steckt, gemäß Leibniz' Aussage an anderer Stelle, dass solche bildhaften Ausdrücke den Bedürfnissen des rasch ermüdenden Lesers entgegenkämen. Dazu weiter unten.

Zunächst einmal wird klar, dass Leibniz die natürlichen Sprachen als gewachsene betrachtet: Die Verwendung der Wörter - diese nämlich sind ihre elementaren Bausteine, ihr „Grund und Boden [...], darauf die Redens-Arten gleichsam als Früchte hierfür wachsen“²⁵⁷, „nicht nur der Gedanken, sondern auch der Dinge Zeichen“ (S.450) - geschieht pragmatisch, weswegen sich an der jeweiligen Sprache die Entwicklung des betreffenden Volkes ablesen lässt. Das heißt: Natürliche Sprachen besitzen ein offenes, flexibles, sich neuen Bedürfnissen jederzeit anpassendes Potential des Bedeutens; sie wandeln sich mit der Zeit *und* mit den Bedürfnissen der Sprechenden, eine 1:1-Zuordnung von Zeichen (Wort) zu Bedeutung besteht nicht. Diese Auffassung teilt noch Leopardi vollauf:

*La massima parte di qualunque linguaggio umano è composto di metafore, perchè le radici sono pochissime, e il linguaggio si dilatò massimamente a forza di similitudini e di rapporti. Ma la massima parte di queste metafore, perduto il primitivo senso, son divenute così proprie, che la cosa ch'esprimono non può esprimersi, o meglio esprimersi diversamente. Infinite ancora di queste metafore non ebbero mai altro senso che il presente, eppur sono metafore, cioè con una piccola modificazione, si fece che una parola significante una cosa, modificata così ne significasse un'altra di qualche rapporto colla prima. Questo è il principal modo in cui son cresciute tutte le lingue.*²⁵⁸

Für das einzelne Wort als Zeichen ergibt sich daraus bei Leopardi wie Leibniz die Konsequenz, dass die Bestandteile seiner Bedeutung sich nicht mehr unmittelbar aus seinem Anblick und/oder Klang erschließen - auch wenn es einmal durch lautliche Ähnlichkeit entstanden ist: Wörter waren Namen für Dinge, die qua Ähnlichkeit, Nachahmung vergeben wurden (vgl. etwa die etymologischen Ausführungen in §49, S.466f.). Wenn also Leibniz von Wurzeln spricht, ist das nicht ausschließlich zeitlich gemeint: Wie ein Rhizom kann eine natürliche Sprache stets neue Wurzeln bilden, wenn die Notwendigkeit sich ergibt. Wurzelworte „bilden die Punkte, in

²⁵⁷ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*. In: ders.: Deutsche Schriften, hrsg. v. G. E. Guhrauer. Bd.1, Hildesheim 1966, S.449-486, hier: S.460. Weitere Zitate nachfolgend in Klammern im Text.

²⁵⁸ Leopardi: Zib., 1702. „Der größte Teil einer jeden menschlichen Sprache setzt sich aus Metaphern zusammen, denn die Wurzeln sind sehr wenige, und die Sprache erweiterte sich am meisten durch Ähnlichkeiten und Relationen. Aber die allermeisten dieser Metaphern sind, da ihr ursprünglicher Sinn verloren ging, so ‚eigentlich‘ geworden, dass die Sache, die sie jeweils ausdrücken, nicht anders oder besser ausgedrückt werden kann. Unendlich viele dieser Metaphern hatten noch niemals einen anderen Sinn als den gegenwärtigen, und doch sind sie Metaphern, das heißt mit einer kleinen Modifikation, sodass ein Wort, das eine Sache bedeutet, durch diese Veränderung nun eine andere bedeutet, die in einer Beziehung zu der ersten steht. Auf diese Weise hauptsächlich sind alle Sprachen gewachsen.“ Mit dieser Passage (und anderen) nimmt beschreibt Leopardi den Entstehungsprozess dessen, was Blumenberg schließlich als absolute Metaphern bezeichnen wird.

denen sich Sprache und Wirklichkeit unmittelbar treffen“²⁵⁹. Entscheidend für die gegenwärtige Wortbedeutung ist jeweils der *usus*, der Gebrauch des Wortes im Kontext: „der Gebrauch ist der Meister“ (§109, S.485). Wurzel und Wortgebrauch stehen dabei in einem engen Wechselverhältnis mit der **Analogie**. Hier kann man durchaus von einer funktionalen Bedeutung sprechen: das Wort funktioniert als Zeichen an einer bestimmten Stelle, grammatikalisch im Satz und semantisch im Bedeutungsgefüge; allerdings ist es nicht beliebig substituierbar, sondern bleibt interpretierbar in dem Sinne, dass es gerade nicht nur eine bestimmte Bedeutung, sondern ein Bedeutungspotential besitzt, das als gewachsenes über die Stelle der jeweiligen Verwendung hinausreicht. Aus diesem Grunde eignen sich die natürlichen Sprachen nicht für den Kalkül:

Die natürlichen Sprachen, obwohl sie dem Denken sehr viel nützen, sind doch unzähligen Zweideutigkeiten ausgesetzt und können daher dem Kalkül nicht dienen, wie denn sogar Fehler des Denkens in der Bildung und Konstruktion der Wörter selbst aufgedeckt werden können, wie die Solözismen und Barbarismen.²⁶⁰

Im Gegenzug vermögen natürliche Sprachen gerade wegen ihrer Vieldeutigkeit Empfindungen auszudrücken (*perceptiones*), ein Potential, das Kalkülsprachen abgeht. Für die deutsche Sprache beklagt Leibniz hier sogar einen Mangel, dem es abzuhelfen gilt:

Es ereignet sich aber einiger Abgang bey unserer Sprache in denen Dingen, so man weder sehen noch fühlen, sondern allein durch Betrachtung erreichen kann; als bey Ausdrückung der Gemüths-Bewegungen, auch der Tugenden und Laster; und vieler Beschaffenheiten, so zur Sitten- Lehr und Regierungs-Kunst gehören [...]. (S.452)

Größtmögliche Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten ist wünschenswert:

Reichthum ist das Erste und Nöthigste bey einer Sprache und bestehet darin, daß kein Mangel, sondern vielmehr ein Ueberfluß erscheine an bequemen und nachdrücklichen Worten, so zu allen Vorfälligkeiten dienlich, damit man alles kräftig und eigentlich vorstellen und gleichsam mit lebenden Farben abmahlen könne. (S.469)

Auch die „Erdenkung neuer Wörter“ wäre ein probates Mittel zur Bereicherung der jeweiligen Sprache, wobei allerdings die „Analogie, das ist, Ebenmaß“ zu den alten Wörtern zu beachten ist (S.475). Leibniz schreibt das Desiderat den natürlichen

²⁵⁹ Heinekamp, Albert: *Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik bei Leibniz*. In: ders. / Franz Schupp (Hgg.): *Leibniz' Logik und Metaphysik*. Darmstadt 1988, S. 349-386, hier: S.374

²⁶⁰ Leibniz: *Die Charakteristik...*, a.a.O., S.111f.

Sprachen zu, greift auf diese Möglichkeit aber auch in philosophischen Zusammenhängen zurück (*existiturire*) - ähnlich wie Nikolaus von Kues (*possest, non-aliud*), der ja die Neuschaffung von nicht-begrifflichen Wörtern ausdrücklich befürwortet. Äußerst nützlich erscheint Leibniz allemal die sorgfältige Erstellung von ‚Registern‘, und zwar „nach dem Alphabet und nach der Natur“²⁶¹ (ebd.): Wörterbuch-Projekte hat Leibniz zeitlebens mit großem Interesse verfolgt; seine Überlegungen zu Universalenzyklopädien betreffen auch und gerade Wort-Inventare aller Sprachen, die er als (in Zukunft) durchaus umsetzbar betrachtet.²⁶² Die Enzyklopädie dient der Ordnung qua Akkumulation und Anordnung einzelner Elemente (Wörter). Leopardi hätte sich sicherlich ebenfalls für solche Projekte ausgesprochen, - allerdings weniger um des Ordnen als des Bewahrens willen: als Möglichkeit, den Bedeutungsreichtum der Wörter zu speichern und ihn mitsamt seiner Entwicklungsgeschichte abrufbar zu machen.

Künstliche Kalkülsprachen hingegen hätten nicht Leopardis Beifall gefunden: Ihre ein-eindeutigen Bedeutungszuweisungen sind es ja, denen entgegenzuarbeiten er bemüht war. „*Una cosa espressa con un vocabolo tecnico non ha alcuna domestichezza con noi, non ci desta alcuna delle infinite ricordanze della vita, ec.*“²⁶³: Leopardi spricht hier das Erinnerungsvermögen an, dessen es bedarf, um die Bedeutungszusammenhänge herzustellen, die Kalkülsprachen allererst funktionieren lassen.

Dass Leibniz in diesem Zusammenhang die natürlichen Sprachen als unverzichtbare Voraussetzung künstlicher Sprachen ansieht, zielt in dieselbe Richtung. Ganz im Foucaultschen Sinne schreibt er im Jahre 1686 an Simon Foucher: „Et quoyque les mots sont arbitraires, il a fallu quelques marques non-arbitraires pour enseigner la signification de ces mots.“²⁶⁴ Das hat mit einer grundsätzlichen „*Analogie zwischen den sinnlichen und unsinnlichen Dingen*“ zu tun - mit einer Form von Ähnlichkeit, die wiederum „als Grundlage der **Tropen** gedient hat“:

²⁶¹ Hieraus spricht Leibniz' Erfahrung als Bibliothekar: diese doppelte Katalogisierung entspricht der bibliotheksüblichen Trennung zwischen alphabetischem und systematischem Katalog.

²⁶² „Man wird mit der Zeit alle Sprachen des Weltalls erfassen und in Wörterbüchern und Grammatiken aufzeichnen, und man wird sie miteinander vergleichen. Das wird von sehr großem Nutzen sein, sowohl für die Erkenntnis der Dinge, weil die Namen oft ihren Eigenschaften entsprechen [...], als auch für die Erkenntnis unseres Geistes und der wunderbaren Vielfältigkeit seiner Tätigkeitsweise.“ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 2, S.171

²⁶³ Leopardi: Zib., 1702. „Eine Sache, die mit technischem Vokabular ausgedrückt wird, besitzt keinerlei Vertrautheit mit uns, sie erweckt keine der unendlichen Erinnerungen des Lebens, usw.“

²⁶⁴ Zit. nach: Heinekamp, *Natürliche Sprache...*, a.a.O., S.356

man versteht das besser, wenn man ein weit verbreitetes Beispiel bedenkt, das uns durch den Gebrauch der Präpositionen geliefert wird, wie zum Beispiel *zu, mit, von, vor, in, außer, durch, für, über, gegen*, die alle von Beziehungen des Ortes, des Abstandes und der Bewegung genommen und später auf alle Arten von Veränderungen, Ordnungen, Folgen, Verschiedenheiten und Übereinstimmungen übertragen wurden.²⁶⁵

Die Analogie betrifft also nicht nur das Verhältnis sinnlich/unsinnlich mit Bezug auf einzelne Wörter und Dinge, sondern auch die Verhältnisse, in die die Wörter gesetzt werden: sie werden gleichsam aus der ‚wirklichen Welt‘ übernommen, hier aus dem Wortfeld der räumlichen Orientierung.²⁶⁶ Was Leibniz hier beschreibt, ist eine *Strukturanalogie*²⁶⁷, wie sie uns schon des öfteren bei Nikolaus und Descartes begegnet ist; diese hier organisiert sowohl das Äußere als auch das Innere, den *Zusammenhang* der Worte und des Bedeutens.

Allgemein gilt [...], daß die A[nalogie] dazu gebraucht wird, um Unbekanntes aus Bekanntem zu erschließen, oder um Ungleiches mit Ungleichen in Zusammenhang zu bringen. Dies geschieht aufgrund von Ähnlichkeit, oder enger gefaßt und dem relationalen Charakter der A. Rechnung tragend, aufgrund von Verhältnismäßigkeit bzw. Verhältnisseinheit.²⁶⁸

Zu fragen wäre nun, ob nach Leibniz die ‚wirkliche Welt‘ als Bedeutungsgrundlage aus dem Zeichensystem ausgrenzbar wäre: das entspräche ihrer Verdrängung an den ‚Rand des Wissens‘, wie sie Foucault der ‚klassischen *epistémè*‘ zuschreibt. Dagegen scheint zunächst einmal zweierlei zu sprechen: Erstens beschreibt Leibniz den Rückbezug auf das Sinnliche als Bedingung der prästabilierten Harmonie –

Vermöge einer bewundernswerten Ökonomie der Natur können wir nämlich keinen abstrakten Gedanken haben, der nicht einer sinnlichen Sache bedürfte, und wenn es auch nur solche Zeichen wie Buchstaben oder Töne wären, obgleich es keine notwendige Verbindung zwischen bestimmten willkürlichen Zeichen und bestimmten Gedanken gibt. Und wären die sinnlichen Spuren nicht erforderlich, so könnte die prästabilierte Harmonie zwischen Seele und Körper nicht statthaben [...].²⁶⁹

²⁶⁵ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.2, S.11. Vgl. auch S.9: „Das Wort *Geist* [*Esprit*] ist in seiner ersten Bedeutung der Windhauch, das Wort *Engel* bedeutet Bote [*messenger*]. Daraus können wir schließen, welche Art von Begriffen diejenigen hatten, die diese Sprachen zuerst sprachen und wie die Natur unbewußt den Menschen den Ursprung und das Prinzip aller ihrer Erkenntnisse durch die Namen selbst eingab.“

²⁶⁶ Genauer gesagt: aus Orientierungsprozessen, die qua Analogie von der Physis auf das Denken übertragen werden. Dazu mehr im nächsten Kapitel.

²⁶⁷ Das sieht auch Hans Poser: *Gottfried Wilhelm Leibniz...*, a.a.O., S.105.

²⁶⁸ *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hrsg. v. Gert Ueding. Bd.1, Tübingen 1992, Sp.498

²⁶⁹ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.1, S.25

-, zweitens als Bedingung für das Funktionieren der Zeichen. In seinem grundlegenden Aufsatz *Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik bei Leibniz* (1988) zitiert Albert Heinekamp folgenden Satz: „Zeichen ist das, was wir jetzt wahrnehmen und - aufgrund unserer früheren Erfahrungen oder denen Anderer - in anderer Hinsicht als mit irgendetwas verbunden beurteilen.“²⁷⁰ Die notwendige Rückbindung an Erinnerung, die Leopardi betont und die auch Foucault unterstreicht, verankert Leibniz im Persönlichen, also direkt im Erfahrungsgrund des Einzelnen.

Verfolgen wir die Bezeichnungen weiter, um welche Leibniz' sprach- und zeichentheoretische Texte bzw. Textpassagen kreisen: *idea*, *notio*, *signum*, *characteres*, *expressio*, *repraesentatio*. Funktional treten häufig *substitutio*, *analogia*, *similitudo* hinzu. Diese Termini werden in den verschiedenen Leibniz-Editionen nicht durchgehend homogen, weil interpretationsabhängig übersetzt; das liegt auch in Leibniz' oftmals tastendem Arbeiten begründet, in dessen Zuge Begrifflichkeiten ausprobiert, ausgetauscht, kontextabhängig ausgewählt und niemals isoliert verwendet werden. Da Leibniz aber immer wieder einmal sehr präzise Definitionen einzelner Begrifflichkeiten erarbeitet, kristallisiert sich in der Summe Folgendes heraus:

Unter *idea* – Idee – versteht Leibniz „*aliquid, quod in mente nostra est*“²⁷¹. Wir erinnern uns: Ideen sind uns auch nach Leibniz angeboren, sie sind also weniger Akte des Denkens als (Erkenntnis-),Vermögen [*facultate*]²⁷². Eine Idee bezieht sich auf ein ‚Ding‘ außerhalb des Bewußtseins: sie ‚führt zu ihm hin‘, indem sie es ausdrückt. Damit ist sie zugleich *expressio*, und zwar qua *irgendeiner* Analogie: „*Exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent.*“²⁷³ „*Unde patet non esse necessarium, ut id quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinum quaedam analogia servetur.*“²⁷⁴ ‚Ausdrücken‘ bezeichnet hiernach eine Beziehung zwischen Ausdruck und Ausgedrücktem, die sich auf einer Achse zwischen Ähnlichkeit und Willkür

²⁷⁰ Der Satz findet sich auf einer Definitionstafel, vermutlich von 1672. Wir zitieren nach Heinekamp: *Natürliche Sprache...*, a.a.O., S.360: „*Signum est quod nunc sentimus et alioquin cum aliquo connexum esse ex priore experientia nostra vel aliena iudicamus.*“

²⁷¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Was ist eine Idee?* In: ders.: *Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung der Naturwissenschaft*. Hrsg. u. übers. v. Herbert Herring. Darmstadt 1992 (= ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 4), S.62-65, hier: S.62

²⁷² Ebd., S.62/63

²⁷³ Ebd., S.62

²⁷⁴ Ebd., S.64

erstreckt; anschauliche Ähnlichkeit wäre eingeschlossener, reine Willkür ausgeschlossener Grenzwert dieser Achse, die zugleich den Spielraum der Analogie durchmisst. Oftmals, erklärt Leibniz, verwechseln wir Ausdrücke mit den Ideen selbst, die wir intuitiv verstanden zu haben glauben.²⁷⁵ In früheren Texten – wir erwähnten es bereits – bezeichnet Leibniz die *ideae innatae* gelegentlich selbst als *conceptus* bzw. *terminus* oder *notiones*, ursprüngliche Begriffe; vor allem in jüngeren Jahren erwägt er die Möglichkeiten, ein vollständiges Register dieser Ideen und Begriffe zu erstellen (Gedankenalphabet). In den *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), einer der wenigen Schriften, die Leibniz zum Thema publiziert hat, wird jedoch deutlich, dass Begriff (hier: *notio*) und Idee nicht dasselbe sind; vielmehr stehen die Begriffe als Instrument und Maßstab der *Erkenntnis* zwischen Idee und Sache. Sie verdeutlichen die Wahr- oder Falschheit der ersteren: Eine Idee ist wahr, wenn ihr Begriff möglich ist, also keinen Widerspruch einschließt.²⁷⁶ Wahrheit in diesem Sinne bedeutet folglich immer auch *Aussagbarkeit*.²⁷⁷

Begriffe können komplex, zusammengesetzt sein; die Analyse zur Feststellung ihrer Möglichkeit erfordert ihre Zerlegung in ihre einfachen Bestandteile. Solche ‚einfachen Begriffe‘ sind nun zwar tatsächlich analog zu den Ideen zu verstehen in dem Sinne, dass sie nicht ‚gemacht‘, sondern vorhanden sind; jedoch bleibt es bei der pragmatischen Differenz, dass wir mit Begriffen logisch und analytisch arbeiten, mit Ideen nicht. Ideen sind nicht veränderbar; sie sind, analog den Monaden, unausgedehnte Einheiten vor jeder Materialität. Wir können uns nur bemühen, sie uns so deutlich wie möglich zu vergegenwärtigen – mittels Begriffen, die qua Zeichen ausgedrückt werden.

So können diese Ausdrucksinhalte, die in unserer Seele sind, sei es, daß man sie begreift oder nicht, Ideen genannt werden; diejenigen aber, die man begreift oder bildet, können *Begriffe*, *conceptus*, heißen. Auf welche Weise man sie aber auch nimmt, es ist immer falsch zu sagen, daß alle unsere Begriffe aus den Sinnen stammen, die man äußere nennt, denn die Begriffe, die ich von mir und meinen Gedanken und folglich vom Sein, von der Substanz, von der Handlung, von der Identität und vielen anderen Dingen habe, stammen aus einer inneren Erfahrung.²⁷⁸

²⁷⁵ Leibniz: *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*. In: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S.32-47, hier: S.37

²⁷⁶ Ebd., S.41

²⁷⁷ Ebd., S.43

²⁷⁸ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.2, a.a.O., S.135. Wenn Leopardi weniger scharf zwischen inneren und äußeren Sinnen / Erfahrungen differenziert, so deshalb, weil er insgesamt in den inneren Dimensionen Sprache / Vorstellen / Denken verbleibt; Natur und Wirklichkeit sind alledem

Auf die Baumstruktur der Erkenntnis, die Leibniz in dieser Schrift entwirft - Descartes' ihm ungenügend scheinendes Postulat des *clarus et distinctus* ergänzend -, können wir hier nicht im Einzelnen eingehen, wollen aber zumindest die ‚blinde‘, symbolische Erkenntnis kurz erläutern, die Wesentliches über den Zeichengebrauch aussagt. Bei ‚längeren Analysen‘ komplexer Begriffe beispielsweise „sehen wir nicht das ganze Wesen der Sache zugleich ein, sondern bedienen uns an Stelle der Dinge der Zeichen [*signis*]“. Zeichen, *signa*, sind somit Orientierungshilfen im Sinne einer Weltabkürzungskunst: Sie werden als Operatoren des Denkens zu seiner Abkürzung verwendet – gleichermaßen für Ideen und Dinge, entsprechend dem doppelten Anwendungsbereich der Begriffe, so dass unsere internen und externen Erkenntnisintentionen in demselben Operationsraum zwischen Unausgedehntheit und Ausgedehntheit bearbeitet werden.

Zu den Zeichen zähle ich demnach die Wörter, die Buchstaben, die chemischen, die astronomischen, die chinesischen, die hieroglyphischen Figuren, die Noten der Musik, die geheimschriftlichen, arithmetischen, algebraischen und alle anderen Zeichen, die wir beim Denken für die Dinge gebrauchen. Geschriebene, gezeichnete oder plastische Zeichen aber heißen Charaktere. Die Zeichen sind umso brauchbarer, je mehr sie den Begriff des bezeichneten Dinges ausdrücken, so daß sie nicht nur zur Darstellung, sondern auch zum vernünftigen Schließen dienen können.²⁷⁹

Belassen wir es für die Erkenntnis bei diesen Zeichen, weil wir uns die Idee / Sache selbst nicht vergegenwärtigen wollen oder können, nennt Leibniz die Erkenntnis „*blind* oder auch *symbolisch* [*caecam vel etiam symbolicam*].“²⁸⁰ Diese auf Zeichen beruhende²⁸¹ Erkenntnis bildet aufgrund der perspektivischen Beschränktheit unseres Geistes das erreichbare Maximum der allermeisten Erkenntnisvorgänge; ihr Gegenpol, die intuitive Erkenntnis, erforderte eben das Erfassen des Ganzen auf einen Schlag - was uns eigentlich nur im Bereich des Kalküls möglich ist. Dort nämlich herrschen *notwendige* Wahrheiten, die wir restlos herleiten und beweisen können; die Beweise bestehen also in *Richtigkeitsnachweisen*, was für die

übergeordnet, das Denken kann ihnen nicht gleichkommen. Diese Trennung hat sich Leibniz qua Analogie und Algorithmus zu überwinden bemüht. Wir kommen in Kürze darauf zurück.

²⁷⁹ Leibniz: *Die Charakteristik...*, a.a.O., S.111

²⁸⁰ Leibniz: *Betrachtungen...*, a.a.O., S.37

²⁸¹ Leibniz verwendet ‚symbolisch‘ hier wie anderswo nicht in einem figurativen Sinne; das Symbol taucht in seinen Texten auch dort nicht als rhetorische Figur auf, wo er von Tropen spricht. Offenbar betont er mit dem Begriff ‚Symbol‘ entweder den Zeichencharakter ‚an sich‘ im Unterschied zum eigentlichen Erkenntnisobjekt - wie oben -, oder er bezeichnet damit besonders anschauliche, ‚sprechende‘ *characteres*, wie z. B. sein Summenzeichen für das Integral.

kontingenten Wahrheiten der ‚wirklichen Welt‘ nicht gilt: Diese sind *zeitlich*, gewachsen wie die natürlichen Sprachen. Wie deren Bedeutungspotential, so ist auch das ‚Wahrheitspotential‘ eines jeden Dings von unserem Geist nicht auszuschöpfen, da es – *lex continuitatis* – mit der gesamten Welt in räumlicher und zeitlicher Verbindung steht, also in sämtliche Weltlinien ausläuft.

Genau um solche kontingente Wahrheiten geht es Leopardi, der mit seinem *L'infinito* einer solchen Wahrheit - dem aktual Unendlichen - nachgeht. Es kann, Leibniz' Ausführungen gemäß, nicht als Ganzes und auf einen Schlag erfasst, sondern nur ‚blind‘, symbolisch erkannt (bei Leopardi: metaphorisch erfahren) werden: im Rauschen des Windes, im Meer des eigenen Innern, das die das Fassungsvermögen übersteigenden Eindrücke wortwörtlich ‚verschwimmen‘ lässt. Wenn wir vorhin sagten, dass Leopardi nicht auf die Materialität des schriftlichen Zeichens pocht, muss doch zugestanden werden, dass wir die von Leopardi geschilderte Erfahrung nur in materieller Zeichenhaftigkeit nachvollziehen können: als geschriebenen Text, der zu lesen ist.

Die Wahrheit eines Dings besteht, so wollen wir gemäß Leopardi und Leibniz formulieren, in seiner unendlichen *Geschichte*²⁸², die nur das göttliche Auge auf einen Schlag (*coup d'oeuil*) überschaut; wir können nur *Nominal*-, keine *Real*definitionen solcher Gegenstände geben.²⁸³ Darin eben besteht ihr Zeitkern: dass ihre Geschichte nicht endet, ihre Wahrheit niemals ganz ausgesagt werden kann. Die Allegorie nach Benjamin beispielsweise ist ein Phänomen, das darauf aufruhrt: Sie enthüllt dem aufmerksam Hinsehenden eine neue Wahrheit des betrachteten Gegenstandes, zum gegenwärtigen Zeitpunkt; ihr Schlüssel liegt in diesem Zeitpunkt, der zugleich Standpunkt des Betrachters ist. Die *enzyklopädische* Erfassung einer solchen Wahrheit – durch Zusammentragen sämtlicher Attribute – wäre nach Leibniz unserem Geist theoretisch möglich, praktisch aber nicht zu bewerkstelligen (begrenzte Perspektive, Zeitgrenze). Wir haben es mit einem ausgeschlossenen Grenzwert zu tun:

²⁸² Dieses Stichwort fällt auch bei Busche: *Leibniz' Weg...*, a.a.O., S.276, wird dort aber nicht weiter expliziert. Auch Heidegger streift diesen Gedanken: „Jede Monade ist je nach der Stufe ihrer Wachheit eine die Welt präsentierende Welt-Geschichte.“ Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe...*, a.a.O., S.119f.

²⁸³ Sich an Pascal orientierend, unterscheidet Leibniz Nominal- und Realdefinition an folgendem Beispiel: „Ich würde [...] dem angenommenen Sprachgebrauch folgend sagen, daß die Wesenheit des Goldes dasjenige ist, worin es gegründet ist und was ihm seine sinnlichen Eigenschaften verleiht, vermöge deren wir es erkennen und die seine *Nominaldefinition* ausmachen, während wir die *Real- oder Kausaldefinition* besäßen, wenn wir diese innere Struktur oder Wesensverfassung erklären könnten.“ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.2, a.a.O., S.57

(134) Eine wahre kontingente Aussage kann nicht auf identische Aussagen zurückgeführt werden, sie wird aber trotzdem bewiesen, indem gezeigt wird, daß sie sich durch eine immer weiter fortgesetzte Analyse den identischen Aussagen zwar ständig nähert, jedoch niemals zu diesen gelangt. Daher kommt es einzig Gott, der in seinem Geist das gesamte Unendliche umgreift, zu, die Sicherheit aller kontingenten Wahrheiten zu kennen.

(135) Daher besteht zwischen notwendigen und kontingenten Wahrheiten derselbe Unterschied wie zwischen Linien, die sich treffen, und Asymptoten, oder wie zwischen kommensurablen und inkommensurablen Zahlen. [Eine weitere Strukturanalogie, NT]

(136) Dem steht jedoch eine Schwierigkeit entgegen: Wir können beweisen, daß eine Linie sich einer anderen ständig nähert, nämlich eine Asymptote, und daß zwei Quantitäten untereinander gleich sind, so daß wir auch im Fall der Asymptoten zeigen, was eintreffen wird, wie lange auch immer die Progression fortgesetzt wird. Und so werden auch die Menschen eine Sicherheit bezüglich der kontingenten Wahrheiten erlangen können; es muß jedoch ein-|gewendet werden, daß hier zwar eine Ähnlichkeit, aber keine vollständige Übereinstimmung vorliegt. Und es kann Beziehungen geben, die sich auch bei beliebig lange fortgesetzter Analyse niemals so weit sichtbar machen, daß es für Sicherheit ausreichend ist, und die nur von jenem vollständig erfaßt werden, dessen Intellekt unendlich ist. [...] Den vollständigen Grund der kontingenten Wahrheiten aber können wir auch nicht besser erbringen, als so, wie wir den Asymptoten ständig folgen und die unendlichen Progressionen der Zahlen durchlaufen können.²⁸⁴

Dass uns eine vollständige Erfassung bezüglich der einfachen Begriffe gelingen könnte, bezweifelt Leibniz schließlich ebenfalls; wir erwähnten es bereits: Ihre Anzahl könnte tatsächlich unendlich sein - und selbst wenn das nicht der Fall wäre, so fehlte uns doch ein verlässliches Kriterium der Vollständigkeit, wie es schon bei Descartes für die vollständige Erkenntnis galt. Diese Schwierigkeit wurzelt bei Leibniz in der Tiefe des universalistischen Anspruchs:

Denn um die Vollständigkeit beweisen zu können, hätte man den Begriff Vollständigkeit, der wohl in irgendeiner Form in diesem Alphabet hätte vorhanden sein müssen, zugleich zum Kriterium des Alphabets machen müssen. Es gab aber keine Möglichkeit, hinter die Grundlagen des Alphabets zurückzugehen, weil man die Kategorien des semantischen Alphabets nicht zugleich zu seinen Kriterien machen konnte. Diese Möglichkeit scheiterte an der („Kreter“-)Antinomie, daß Sprache und Metasprache nicht zugleich angewandt werden konnten. Und so war der Beweis eines der Hauptansprüche des Lullismus, *Scientia de omni scibili* zu sein, streng erst gar nicht zu führen.²⁸⁵

²⁸⁴ Leibniz: *Generales Inquisitiones...*, a.a.O., S.101/103

²⁸⁵ Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Topica universalis : eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983 (= Paradeigmata ; 1), S.191

Ein Standpunkt außerhalb der Grenzen dieser Begriffe ist uns unzugänglich, analog zu unserer Situation bezüglich der kontingenten Wahrheiten. Aus dieser Situation ergibt sich das Desiderat des **Algorithmus** als Funktionsgesetz, das die jeweilige Gesamtheit an Zuständen enthält, indem sich diese aus ihm entwickeln – analog zu der Substanz als Kraftkern, die ihre Zustände, ihrem inneren Gesetz folgend, aus sich hervortreibt. Deutlich wird hier auf beiden Seiten die unbedingte Voraussetzung des Kontinuitätsgesetzes für die Läufe der Welt: Eine Funktion muss stetig, also praktisch überall differenzierbar sein; nur dann beschreibt sie lückenlos sämtliche Zustände eines Elements.²⁸⁶ Deutlich wird auch die **Analogie** und damit zugleich die **Differenz** zwischen ‚wirklicher‘ Welt und Kalkül (Analogie meint niemals Gleichsetzung!): Was im Kalkül, der sich innerhalb der Grenzen unserer Vernunft abspielt, gelingt – das Auffinden von Funktionsgesetzen, die Differenzierbarkeit, das Handhaben des Unendlichen qua Infinitesimalien²⁸⁷ –, lässt sich zwar analog auf die ‚wirklichen‘ Substanzen (Monaden) und ihre Zustände übertragen; das qua Analogie auch ihnen zugeschriebene innere Gesetz aber ist uns unzugänglich. Es übersteigt das Berechnungsvermögen unseres Geistes um eine Dimension. Ihm gegenüber sind die mathematischen Gesetze des Kalküls als ‚abgeleitete‘ aufzufassen, die aber umgekehrt, *in Analogie*, dennoch Aufschluss über die Befindlichkeiten der Substanzen geben. Diese algorithmische Dimension des Erkennens bleibt bei Leopardi außer Acht.

IV.5.2 Künstliche Sprachen: Kalkül, characteristic universalis

Sachen, Dinge, Substanzen stehen somit außerhalb der wahr/falsch-Zuschreibungen und damit außerhalb der Logik: Sie sind von uns nicht vollständig aussagbar. Unsere Wahr-Falsch-Urteile können sich nur auf notwendige Wahrheiten beziehen; sie sind ihrerseits zeichenabhängig, und diese Zeichen unterliegen unserer Willkür²⁸⁸. Gern zieht Leibniz die Unmöglichkeit, komplexe Rechnungen ohne Zahlzeichen durchzuführen, als Beispiel heran: Von dort her ergibt sich die Notwendigkeit

²⁸⁶ Dies jedenfalls die mathematische Auffassung von Stetigkeit bis ins 19. Jahrhundert hinein. Dass es auch stetige Funktionen gibt, die *gar nicht* differenzierbar sind, hätte Leibniz erschüttert; solche Funktionen entdeckte erst Bolzano und nach ihm Weierstraß (1860).

²⁸⁷ ... und zwar deshalb gelingt, weil in der symbolischen Erkenntnis, wie Sybille Krämer schreibt, „dort, wo die Zeichen als instrumentum ratiocinationi dienen, gerade abgesehen werden kann von dem, wofür sie stehen, was sie bedeuten.“ (Krämer: *Berechenbare Vernunft...*, a.a.O., S.240) In diesem funktionalen Sinne rechtfertigt Leibniz seine Infinitesimalien; es gilt jedoch zu bedenken, dass selbst diese, wie wir sahen, ihr Analogon in der ‚wirklichen Welt‘ besitzen, nämlich die ‚kleinen Perzeptionen‘.

²⁸⁸ Diese Gedankengänge Leibniz‘ lassen sich in knapper Form nachlesen in dem *Dialog über die Verknüpfung zwischen Worten und Dingen* (1677), in: Leibniz: Philosophische Werke, Bd. 1, S.3-8.

eindeutiger Schriftzeichen im Kalkül - „*equivocations*“ und „*amphibolies*“ sind zu vermeiden²⁸⁹. Solche Zeichen nennt Leibniz meist Charaktere (s.o.), und auch sie findet man qua Analogie: Zwar sind geometrische Figuren aufgrund ihrer sichtbaren Ähnlichkeit zum Bezeichneten die „allergeeignetsten Charaktere“, doch auch für Zahlzeichen gilt die Verhältnisgleichheit der Analogie. „Es besteht unter den Zeichen, besonders wenn sie gut gewählt sind, eine Beziehung oder Ordnung, die einer Ordnung in den Dingen entspricht.“²⁹⁰ „Und dieses Verhältnis, diese Beziehung ist die Grundlage der Wahrheit.“ Mit Blick auf Foucault und Krämer soll nicht unerwähnt bleiben, dass Leibniz ausdrücklich von einem Verhältnis „zwischen ihnen [den Charakteren, NT] und den Dingen“ spricht²⁹¹:

Wenngleich also die [notwendigen] Wahrheiten notwendig irgendwelche Charaktere voraussetzen, ja zuweilen sogar diese Charaktere zum Gegenstand haben [...], so gründen sie sich doch nicht auf das, was in ihnen willkürlich, sondern auf das, was in ihnen beständig ist: auf die Beziehung, die die Zeichen selbst zu den Dingen besitzen.²⁹²

Noch präziser wird Leibniz im Zuge seiner Überlegungen zur *ars characteristica*, dem Projekt der *characteristica universalis*,²⁹³ das er als größtes Desiderat der Menschheit jahrzehntelang immer wieder bearbeitet hat. Nicht von ungefähr vergleicht er sein Vorhaben mit Galileis Fernrohr:

*Or les caracteres qui expriment toutes nos pensées, composeront une langue nouvelle, qui pourra estre écrite, et prononcée: cette langue sera très difficile à faire, mais très aisée à apprendre.*²⁹⁴ [...] *J'ose dire que cecy est le dernier effort de l'esprit humain, et quand ce projet sera execute, il ne tiendra qu'aux hommes d'estre heureux parce qu'ils auront un instrument qui ne servira pas moins à exalter la raison que le Telescope ne sert à perfectionner la veue.*²⁹⁵

²⁸⁹ Leibniz: *Opuscules*, S.157

²⁹⁰ Leibniz: *Dialog über die Verknüpfung...*, a.a.O., S.6

²⁹¹ Ebd., S.7

²⁹² Ebd., S.8

²⁹³ Solche Projekte und Entwürfe haben im Kontext des Bedürfnisses nach Welterfassung und -ordnung zu Leibniz' Lebzeiten schon seit langem Hochkonjunktur; man denke an die Metapher des ‚Buches der Welt‘ (die nun Blumenberg freilich durch Leibniz ausgehebelt sehen will). Leibniz sieht sich hier in den Fußstapfen etwa der *Ars magna* des Llull oder der Signaturenlehre des Paracelsus (die naturgemäß auch für Foucaults Arbeit eine große Rolle spielt). Im Jahre 1879 erreichen diese Bestrebungen mit Freges *Begriffsschrift* einen Höhepunkt.

²⁹⁴ Leibniz: *Opuscules*, S.156

²⁹⁵ Ebd., S.157. Nicht ganz frei von Maliziösität lässt Leibniz übrigens einfließen: „*De plus cette langue aura une propriété merveilleuse, qui est de fermer la bouche aux ignorans.*“ (Ebd., S.156)

Diese universale Zeichenkunst soll Charaktere und Regularium bereitstellen für eine von Einzelsprachen unabhängige Verständigung, für allgemein gültige Wissenschaftssprachen sowie für logische Kalkülsprachen: Den bis hin zur Einfachheit analysierten Begriffen werden - nach dem Vorbild der Mathematik, die dem Ideal eines solchen Zeichensystems am nächsten kommt²⁹⁶ - eindeutige Zeichen (*characteres*²⁹⁷) zugeordnet, die dann regelgeleitet kombiniert werden; zutreffend spricht Heinekamp von Zeichen als ‚Etiketten‘ von Begriffen sowie von einem „Isomorphismus zwischen Dingen [bzw. Ideen, NT], Begriffen und Zeichen“²⁹⁸. Leibniz selbst schreibt, wir könnten mit Hilfe der Charaktere „eine anschauliche Analyse der Gedanken geben und wie mit einem mechanischen Faden lenken, da ja die Analyse der Gedanken etwas Anschauliches ist.“²⁹⁹ Idealerweise ist dem Charakter seine Bedeutung unmittelbar anzusehen; diese Sichtbarkeit findet ihr Vorbild allerdings in den natürlichen Sprachen, nämlich den Wortwurzeln, die ja nach Leibniz unmittelbar der Wirklichkeit, die sie darstellen, ‚abgeformt‘ sind.

Es sei ein Charakter ein beliebiges A oder B oder ein anderes Kennzeichen.
 Ein Zusammengesetztes aus mehreren Charakteren soll Formel genannt werden.
 Wenn irgendeine Formel einem Charakter äquivalent ist, so daß sie wechselweise füreinander substituiert werden können, so wird diese Formel der Wert des Charakters genannt werden.
 Der ursprüngliche Wert eines Charakters, der ihm freiwillig willkürlich zugeordnet wird und der auch keines Beweises bedarf, ist dessen Bedeutung.³⁰⁰
 In Hinsicht auf jene, von denen das eine für das andere unbeschadet der Gesetze des Kalküls [*salvis calculi legibus*] substituiert werden kann, wird gesagt werden, daß eine Äquipollenz vorhanden ist.
 Außer den Äquipollenzen gibt es mehrere andere Relationen, die die Sache selbst zeigen wird, z.B. Inklusionen, Ähnlichkeiten, Bestimmungen [...]. Und demgemäß verhalten sich die Relationen zu den Charakteren und Formeln so, wie die Aussagen sich zu den Begriffen verhalten oder wie die zweite Tätigkeit des Geistes zur ersten.
 Ein Kalkül bzw. eine Operation besteht im Hervorbringen von Relationen, was bewirkt wird durch die Umformungen der Formeln gemäß bestimmten, den Gegebenheiten vorgeschriebenen Gesetzen.³⁰¹

²⁹⁶ Den Vorbildcharakter unterstellt auch Krämer (*Berechenbare Vernunft...*, a.a.O., S.3f.); allerdings ist jene Orientierung an mathematischen Prinzipien schon früher anzusetzen als beim Beginn der Neuzeit mit Leibniz (vgl. vorherige Abschnitte dieser Arbeit).

²⁹⁷ Dass Leibniz für diese Zeichen fast ausschließlich den Terminus *characteres* statt *signa* verwendet, scheint mir nicht nur mit der angestrebten Eindeutigkeit, sondern auch mit der *Gemachtheit* bzw. Gewährtheit dieser Zeichen zusammenzuhängen: *signum* kann auch etwas Beliebiges sein, das – im Sinne der Foucaultschen Signaturen – als Zeichen gelesen wird.

²⁹⁸ Heinekamp: *Natürliche Sprache...*, a.a.O., S.356

²⁹⁹ Leibniz: *Die verbale Charakteristik*. In: ders.: *Fragmente zur Logik*, a.a.O., S.96-110, hier: S.96

³⁰⁰ Hier formuliert Leibniz klar, dass wir ‚letzte Ursachen‘ nicht beweisen können; das gilt auch für den Kalkül.

³⁰¹ Leibniz: *Die Grundlagen...*, a.a.O., S.23

Eine Vollendung dieses Systems ist Leibniz erwartungsgemäß nicht geglückt – schon weil sich bezüglich der einfachen Ideen besagtes Vollständigkeitsproblem stellt; es müssten ja für *alle* einfachen Begriffe *characteres* vorhanden sein, um auch für neue Entwicklungen in den Wissenschaften sofort die passenden Zeichenkombinationen finden zu können. Dennoch geben die Funktionsprinzipien der Zeichenkunst tiefe Einblicke in ihre ‚Vernetztheit‘ in und mit Leibniz‘ Denken. Hier eine Beschreibung aus den *Unvorgreiflichen Gedanken*:

Es haben die Wiß-Künstler (wie man die, so mit der Mathematik beschäftigt, nach der Holländer Beispiel gar füglich nennen kann) eine Erfindung der Zeichen-Kunst, davon die sogenannte Algebra nur ein Theil: Damit findet man heute zu Tage Dinge aus, so die Alten nicht erreichen können, und dennoch besteht die ganze Kunst in nichts, als im Gebrauch wol angebrachter Zeichen. Die Alten haben mit der Cabbala viel Wesens gemacht, und Geheimnisse in den Worten gesucht, und die würden sie in der That in einer wohlgefassten Sprache finden: als welche dienet, nicht nur vor die Wiß-Kunst, sondern für alle Wissenschaften, Künste und Geschäfte.³⁰²

Nachfolgend eine Definition:

*Ars characteristic est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationem, quam cogitationes inter se habent. Expressio est aggregatum characterum rem quae exprimitur repraesentantium. Lex expressionum haec est: ut ex quarum ideis componitur rei exprimendae idea, ex illarum rerum characteribus componatur rei expressio.*³⁰³

Seine Definition des Ausdrucks (*expressio*) präzisiert Leibniz im Kontext der Zeichenkunst ebenfalls, indem - nach mathematischem Vorbild - die Gesetzlichkeit der Analogie in sie eingeht:

*Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géometral.*³⁰⁴

Mit einer gewissen Vorsicht, da Leibniz diese beiden Begriffe nicht immer eindeutig voneinander trennt, können wir nun von der *expressio* die *repraesentatio* abheben. Wird der Ausdruck eines Begriffs oder einer Sache über die Strukturanalogie zum Ausgedrückten bestimmt, so meint ‚Repräsentation‘ das Wahrnehmbare des Ausdrucks: das, was wir mit einem Blick überschauen können.

³⁰² Leibniz: *Unvorgreifliche Gedanken...*, a.a.O., S.451

³⁰³ Zit. nach: Heinekamp: *Natürliche Sprache...*, a.a.O., S.364

³⁰⁴ Leibniz: *Philosophische Schriften*, Bd. 2, S.112

Représentation signifie pour Leibniz, non pas présence de l'idée pure et intelligible à l'esprit, mais présence au sens, au corps, à l'esprit monadique, d'un ensemble spectaculaire, ou rien n'est isolé de rien, et se donne 'à l'oeil ou au clin d'oeil'.³⁰⁵

Damit sind Ausdruck und Repräsentation nicht zwei verschiedene Gegebenheiten, sondern eher dasselbe Phänomen aus verschiedenen Perspektiven betrachtet. Ähnlich (analog?) steht es um die Differenz zwischen *repraesentatio* und *signum* sowie zwischen *repraesentatio* und *characterum*: Definiert Leibniz *signum* als ‚Wahrgenommenes, von dem auf die Existenz eines nicht Wahrgenommenen geschlossen wird‘ (s.o.), so beschreibt er die *characteres* als „sichtbare Notierungen, welche die Denkinhalte (cogitationes) repräsentieren“³⁰⁶. Sichtbar, wahrnehmbar sind damit alle drei; *characteres* aber bedürfen als Subkategorie der *signa* der *Gemachtheit* (*Schriftzeichen*), und eine *repraesentatio* ‚ist‘ selbst kein Zeichen, sondern gleichsam das als repräsentierend Wahrnehmbare an ihm. Zudem kann es, wie oben von Leibniz erläutert, an einem Zeichen-Aggregat hervortreten, das einen zusammengesetzten Begriff ausdrückt. Erinnern wir uns an Foucaults Beschreibung des Zeichens, das sein Repräsentieren mit repräsentieren muss, welches also ‚quer zu sich selbst steht‘: Für den leibnizianischen Kalkül trifft das zu. In der ‚wirklichen Welt‘ drückt die Seele als Monade sämtliche Zustände der Welt aus; sie repräsentiert diese Welt von ihrem Standpunkt aus. Ausdruck ist ihre Tätigkeit des Spiegelns, repräsentativ hieran ist das Spiegelbild: sichtbares *Bild von* etwas. Ebenso gestaltet sich das Verhältnis zwischen Seele und Körper: Der Körper drückt die Zustände der Seele in jedem Augenblick aus; was daran sichtbar wird, ist Repräsentation. Anders als beim transparenten Kalkül können wir dieser Repräsentation eine Gesetzlichkeit nur unterstellen, nicht aber sie durchschauen.

Zwar kann dieselbe Sache auf verschiedene Weisen repräsentiert werden, allein es muß stets darin eine genaue Beziehung zwischen Vorstellung und Sache und infolgedessen auch zwischen den verschiedenen Vorstellungen ein und derselben Sache enthalten sein. Die perspektivischen Projektionen, welche beim Kreise Kegelschnitte bilden, zeigen, daß sogar ein Kreis unter Umständen als Ellipse, als Parabel, als Hyperbel, selbst als ein anderer Kreis, als gerade Linie und Punkt vorgestellt werden kann. Nichts erscheint so verschieden und unähnlich als diese

³⁰⁵ Robinet, André: *Leibniz : La renaissance et l'age classique*. In: Leibniz et la renaissance : colloque du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris), de Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Tours) et de la G. W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover), Domaine de Seillac (France) du 17 au 21 Juin 1981. Publié par Albert Heinekamp. Wiesbaden 1983 (= *Studia Leibnitiana*, Supplementa ; XXIII), S.12-36, hier: S.29

³⁰⁶ Zit. nach Poser: *Gottfried Wilhelm Leibniz*, a.a.O., 101f.

Figuren und dennoch stehen alle Punkte untereinander in genauer Beziehung. Ebenso muß man zugeben, daß jede Seele das Universum nach ihrem Blickpunkt vorstellt und daß sie in einzigartiger Beziehung zu ihm steht; allein immer und immer liegt dem eine vollkommene Harmonie zugrunde.³⁰⁷

Das Zeichensystem des mathematischen Kalküls steht denn auch der Perfektion am nächsten: Sein Funktionsprinzip ist dem Rechnen mit Zahlzeichen entlehnt, und insofern ist die Algebra natürlich mehr als „nur ein Theil“ der *ars characteristic*. „Der Grund ist der, daß die Mathematik ihren Beweis in sich trägt“³⁰⁸: eine Rechnung ist stets nachprüfbar auf eine für alle nachvollziehbare Weise. Und so beruft sich Leibniz ganz explizit wieder und wieder auf das Rechnen³⁰⁹, wenn er sein Ziel erläutert: nämlich die Zeichenkombinatorik so weit zu bringen, dass man mit ihrer Hilfe *alle* Sachverhalte, ganz gleich aus welchem Lebens- oder Wissenschaftsbereich, wie in der Mathematik (Analogie!) *errechnen* könne, wodurch sämtliche etwaigen Zwistigkeiten obsolet würden. Gerade durch dieses Potential, wodurch die *ars characteristic* „die Einbildungskraft ausschaltet [decharge]“³¹⁰, wäre sie ja zugleich auch eine *ars iudicandi* und eine *ars inveniendi*, mit der man sowohl Sachverhalte zweifelsfrei auf ihre Richtigkeit prüfen als auch neue Sachverhalte entdecken könnte: Mit ihren unendlichen Kombinationsmöglichkeiten wäre theoretisch *jeder* mögliche Sachverhalt darstellbar – analog dazu, wie in der Mathematik auch unendliche Größen mit Hilfe der entsprechenden Regeln und Symbole handhabbar werden, indem „wir selbst für Unendliches ein gleichwertiges Endliches aufstellen“³¹¹.

Zudem würde man jeden von dem überzeugen, was man gefunden oder erschlossen hätte, da es leicht sein würde, den Kalkül zu prüfen, sei es, indem man ihn nachvollzieht, sei es indem man einige Proben versucht, ähnlich solchen, wie es die Neunerprobe in der Arithmetik ist. Und wenn jemand an dem, was ich vorgebracht haben würde, zweifelte, würde ich zu ihm sagen: „Rechnen wir, mein

³⁰⁷ Leibniz: *Theodizee...*, a.a.O., S.346

³⁰⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die allgemeine Charakteristik* [1677?]. In: ders.: *Fragmente zur Logik*, a.a.O., S.87-95, hier: S.89

³⁰⁹ Nach einer Abschrift eines Briefes von Descartes an Mersenne, abgedruckt in den *Opuscules*, findet sich folgender Kommentar von Leibniz' Hand: „*Cependant quoyque cette langue depende de la vraye philosophie, elle ne depend pas de sa perfection. C'est à dire cette langue peut estre établie, quoyque la philosophie ne soit pas parfaite: et à mesure que la science des hommes croistra, cette langue croistra aussi. En attendant elle sera d'un secours merueilleux et pour se servir de ce que nous scavons, et pour voir ce qui nous manqué, et pour inventer les moyens d'arriver, mais sur tout pour exterminer les controversies dans les matieres qui dependent du raisonnement. Car alors raisonner et calculer sera la même chose.*“ (S.28). - Zur Rechen-Analogie vgl. auch *Die Charakteristik als Organon der allgemeinen Wissenschaft*, a.a.O.

³¹⁰ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.2, a.a.O., S.579

³¹¹ Leibniz: *Die allgemeine Charakteristik...*, a.a.O., S.93

Herr!“ [*Calculus!*], und Feder und Tinte nehmend, würden wir uns bald aus der Verlegenheit ziehen.³¹²

In Mathematik und Geometrie also finden sich die Vorbilder für ein solches Zeichensystem – qua Strukturanalogie. Leibniz führt die soeben zitierte Passage mit den Worten fort: „Ich füge jedoch hinzu: soweit man es durch das vernünftige Denken leisten kann, *ex datis*. [...] Denn selbst wenn nicht genug gegebene Umstände da sein werden, um sich ein unfehlbares Urteil zu bilden, wird man immer das Wahrscheinlichste *ex datis* bestimmen können. Und dies ist alles, was die Vernunft tun kann.“ Dem Verfahren des Kalküls sind also Grenzen gesetzt: dadurch, dass es den Erfahrungsgehalt nicht in allen Fällen zu ersetzen vermag. Um ihn aber geht es, wenn Leibniz selbst für die Mathematik zu bedenken gibt, „daß noch vieles nötig ist, damit die Algebra die Kunst der Erfindens sein könne, weil sie selbst noch einer allgemeineren Kunst bedarf“³¹³: nämlich der *characteristica universalis*, die also - metaphysisch betrachtet - nicht etwa aus der Algebra erwächst, sondern sie mit einbegreift. Der mathematische Beweis trägt zwar die Analogie auch für alle anderen Erkenntnisprozesse, er „wird jedoch nur auf dem Papier und folglich an den Charakteren ausgeführt und nicht an der Sache selbst.“

Wenn man Charaktere oder Zeichen finden könnte, die geeignet wären, alle unsere Gedanken ebenso rein und streng auszudrücken, wie die Arithmetik die Zahlen oder die analytische Geometrie die Linien ausdrückt, könnte man offenbar bei allen Gegenständen, soweit sie dem vernünftigen Denken unterworfen sind [!], das tun, was man in der Arithmetik und der Geometrie tut.³¹⁴

Die von uns mit [!] gekennzeichnete Einschränkung sollten wir nicht unter den Tisch fallen lassen: sagt Leibniz doch damit, dass es durchaus Gegenstände gibt, die *nicht* der Vernunft unterworfen sind. Erinnern wir uns an die Unterscheidung notwendiger (beweisbarer) von kontingenten (Tatsachen-)Wahrheiten: Wenn wir letzteren allein enzyklopädisch beikommen können - und nur dann, wenn uns unendlich viel Zeit zur Verfügung stünde -, übersteigen sie den Rahmen unserer Vernunft.³¹⁵ Insofern erscheint der Vergleich mit Galileis Fernrohr klug: Auch das

³¹² Ebd., S.91

³¹³ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd.2, S.579

³¹⁴ Leibniz: *Die allgemeine Charakteristik...*, a.a.O., S.90

³¹⁵ Wenn Bernhard Siegert schreibt: „Die Differenz zwischen Vernunftwahrheit und Tatsachenwahrheit ist die zwischen Satz und Algorithmus; der erste verarbeitet nur rationale, der zweite reelle Werte“ (Siegert, Bernhard: *Analysis als Staatsmaschine : die Evidenz der Zeichen und der Ausdruck des Infinitesimalen bei Leibniz*. In: Baxmann, Inge u.a. (Hgg.): *Das Laokoon-Paradigma : Zeichenregime im 18. Jahrhundert*. Berlin 2000 (= *LiteraturForschung ; 2*), S.246-273, hier: S.251), so wollen wir dies

Fernrohr verhilft ja unserem Blick nicht dazu, *alles* zu sehen; mit seiner Hilfe sehen wir lediglich deutlich *mehr* als vorher und werden uns zugleich der Unendlichkeit bewusst, die wir *noch immer nicht* sehen. Dieses Bewusstsein ist fortan leitend für Kunst und Wissenschaft: Leopardi schildert es lyrisch; Calculus und *ars characteristica* verschreiben sich dem verlustfreien, ‚reinen‘ Bedeuten der Zeichen - hierin durchaus dem phoronomischen Bewegungsmodell des Descartes vergleichbar. Ein solches Bedeuten bleibt aber außerhalb des Calculus Desiderat. So ist denn auch allein in der Syntax des Calculus, seiner intrasymbolischen ‚Grammatik‘ jene *translatio* als Umkehrbarkeit der Richtung gegeben, die Descartes der physikalischen Bewegung unterstellt: Der Calculus ist ein Außen der Welt, wie die Welt ein Außen des Denkens ist. Dies gilt übrigens auch für Leopardi, weshalb er die Erfahrung der Unendlichkeit lediglich in abgeleiteter Form, als innere Erfahrung der *immensità* ‚einzuholen‘ vermag. Im Calculus kann daher auch vom eigenen Standpunkt und von der Zeit abstrahiert werden: eine mathematische Gleichung sieht von allen Seiten und zu jeder Zeit gleich aus. Leibniz‘ Bewegungskonzept, der *transcreatio*, ist eine solche Vorstellung notwendig fremd: Bewegung findet in der Welt statt, also niemals unabhängig von Standpunkt, Richtung, Perspektive.

Zwiefach also wäre Sybille Krämers Hypothese von der ‚weltlosen Gegenständlichkeit‘ der Leibnizschen Zeichen zu relativieren: erstens wegen des bereits erläuterten Zusammenhangs mit der und Einbindung in die ‚wirkliche Welt‘ der Leibnizschen Sprach- und Zeichentheorie, zweitens wegen der Art und Weise jener Gegenständlichkeit. Im Rahmen der *characteristica universalis*, vor allem der Kalkülsprachen treten die Zeichen tatsächlich voll und ganz an die Stelle der Erkenntnisgegenstände, die nicht nur ausschließlich in ihrer Repräsentation als Zeichen wahrgenommen, sondern – *ars inveniendi* – teilweise erst aus Zeichen *hergeleitet* werden und insofern einer Entsprechung in der ‚Wirklichkeit‘ außerhalb des Kalküls nicht mehr bedürfen: hierauf bezogen, sind Krämers Beobachtungen vollkommen zutreffend, und wir könnten Leibniz, mit Foucault gesprochen, guten Gewissens der *episteme* zuschlagen. Wir wissen aber inzwischen, dass dieser

modifizieren: es scheint uns dies eine Differenz nicht nur der Aussageformen, sondern der Dimensionen zu sein, was zwei unterschiedlichen Wissenspraktiken (Enzyklopädie vs. Algorithmus) entspricht. Umgekehrt jedoch unterstellt Leibniz sowohl den Tatsachen- als auch den notwendigen Wahrheiten ein inneres Gesetz; bei letzteren ist uns dieses fass- und aussagbar, bei ersteren nicht, weswegen die enzyklopädische Praxis die Aussage des Algorithmus - unvollkommen - ersetzen muss. Andersherum betrachtet, bleiben die von uns aussagbaren Algorithmen um eine Dimension hinter der Komplexität und dem Reichtum kontingenter Wahrheiten zurück; näher heran reichen die natürlichen Sprachen mit ihrem flexibleren Bedeutungspotential, mit dem wir wiederum nicht ‚rechnen‘ können.

Komplex nur einen Teil der Leibnizschen Sprachüberlegungen ausmacht – und dass der Vorbildcharakter des Kalküls über eine *strukturelle* Analogie nicht hinausgeht. Ein analogisches ist gerade *kein* Gleichheits-, sondern ein sehr weit gefasstes *Ähnlichkeitsverhältnis*! Umgekehrt haben wir festgestellt, dass die Zeitlichkeit der Zeichen auch im Kalkül nicht vollständig eliminierbar ist (Speichern von Informationen), Bezugnahmen auf etwas dem Kalkül Äußerliches (und sei es unsere Erinnerung an das betreffende Zeichen) also weiterhin statthaben müssen. Damit funktioniert die Analogie in beide Richtungen, indem auch der Kalkül dem enzyklopädischen Verfahren ‚ähnelte‘. Erinnern wir uns an Leibniz‘ Bestreben, Wörterbücher zu erstellen: Dasselbe unternimmt er für seine Kalkülsprachen; deren Entwürfe bestehen zu weiten Teilen aus Definitions- und Symboltafeln als Gedächtnisstützen. Analog zur primären Funktion der Zeichen, nämlich der Entlastung unseres Geistes, der sich allzu komplexe Analysen und Folgen nicht gleichzeitig vor Augen halten kann, bedarf es der Tafeln als externer Wissens- und Informationsspeicher, um beispielsweise Zeichen und ihre Verwendungsregeln festzuhalten. Wie Leibniz nicht müde wird zu betonen, kommt es gerade beim Kalkül auf *schriftliche* Fixierung der Symbole und Gesetze an: Symbole sind für Leibniz dezidiert *Schriftzeichen*.

Es ist wahr, daß selbst unsere demonstrativste Wissenschaft die Erinnerung an einen vergangenen Beweis in sich schließen muß, da man sie sehr oft durch eine lange Kette von Schlußfolgerungen erwirbt, die man nicht mehr deutlich vor Augen hat, wenn die Schlußfolgerung gezogen ist; andernfalls müßte man diesen Beweis immer wiederholen. Und sogar während der Durchführung des Beweises kann man ihn nicht auf einmal in seinem ganzen Umfang begreifen. Denn alle seine Teile können nicht zugleich im Geiste gegenwärtig sein. Indem man sich so den vorangegangenen Teil vor Augen hielte, würde man niemals bis zum letzten vorschreiten, der die Schlußfolgerung abschließt. Daher kommt es auch, daß es ohne Schrift schwierig wäre, die Wissenschaften wohl zu errichten, da das Gedächtnis allein nicht sicher genug ist. Hat man aber eine lange Beweisführung [...] schriftlich niedergelegt und ist man sie in allen ihren Teilen durchgegangen, als ob man eine Kette Glied für Glied untersuchte, so können sich die Menschen ihrer Überlegungen sicher sein. Dazu dienen auch die Proben, und der Erfolg rechtfertigt sie alle.³¹⁶

Hier bekommen die Zeichen tatsächlich Gegenständlichkeit: aber nicht die von Krämer gemeinte, sondern eine *materielle*, die gerade *nicht* dem algorithmischen Prinzip des Kalküls, sondern dem enzyklopädischen Prinzip entspricht. Schriftzeichen brauchen Schriftträger. Denken wir kurz zurück an Benjamins

³¹⁶ Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 2, S.233

Beschreibung der Allegorie, die mit dem Verstreichen der Zeit als Ruine lesbar wird: Genau dies kann mit solchen Tafeln geschehen. Zwar werden die auf ihnen festgehaltenen Zeichen und Formeln in ihrer Zeit nicht allegorisch wahrgenommen; irgendwann aber veralten auch sie bzw. werden mit dem Fortschreiten der Wissenschaft modifiziert. Das Aus-dem-Gebrauch-Kommen verwandelt die Zeichentafeln in Relikte - materiell Vorhandenes, das schließlich mit Benjamin allegorisch lesbar wird als Ruine, als Überrest von Vergangenen, das einmal Bedeutung besaß: Wenn der Wert der *characteres* innerhalb eines Kalküls nicht mehr besteht, öffnet die Allegorie die Grenzen des Denkens, in die sie eingeschlossen waren. Indem die Allegorie die Materialität der Tafeln als *Träger von etwas*, als Datenträger hervortreten lässt, macht sie die auf ihm verblassenden Zeichen - anders - wieder lesbar, womit die Repräsentation des Kalküls in einem nicht-kalkülisierten, metaphysischen Kontext aufgehoben wird. Dieser Vorgang nun ist in umgekehrter Richtung - als Aufhebung (im Sinne von Bewahrung!) der Allegorie durch einen Kalkül - nicht vorstellbar, womit (in einem weiten Sinne) die Metaphysik ein weiteres Mal die Mathematik einfasst; Ähnliches hatten wir auch bei Nikolaus von Kues und bei Descartes beobachtet.

Überdies ist mit Hans Poser zu betonen, dass Leibniz im Unterschied zur heutigen Praxis die Axiome seiner Kalküle als wahre kategorische Aussagen auffasst, die in den ihnen entsprechenden möglichen Welten Gesetzescharakter besitzen.³¹⁷ Das fügt sich an unsere Feststellung aus den vorherigen Abschnitten, dass sich nach Leibniz ideale Gesetze in der wirklichen Welt - wenn auch unvollkommen - entfalten. Diese strukturelle Ähnlichkeit betrifft ebenso das Kontinuum und die Leibnizsche Vorstellung von lebendigen und abgeleiteten Kräften: An der Leerstelle des Übergangs, der nur im Idealen mittels der Infinitesimalien zu bewältigen ist und in der ‚Wirklichkeit‘ durch die *transcreatio* erklärt und durch die *petites perceptions* spürbar wird (Rauschen), steht als Scharnier und Übergang die Analogie, die einen lockeren, beweglichen Zusammenhang stiftet. Sie erlaubt räumliche und zeitliche Entfaltung, indem sie ausdehnungslos Ideales zu ausgedehnt Wirklichem in eine nicht materielle, auch nicht rein ideale, aber *wirksame* Beziehung eintreten lässt: *analog* zur Entfaltung der Kurve aus dem Gesetz einer Gleichung. Selbst im Innern des Kalküls ist Analogie am Werk. Wenn Sybille Krämer im Rahmen der symbolischen Erkenntnis als einzig mögliche Identität eines Dings das Gleichbleiben

³¹⁷ Vgl. Poser: *Gottfried Wilhelm Leibniz...*, a.a.O., S.108

einer *Struktur* nennt (dessen, was bei Leibniz das *modèle* dieses Gegenstandes heißt)

-

Die Identität eines Gegenstandes, der für Leibniz zum Gegenstand von Erkenntnis nur wird, sofern er durch symbolische Mittel darstellbar ist, wird verbürgt durch das, was bei der Übersetzung eines Zeichenausdruckes in einen Zeichenausdruck, der einem anderen Alphabet zugehört, invariant bleibt. Das aber ist die spezifische Struktur, das Muster, welches durch die Übersetzung über-tragen wird.³¹⁸

- so können wir ergänzen: Die Identität dieser ‚transformationsinvarianten‘ Struktur bezeichnet das Am-Werk-Sein der Analogie als (Zu-)Ordnungsprinzip, ja sie *ist* die Analogie; und sie allein verbürgt die „Existenz erkennbarer Gegenstände“, indem sie „wechselseitige Substituierbarkeit der Zeichenkonstrukte“³¹⁹ erlaubt. Das aber tut sie um den Preis einer minimalen Lücke zwischen ihren Vergleichsgliedern, die sich, soll die Analogie funktionieren, nicht ganz schließen darf. Zur Frage der Übersetzung kommen wir in Kapitel VII.

IV.5.3 Analogie und Lesbarkeit

Bis hierher haben wir Leibniz‘ sprachtheoretische Überlegungen vor allem in Hinsicht auf Einzelnes - Wörter, Zeichen - dargestellt. Mit der Analogie wechseln wir nun die Perspektive, um die *operativen* Prinzipien der Vermittlung und Verknüpfung in den Blick zu bekommen, ohne die keine Sprache - ob natürlich, ob künstlich - funktioniert und ohne die Leibniz die unterschiedlichen Denkräume seiner Philosophie nicht untereinander vernetzen kann. Enzyklopädistik, Algorithmus und Calculus, in und zwischen ihnen Analogie und Infinitesimal / transcreatio - dies unsere Auflistung aus der Einleitung zu diesem Kapitel.

Denn: Wie die von Leibniz selbst formulierten, so arbeiten auch diese von uns erkannten Prinzipien nicht antagonistisch, sondern wirken zusammen, so paradox das angesichts ihrer jeweiligen Arbeitsweise erscheinen mag. Ein Beispiel: Im Frühjahr 1680 verfasst Leibniz einen kurzen Text namens *Entwurff gewisser Staats-Tafeln*, in welchem er, wie Bernhard Siegert in seinem Aufsatz *Analysis als Staatsmaschine*³²⁰ herausarbeitet, Enzyklopädie und Kalkül / Charakteristik zusammenführt im Interesse des Überblicks und des Erschließen-Könnens alles Wesentlichen. In den Staats-Tafeln begegnen sich Karteikasten und Rechenmaschine und vereinigen sich - hypothetisch! - zu einem wahren

³¹⁸ Krämer: *Berechenbare Vernunft...*, a.a.O., S.321

³¹⁹ Ebd., S.325

³²⁰ Siegert: *Analysis als Staatsmaschine...*, a.a.O. Vgl. auch die entsprechenden Abschnitte in ders., *Passage des Digitalen : Zeichenpraktiken der neuzeitlichen Wissenschaften ; 1500 - 1900*. Berlin 2003

Wunderwerk in handlicher Kastengröße, das, einmal realisiert, dem regierenden Fürsten seine Arbeit erheblich erleichtern würde. An diesem Beispiel ist neben dem Zusammenwirken heterogener Funktionsprinzipien der Sprache auch die wechselseitige Analogie zwischen Wirklichkeit (Pragmatismus, Handlungsbedarf, materielles Hilfsmittel) sowie Logik und Kalkül (kombinatorisches Prinzip der Tafeln, Charakteristik) zu beobachten. Nachfolgend einige Kostproben aus Leibniz' schwungvollem, bilderreichem Text:

Ich nenne Staats-Tafeln, eine schriftliche kurze verfaßung des Kerns aller zu der Landes-Regierung gehörigen Nachrichten, so ein gewißes Land insonderheit betreffen, mit solchen Vortheil eingerichtet, daß der Hohe Landes-Herr alles darin leicht finden [,] was er bey ieder begebenheit zu betrachten [,] auf einmal übersehen, und sich deßen als eines der beqvämsten instrumenten zu einer löblichen selbst-regirung bedienen könne. [...] Dann der Nachrichten sind wenig, die Conclusiones aber so man daraus machen kann, unzählich; gleichwie aus wenig Buchstaben unzählbare combinationes und wörther formiret werden können. [...] Der iezige König in Franckreich Ludewig der XIV. hat etliche zeit vor des Cardinal Mazarini tode täglich etliche stunden mit eigener hand geschrieben [,] was ihm der Cardinal dictiret, und solches samt den Beylagen so ihm der Cardinal communiciret, pflegte er in einem Eisern Kästlein gemeinlich bey sich zu führen, und oft aufzuschlagen weilen darinn der begriff seines ganzen staats enthalten. [...] Weilen nun diese Staatstafeln zu großer Herrn eignen gebrauch gemeinet, so folget, wie ferner in der definition enthalten, daß man vermittelst derselben alles darinn auff begebenden fall leicht finden können müße, maßen große Herrn weder zeit noch lust haben sich mit vielen nachsuchen zu bemühen [...]. [...] denn unserm gemüth ist nichts angenehmer, als wie man von dem Theseo im Cretischen Labyrinth fabuliret, einen gewissen faden an der hand zu haben dem man sicher folget, hingegen nichts beschwehrlicher und schädlicher, als ohngefehr gleich einem jagthund der die spuhr verlohren hin und her lauffen, auff guth glück, ob man wieder darauf kommen werde. [...]

Alles aber nicht allein leicht zu finden, sondern auch was zusammen gehöret, gleichsam in einem augenblick zu übersehen, ist ein weit größerer Vortheil, als der ins gemein bey inventariis anzutreffen, daher ich dieses werck Staatstafeln nenne, dann das ist das amt einer tafel, daß die Connexion der dinge sich darinn auf einmahl fürstellet, die sonst ohne mühsames nachsehen nicht zusammen zu bringen. [...] Derowegen ist dieß der Schlüssel des ganzen wercks, daß man zu förderst alle Scrip-|turen des ganzen Landes, so dem LandesHerrn selbstem zustehen, auf gewisse maße hauptsächlichen durchgehe, inventire, in eine harmoni zusammen richte, extrahire und concentrire.³²¹

³²¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Entwurff gewißer Staats-Tafeln* [1680]. In: ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Akad. der Wiss. der DDR. Reihe 4: Politische Schriften. Hrsg. vom Zentralinst. für Philosophie an der Akad. der Wiss. der DDR. Bd. 3: 1677 - 1689. Bearb. dieses Bd.: Lotte Knabe u.a. Berlin 1986, S.341-349, hier: S.341, 342, 343, 344, 345, 347f. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Sämtliche Schriften*. Die Abbildung auf S.293 stellt eine Reproduktion des Handschriftenmikrofiches aus dem Leibniz-Nachlass in Hannover dar.

Was Foucault das ‚tableau‘ der klassischen *episteme* nennt, findet sich hier bei Leibniz in mehrdimensionaler Form: zweckbezogen, handhabbar, aber mit allen Vorteilen ausgestattet, die die alten, kumulativen, sowie die neuen, kalkülierten Zeichenpraktiken bieten. Nur zu gut können wir uns vorstellen, wie Benjamin reichliche zwei Jahrhunderte später das allegorische Bedeuten eines solchen ‚Kästleins‘ beschrieben hätte. In den Staats-Tafeln begegnen sich zudem die von Foucault konturierten Wissensformen und -praktiken zweier Epochen, und damit *repräsentieren* diese Tafeln auch Leibniz‘ Denken, das anhand der Sprache diese beiden Epochen miteinander verbindet: als Folge und als Funktionskonstellation.

Eine tragende Rolle spielt hierbei die Analogie, ein zu Leibniz' Zeiten seit der Antike legitimes und unverzichtbares logisches Schlussverfahren, das jedoch immer auch (sprachlich-bildliche) *Figur* bleibt. Bei Nikolaus und bei Descartes hatten wir Metapher und Symbol zugleich als Bilder/Figuren sowie als perspektivische Strukturen dargestellt; ihnen tritt bei Leibniz die Analogie zur Seite, die als Verfahren *und* als Struktur - gleichzeitige Inblicknahme zweier Gegebenheiten - operiert, wofür es unsererseits eines geeigneten Standpunkts bedarf. Wie wesentlich der bewusst eingesetzte Perspektivwechsel für sein Denken ist, beschreibt Leibniz selbst bezüglich der für uns nicht sichtbaren, vollkommenen Ordnung und Harmonie der Welt:

Zwar können wir solche Ordnung nicht sehen, weil wir nicht in dem rechten Gesicht-Punkt stehen, gleichwie ein prospectivisch Gemälde nur aus gewissen Stellen am besten zu erkennen, von der Seite aber sich nicht recht zeigen kann. Allein wir müssen uns mit den Augen des Verstandes dahin stellen, wo wir mit den Augen des Leibes nicht stehen, noch stehn können. (S.181)

Da bei Leibniz die Schwelle und der Schritt hinaus ins Unendliche, die wir von der cusanischen Transsumption her kennen, fehlen, mündet sein Denken immer irgendwann wieder in sich selbst ein bzw. gelangt immer wieder an Stellen, die es bereits passiert hat - es wechselt dabei jedoch so häufig die Ebenen und Perspektiven, dass es angereichert mit neuen Erfahrungen auf Bekanntes trifft und es dadurch in immer neuem Licht sieht und darstellt. Aus diesem Grund findet die Transsumption des Nikolaus von Kues in Leibniz' Denken keinen Platz: Gemeinsam ist beiden Denkern das Gleiten ihrer Übergänge sowie das Ineinander von Fluss und Sprung. Wenn jedoch die cusanischen Verweisketten an der Grenze zum Unendlichen enden, so führen die leibnizianischen zum Ziel und darüber hinaus bzw. dahinter zurück. Im Bereich der Sprache schildert Leibniz selbst diesen Weg, wenn er in der Nizolius-Vorrede die Verweiskette von *fatum* zurück zu *dictum* erläutert. Die ersten Sätze der Passage haben wir schon früher zitiert:³²²

³²² Hierzu ist lesenswert ein Aufsatz von Peter Fenves: *Antonomasia: Leibniz and the Baroque*. In: *Modern Language Notes* 105.1990, S.432-452. Fenves zeigt, wie Leibniz' sprachliche Kettenbildungen besonders qua Antonomasie in einen vor-sprachlichen Grund als *kat'exochen (par excellence)*, als unerreichbarer, un-nennbarer Eigenname zurückverweisen; das entspräche einer cusanischen Transsumption in umgekehrter Richtung. Meines Erachtens etabliert sich gerade durch diese Kettenbildung - gerade weil Leibniz' Denken den Eigennamen als solchen nicht mehr nennen kann, obgleich es ihn voraussetzt - eine noch komplexere Bewegung, die wir am Schluss dieses Abschnitts beschreiben wollen.

*L'étymologie, elle, se ramène finalement à deux choses: l'usage de la racine et l'analogie de la dérivation faite à partir de la racine. L'usage est la signification du mot communément admise par ceux qui usent de la même langue. L'analogie est la signification de la flexion ou dérivation admise derechef par ceux qui utilisent la même langue. Par exemple, pour le mot *fatum* l'usage ou signification admise est "nécessité des événements"; l'étymologie de ce même mot est composée de l'usage de la racine et de l'analogie: la racine est *for* ou *fari*, l'usage de la racine est *dire*; l'analogie du *fatum* est *fatum*, par laquelle dans la langue latine est signifié le participe passé passif du verbe *racine*, ce qui fait que, par l'étymologie, *fatum* est identique à *dit*. La plupart du temps l'usage est provenu de l'étymologie par un trope, cela apparaît avec évidence dans l'exemple donné; car par l'étymologie *fatum* est la même chose que *dit*, par l'usage la même chose que devant arriver nécessairement. Voyons donc qui est celui qui dit ce qui doit nécessairement arriver. Il est manifeste que l'événement suit seulement ce qui est dit par Dieu. C'est pourquoi par l'étymologie *fatum* est dit; de là par l'antonomase ou éminemment, dit par Dieu; de là, d'un autre côté, par synecdoque, dit par Dieu au sujet du futur, ou décret de Dieu; de là, enfin, par métonymie de la cause, devant arriver nécessairement, qui est maintenant l'usage de la langue. C'est pourquoi c'est le rôle d'un bon grammairien, et même d'un philosophe de pouvoir, par une succession de sorites (pour ainsi dire) portant sur des tropes, déduire l'usage d'un mot de son étymologie.³²³*

Selbst wenn Leibniz mit Analogien zum aktual Unendlichen, zum göttlichen Geist oder eben auch zum ursprünglichen Sinn-Grund der Wörter, zu für uns unsichtbaren Weltzusammenhängen arbeitet, wird diese zweite, unzugängliche Struktur gleichsam nachträglich vorausgesetzt: und zwar nicht durch Gegenüberstellung, sondern durch Kettenbildung (*lex continuitatis*), die dem Denken ein *glissando* zum Unendlichen erlaubt, wie es im Unendlichkleinen die Infinitesimalien, in der Sprache die figurativ-etymologischen Verweisketten exemplarisch vorführen. Da das Denken jedoch stets standortgebunden bleibt, verliert es sich nicht, sondern bleibt bei sich und kehrt in sich zurück. Leopardi begrenzt das *glissando* auf das Innere: Er verzichtet auf den Algorithmus, akzeptiert die Unerreichbarkeit des Unendlichen und belässt es bei der Ableitung, der Erfahrung des Unermesslichen. Von dort aus geht es nicht weiter. Die Erfahrung ist wiederholbar, führt aber nirgendwohin.

Demgegenüber findet sich bei Leibniz ein *verändertes* Wiederholen, das sich wiederum in unseren Wanderungen durch Leibniz' Denken wiederholt. Leibniz beschreibt es in dem Text, an dem Blumenberg seine Argumentation gegen

³²³ Leibniz: *Dissertation...*, a.a.O., S.57f.

Lesbarkeit bei Leibniz aufhängt: dem späten Fragment *Apokatastasis* (1715)³²⁴. Leibniz spielt hier das Modell einer sich in Zyklen wiederholenden Weltgeschichte durch, die in einem ersten Durchlauf als mathematische Hypothese erörtert, in einem zweiten jedoch als *exakte* Wiederholung abgelehnt wird und damit zugleich den Abstand zwischen Kalkülsprache und wirklicher Welt markiert. Was nämlich Leibniz vorschwebt, ist die Möglichkeit des *Fortschritts* (den Leopardi ablehnt), auch wenn wir bereits in der besten aller möglichen Welten leben; dass dies nicht zu einer Sprache des Kalküls passt, die, wie wir gesehen haben, auf zeitlosen Zeichen beruht, liegt auf der Hand. Damit aber wird der Sinn-Grund der sich entwickelnden Welt nicht verworfen: im Gegenteil. Hierin liegt ein weiteres Argument gegen die Ausschließlichkeit, mit der Foucault und Krämer Leibniz dem Kalkül zuschlagen - und auch gegen Blumenbergs Auffassung, dass bei Leibniz nicht gelesen werden könne. Dazu gleich unten.

Leibniz entfaltet also zunächst die Hypothese der exakten Wiederkehr des Gleichen, und zwar anhand des Modells einer kombinatorischen Universalbibliothek, die sämtliche möglichen Bücher enthält (schon hier wird allerdings deutlich, dass der Umfang dieser Bücher von vornherein festgelegt sein muss, damit die Berechnungen durchführbar sind).³²⁵ Damit lässt sich zwar beweisen, dass auf der Grundlage dieser Berechnungen - wegen der sehr hohen, aber begrenzten Anzahl der möglichen Zeichenkombinationen - tatsächlich einmal ein bereits geschehenes Jahrhundert wiederkehren muss; zudem wird die Wiederkehr aufgrund der Entsprechung von Ursachen und Wirkungen zyklisch sein.

Dabei ist allerdings eine Einschränkung zu machen: Auch wenn ein früheres Jahrhundert wiederkehrt in Betracht des sinnlich Wahrnehmbaren und damit

³²⁴ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Apokatastasis*. In: ders.: Schriften und Briefe zur Geschichte. Bearb., kommentiert u. hrsg. v. Malte-Ludolf Babin u.a. Hannover 2004 (= Veröffentlichungen der historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen ; 218), S.553-561

³²⁵ Diese Bibliothek scheint ein Vorbild für Jorge Luis Borges' *Bibliothek von Babel* gewesen zu sein. Bücher von bestimmtem Umfang, Spiegel, ein „Fundamentalgesetz“, das mit Hilfe der „kombinatorischen Analysis“ decodiert werden kann – unmöglich, bei Borges nicht an Leibniz zu denken. Borges selbst dachte durchaus an ihn; vgl. etwa die Erzählung *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, die sich wunderbar mit Leibniz lesen ließe und deren Erzähler denn auch explizit einen „unendlichen in Schatten und Bescheidenheit wirkenden Leibniz“ als möglichen, aber unwahrscheinlichen Einzelerfinder Tlön's erwähnt (Borges, Jorge Luis: *Die Bibliothek von Babel*. In: ders.: Die Bibliothek von Babel : Erzählungen. Stuttgart 2000, S.47-57, hier: S.51). Darin ebenfalls: *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, S.21-40, hier: S.26). Leibniz' Vorstellungen einer wirklichen Bibliothek sind dargelegt in einem kurzen Text vom Herbst 1680; Leibniz wollte die erzherzogliche Bibliothek dem Vorbild der Wolfenbütteler Bibliothek anpassen und entwarf hierfür ein Konzept mit Finanzierungsplan, aus dem hervorgeht, dass diese Bibliothek letztendlich wie ein Kästchen mit ‚Staats-Tafeln‘ funktionieren soll - „enfermée en trois ou quatre chambres“. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Einrichtung einer Bibliothek*. In: ders.: Politische Schriften, a.a.O., S.349-353, hier: S.350

dessen, was sich in Büchern darstellen läßt, wird es doch nicht durchweg und in jedem Betracht gleich wiederkehren, denn es würde doch immer Unterschiede geben, wären sie auch nicht wahrnehmbar, die in keinem Buch angemessen darzustellen wären. (S.557)

Das Undarstellbare beruht auf der *lex continuitatis*, besteht also in dem sinnlichen Pendant (Analogie!) zum mathematischen Infinitesimalen: den *petites perceptions*, die für die Geschichtsschreibung nicht fassbar, also auch nicht überprüfbar sind (vgl. S.561). Für sie gilt, was Leibniz im Folgenden anhand des Gedankens erörtert, dass „jeder Teil der Materie [...] eine Welt zahlloser Geschöpfe“ enthalte, „die auch in einem noch so umfangreichen Buch nicht darzustellen ist.“ (S.557) Und da sich die Körper nicht aus Atomen zusammensetzen wie die Kalkülsprache aus Zeichen, lassen sich ihre Unendlichkeiten weder berechnen noch darstellen. Einzig Gott übersieht diese Mannigfaltigkeiten auf einen Schlag, ebenso wie die Auseinanderlegung der Weltzustände in der Zeit. Hier sind wir wieder beim Scheitern der Ewigkeitssicht in Leopardis Gedicht.³²⁶

An diesem Punkt lässt sich ein weiteres interessantes Argument dafür anbringen, Leibniz nicht allein auf den Kalkül ‚festzunageln‘. Horst Bredekamp betont, dass der Kalkül ebenso wie die Enzyklopädie ebenjenen *Mangel* des menschlichen Denkens ausgleiche, nämlich seine Unfähigkeit, dem göttlichen gleich alles auf einmal, *au clin d’oeuil*, zu überschauen. Die Kette des Folgerns und Verweisens ist zugleich die unvermeidliche Fessel, die das menschliche Denken vom göttlichen Geist trennt: Dessen ‚totaler‘ Blick wäre das zu erreichende Ideal, das Nacheinander des Kalküls und des Inventars lediglich dessen analoge *Ableitung* nach Maßgabe einer Punkt-für-Punkt-Zuordnung, die nur rückwärts auf das Ideal als Grenzwert schließen lässt (bzw. des Infinitesimals bedarf, um diesen zu erreichen) - es aber qua Algorithmus immerhin sagbar macht, womit sie die cusanische Sprachlosigkeit vor dem Unendlichen überschreitet. Hieraus erklärt sich, so Bredekamp, Leibniz‘ wiederholte Beschäftigung mit dem *Theater der Natur und Kunst*.

³²⁶ Leopardi (Zib., 1702) beschreibt eine gleichsam unendliche Binnendifferenzierung auch für das Bedeutungspotential der natürlichen Sprache, ein weiteres Argument, das seine Ablehnung ‚technischer Sprache‘ (reiner Begriffssprache) untermauert. Solche Sprache nämlich gleicht für uns im Erleben einer fremden oder unzulänglich erlernten Sprache: „*ne si arriva a gustare perfettamente una tal lingua, finchè non si penetra in tutte le minuzie e le piccole parti e idee contenute nelle parole del senso il più semplice.*“ - „Man kann eine solche Sprache nicht vollständig auskosten, wenn man nicht in alle Fein- und Einzelheiten und Vorstellungen eindringt, die von der einfachsten Bedeutung in den Worten enthalten sind.“

Leibniz' lebenslanges Plädoyer für das *Theater der Natur und Kunst* erhält hierin seine philosophische Dimension. Es repräsentiert jene innovatorische Freiheit, die tiefer reicht als die Zeichen der *ars characteristica*. Bilder und Exponate vermögen für Leibniz durch die Schnelligkeit ihrer Verknüpfung von Elementen jenem intuitiven Blick nahe zu kommen, der im Gegensatz zur kalkulatorischen Sukzession alles auf einen Schlag zu erfassen vermag. Sie sind ein Vorschein der intuitiven, grenzenlosen Klarheit. In dieser Simulierung des göttlichen Blickes liegt der erkenntnistheoretische Kern des *Theaters der Natur und Kunst*.³²⁷

In der Tat entspräche die Guckkastenbühne diesem Ideal, indem wir das Eingerahmte vollständig überschauen können. Unschwer erkennen wir dieses Ideal des Überblicks auch in den Wortwurzeln und ihren Nachbildungen, den *characteres* (denen man ihre Bedeutung im Idealfall unmittelbar ansieht), den Staats-Tafeln sowie in den Worten, mit denen Leibniz Sinn und Zweck einer Bibliothek beschreibt: *Or comme un Archif de même une Bibliotheque n'est pas pour estre lûe. Car elle ne doit servir que d'inventaire*.³²⁸ Möglich, dass Blumenberg auch diesen Satz im Hinterkopf hatte, als er sich mit der Frage der Lesbarkeit der Leibnizschen Bibliothek befasste. Er stammt allerdings aus dem bereits erwähnten Text zum Aufbau der ‚tatsächlichen‘ Bibliothek in Hannover, nicht aus dem *Apokatastasis*-Fragment.

Was die fiktive Universalbibliothek dieses Fragments anbetrifft, so hat Blumenberg, dessen diesbezügliche Argumentation nicht nur in der *Lesbarkeit der Welt*, sondern auch in einem Aufsatz von 1981 nachzulesen ist³²⁹, Recht mit der Einschätzung, dass sie „keinen Leser“ habe. In der Tat: „Weshalb sollte sie auch?“³³⁰ Für eine solche totale Datensammlung gilt - im Sinne des (für uns) sprichwörtlichen Telefonbuchs - noch mehr als für jede tatsächliche Bibliothek, dass sie nicht zum Lesen da ist. Das aber versteht sich - auch Leibniz sagt es ja - von selbst: Nicht um in den Büchern enthaltene, noch zu lesende Geschichten geht es, sondern um Geschichte als Historie, als Summe aller Daten, aus denen sie besteht (Enzyklopädie); um ihren eigenen Grenzwert also. Eine solche Datensammlung wäre der Idealfall einer jeden Bibliothek, so wie ihn Leibniz in dem kurzen Text von 1680 beschreibt. Wäre diese Sammlung - wie im *Apokatastasis*-Fragment beschrieben - eingebettet in die kombinatorische Totalität aller möglichen Zeichenkonstellationen, aus denen sie

³²⁷ Bredekamp: *Die Fenster der Monade*, a.a.O., S.113

³²⁸ Leibniz: *Einrichtung...*, a.a.O., S.353. Wir müssen an das Borges'sche Aleph denken, und das wiederum ruft uns die Beinah-Angst des Leopardi-Gedichts in Erinnerung, als sich der Überblick im Geiste einstellt (wenn auch eher als Empfinden denn als Sehen).

³²⁹ Blumenberg, Hans: *Eine imaginäre Universalbibliothek*, a.a.O.

³³⁰ Ebd., S.29

erst mühsam herausgesiebt werden müsste, so könnte man sie sich analog dem Palast der Schicksalsbestimmungen vorstellen, wenn in ihm alle Zimmer in eines zusammengefasst worden wären. Richtig schreibt Blumenberg: „Die Exemplare reller Historie herauszufinden, setzte einen Benutzer der Bibliothek voraus, der alles schon wüßte, was darin zu stehen hätte - einen jener der Neuzeit vertrauten Dämonen vom Typus der Laplaceschen Intelligenz“.³³¹ Noch einmal: Von vornherein ist die Universalbibliothek nicht auf ‚wirkliche‘ Lesbarkeit angelegt. *Als Bild, als Metapher* zeigt sie die Vision eines kombinatorischen Datenspeichers - und dessen Grenzen, indem dieser Speicher weder die *petites perceptions* der Wirklichkeit noch den über die Zeit sich ereignenden Fortschritt erfassen könnte. Als ein solcher Speicher ist die Universalbibliothek - ebenso wie ihr leistungsschwächeres Abbild in der Wirklichkeit, die gewöhnliche Bibliothek - gerade nicht zur Lektüre zu gebrauchen: Kombinatorisch gedachte Zeichenmengen stehen außerhalb der Zeit, sie vermögen sich zeitlichem Wandel nicht anzugleichen. Zeit bildet eine Grenze des Kalküls, was wir oben bereits geschildert haben. Lesbarkeit hat in einem solchen Bild tatsächlich keinen Platz - was Leibniz keinesfalls bestritten hätte, der sich, wie Blumenberg selbst hervorhebt, dieser Grenzen durchaus bewusst war. Damit aber gilt für Blumenberg (ebenso wie für Foucault und Krämer): Wenn er die Frage der Lesbarkeit ausschließlich an Leibniz‘ Universalbibliothek stellt - Leibniz‘ Bild für die *ars combinatoria* also, *nicht* für die Wirklichkeit mit ihren natürlichen Sprachen, hinter der dieses Bild, was Blumenberg selbst konstatiert³³², explizit zurückbleibt -, so muss die Antwort selbstverständlich abschlägig ausfallen. Eingangs hatten wir Blumenbergs Verständnis von Lesbarkeit bereits umrissen: Ein solches Verständnis *kann* auf Leibniz‘ Universalbibliothek von vornherein keine Anwendung finden; ganz abgesehen von der Binsenweisheit, dass wir nicht Bibliotheken, sondern *Bücher* lesen. Wir sollten die Frage der Lesbarkeit also auch und gerade auf andere Dimensionen in Leibniz‘ Denken richten als auf Kalkül und *ars combinatoria*: Letztere dürfen auf solche Weise *per definitionem* nicht lesbar sein. Gerade darum geht es ja Leibniz bei den Kalkülsprachen: die Mehrdeutigkeit der natürlichen

³³¹ Ebd.

³³² Blumenberg setzt Leibniz‘ Bild auf der Grenze zwischen Datenspeicher und Buch an: Das Buch markiere „den Ort, an dem die Wirklichkeit eines auswählenden, abwägenden, wertenden und gestaltgebenden Verfahrens unterzogen wird, statt sich als Datensumme darzustellen.“ (*Eine imaginäre Universalbibliothek*, a.a.O., S.32) Ich bin demgegenüber der Ansicht, dass Leibniz das Bild der Bibliothek gerade als Datenspeicher, nicht im Sinne des zu lesenden ‚Buches der Welt‘ wählt - wie erwähnt: die tatsächliche Bibliothek schildert er genauso, nicht zum Lesen, sondern zum Nachschlagen.

Sprachen auszuschließen. Ein Kalkül funktioniert nur interpretationsfrei; seine Symbole sind auf Eindeutigkeit und syntaktische Verknüpfbarkeit angelegt, nicht wie die cusanischen auf ein Verweisen ins Unendliche.

Oben hatten wir jedoch bereits am Beispiel der Staats-Tafeln und der Allegorie gesehen, dass wie bei Descartes, so auch und gerade bei Leibniz die Metaphysik den Kalkül in sich einzufassen vermag. Mit der Zeit kann eine metaphysische Perspektive den Kalkül allegorisch lesen - der Kalkül aber liest nicht, er operiert innerhalb der eigenen Grenzen, womit er zur Analogie unseres Verstandes wird, die uns idealerweise wie die Guckkastenbühne mitsamt ihrem Rahmen vor Augen liegt. (Hier liegt übrigens eine überraschende Parallele zum Erfahren des Unermesslichen bei Leopardi: Auch die *immensità* kann nicht gelesen werden. Die Erfahrung selbst jedoch wird in Form des Gedichts zur Lesbarkeit gebracht.) Wir *sehen* den Kalkül mitsamt seinen Grenzen (so sieht ihn auch Leibniz): wir brauchen ihn nicht zu lesen. ‚Warum sollten wir auch?‘, so könnten wir füglich mit Blumenberg fragen. Anders sieht es aus, wenn wir die Dimensionen des Leibnizschen Denkens in den Blick bekommen bzw. seine Dimensionswechsel nachvollziehen wollen: Wenn wir beispielsweise mit Leibniz die Analogie und den Algorithmus als Funktionsprinzipien (an)erkennen wollen, so müssen wir sie als solche *lesen*. Für die Analogie und den Algorithmus als solche gibt es keine eindeutigen Zeichen; sie liegen hinter, unter den Phänomenen der weltlichen Oberflächen, die wir wahrnehmen. Wir müssen sie *erkennen und anerkennen*³³³: herauslesen, qua Ähnlichkeit, qua Erinnerung und Übertragung, und damit befinden wir uns auf einmal in einer Erkenntnisform (als Lektüre), die Foucault der Zeit vor Leibniz zuschreibt und die Leopardi noch im 19. Jahrhundert nachdrücklich vertritt. Vom Kalkül aus erscheint diese Erkenntnisform tatsächlich an den Rand gedrängt, wie Foucault es für die klassische *episteme*, der er Leibniz zuordnet, ausdrückt. Von außerhalb des Kalküls aber erscheint der Kalkül selbst, um mit Michel Serres zu sprechen, wie eine ‚Insel im Meer des Realen‘.

Übrigens ist auch die Metapher der Universalbibliothek in Leibniz‘ Text doppeldeutig, wie Blumenberg selbst hervorhebt³³⁴; überhaupt liegt in Leibniz‘ reichhaltigem Metaphernaufgebot ein weiteres Indiz für sein Wissen um die Vieldeutigkeit der Wirklichkeit. Nicht ausmerzen will Leibniz die Tropen; er

³³³ Analogien sind unverzichtbar und immer anfechtbar; das macht sie in der Geschichte der Logik zu einem heftig debattierten Ärgernis. Der Grund hierfür liegt just in der Tatsache, dass ihre Auffindung auf Lektüre beruht.

³³⁴ Blumenberg: *Eine imaginäre Universalbibliothek*, a.a.O., S.34f.

will sie lediglich - im Interesse der Analogie - an diese rückbinden, indem sie in einem analogischen Verfahren gründen sowie kontrolliert und wohldosiert zur Anwendung kommen sollen. Einige zentrale Metaphern haben wir bei Leibniz bereits hervorgehoben: Text / Gewand, Falte, Faden, Kette, Bibliothek, Meeresrauschen - alle sind ‚analogietauglich‘, sind nicht nur als Metaphern Übertragung von Bedeutung, sondern selbst Träger übertragbarer Strukturen. Genau deswegen sind sie für Leibniz verwendbar.

Einerseits entsteht hierdurch eine Nähe zu Leopardis Schreiben: Auch dort finden wir solche Metaphern, die als Bedeutungsträger zugleich eine Erkenntnisfunktion besitzen; diese ist - wir sahen es oben - bei Leopardi auch und vor allem eine historische Erkenntnis, die uns auf sinnliche ‚Urbedeutungen‘ der Worte zurückführt und Aufschluss über die Entwicklung eines Ausdrucks gibt. „*E ciò quando anche la stessa parola non abbia perduto affatto, anzi punto, il suo significato proprio, ma lo conservi e lo porti a suo tempo.*“³³⁵ Andererseits arbeitet Leopardi in seinem Gedicht mit metonymischen Verweisketten; er setzt die Analogie vor der Metapher an, als denotwendige Verknüpfungstechnik, die die Metaphernbildung ermöglicht. In *L'infinito* z.B. gewährt zwar die sinnliche Analogie zwischen dem beständigen Rauschen des Windes und dem entfernten, hörbaren *Schweigen*, der ‚rauschenden Stille‘ der vergangenen Zeiten, den Übergang vom Sinnlichen zur Vorstellung. Zwar hat die Analogie für Leopardi geradezu Gesetzescharakter, jedoch ausschließlich *im Denken*, das sich nur zu häufig „*per legge di analogia (che va ammessa non perchè fosse necessario alla natura di osservarla, ma perchè la vediamo osservata)*“³³⁶ vollzieht. Natur und Geist bleiben damit auch bei Leopardi strikt voneinander getrennt: Das *Denken* benötigt Worte, Analogien, Metaphern, um die Natur zu erfassen - nicht umgekehrt. Es muss abstrahieren, kann dies aber nur durch und in Sprache, deren Ausdrücke wiederum im Sinnlichen wurzeln: Das Wort, schreibt Leopardi,

nella mente umana è inseparabile dalla cosa, è la sua immagine, il suo corpo, ancorchè la cosa sia materiale, anzi è un tutto con lei, e si può dir che la lingua

³³⁵ Leopardi: Zib., 2469. „Auch ein und dasselbe Wort hat seine eigentliche Bedeutung durchaus nicht, eben gerade nicht verloren, sondern bewahrt sie und trägt sie in seine Zeit hinein.“

³³⁶ ebd., 157: „qua Gesetz der Analogie (das nicht deswegen anerkannt wird, weil die Natur es befolgen müsste, sondern weil wir es befolgt sehen).“ Vgl. auch folgende Stelle (Zib., 3649): „*l'analogia, che sarà sempre un fortissimo, e forse il più forte argomento di cognizione concesso all'uomo*“ - die Analogie sei „ein sehr starkes, vielleicht das stärkste kognitive Instrument, das dem Menschen zugestanden ist“. Auch hier beschränkt sich ihre Stärke auf das menschliche Denken, das ihrer bedarf.

*riguardo alla mente di chi l'adopra, contenga non solo i segni delle cose, ma quasi le cose stesse [...].*³³⁷

Wie Krämer es Leibniz zuschreibt, so sind auch für Leopardi die Wörter bereits Dinge - allerdings nicht in ihrer materiellen *Zeichengestalt*, sondern als *gedachte Dinge*, indem das Denken nach Leopardi zwischen Dingrepräsentation und Wort nicht unterscheidet. Der Wesenszusammenhang zwischen Ding und Wort bleibt damit bestehen, bzw. Leopardi re-etabliert ihn in Reaktion auf die von Foucault geschilderte Reorganisation auch der sprachlichen Repräsentationsschemata in der klassischen *episteme*. Die Verwurzelung der Sprache im Sinnlichen, das ‚Fließen der Ähnlichkeitszusammenhänge‘ (Foucault) führt dazu, dass abstrakte Denkinhalte

*non hanno ricevuto il nome se non mediante metafore, similitudini ec. prese dalle cose affatto sensibili, i cui nomi hanno servito in qualunque modo, e con qualsivoglia modificazione di significato o di forma, ad esprimere le cose non sensibili; e spesso sono restati in proprietà a queste ultime, perdendo il valor primitivo. [...] Tale è la natura e l'andamento dello spirito umano. Egli non ha mai potuto formarsi un'idea totalmente chiara di una cosa non affatto sensibile, se non ravvicinandola, paragonandola, rassomigliandola alle sensibili, e così, per certo modo, incorporandola. Quindi egli non ha mai potuto esprimere immediatamente nessuna di tali idee con una parola affatto sua propria [...].*³³⁸

Leopardi beschreibt damit einen Prozess, den Blumenberg als Entstehung absoluter Metaphern ausarbeiten wird, den aber auch Leibniz bereits klar gesehen hat, was seine Ausführungen zur natürlichen Sprache zeigen. Auf dieser Grundlage wird jedoch Leopardis Erkenntnis gerade nicht durch Kontrolle, sondern durch *Entfesselung* des tropischen Bedeutens erzielt - durch wilde Semiose, werden wir in Kapitel VI mit Aleida Assmann sagen: indem sich das Ich im Geiste seiner Bewegung überlässt, sich ihm gleichsam ausliefert (*naufragar*). Der poetische Sprachgebrauch darf und soll das im Wort, vor allem im metaphorischen Ausdruck aufgespeicherte,

³³⁷ ebd., 1701. Das Wort ist „im menschlichen Geist untrennbar vom Ding, es ist dessen Vorstellung, dessen Körper, auch wenn es sich um etwas Materielles handelt, es bildet ein Ganzes mit ihm, und man kann sagen, dass die Sprache für den Geist, der sich ihrer bedient, nicht nur die Zeichen der Dinge, sondern gleichsam die Dinge selbst enthält [...].“

³³⁸ ebd., 1388/1389. „... sind niemals anders zu ihren Namen gekommen als durch Metaphern, Ähnlichkeiten usw., die man von sinnlichen Dingen hergenommen hat, deren Namen nicht-sinnliche Dinge ausgedrückt haben, auf welche Weise und unter welchen Veränderungen der Bedeutung und der Form auch immer; und oft sind [diese Namen] im Besitz der Letzteren verblieben und haben ihre ursprüngliche Bedeutung darüber verloren. [...] Die Natur und das Fortgehen des menschlichen Geistes sind so beschaffen. Er war niemals imstande, anders zu einer vollkommen klaren Idee von etwas Nicht-Sinnlichem zu gelangen, als indem er sie in die Nähe zu etwas Sinnlichem rückte, es ihm verglich und anglich, indem er es ihm also gewissermaßen einverleibte. Er hat folglich niemals eine dieser Ideen mit einem ihr wirklich eigenen Wort ausdrücken können.“

vielschichtige Bedeuten freisetzen. Sobald dies geschieht, ist der Erkenntnisprozess als Erfahrung an seine äußersten Grenzen getrieben: weiter reicht dieser bei Leopardi nicht.

Wir wollen abschließend das Verhältnis betrachten, das sich bei Leibniz zwischen Analogie und Metapher ergibt. Noch einmal: Leibniz selbst beschreibt, befürwortet explizit die Analogie als Erkenntnisprinzip; als *Figur* beschreibt er sie nicht. Leopardi hätte für die umgekehrte Richtung plädiert: Die Kontrolle, die Leibniz im Interesse des Rationalen zu etablieren versucht, erscheint ihm zweihundert Jahre später als Exzess nicht des Bedeutens, sondern des *Begriffs*, der die Lebendigkeit und Vielschichtigkeit des figürlichen Sprechens in Fesseln legt. Leibniz nimmt eine klare Priorisierung der Analogie gegenüber der Metapher vor: Die Metapher selbst erwähnt er ausschließlich als Trope - mit Skepsis. Auch sie nämlich besitzt das Potential der Kettenbildung, allerdings im negativen Sinne Lukians, als Fessel für das Denken³³⁹. Man soll sie also sparsam und erkenntnisfördernd verwenden, nicht aber 'aufblähend'. Erkenntnisfördernd heißt für Leibniz: im Dienste der Analogie, nicht umgekehrt.³⁴⁰

Aufschluss hierüber geben zahlreiche Textstellen. Wir zitieren ein weiteres Mal aus der Vorrede zu Leibniz' Nizolius-Ausgabe:

*Celui donc qui fait profession de définir avec attention, de diviser comme il faut et de démontrer droitement ou de rendre une proposition certaine, doit se comporter avec la plus grande rigueur et n'employer dans sa démonstration aucun mot qui ne soit défini, ou aucune proposition qui ne soit démontrée ou évidente au sens immediate. Par ailleurs, qu'il soit permis peut-être de temps en temps d'introduire des allusions, des comparaisons, des métaphores, des exemples, des finesses, des histoires pénétrantes et de récréer par des pauses agréables l'esprit du lecteur fatigué, de telle manière, cependant, que soient alors aussi évités toute obscurité, tout excès de similitudes.*³⁴¹

³³⁹ „Insofern sich unser Geist nämlich der Bilder der sinnlichen Dinge bedient, folgert daraus, daß er, wenn die Bilder wie eine Kette eingesenkt sind, das zu Denkende nicht loszumachen vermag, auch wenn er es versucht.“ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *De arte characteristica inventoriaque analytica combinatoriave in mathesi universalis*. Der Text ist abgedruckt in: ders.: *Sämtliche Schriften VI.4*, S.318-33, hier: S.324. Wir zitieren Horst Bredekamps Übersetzung: *Die Fenster der Monade...*, a.a.O., S.88.

³⁴⁰ Diese Grundlagenfunktion der Analogie für Sprache, Kalkül und Erfindungskunst übernimmt Condillac von Leibniz und arbeitet sie explizit aus: „*La langue la plus parfaite seroit celle qui, n'ayant rien emprunté, devoit à l'analogie uniquement toutes les expressions dont l'usage se seroit introduit; et je crois que cette langue rendroit avec le plus petit nombre possible de mots, le plus grand nombre possible d'idées.*“ „*Car [...] l'analogie qui fait les langues, fait les méthodes, et la méthode d'invention ne peut être que l'analogie même.*“ Condillac: *La langue des calculs*. Texte établi et présenté par Anne-Marie Chouillet. Introduction et notes de Sylvain Auroux. Presses Universitaires de Lille 1981, S.40f., S.214

³⁴¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Dissertation...*, a.a.O., S.67

Einem 'Exzess von Ähnlichkeiten' muss vorgebeugt werden, indem die Analogie stützendes Gerüst *und* regelnder Prozess 'dahinter' bleibt. Dies verdeutlicht folgende Passage aus den *Neuen Abhandlungen*, in der Leibniz über die doppelte Täuschung spricht, denen unser Sehensinn beim Betrachten von Gemälden oftmals erliegt:

Wenn uns so ein Gemälde täuscht, entsteht ein doppelter Irrtum in unserem Urteil; denn erstens nehmen wir die Ursache für die Wirkung und glauben unmittelbar zu sehen, was Ursache des Bildes ist, worin wir ein wenig einem Hund gleichen, der einen Spiegel anbellt. Denn wir sehen eigentlich nur das Bild und werden nur von den Strahlen getroffen. Und weil die Lichtstrahlen Zeit brauchen (wie klein sie auch sein mag), ist es möglich, daß der Gegenstand schon während dieser Zwischenzeit zerstört ist und nicht mehr besteht, wenn der Strahl das Auge erreicht, und was nicht mehr ist, kann nicht gegenwärtiger Gegenstand des Sehens sein. Und zweitens täuschen wir uns auch, wenn wir eine Ursache an Stelle einer anderen nehmen und glauben, daß das, was nur von einem ebenen Gemälde herrührt, von einem Körper hergeleitet ist, derart daß in diesem Falle unser Urteil zugleich einer *Metonymie* und einer *Metapher* verfällt. Denn auch die Figuren der Rhetorik werden zu *Sophismen*, wenn sie uns irreführen. Diese Vertauschung der Wirkung mit der wahren oder vermeintlichen Ursache schleicht sich auch sonst oft in unser Urteil ein.³⁴²

Zwei Wahrnehmungs- und infolgedessen Denkfehler unterstellt Leibniz bei der Bildbetrachtung; beide tragen den Namen einer rhetorischen Figur, die wir, so Leibniz, als verselbständigt betrachten, obwohl sie 'eigentlich' auf einer Analogie beruhen. Zur Erläuterung des ersten Irrtums - wir nehmen das Bild für seine Ursache - verwendet Leibniz selbst eine Metapher, tut dies aber in seinem Sinne 'korrekt', indem sie als Metapher markiert wird ("ein wenig [...] gleichen"). Die Metapher bleibt Vergleich, sie wird nicht zur völligen Bedeutungsübertragung verkürzt. Sie illustriert das Analogieverhältnis, das - wiewohl unvollkommen ("ein wenig") - zwischen den Wahrnehmungssituationen eines gemalten und eines Spiegelbildes besteht: in genau dem Aspekt, dass es eben jeweils 'nur ein Bild' ist, was wir sehen. Wir 'vertauschen' also in unserer Wertung das Bild mit der 'Wirklichkeit', die es darstellt, setzen es an deren Stelle. Dieser Irrtum entspricht der 2-in-1-Struktur der Metapher, wie wir sie bereits bei Nikolaus von Kues kennengelernt haben: Wir verstehen das Bild als Wirklichkeit, obwohl wir ‚eigentlich‘ wissen, dass es nur ein Bild ist; Bild und dargestellte Wirklichkeit sind gleichzeitig ‚da‘, ebenso wie die ursprüngliche und die neue, kontextabhängige

³⁴² Leibniz: *Neue Abhandlungen*, Bd. 1, S.157. Leibniz verwehrt sich gegen die ‚wilde Semiose‘ der Sprachfiguren, deren Potential er sieht.

Bedeutung der Metapher als rhetorischer Figur. Für Leopardi wäre das Bild niemals ‚nur ein Bild‘: es besäße als solches eine eigene Wirklichkeit, die wir aufgrund seines Bedeutungspotentials als ‚wirklicher‘, weil ‚reichhaltiger‘ ansehen sollten als die uns umgebende Realität. Zugleich, erläutert Leibniz weiter, gehen wir der Perspektivität des Bildes auf den Leim: In einer metonymischen Verschiebung empfinden wir die optische Wirkung des zweidimensionalen Bildes als Wirkung der dargestellten Dreidimensionalität selbst. Diese Metonymie ruht jedoch auf der *Ähnlichkeit* beider Seheindrücke auf, die durch ein klassisch geometrisches Analogieverhältnis zustande kommt: die perspektivische Punktkonstruktion des Gegenstandes auf der zweidimensionalen Bildeoberfläche, die desto ‚echter‘ wirkt, je exakter sie gemäß den Regeln der geometrischen Perspektivik ausgeführt wurde. En passant streift Leibniz die zeitliche Verschiebung, die mit *jeder* Sinneswahrnehmung einhergeht und die ebenfalls einen metonymischen Abstand zwischen Gegenstand und Wirkung markiert.

Damit scheint die Verwendung von Figuren wie Metapher und Metonymie bei Leibniz einzig auf Grundlage einer zu illustrierenden (bei Leibniz: strukturalen) Analogie gerechtfertigt. Im Interesse stringenter Denkprozesse ist das Potential der Metapher, die *„raddoppia o moltiplica l'idea rappresentata dal vocabolo“*³⁴³, kontrolliert und gezielt einzusetzen, um die *eindeutige* Verständlichkeit zu erhöhen. Machen wir uns in einem zweiten Schritt - den Leibniz nicht tut! - jedoch klar, was bei einer strukturalen Analogie geschieht. Erstens: Leopardi betrachtet die Analogie als Voraussetzung der Metapher - exakt dies beschreibt Leibniz für die Bildbetrachtung; der metonymische Effekt entsteht durch die Analogie, arbeitet dieser aber keinesfalls zu. Zweitens: Wie oben bereits angedeutet, müssen wir die Analogie, *auch eine strukturale*, als solche *erkennen*, also aus den betreffenden Gegebenheiten *herauslesen* wie jede andere *rhetorische* Figur auch, und wir erkennen eine solche Analogie durch die Feststellung, dass eine in einer Gegebenheit vorhandene Struktur (als Proportion oder Gesetz) auf eine andere Gegebenheit *übertragbar* ist.³⁴⁴ „The heuristic force of [...] analogy rests [...] on

³⁴³ Leopardi: Zib., 2468

³⁴⁴ Ohne die Konsequenz des ‚Lektürezwangs‘ zu ziehen, stellt auch Donald Rutherford fest: „For Leibniz, the proper use of metaphor depends upon structure-preserving analogies between sensible and intelligible things. Yet because such analogies are never exact, and the correspondence between the sensible and the intelligible is incomplete, there is an inevitable imprecision in philosophical language.“ Rutherford, Donald: *Metaphor and the language of philosophy*. In: Leibniz et les puissances du langage. Édité par Dominique Berlioz et Frédéric Nef. Paris 2005, S.271-284, hier: S. 274. Dieser *imprecision* kann nur durch Lektüre begegnet werden. Bloßes Entdecken einer Analogie qua Ähnlichkeit reicht nicht

transferability³⁴⁵. Damit beruht unsere Fähigkeit, Analogien zu erkennen, nicht zuletzt auf einem *Wiedererkennen* von schon einmal Gesehenem: auf Erfahrung - wie es Foucault für die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten beschreibt. Zugleich wird klar, warum ein auf Analogieverhältnissen beruhendes Denken des göttlichen Unendlichen bei Nikolaus von Kues keine Rolle spielen kann: Übertragbarkeit setzt eine gewisse Vergleichbarkeit beider Seiten voraus, und die ist für Nikolaus zwischen menschlichem und göttlichem Geist gerade *nicht*, unter keinen Umständen, gegeben.³⁴⁶ Lediglich das Hinausverweisen aus dem menschlichen Zugriffsbereich ist möglich, eine Aufgabe, die bei Nikolaus das Symbol am Ende der Transsumptionskette übernimmt. Leibniz' Symbole - wir sagten es oben - zeichnen sich demgegenüber durch *Substituierbarkeit*, 'totale' Übertragbarkeit aus, weil sie gerade nicht aus ihrem Rahmen (dem Kalkül) hinausweisen, sondern innerhalb seiner ihre funktionale Stelle finden. Die Übertragbarkeit der Analogie dürfen wir nicht so 'total' auffassen wie diese Substituierbarkeit, sondern eben im Sinne einer *Vergleichbarkeit* bzw. eines *Ableitungsverhältnisses*.

Damit aber findet die Übertragbarkeit der strukturalen Analogie ihr eigenes Analogon in der nach dem Übertragungsprozess benannten Trope: der Metapher. Analogizität zwar, keine Identität: Erstens lässt sich die Metapher zur absoluten Metapher 'schließen', während bei der strukturalen Analogie per definitionem immer *beide* Strukturen *in ihrem jeweiligen Gegebensein* in den Blick genommen werden; zweitens wird die analoge Struktur nicht an eine funktionale Stelle gesetzt wie die Metapher etwa in ein grammatikalisches und/oder Bedeutungsgefüge, sondern es werden einander analoge Strukturen 'als Ganze' betrachtet und bewusst verglichen, wobei die Metapher als Figur durchaus Verwendung finden kann. Dennoch müssen wir festhalten, dass im Innern der Analogie als Schlussverfahren *und* als Figur die Metapher am Werk ist, indem die Analogie auf einem Übertragungsvorgang - *meta-phoré* - beruht, den wir selbst in einem Akt der Lektüre vollziehen. Im Sinne der Metapher als ‚verkürztem Vergleich‘ ist es möglich, die eine Seite / Struktur des Analogieverhältnisses als Metapher für die jeweils andere zu betrachten. Die Metapher agiert im Zwischenraum, zwischen den

immer hin: Wir haben gesehen, dass Übertragbarkeit etwa im Falle des Kalküls nicht auf visueller Ähnlichkeit beruht.

³⁴⁵ Knobloch, Eberhard: *Analogy and the growth of mathematical knowledge*. In: Grosholz, Emily/Breger, Herbert (ed.): *The growth of mathematical knowledge*. Dordrecht u.a. 2000 (= Synthese Library ; 289), S.295-314, hier: S.296

³⁴⁶ Analogie hat ihren Platz bei Nikolaus innerhalb der weltlichen Wirklichkeit, wo sie uns hilft, deren Verhältnisse zu erkennen.

beiden Seiten der Analogie, und verkürzt ihn, zieht beide Seiten so nah zusammen, dass wir sie beide zugleich in den Blick bekommen und damit die Analogie als solche lesen können.

Wenden wir dieses Verfahren bei der Lektüre der Leibnizschen Texte an, löst dies möglicherweise das Problem, das diese Texte durch ihre analogischen Strukturen an uns stellen und das Gilles Deleuze so beschreibt:

Leibniz's great system has several levels. None of these levels is false, these levels symbolize each other [...] in order to explain something, he goes to situate himself on a particular level of his system. [...] As these levels belong implicitly to Leibniz's own texts, that creates a great problem of commentary. [...] The result is that if one does not evaluate the level of a Leibniz text, then one will get the impression that he constantly contradicts himself, when in fact, he does not contradict himself at all.³⁴⁷

Die Metapher selbst kann auch frei von Analogie operieren. Indem Leibniz ihre Verwendung jedoch an eine bestehende Analogie rückbindet, reduziert er den Interpretationsspielraum der Metapher so weit wie möglich, nähert sie also dem Grenzwert des eindeutigen Verstehens an. Hierbei wird die Metapher nicht als ‚rückständig‘ gegenüber den Symbolen des Kalküls angesehen, sondern es wird ihre Differenz betont, die das Vermögen der natürlichen Sprachen (und, wenn regelgerecht verwendet, auch der philosophischen) aufwertet, für den Kalkül jedoch nicht zu gebrauchen ist. Damit ist zugleich gesagt: Die Kalkülsprachen können es mit der lebendigen Vielfalt der natürlichen Sprachen nicht aufnehmen und müssen es auch nicht, ebensowenig wie die natürlichen Sprachen einen Kalkül gewährleisten müssen. Beide Sprachbereiche aber beruhen auf Analogie, die sowohl die Wortbildung der natürlichen Sprachen als auch das Funktionsprinzip des Kalküls sicherstellt: als Ähnlichkeitsprinzip einerseits, andererseits als Zuordnungs- und Ableitungsprinzip. Umgekehrt halten wir fest, dass die Metapher immer schon Bestandteil einer jeden Analogie sein muss, die nur durch sie *wirken*, zur Lesbarkeit kommen kann. Auch wenn wir anerkennen, dass Leibniz' Kalkül mit seinen ‚eigentlich‘ bedeutungsleeren Symbolen so weit als möglich die Metaphorizität aller Sprache, die sich auf intelligible Objekte bezieht, bannt - „Since all word meaning is originally empirical meaning, terms that signify intelligible objects or relations can do so only as metaphors“³⁴⁸, schreibt Rutherford -, basiert doch auch die Symbolsprache auf Substitution und mithin einer geradezu entfesselten, weil

³⁴⁷ Deleuze, Gilles: *Les cours de Gilles Deleuze : Leibniz*. www.webdeleuze.com, zuletzt abgerufen am 13.05.2014

³⁴⁸ Rutherford, Donald: *Metaphor...*, a.a.O., S.276f.

bedeutungsunabhängigen Übertragbarkeit. “*Todo lenguaje es metafórico desde el momento en que su propia naturaleza nos obliga a ‘decir’ las cosas desde donde las cosas ‘no son’ y, en definitiva, a decir unas cosas por otras.*”³⁴⁹ Damit ergibt sich - überraschenderweise oder gerade nicht? -, dass sowohl die cusanische Transsumption als auch die leibnizianische Analogie in einem Boden wurzeln, den das Übertragen-Können der Metapher bereitet.³⁵⁰ Dieser Schluss reicht sogar über das hinaus, was Leopardi der Metapher zugesteht, die für ihn in Analogie gründet (und diese dann freilich hinter sich lässt).

Was aber heißt das für das Denken Leibniz'? Bei Nikolaus hatten wir in Anlehnung an Josef Simon die Metapher als Ort bzw. Augenblick des Sprungs definiert, der das Äußere der Sprache (Wirklichkeit) mit ihrem Inneren, ihrer Möglichkeit verknüpft. Leibniz' Denken, das auf der Vorstellung eines gerade *nicht* fiktiven *Kontinuums* aufruht, in einem solchen Sprung gründen zu lassen, erscheint zunächst absurd: Bei Leibniz dient ja die Metapher zur Verdeutlichung der Analogien gerade in ihrer *verkürzenden, verknüpfenden* Funktion, wenn sie zwei Strukturen als vergleichbar herausstellt. Indem unser Denken diese Vergleichbarkeit erkennt, stellt es die Verbindung als Brücke her und bildet damit das Kontinuum nach - analog der Leibnizschen Vorstellung vom *conatus*, von der *vis activa*, die einen Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit schafft. Leibnizianisch gelesen, sorgt die Metapher dafür, zwei Glieder einer Kette so nah wie möglich aneinander zu rücken - und das genügt: Wir wissen, dass Leibniz' Infinitesimalien genau solche im wahrsten Wortsinne *verschwindend* geringen Abstände überbrücken können. Perspektivisch gewendet: Aus einem bestimmten Blickwinkel, etwa dem Leopardis, trägt die Metapher unendliches Bedeuten mit sich, das wir nicht auf einen Schlag erfassen, aber als Schwindel erregende Unermesslichkeit erfahren können: Die Metapher öffnet den Blick auf und den Weg in diese Erfahrung, in ihrem Innern, zwischen ihren Bedeutungen; Grenzen weichen zurück und werden Horizont. Aus dem Blickwinkel des Cusaners bringt die Metapher gerade die nicht verschwindende Grenze zwischen zwei verschiedenen Gegebenheiten ans Licht. Aus der leibnizianischen (und sehr mathematischen) Perspektive gewährleistet sie

³⁴⁹ Orio de Miguel, Bernardino: *El principio de analogía en Leibniz*. In: Quadernos de filosofía 14.1988, S.33-61, hier: S.34

³⁵⁰ Zu einem ähnlichen Schluss kommt Orio de Miguel, auf etwas anderem Wege. „*El principio de analogía establece, pues, como conclusión la utilización de la metáfora no como elemento ilustrativo, sino constitutivo del conocimiento de las cosas, de manera que el significado de las palabras realiza el trasvase de los tradicionales niveles del ser, adquiriendo un carácter polisémico esencial en el discurso leibniziano.*“ Orio de Miguel: *El principio...*, a.a.O., S.60

größtmögliche Nähe zwischen diesen beiden Gegebenheiten, sodass eine Analogie lesbar oder ein Grenzwert erreicht wird; im letzteren Fall (Infinitesimal) wird die Grenze zwischen ihnen, weil eindimensional und somit unausgedehnt, praktisch gleich Null und kann daher in einer gleitenden, immateriellen Übergangsbewegung überwunden werden (Infinitesimal) - was das Oszillieren des Blickes, der sie als 2-in-1-Struktur wahrnimmt, in ein Fließen auflöst, womit auch die Vorstellung des Abstands, des Zwischenraums seine Bedeutung verliert. Auf eben diese Weise beschreibt Leibniz mit Hilfe der Erstmaterie den Leib-Seele-Übergang, der bei Descartes als innere Grenze in den Blick gerät, welche nur ‚sprunghaft‘, in einem Umschlagen zu überwinden ist. Leopardi und Nikolaus von Kues zerdehnen diese Grenze ins Außen resp. Innen, was jenes merkwürdige Ineinander von Verharren und Bewegung erzeugt sowie ein ‚offenes Ende‘ der Denkbewegung selbst, eine Offenheit, die bei Leibniz syntagmatisch, bei Nikolaus paradigmatisch vorzustellen ist. Bei Leopardi verbinden sich beide Varianten: Die Bewegung mündet ins Offene des eigenen Innern.

Im Falle der strukturalen Analogie kann durchaus eine Grenze zwischen zwei Dimensionen überwunden werden - zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen natürlicher und künstlicher Sprache, zwischen Monade und Welt. Und mit diesem Gedanken findet sich die Metapher, die wir für Leibniz‘ Denken verwenden wollen, da wir sie als Analogie zu dessen Bewegung lesen können: das Möbiusband. Auf einem Möbiusband gleiten wir, ohne es zu merken, fortwährend von einer Seite auf die andere - und münden doch immer wieder in den Anfangspunkt der Bewegung ein. Die Bewegung verläuft zugleich linear und gleichsam kreisförmig, wie es der Gedanke der *transcreatio* vorschlägt. In diesem Sinne beschreibt Orio de Miguel Leibniz‘ Denken als „*un gigantesco círculo, o si se prefiere, una inmensa analogía circular; nada es lineal en el, todo es rotativo, todo vuelve a todo, todo está en todo, nada comienza ni termina; es como la ciudad en la que uno puede entrar por todas partes, y cuyas calles y plazas, todas ellas, conducen a todas.*“³⁵¹ Diesen Eindruck fassen wir anhand der Möbiusband-Metapher genauer. Die doppelte Perspektive, die das leibnizianische Denken auch bei der Betrachtung von Grenzen einnimmt, findet sich hier gespiegelt: Einerseits führt Leibniz, wenn auch noch ohne mathematische Definition, das Konzept des Grenzwertes auch ins metaphysische Denken ein; der Grenzwert einer Folge bildet ein mal erreichbares,

³⁵¹ Orio de Miguel: *El principio...*, a.a.O., S.46

mal unerreichbares, immer aber *denkbares* Ideal, das sich als analogietaugliche Metapher für das Unendliche verwenden lässt. Auf einem Möbiusband können wir das Band selbst als ein unendliches Ganzes in einer kontinuierlichen, sprunglosen Bewegung denken und erfahren, aber nicht ‚auf einmal‘ sehen. Zugleich bringt die Bewegung die Grenze zwischen den beiden Seiten des Bandes in ihrem Vollzug zum Verschwinden: Es ist seine eigene Grenze, hat also - perspektivisch gesprochen - entweder gar keine Grenze oder besteht nur als Grenze, ist sein eigener Grenzwert. Wie Schuss und Kette, die gemeinsam ein Falten werfendes Gewebe bilden, finden sich die lineare, syntaktische Denkbewegung der Folge und des Calculus sowie die quer zu ihm verlaufenden, uns nicht fassbaren Bewegungen des ‚Ganzen‘ - erreichte Grenzwerte, unendliche Substanzen, Spiegelung des Universums, *transcreatio* - in der kontinuierlichen, die Seite wechselnden und doch nicht wechselnden, dabei stets ‚selben‘ Bewegung des Möbiusbandes zusammen.

Nun komme ich zum unsagbaren Mittelpunkt meines Berichts; hier beginnt meine Verzweiflung als Schriftsteller. Alle Sprache ist ein Alphabet aus Symbolen, deren Anwendung eine den Gesprächspartnern gemeinsame Vergangenheit voraussetzt; wie soll ich anderen das unendliche Aleph mitteilen, das mein furchtsames Gedächtnis kaum erfaßt?³⁵²

So formuliert Borges eine Schwierigkeit, vor der auch Leibniz stand. Leibniz‘ Variante, mit der ultimativen Parallaxe unseres Zugangs zur Welt umzugehen - eine Variante, die Leopardi, der sich für eine Bedeutungsvariante entscheidet, nicht braucht -, besteht in einer möbiusbandartigen Denkstruktur: unter Akzeptanz der Konsequenz, dass die Grenzen als Haltepunkte der Orientierung verschwinden, was, wie wir uns anhand des Möbiusbandes leicht vorstellen können, durchaus Schwindel auszulösen vermag³⁵³. Solches Denken bildet eine Analogie zur Vorstellung des Universums als begrenzter, aber dennoch unendlicher Raum (man betrachte beispielsweise eine ‚körperliche‘ Variante des Möbiusbandes, die Kleinsche Flasche). Leopardis Schwindel ist ein anderer,

³⁵² Borges, Jorge Luis: *Das Aleph*. In: ders.: *Das Aleph (El Aleph) : Erzählungen 1944 - 1952* [= ders.: Werke in 20 Bänden, hrsg. v. Gisbert Haefs u. Fritz Arnold, Bd.6], Frankfurt/Main 1992, S.131-148, hier: S.143. Im (ebenfalls fiktiven) Nachtrag zu der Erzählung referiert ‚Borges‘ das textliche Vorkommen des Spiegels, der das gesamte Universum spiegelt, sowie des ‚echten‘ Alephs als Rauschen, das in der steinernen Säule einer Moschee zu hören sei (S.147f.).

³⁵³ Auch Bernhard Siegert schreibt über den Schwindel bei Leibniz, im Zusammenhang mit der Spirale und dem *vortex* als Form der *petites perceptions*: „Die unendlich vielen Wirbel, die den Äther konstituierten, werden von ebensovielen Perzeptionen (oder kleinen Welten) im Geist repräsentiert. Kein Wunder, daß das Leibnizsche Subjekt ein a priori schwindliges, taumeliges, benommenes ist.“ Siegert, Bernhard: *Analysis als Staatsmaschine...*, a.a.O., S.262.

ausgelöst nicht durch die Überschreitung unserer Erfahrungsdimension, sondern durch schiere Erfahrungs-, Erlebensfülle, die wiederum Leibniz anlässlich der *petites perceptions* beschreibt und die die Furcht rechtfertigt, welche Leopardis lyrisches Ich empfindet:

Wenn es aber eine große Vielheit kleiner Perzeptionen gibt, worin nichts Deutliches liegt, ist man benommen; wie wenn man sich kontinuierlich und mehrmals in Folge in dieselbe Richtung dreht, woraus ein Taumel [*vertige*] wird, der uns die Sinne schwinden lassen kann und der uns nichts deutlich werden läßt. Der Tod kann diesen Zustand für eine Zeit den Lebewesen geben.³⁵⁴

Wollen wir auf unsere Differenz zwischen Übergang und Überschreitung zurückkommen, können wir sagen: Indem Leibniz den Übergang ins Extreme treibt, überschreitet er das Konzept der Grenze selbst, ent-grenzt das Denken: nicht allein indem er es erweitert - das tut er natürlich in beträchtlichem Maße -, sondern indem er es von Grenzen *befreit* wie einen Fisch von seinen Gräten. Das Möbiusband ist knochenlos, kein starres Gerüst, sondern eine topologische, situative Gegebenheit. Auch die Grenze zwischen Außen und Innen wird fraglich, indem sie zu fließen beginnt. Noch einmal Monadologie: „No doors or windows means that there is no opening. Why? Because there is no exterior.“³⁵⁵ Ein Möbiusband hat kein Außen, kein Innen. Es ist fließende Grenze, körperlich und doch körperlos. Nun erklärt sich die Wichtigkeit, die der Metaphorik des Flüssigen, Fließenden bei Leibniz zukommt: dem Ozean mit seinem Rauschen (*petites perceptions*), den Flüssen als ursprünglichste Namensquellen der natürlichen Sprachen (*Unvorgreifliche Gedanken*) sowie dem geäderten Marmor, den Leibniz als Bild für den menschlichen Geist verwendet (im Gegensatz zur aristotelischen *tabula rasa*, vgl. etwa das Vorwort zu den *Nouveaux essais*). Diese Metaphorik bringt bildlich zum Ausdruck, was sprachlich hinter der Möbiusband-Bewegung steht: das Nicht-mehr-nennen-Können des Eigennamens durch In-Gang-Setzen eines funktionalen und damit stets auch stellenbezogenen Denkens, das Substituierbarkeit nicht nur erlaubt, sondern voraussetzt. Auch den Eigennamen - metaphysisch gesprochen: das Eine, das aktual Unendliche als unantastbaren Sinn-Grund - setzt Leibniz voraus, kann ihn aber nicht mehr aussagen; denn das hieße: Stillstand. Also geschieht, was Peter Fenves als Substitution von „name for concept and concept for name *ad*

³⁵⁴ Leibniz: *Monadologie...*, a.a.O., S.119

³⁵⁵ Deleuze: *Les cours...*, a.a.O.

*infinitum*³⁵⁶ bezeichnet. Anders gesagt: "Leibniz is the first to say that concepts are proper names, that is, that concepts are individual notions."³⁵⁷ Das Möbiusband hat zwei Seiten, die im Vollzug doch nur eine ist. Leibniz' Denken bildet ein System - aber ein tordiertes, nicht orientierbares System.

Dieses Denken antwortet auch auf den von Leibniz intensiv gelesenen Blaise Pascal. In einem Essay namens *Infinité*, entstanden im Zeitraum der Erstveröffentlichung des *Nouveau système* (also um 1695), zitiert und kommentiert Leibniz ungewöhnlich leidenschaftlich einen langen Passus aus Pascals *Pensées*. Wir geben dessen Schlusssätze hier wieder:

Die extremen Dinge sind für uns, als ob sie nicht wären, und wir sind nicht in ihrem Betracht. Sie entgehen uns oder wir ihnen.

Das ist unser wahrer Zustand. Das engt unser Erkennen ein in bestimmte Grenzen, die wir nicht überschreiten, unfähig alles zu wissen und alles absolut zu ignorieren. Wir befinden uns auf einer weiten Mitte [*nous vogueons sur un milieu vaste*]; stets unsicher schwankend zwischen Unsicherheit und Erkenntnis; und wenn wir denken, weiter vorwärts zu schreiten, so schwankt und entschlüpft unser Gegenstand unseren Händen; er verbirgt sich und flieht ewigliche Flucht: nichts kann ihn aufhalten. Das ist unsere natürliche Lage und doch ist sie die unserer Neigung am meisten widersprechende. Wir brennen vor Begier, alles zu ergründen und einen Turm zu erbauen, der bis in die Unendlichkeit reicht. Aber unser ganzes Gebäude kracht und die Erde öffnet sich bis in die Tiefen.³⁵⁸

Lange vorher hat Giacomo Leopardi just diese Pascal-Passagen zum Anlass seines *L'infinito* genommen, und noch weitaus früher erscheint bei Leibniz das Möbiusband eines Denkens, das beide Abgründe einander durchdringen lässt:

Pascals zwei Abgründe beschreiben die beiden Deutungsvarianten des *apeiron*, nämlich Nichts (Grenzwert des Unendlichkleinen oder -wenigen) und Alles (Unendlichkeit). Gleichsam dazwischen können wir die Vorstellung des potentiell Unendlichen ansiedeln. Leibniz' Kommentar nimmt all dies auf und auch Pascals Positionierung des menschlichen Geistes auf einem *milieu vaste*, jedoch ganz anders gewendet. Hatte Leopardi, seiner Selbstpositionierung in seiner Zeit gemäß, diese Mitte als eine Mitte im Nichts betrachtet (*in mezzo al nulla*) und sein *L'infinito* auf die *Illusion* einer Unendlichkeitserfahrung gegründet, so potenziert Leibniz die

³⁵⁶ Fenves: *Antonomasia...*, a.a.O., S.433

³⁵⁷ Deleuze: *Les cours...*, a.a.O.

³⁵⁸ Pascal, Blaise: *Pensées*, zit. nach: Leibniz: *Philosophische Schriften*, Bd. 2, a.a.O., S.377. Der Herausgeber zitiert nach der Übertragung von Heinrich Hesse, Reclam 1881, da sie auf diejenige Ausgabe zurückgeht, die Leibniz kannte (*Pensées*, hrsg. v. Arnaud u. Nicole aus dem Nachlass Pascals, 1678). - Fernando Pessoa wird diesen Gedanken in seinem *Buch der Unruhe* neu formulieren: der Mensch sei zwei Abgründe - ein Brunnen, der in den Himmel starre.

verschiedenen Unendlichkeitsvorstellungen, indem er sie ineinander verstrickt. Das Unendlichkleine im Hier und Jetzt (unendliche Binnendifferenzierung des Augenblicks und der im Raum vorhandenen Materie, die in jedem ihrer Teile wiederum eine Unendlichkeit enthält), das potentiell Unendliche in der endlosen Kette der Augenblicke in Vergangenheit und Zukunft sowie das aktual Unendliche als „*un assés grand esprit, armé d'un veue assés perçante, [qui] pourroit voir icy tout ce qui est partout*“ - dabei bleibt es nicht, denn „*il y a bien plus: il [le grand esprit, NT] y pourroit lire encor tout le passé, et même tout l'avenir infiniment infini [...]. Quelle infinité d'infinités infiniment repliquée [...]*!“³⁵⁹ Dies alles läuft zusammen: sprachbildlich in der Metapher vom Faltenwurf des Gewebes (re-*pli*-quée), konzeptuell in den Monaden, deren auch jeder menschliche Geist eine ist.³⁶⁰ Ein solcher Geist liegt tatsächlich auf der Mitte zwischen „*presque [!] neant*“ und „*presque tout*“³⁶¹, indem er, als „*plus qu'infiniment petit*“, jene „*plus qu'infinité*“³⁶² spiegelt. Dies bewirkt die prästabilisierte Harmonie, „*en mettant virtuellement toute la suite de l'univers dans chaque point reel qui fait une Monade ou unité substantielle*“.³⁶³ Wir werden an Nikolaus von Kues' *figura p* erinnert³⁶⁴ - und bei Leibniz erscheint hier eben das Möbiusband als verbindende Bewegung, die Dimensionen durchkreuzt. Oder erscheint dieses Möbiusband, historisch betrachtet, gerade *nicht*, bleibt es im Dunkel, weil es offenbar - wie die verzögerte Leibniz-Edition und -Lektüre³⁶⁵ zeigt - erst später, als Ruine lesbar werden kann? Denn die Schönheit des leibnizianischen Denkens - die sich bildlich darin zeigt, dass die figurative, dimensionsreduzierte Ableitung des zwei-, durch seinen Verlauf aber dreidimensionalen Möbiusbandes dem Symbol für Unendlichkeit, der Lemniskate gleicht³⁶⁶ - ist erkauf mit dem notwendigen Scheitern der Leibnizschen *scientia generalis*, die lange Zeit auch nur als Scheitern gelesen wird.

Hier rächte sich, daß ein ramistisches System und das lullistische Alphabet doch nicht dasselbe waren, daß verschiedene Argumentationsformen nicht identisch zu machen waren. Leibniz' Erkenntnis, daß logische Verhältnisse durch die

³⁵⁹ Leibniz: *Infinité*. In: ders.: Philosophische Schriften, Bd. 1, S.372/373-384/385, hier: S.380

³⁶⁰ Und geographisch-mathematisch in den Fraktalen.

³⁶¹ Leibniz: *Infinité*, a.a.O., S.378

³⁶² Dies lässt bereits an Cantors Vorstellung von Unendlichkeiten verschiedener ‚Mächtigkeiten‘ denken.

³⁶³ Leibniz: *Infinité*, S.380

³⁶⁴ Vgl. auch ebd., S.382: hier ist von Aufstieg und Abstieg die Rede.

³⁶⁵ ... von wenigen Ausnahmen abgesehen, Herder beispielsweise.

³⁶⁶ Dies wirklich allein bildlich-perspektivisch gedacht. Für die Funktionsgleichungen des Bandes und der liegenden Acht - einer Schleife - trifft das natürlich nicht zu.

Zusammengehörigkeit von Symbolen ihre Wahrheit in der strukturellen Konsistenz hatten, galt erst recht für wissenschaftliche Modelle und deren tragende Begriffe. Die ursprünglichen Beziehungen hingen den Begriffen offenbar bis zu ihrem Ende virulent an, und sie wurden bei extremer Beanspruchung immer wieder sichtbar. Es war die merkwürdig verborgene Präsenz der Begriffsgeschichte in der Wissenschaftsgeschichte wohl auch die konflikträchtige Präsenz der Historie in der Theorie. Daß Leibniz diesen Konflikt zugespitzt hat, daß er ihn, weil er nicht zu lösen war, dennoch durch die Nicht-Veröffentlichung seiner Werke zur *Scientia universalis* ausgehalten hat, gehört zu seinen bemerkenswertesten Taten.³⁶⁷

In Leibniz findet die Denkhaltung Walter Benjamins, das Aushalten von Spannung, ein Vorbild - und umgekehrt vermag ein an Benjamin geschultes allegorisches Lesen das Denken Leibniz' zu bewahren. Zugleich sehen wir im Möbiusband den spezifischen Verlauf der Kurve, in der dieses Denken - wie wir eingangs vermuteten - sowohl die mittelalterliche als auch die moderne Denkform, die Foucault in der *Ordnung der Dinge* umreißt, durchmisst, durch-denkt und in die jeweils andere Form zurückführt, indem sich unendlich nicht ‚das *Gesehene* und das *Gelesene*, das Sichtbare und das Aussagbare‘ kreuzen, sondern das Sehen, das Lesen und das Aussagen sich möbiusbandartig, als Helix in- und umeinander wenden. So bleiben beide Denkformen, analogische Ähnlichkeit und epistemische Repräsentation, in ihrer gegenseitigen Durchdringung als Prozesse *und* Formen allegorisch lesbar. Setzen wir letztere in Analogie zur Substanz als Definition der Wirklichkeit, erstere zum Relationsbegriff als Definition der Wahrheit – so beschreibt Ernst Cassirer das Denken Leibniz' als gewissermaßen doppeltes Denken³⁶⁸ -, können wir entsprechend sagen: Auch Wirklichkeit und Wahrheit, Substanz und Relation bilden keine starre Opposition, vielmehr wenden sie sich umeinander, zwischen metaphorischer und parallaktischer Differenz, die *im Laufe* des Möbiusbandes ineinander übergehen. Wahrnehmbar und vorangetrieben werden diese Bewegungen in und an den sowie durch die Monaden, die ebenfalls als Prozesse und Formen, als Substanz und Relation beschrieben werden können: als metaphysische Punkte, als spiegelnde Fenster sowie als spontane Aktivität. Der Geist als Monade stellt, erfährt und spiegelt die Bewegungen des Leibnizschen Möbiusbandes.

³⁶⁷ Schmidt-Biggemann: *Topica...*, a.a.O., S.211

³⁶⁸ Cassirer, Ernst: *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, a.a.O., S.97f. Leibniz bewegt sich damit auch zugleich um die zwei Denk-Pole, die Cassirer als prägend für die abendländische Geistesgeschichte beschreibt: einerseits das Sein als mit sich Identisches, Festes, Unwandelbares, als Kategorie – andererseits die Ordnung, für die „Mannigfaltigkeit gewissermaßen das Lebenselement“ darstellt (ebd., S.99).

In einem dreifachen Sinne geht es hier also um Lesbarkeit. Diese, die Bibliothek als Datenspeicher unendlich überschreitende Lesbarkeit ist es, die wir Leibniz verdanken: und ganz benjaminisch entfaltet sie sich erst in jüngerer Zeit, da einige Jahrhunderte den massiven schriftlichen Niederschlag von Leibniz' Denken zu einem als Ruine begeharen, lesbaren Labyrinth geformt haben.

Bewegung und Begegnung
Orientierendes Lesen zwischen Literatur, Philosophie und
Lebenswelt

Dissertation

zur Erlangung des Grades der Doktorin der Philosophie
an der Fakultät für Geisteswissenschaften
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Nele Tincheva
aus Hamburg

Teil 2

Hamburg 2017

Vorsitz der Prüfungskommission: Prof. Dr. Martin Schäfer

Erstgutachter: Prof. Dr. Ulrich Wergin

Zweitgutachter: Prof. Dr. Martin Schäfer

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Juni 2017

Inhaltsverzeichnis

0	Orientierung im Thema: <i>L'infinito</i>	1
0.0	Einleitung	1
0.1	Erster Anlauf: Denken und Sehen, Orientieren und Lesen	9
0.2	Zweiter Anlauf: Perspektive - Grenzen des Sehens, Grenzen des Denkens	18
0.3	Dritter Anlauf: <i>L'infinito</i> - Grenzen der Orientierung	24
0.4	Der Weg dieser Arbeit	36
I	<i>perspectiva</i> : Orientierung zwischen Sehen, Standpunkt und Unendlichkeit	42
I.0	Einleitende Gedanken zur Perspektive	42
I.1	Analogien: Sehen und Denken	47
I.2	Unendlichkeit in der Kunst: Die Entdeckung der Perspektive	56
I.3	Unendlichkeit im Denken: Punkt und Kontinuum	63
II	<i>transsumptio</i> : Orientierung zwischen zwei Unendlichkeiten - Nikolaus von Kues	70
II.0	Einleitung	70
II.1	Erster Anlauf: Zwei Denk-Ebenen	79
II.2	Zweiter Anlauf: Bewegung, Grenzen und zwei Unendlichkeiten	83
II.3	Dritter Anlauf: <i>mens</i> und <i>ratio</i> , Kontinuum und Transsumption	95
II.4	Vierter Anlauf: Punkt und Schau	104
II.5	Fünfter Anlauf: Perspektive - Sehen-als, Schau, Lesen mit dem Beryll	110
II.6	Sechster Anlauf: Sprache - Transsumption, Symbol, Metapher	119
	II.6.1 <i>Symbol</i>	126
	II.6.2 <i>Metapher</i>	129
III	<i>translatio</i> : Orientierung am denkenden Ich - René Descartes	135
III.0	Einleitung: Orientierung zwischen Punkt und Kontinuum	135
III.1	Grandseigneur, Soldat und Philosoph im Exil: René Descartes (1596-1654)	140
III.2	Endliches, Unendliches	143
III.3	Mensch und Gott: Perspektive, Standpunkt, Orientierung	146
III.4	<i>res cogitans</i> - <i>res extensa</i> : Orientierung im Denken	152
III.5	Bewegung und Richtung: Orientierung im Raum	155
III.6	<i>translatio</i> : Umkehrbarkeit	160
III.7	Sprache	164
III.8	Cartesische Grenzen: Metapher und Parallaxe	167

IV	<i>transcreatio</i> : Orientierung in zwei Labyrinthen - Gottfried Wilhelm Leibniz	173
IV.0	Diplomat, Bibliothekar, Erzieher und Philosoph auf Reisen: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)	173
IV.1	Erstes Labyrinth: Unendlichkeit und die Freiheit der Prinzipien	183
IV.2	Zweites Labyrinth: Kontinuum. Übergang und Infinitesimalien	195
IV.3	Bewegung bei Leibniz: Kraft, <i>conatus</i> , <i>transcreatio</i>	213
IV.4	Leibnizianische Punkte: Standpunkt, Grenze, Monade	231
IV.5	Sprache bei Leibniz: Orientierung zwischen Analogie und Algorithmus	254
	<i>IV.5.0 Einleitung: Die Lesbarkeit des Barock</i>	<i>254</i>
	<i>IV.5.1 Natürliche Sprachen</i>	<i>266</i>
	<i>IV.5.2 Künstliche Sprachen: Kalkül, characteristic universalis</i>	<i>276</i>
	<i>IV.5.3 Analogie und Lesbarkeit</i>	<i>286</i>
V	Transzendenz: Orientierung zwischen Welt und Ästhetik	312
V.1	Gehen und Sehen I: Welt und Ästhetik	313
	<i>V.1.1 Von den Anfängen zu Petrarca: Gehen und Sehen als Funktionsprinzip dichterischen Sprechens</i>	<i>313</i>
	<i>V.1.2 Blickweisen: Empirische und ästhetische Gegenstandswahrnehmung</i>	<i>329</i>
V.2	Gehen und Sehen II: Von Leibniz zu Kant	340
	<i>V.2.1 Orientierung im Raum – Orientierung im Denken</i>	<i>340</i>
	<i>V.2.2 Was heißt: sich im Denken orientieren?</i>	<i>356</i>
	<i>V.2.3 Kants Sprache</i>	<i>363</i>
	V.2.3.1 Das Subjekt als Leerstelle und Deixis	363
	V.2.3.2 Orientierung als Hypotypose des Denkens	373
	<i>V.2.4 Zwischenstand: Das vierfache trans- und L'infinito</i>	<i>394</i>
V.3	Orientierendes Gespräch: Wilhelm von Humboldt (1767-1835)	397
VI	Lese-Stellen: Orientierung zwischen Position und Situation	405
VI.1	Gehen und Sehen III: Orientierung...	405
	<i>VI.1.1 Wahrnehmungsweisen: Außenwelt und Innenwelt</i>	<i>405</i>
	<i>VI.1.2 Raum und Ort bei Michel de Certeau: Position und Situation</i>	<i>427</i>
	<i>VI.1.3 Orientierendes Lesen: Richtung und Bedeutung</i>	<i>433</i>
VI.2	Gehen und Sehen IV: ... zwischen Räumen, zwischen Zeiten	444
	<i>VI.2.1 Das lesende Subjekt</i>	<i>444</i>
	<i>VI.2.2 ordo inversus – auf der Stelle</i>	<i>468</i>
	VI.2.2.1 ‚Hin und Her Direction‘	468
	VI.2.2.2 Die Stelle der Lektüre	490
VI.3	Zusammenfassung	508

VII	Lesen: Orientierung zwischen Sprache und Begegnung	515
VII.0	Einleitung: Stelle und Szene	515
VII.1	Zeitdifferential und Übersetzung: Walter Benjamin (1892-1940)	535
	<i>VII.1.1 Benjamins Konstellationen</i>	536
	<i>VII.1.2 Benjamins Paradigma: Dialektisches Bild</i>	543
	<i>VII.1.3 Benjamins Technik: Übersetzen, Lesen</i>	552
	VII.1.3.1 <i>Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen</i>	555
	VII.1.3.2 <i>Die Aufgabe des Übersetzers</i>	560
VII.2	Exzentrizität und Exteriorität: Plessner und Levinas	600
	<i>VII.2.1 Nicht in der eigenen Mitte: Helmuth Plessner (1892-1985)</i>	600
	<i>VII.2.2 Vom Anderen her: Emmanuel Levinas (1906-1995)</i>	616
VII.3	<i>transpiratio</i> : Figuren orientierenden Lesens	631
VIII	Anhang	650
VIII.1	Zusammenfassung / Summary	653
VIII.2	Literatur	656
VIII.3	Vorveröffentlichungen	691

V Transzendenz: Orientierung zwischen Welt und Ästhetik

Derselbe Leibniz, der zum archaischen Erfinder der heutigen Algebra und der Theorie der Strukturen wurde, entdeckte – nicht in Konkurrenz dazu, sondern gemeinsam damit – eine Disziplin, die er als *Analysis situs* bezeichnete und die wir heute Topologie nennen, eine Schwesterwissenschaft der Algebra. [...] Zur selben Zeit aber taucht in dem alten, unter Vernunft und Maß schlafenden Europa die Mythologie als authentischer Diskurs wieder auf. Und es zeigt sich, daß diese beiden Wiederentdeckungen Zwillinge sind. Eulers Brücke und die Schiffsbrücke über den Hellespont, der Komplex von Listing oder Maxwell und das Labyrinth auf Kreta. Es stimmt, daß schon Leibniz, Proto-Erfinder der neuen Wissenschaft, immer wieder gesagt hat, man solle auf die Ammenmärchen hören.¹

Jeder Methodik geht es ums Suchen und Finden, ebenso wie jeder Lektüre – und sei es ‚nur‘ des eigenen Standpunkts: Zwischen den spezifischen Ausprägungen des Sich-Zurechtfindens im Denken, in Texten und in der Welt (Umgebung als Landschaft und Lebenswelt) besteht eine enge Verwandtschaft. Umgekehrt: „Ohne die Fähigkeit, die Welt von Fall zu Fall als Text zu lesen“, schreibt Aleida Assmann, „könnte der Mensch nicht überleben. Was ihm an Instinktsicherheit abgeht, muß ihm als Merkvermögen in Gestalt geschärfter Wahrnehmung und Deutungsbereitschaft wieder zukommen.“²

Dies führt uns zum Kern unserer Fragestellung: Lässt sich die Figurativität der Sprache, die sich im Denken manifestiert, direkt rückbinden an Orientierungspraktiken - und wird sie so anders, klarer (wieder) lesbar? Lässt sich so aufweisen, dass unsere Leseverfahren in praktischer Orientierung gründen, so dass uns auch unser Lesen selbst von dorthin klarer lesbar und rückwirkend *als und für Orientierung bewusst nutzbar* wird?

Unsere Arbeit in den vorhergehenden Kapiteln hat erwiesen, dass zwischen Sprachfiguren (Metapher, Analogie, Transsumption, Symbol) und Orientierungsbegriffen (Parallaxe, Position, Situation, Zwischenraum, Grenze) enge,

¹ Serres, Michel: *Hermes IV : Verteilung*. Aus dem Französischen übersetzt v. Michael Bischoff. Berlin 1993 [Paris 1977], S.213, 221

² Assmann, Aleida: *Die Sprache der Dinge : der lange Blick und die wilde Semiose*. In: Materialität der Kommunikation. Hrsg. v. Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt / Main 1988, S.237-251, hier: S.240

perspektivisch fassbare Zusammenhänge bestehen, die sowohl in der Lyrik als auch im Denken unterschiedlich gewichtet, gewertet, reflektiert und ausgestaltet werden. In den nachfolgenden Abschnitten wollen wir uns explizit mit Orientierung befassen, um diese wechselseitigen Bezüge klarer herauszuarbeiten und uns so einem Konzept orientierenden Lesens zu nähern. Im Zuge der Annäherung an die Polarität Gehen / Sehen, die Orientierung prägt, wenden wir uns zunächst der Dichtung des 14. Jahrhunderts zu, die das spätantike Modell des Gehens als Aufstieg (Augustinus) erstmalig in Frage stellt und statt seiner ein horizontal ausgerichtetes Umhergehen vorschlägt (Petrarca). Anschließend betrachten wir die Analogie zwischen unserer Rezeption von Kunstwerken einerseits, der uns umgebenden Welt andererseits.

Von dort aus steigen wir - erneut über das Gehen und das Sehen - mit Kant direkt ins Orientierungsthema ein und erweitern mit Humboldt die Rolle der Sprache zum Gespräch.

V.1 Gehen und Sehen I: Welt und Ästhetik

V.1.1 Von den Anfängen zu Petrarca: Gehen und Sehen als Funktionsprinzip dichterischen Sprechens

Seit Platon wird die Philosophie (und später: die Theologie) von der doppelten Etymologie des Gottesnamens *theos* durchzogen. Dieser leitet sich nicht nur von *theo*, Sehen (bzw. *theáomai*, alles sehen) her, sondern auch von *thein*, laufen. Im Zuge der Überlegung, ob der Name *theoí* für die Götter richtig gewählt wurde, erläutert Sokrates in Platons *Kratylos* zustimmend:

Ich habe da folgende Vermutung: Nach meiner Ansicht haben die ersten Menschen in Griechenland nur das für Götter gehalten, was jetzt noch viele Barbaren dafür ansehen: Sonne und Mond und Erde und Gestirne und Himmel. Weil sie nun sahen, daß alle diese immerfort ihre Bahn gehen und durchlaufen, haben sie sie nach dieser natürlichen Eigenheit des Laufens (*thein*) Götter (*theoí*) genannt. Als sie dann später auch alle anderen kennenlernten, haben sie sie von nun an mit diesem Namen bezeichnet.³

Bei Dionysius Aeropagita steht dann:

³ Platon: *Kratylos*. In: ders.: Spätdialoge. Eingeleitet v. Olof Gigon. Übertr. v. Rudolf Rufener. Zürich / Stuttgart 1965, S.321-415, hier: S.344

Gottheit aber bezeichnet die Vorsehung, die mit ihren Blicken alles umfasst und alles erschaut und in ihrer vollendeten Güte auch alles umkreist und zusammenhält.⁴

Diese Textstelle mit ihrem Verb *theáomai* findet in ihren verschiedenen Übersetzungen zum gesamten Wort-Spektrum des Sehens und Laufens.⁵ Bei Scottus Eriugena lesen wir:

Kommt nämlich *theós* von *theo*, so bedeutet der Name den Sehenden; denn Gott sieht alles, was ist, in sich selber, während er nichts außer ihm erblickt, weil außer ihm selber nichts ist [...] Kommt aber *theos* von *theo*, so bedeutet der Name den Laufenden; denn er läuft in alles und steht in keiner Weise stille, sondern erfüllt alles im Laufe [...].⁶

Und Nikolaus von Kues schließlich schreibt:

Das Wort *theós* stammt von *theo*, d.h. ich sehe und ich laufe. Der Suchende muss also laufen mit Hilfe des Sehens, um sich zum alles sehenden *theós* hinzustrecken. Das Sehen besitzt also Ähnlichkeit mit dem Weg, auf dem der Suchende einerschreiten muss. Wir sollten also den Charakter des sinnlichen Sehens vor dem Auge unserer Vernunft ausbreiten und aus ihm eine Leiter zum Aufstieg zimmern.⁷

Methodos wird damit schon bei Nikolaus von Kues zum bewusst beschränkten Umweg. Ganz konkret wird in der Beschreibung das Denken der Bewegung des Gehens nachgeformt, eines Gehens, das bekannte Gebiete aufmerksam und aus verschiedenen Richtungen durchmisst, wobei es gelegentlich bei altbekannten Gegenständen innehält und sie aus einem neuen Blickwinkel betrachtet; noch einmal sei an *De venatione sapientiae* erinnert. Ganz bewusst plädiert Nikolaus dafür, das innere Sehen am Beispiel des äußeren Sehens auszurichten – dass er damit eine phylogenetische Tatsache trifft, erfahren wir im nächsten Abschnitt.

Ähnlich beschreibt Descartes das Herumirren im Wald (Kapitel III). Bei Leibniz wird diese Analogie in den metaphorischen Bereich verschoben⁸: das Leibliche der

⁴ Dionysius Aeropagita: *De divinis nominibus* XII, 2. Zit. nach: Claudia D'Amico: *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus...*, a.a.O. (Kap. II, FN 24), S.101

⁵ Vgl. hierzu ausführlich D'Amico: *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus...*, a.a.O., v.a. S.100ff.

⁶ Scottus Eriugena: *Periphyseon* 452 c, zit. nach: D'Amico: *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus...*, a.a.O., S.103

⁷ „*Theos dicitur a theo, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus.*“ Nikolaus von Kues: *De quaerendo deum*. In: ders.: *Opera omnia* Bd.IV. Hamburg 1959, S.11-36, hier: S.15. Übersetzung von mir.

⁸ Wir erinnern uns etwa an den ‚hin und her laufenden jagthund‘.

menschlichen Perspektive bezieht Leibniz nicht in seine Überlegungen zur *analysis situs* ein. Mit der Leiblichkeit aber geht diejenige Dimension des Gehens und damit des Situativen verloren, aus der seine Perspektivik entspringt. Hier liegt die Grenze, die Leibniz der *analysis situs* setzt: Körperlichkeit bleibt (für diesen Zusammenhang!) ausgeschlossen, entrückt in den Bereich des Metaphorischen - und damit des Figurativen.

Ein Jahrhundert vor Nikolaus von Kues findet in der Dichtkunst eine produktive Auseinandersetzung mit dem Gehen und dem Sehen statt. Im 14. Jahrhundert feilt **Francesco Petrarca** (1304-1374) das Umherwandern des lyrischen Ich in einer Landschaft, die mit seinem Denken in eine Wechselwirkung eintritt, zur Hohen Schule der Lyrik aus - sprachlich betrachtet, in Dantes Fußstapfen: im *volgare* nämlich, im Italienischen, das zu Petrarca's Lebzeiten noch nicht als Kultursprache gilt. Petrarca, studierter Jurist, verbringt sein Leben in Italien und Frankreich, hin- und hergerissen zwischen dem Wunsch nach Ruhe und Stetigkeit und dem Trieb, umherzuwandern, immer Neues zu sehen, sich selbst ebenso zu erforschen wie die Welt - bis nach Thule⁹. Petrarca's Liebe zu Laura wird im jeweiligen Jetzt erlebt und durchlitten, anstatt dass das Objekt der Begierde, wie Dantes Beatrice, zu einer Marienikone umstilisiert würde; die perfekte lyrische Gestaltung der Laura mildert die durch sie verursachte körperliche Unruhe gerade *nicht*. Ruhelos durchwandert das lyrische Ich seine Umgebung, die - als Imaginationsfläche, Antagonist, zeitweiliger Ruhepol und immer wieder Ersatz-Ansprechpartner eines monologisierenden Liebesdiskurses - mal gütig und entgegenkommend, mal gleichgültig und abweisend ‚agiert‘: wie die geliebte Frau selbst. Eher schematisch denn anschaulich beschrieben, wird Landschaft an Stelle der Geliebten zum Träger des Gedichtzyklus, beseelt durch das lyrische Ich, das über den Umweg der Landschaft ein ins Endlose sich dehnendes Selbstgespräch führt. „So wird für Petrarca die Landschaft zum lebendigen Spiegel des Ich. Darin liegt freilich nicht nur eine Befreiung, sondern zugleich eine Schranke des Naturgefühls: denn eben in dieser ihrer Funktion, das Seelische widerzuspiegeln, besitzt die Natur selbst eine nur mittelbare und gleichsam reflektierte Wirklichkeit.“¹⁰

⁹ Thule, das sagenhafte Land im äußersten Norden - gewissermaßen eine Grenzwert-Vorstellung für das Vordringen ins äußerste, ‚letzte‘ Unbekannte, das sich doch immer weiter entzieht – fasziniert Petrarca. Karlheinz Stierle (*Francesco Petrarca : ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*. München 2003, S.165) wertet diese Faszination als Beleg für die horizontale Orientierung der Petrarca-Welt (im Gegensatz zur vertikalen Ausrichtung bei Dante).

¹⁰ Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Hamburg 2013, S.165f.

Die Natur als Spiegel der Seele zu sehen bedeutet, das innere Sehen auf das äußere rückwirken zu lassen. Nicht mehr wird allein die Natur als Eindruck in die Seele aufgenommen, sondern die Seele bringt sich ein Stück weit nach außen, lässt das außen Erblickte dem innen Gefühlten entsprechen. Petrarca's Dichtung erhält hierdurch unter ihrer formalen Perfektion eine expressive Strömung, eine ganz eigene sinnliche Qualität, die Leopardi wie folgt beschreibt:

E dall'influsso che ha il cuore nella poesia del Petrarca viene la mollezza e quasi untuosità come d'olio soavissimo delle sue Canzoni, [...] e che le odi degli altri appetto alle sue paiano asciutte e dure e aride, non mancando a lui la sublimità degli altri e di più avendo quella morbidezza e pastosità che è cagionata dal cuore.¹¹

Indem persönliche Zerrissenheit, Unentschiedenheit, Unrast im Zuge einer unabschließbaren Persönlichkeitsentwicklung immer wieder nicht nur Tenor, sondern auch *Thema* des Schreibens sind, sei es Lyrik oder Briefliteratur, drückt dieses Schreiben Petrarca's als Ganzes zudem eine Haltung zur Welt aus, die von der spätantik-mittelalterlichen, von Augustinus geprägten Einstellung abweicht. Petrarca's Texte schildern ihren Standpunkt als im zeitlichen Sinne ‚modern‘, will sagen: nicht mehr mit dem der antiken Vorbilder (Dichtung, Philosophie) zur Deckung zu bringen. Auch dies unterscheidet Petrarca von Dante: Dessen Weltansicht lässt die lebenslange Arbeit an einem großen, ganzen Werk zu, das buchstäblich unter der Führung der antiken Vorbilder vollendet wird, während sich Petrarca's Welt- und Selbstverständnis plural, in einzelne Aspekte zersplittert präsentiert. Welt und (ge-/erschriebenes) Selbst sehen auf jedem neuen Weg anders aus und können so niemals in ein homogenes Werk gefasst werden; auch der stetige Kurs hinauf zu einem höchsten Ziel ist, wie wir sehen werden, für Petrarca nicht mehr gangbar. Dies aber bedeutet nicht nur Leiden und Schuld- bzw. Versagensbewusstsein, sondern auch den nicht enden wollenden - und sollenden - Genuss immer neuer Eindrücke.¹² Unterwegssein ist bei Petrarca Modus nicht nur des Lebens, auch des Schreibens, und es ist zutiefst diesseitig. Petrarca's

¹¹ „Von dem Einfluss, den das Herz auf Petrarca's Dichtung besitzt, rührt die Weichheit und gleichsam Cremigkeit seiner Canzonen her, wie vom allermildesten Öl, [...] und dass die Oden der anderen gegen die seinen trocken und hart und dürr wirken, da ihm die Erhabenheit der anderen nicht fehlt und er doch mehr besitzt von jener Weichheit und Süße, die das Herz hervorbringt.“ Leopardi: Zib., 24

¹² „Es mag eine Zeit kommen da ich wieder ins Haus gehe. Das Meer verlangt Feigen! sag ich noch iezzo, und lasse mich davon.“ Goethe an Sophie von La Roche, 20.11.1774. Zit. nach: Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluss*, a.a.O. (Kap. 0 Einleitung, FN 67), S.31

errare ist nicht nur ein richtungsloses, verlorenes Umherirren, sondern eine welterschließende, sich der Vielfalt der Welt hingebende Passion. Die Frucht des Petrarcaschen *vagari* ist eine der eigenen Anschauung, der eigenen Erfahrung entspringende Einsicht in die beglückende Vielheit der Welt in ihrer zeitlichen wie räumlichen Erstreckung [...].¹³

So erzeugt die Konstellation Ich - abwesende Geliebte - Landschaft eine Dynamik in Petrarca's Dichtung, die sich aus der Wechselwirkung Sehen / Gehen / Denken speist. „*Di pensier in pensier, di monte in monte*“ („Von Gedanke zu Gedanke, von Berg zu Berg“), so prägnant formuliert dies der erste Vers der Canzone 129: Hier werden mentale und körperliche Bewegung enggeführt, jeweils in einer Erstreckung ohne Ziel, die immer nur zum nächsten Berg, zum nächsten Gedanken führt. Dabei umfasst *pensare* nicht nur rationale, sondern auch seelisch-emotionale Aspekte (denken an, gedenken, sinnen). Das Sehen erstreckt sich über beide Ebenen: *vedere, immaginare, mirare* ; das Gehen (*andare*) ist häufig ein zielloses Herumspazieren (*ambulare*) oder gar Umherirren (*vagare*), deckt also ein ganzes Spektrum an Orientierungssituationen ab, ebenso wie die Emotionen die ganze Bandbreite des seelischen Auf und Ab durchschreiten, immer an die jeweilige Landschaftswahrnehmung geknüpft.¹⁴

Exemplarisch sei hier eines der berühmtesten Sonette des *Canzoniere* vollständig wiedergegeben:

XXXV¹⁵

*Solo et pensoso i più deserti campi
vo mesurando a passi tardi et lenti,
et gli occhi porto per fuggire intenti
ove vestigio human l'arena stampi.*

Allein und in Gedanken mess ich die verlassensten
Gefilde aus mit langsam-schwerem Schritt,
und richte aus zur Flucht den Blick,
wo immer Menschenspuren eingedrückt im Boden.

*Altro schermo non trovo che mi scampi
dal manifesto accorger de le genti,
perché negli atti d'alegrezza spenti
di fuor si legge com'io dentro avampi:*

Anders wüsst' ich mich nicht abzuschirmen
gegen die sichere Wahrnehmung der Leute,
denn im erloschnen Frohsinn meines Waltens
liest man von außen, wie ich innen brenne:

*sí ch'io mi credo omai che monti et piagge
et fiumi et selve sappian di che tempore*

so sehr, dass mir nun scheint, es wüssten Berg' und
Ufer

¹³ Stierle: *Francesco Petrarca*, a.a.O., S.166

¹⁴ Zu Recht weist Stierle (ebd., S.634f.) außerdem auf die häufigen Gerundium-Kombinationen mit *andare* hin, wobei Petrarca nicht - wie sonst im Italienischen üblich - *andare* als praktisch bedeutungsloses Hilfsverb verwendet, sondern die Bedeutung des tatsächlichen Gehens beibehält: auch dies ein prägnantes Stilmittel, um unruhige Dynamik zum Tragen zu bringen.

¹⁵ Petrarca, Francesco: *Canzoniere*. Torino 1964 e 1992, S.49. Übersetzung von mir.

sia la mia vita, ch'è celata altrui.

und Flüsse und Wälder, welche Witterung herrscht
in meinem Leben, anderen verborgen.

*Ma pur sí aspre vie né sí selvagge
cercar non so ch'Amor non venga sempre
ragionando con meco, et io con llui.*

Und doch: so karge Wege oder Wälder
vermag ich nicht zu finden, dass nicht Amor immer
käme
und mit mir räsoniert', und ich mit ihm.

Die Flucht vor den Menschen, das Suchen der Einsamkeit in der Landschaft - dieser Motivation entspringt ein halbes Jahrhundert später auch Leopardis *L'Infinito*. Allerdings ist das Umherwandern bei Leopardi bereits vorüber, als das Gedicht einsetzt: Den einsamen Hügel hat das Gedicht-Ich zielbewusst aufgesucht, um dort - leiblich - zur Ruhe zu kommen; eine physische Bewegung findet im Gedicht ‚nur‘ metaphorisch statt. Während das lyrische Ich Petrarcas die Menschen physisch flieht, um mit den Gedanken an Laura allein zu sein, ist dasjenige Leopardis zunächst vergeblich bemüht, in körperlicher Ruhe das Unendliche wahrzunehmen; die Begegnung ereignet sich erst dann, als es sich der Stimme des Windes öffnet und sich überwältigen lässt. Der lange Blick des Ich in Leopardis Gedicht führt zu einer Entfesselung, einer ‚wilden Semiose‘ (A. Assmann – vgl. folgender Abschnitt) von schlechthin Allem - jedoch erst mit der Offenheit auch und gerade der wirklichen, sinnlich wahrnehmbaren Umgebung gegenüber, dem Hier und Jetzt. Die Wechselwirkung zwischen Außen und Innen ist notwendig, um die Grenzen zum Verschwinden zu bringen: Die Erfahrung der *immensità*, durch die Eindrücke der materiellen Umgebung begonnen, droht im reinen Innern zu scheitern und kommt schließlich mit erneutem Bezug auf das Außen zum Tragen. Petrarcas wanderndes Ich richtet unruhige, umherschweifende Blicke nach innen, erst dann nach außen: Die Innenwelt ist Fokus des Wahrnehmens, und dieses Wahrnehmen löst nun das ‚gefilterte‘ Sehen der äußeren Umgebung aus, die in Folge dessen belebt, ja zum Dialogpartner gemacht wird.

Leopardis Schiffbruch im Unermesslichen beschreibt eine andere Unendlichkeit, als Petrarca sie darstellt: Hier endloses Hadern mit der irdischen Liebe, eine ‚gefühlte‘ Ewigkeit, die sich innerhalb der Grenzen und Dimensionen des menschlichen Lebens erstreckt (auch wenn sie nach Lauras Tod darüber hinaus imaginiert wird) - dort Sehnsucht nach Teilhabe an einer Ewigkeit, die das Menschliche unendlich übersteigt und somit nur eine Erfahrung zulässt, die die Gewissheit verweigert (*immensità* statt *infinito*). Bei Leopardi ist die Suche nach Ganzheit im eigenen, irdischen Dasein immer schon aufgegeben, der Blick drängt

aus diesem Dasein hinaus; dass jene Suche Petrarca noch umtreibt, ihn jedoch ruhelos und unerfüllt lässt, trägt zu seiner Modernität bei.

Die Vergeblichkeit, die Leopardi schildert - erreichbar ist nur Illusion -, hat Petrarcas Zwiespalt bereits überwunden, indem eine Ausweglosigkeit akzeptiert wird, die die ohnehin illusorische Flucht ins Innere verlagert. Dennoch knüpft Leopardis Szenerie auf dem Hügel an Petrarca an, nämlich an dessen Besteigung des Mont Ventoux in Frankreich, die spätestens seit Ernst Cassirer (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927) als Marker einer Epochenschwelle gelesen wird. 1966 schreibt Hans Blumenberg:

Als einen der großen, unentschieden zwischen den Epochen oszillierenden Augenblicke möchte ich den 26. April 1336 bezeichnen, an dem Petrarca den Mont Ventoux bestieg. [...] Die vergleichsweise bescheidene Wanderung ist zu einem symbolischen Unternehmen stilisiert, bei dem ans Sündhafte streifende Begierde und fromme Scheu vor dem Niebetretenen, Wagemut und Furcht, Anmaßung und Selbstbesinnung zu einem Vorgang zusammenwirken, dessen Attribute man genauso als ‚tiefmittelalterlich‘ wie als ‚frühneuzeitlich‘ bezeichnen könnte.¹⁶

Bezüglich der ‚Unentschiedenheit zwischen den Epochen‘ werden wir zu einer abweichenden Auffassung gelangen. Petrarca schildert die Bergbesteigung in einem in der Forschung heftig umstrittenen Brief an Francesco Dionigi, datiert vom 26.04.1336 in Malaucène¹⁷. Unserer Lektüre dieses Briefftextes geht es um die

¹⁶ Blumenberg, Hans: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Frankfurt / Main 1973 (= ders.: Die Legitimität der Neuzeit, überarb. u. erw. Neuaufl., Teil 3), S.142

¹⁷ Petrarca, Francesco: *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Kurt Steinmann. Stuttgart 1995. Die Forschung neigt inzwischen dazu, den Brief, dessen machtvoller Einfluss auf die Kulturgeschichte als Entdeckungszeugnis der Landschaft in Deutschland mit Jacob Burckhardt einsetzt, als stilisierte Nacherzählung eines authentischen Erlebnisses einzustufen, die Petrarca sehr viel später verfasst hat, als Dionigi bereits verstorben war. Damit würde der Brief zum literarischen Selbstzeugnis: die allegorische Fassung eines unlösbaren inneren Konflikts, die Petrarca an passender Stelle in seine repräsentative, von ihm selbst zusammengestellte Sammlung *Familiars* einbaut - nicht unähnlich der augustinischen Beschreibung seines Erweckungserlebnisses in den *Confessiones* (*tolle lege, tolle lege!*), mit der Petrarca seine Darstellung der Bergbesteigung in eine spannungsvolle Konstellation treten lässt (und deren Authentizität ebenso bezweifelt wird).

Besonders nachdrücklich vertreten die These des ‚fingierten‘ Briefes - nach einem ersten Aufsatz von Giuseppe Billanovich (1966) - Ruth und Dieter Groh (*Petrarca und der Mont Ventoux*, in: Merkur 517.1992, S.290-307). Stierle bleibt skeptisch; er weicht der Fragestellung aus, gibt aber einen informativen Überblick über die Deutungsgeschichte des Briefes (ders.: *Francesco Petrarca*, a.a.O., S.318ff.). Ernst Cassirer hatte den Brief als authentisches Zeugnis verstanden und darüber hinaus Petrarcas Verharren auf einer Schwelle betont, da der augustinische Einfluss die endgültige Hinwendung zum Neuen hemme; auch diese These wird nachfolgend zum Topos der Petrarca-Forschung, und als solchen nimmt sie, wie Stierle kritisch anmerkt (S.320f.), auch Hans Blumenberg auf - obwohl zahllose weitere Textdokumente aus Petrarcas Feder existieren, die sich aus verschiedenen Perspektiven mit dem Sachverhalt befassen.

Erfahrung, die hier literarisch durchgeformt *als authentische* geschildert wird und *in vorliegender Form* ihre Wirkung entfaltet hat - und zwar in beide Deutungsrichtungen: als Landschaftserlebnis und als künstlerisch gestaltetes Selbstbildnis. Im Text kreuzen sich die Dimensionen: das sinnliche Erleben und das Sich-Orientieren in einer beeindruckenden, gleichgültigen Landschaft, der Versuch der Orientierung im eigenen Leben sowie die Auseinandersetzung mit der Tradition, die sich qua Lektüre der gegenwärtigen Perspektive zum Gespräch anbietet; als Gesprächspartner bzw. Gegenparts der ersten beiden Bewegungen fungieren Petrarca's jüngerer Bruder, der ihn auf der Unternehmung begleitet, und der Berg selbst bzw. die Aussichten, die sich von ihm aus bieten. Die gesamte Schilderung ist, wie Petrarca's Lyrik, durchzogen von der Grundbewegung aus Sehen und Gehen; das Gehen ist hier getrieben vom Sehen-Wollen, zunächst ganz physisch: der Neugier auf den Blick von oben - einem Verlangen, das zugleich das Misslingen der eigenen Standpunktsuche sowie einen Konflikt mit der augustinischen Tradition provoziert. Dennoch - oder gerade deshalb? - hält Petrarca, ungleich Augustinus, an diesem Verlangen fest, wenn er auch seine Unfähigkeit, von ihm zu lassen, beklagt.

Der Eifer, der den Beginn des Aufstiegs beflügelt, lässt rasch nach, als seine Anstrengungen spürbar werden. Vor allem Petrarca selbst, der sich als „weichlicher“ (*mollior*, S.10) als seinen Bruder einschätzt, weicht auf abwärts führende Pfade aus in der Hoffnung, einen leichteren Weg nach oben zu finden, was ihm jedoch nur mühsame Umwege und das Gelächter des Bruders einbringt: die Orientierung misslingt mehrmals, und bezahlt wird mit erhöhtem Aufwand, den die Abwege gerade ersparen sollten. Dennoch gelingt schließlich der Aufstieg - unter Erinnerung an ein Wort Ovids: „*Wollen, das ist zu wenig, Begehren erst führt dich zum Ziele. [cupias (...) oportet]*“ (S.14/15).

Oben angelangt, nimmt Petrarca einen ersten Ausblick und ist zunächst von räumlichen Eindrücken gefangen: von den unter ihm liegenden Wolken, von den Alpen, die „greifbar nahe“ scheinen. Damit aber setzt die Ebenenverschiebung ein: „ein unwiderstehliches, brennendes Verlangen [*ardor*]“ nach dem Heimatland Italien befällt den Schauenden; zugleich schämt er sich der unmännlichen Weichlichkeit dieses Empfindens („*nondum virilis affectus mollitiem increparem*“,

Augustinus war alter ego und Nemesis für Petrarca; wieder und wieder hat sich der Dichter mit dessen Lebensführung auseinandergesetzt, die er einerseits bewunderte, andererseits als nicht mehr realisierbar erkannte (aufgrund der eingangs geschilderten Wandlung des Selbstempfindens). Wir werden im Folgenden das *Secretum* erwähnen, einen Text Petrarca's, in welchem Augustinus und er zu Gesprächspartnern werden und ihre spannungsvolle Beziehung im fiktiven Dialog ausagieren.

S.16/18). Es schließt sich ein zeitlich orientierter Gedanke an: der Abschied vom Vaterland liegt just an diesem Tage (!) genau zehn Jahre zurück - und noch immer hat der Bergsteiger nicht zu innerer Ruhe gefunden. „Denn noch bin ich nicht im Hafen, daß ich sorglos mich vergangener Stürme erinnern dürfte.“ (S.18/19) Hier nun beginnt die Bezugnahme auf Augustinus, dessen Standpunkt bei der Abfassung der *Confessiones* - ruhig auf sein bisheriges Leben zurückblickend, sich von einem gefestigten Hier und Jetzt aus alles vergegenwärtigend - Petrarca noch längst nicht erreicht hat. Ein solcher Standpunkt wird hier als Leitziel dargestellt, - aber ist er für Petrarca noch erreichbar, ja überhaupt erstrebenswert?

Lesen wir nach. Petrarca's Augustinus-Diskurs auf dem Mont Ventoux eröffnet sich nicht spontan: Erstens kennt Petrarca den Adressaten seines Briefes als überzeugten Augustinus-Anhänger, der ihm zweitens ein Taschenexemplar der *Confessiones* geschenkt hat; dieses Büchlein ist drittens Petrarca's ständiger Begleiter, und so trägt er es auch auf dem Gipfel des Mont Ventoux bei sich. Petrarca zitiert zunächst Augustinus' Vorrede als Worte, die, so hofft er, einmal seine eigenen Memoiren einleiten könnten: „*Ich will mir ins Gedächtnis rufen meine durchlebten Niederträchtigkeiten und die fleischliche Verderbnis meiner Seele, nicht weil ich diese liebte, sondern um dich zu lieben, mein Gott.*“ (S.19) Im Anschluss schildert er den eigenen gegenwärtigen Zustand, der sich sozusagen auf halbem Wege, auf halber Höhe zwischen den verderblichen Anfängen und der Erhabenheit des Augustinus befindet; dem entspricht das lange, selbst verschuldete und orientierungslose Verharren auf halber Höhe des Berges. Um diesen Zustand als *Geisteszustand* in die richtigen Worte zu fassen, bedarf es, nachdem der ‚weltliche‘ Gipfel erreicht ist, eines verbalen Abstiegs:

(21) Meiner harren allerdings viele noch ungelöste und bedrückende Aufgaben. Was ich zu lieben pflegte, schon liebe ich es nicht mehr. Ich lüge: ich liebe es, aber weniger stark. - Schau, da habe ich wieder gelogen: ich liebe es, aber zurückhaltender, trauriger. Jetzt endlich habe ich die Wahrheit gesagt. Denn so ist es: ich liebe, aber das, was ich lieber nicht liebte, das, was ich zu hassen wünschte. Dennoch liebe ich, aber wider Willen, gezwungen, traurig und betrübt. Und an mir selber erfahre ich Armer die Wahrheit jenes hochberühmten Versleins:

Hassen - sofern ich kann, sonst liebe ich wider Willen.

(22) Noch sind für mich keine drei Jahre verflossen, seit jener verkehrte und nichtsnutzige Wille, der mich ganz beherrschte und im Palast meines Herzens allein ohne Widerpart herrschte, einen andern, gegen ihn sich auflehrenden und ihm sich widersetzenden erhielt. Zwischen diesen beiden wird schon lange auf dem Felde

meiner Gedanken ein äußerst mühsamer und auch jetzt noch unentschiedener Kampf um die Herrschaft der beiden Menschen ausgetragen. (S.19/21)

Die Unentschiedenheit zwischen zwei möglichen Haltungen zur Welt drückt sich in dieser Selbstanalyse auch dadurch aus, dass die ‚eigentlich‘ als Ziel eingeführte Variante - die des Augustinus nämlich: weltabgewandt, zumindest alles Sinnliche des Daseins betreffend - nicht als positives Ideal, sondern als zusätzlichen Unfrieden stiftender Widersacher dargestellt wird. Damit wird die Wahl zu einer Wahl zwischen zwei Übeln, nicht etwa zwischen Gut und Böse - was nun tatsächlich der Unrast des modernen Menschen entspricht, entspringt diese doch eben daraus, dass Schwarz und Weiß ihre Totalität und damit ihren Orientierungswert *verloren* haben. Petrarca schildert sich nicht als ringenden Helden, sondern als schwachen Menschen, der der ‚Schlacht‘ zwischen Verlangen und Tugend ausgeliefert ist, ohne die Kraft zur Entscheidung aufbringen zu können. Die Mühe, die das Erklimmen des Mont Ventoux gekostet hat, steht Petrarca für einen eventuellen Aufstieg zur erhofften geistigen Reinheit und Erhabenheit des Augustinus noch bevor.

Über diesen Gedanken vergisst der Bergsteiger zeitweilig, wo er sich befindet und warum (S.20/21): der Blick hat sich ganz nach innen gewandt. Schließlich wendet er sich „gleichsam erwacht“ um und blickt nun nach Westen (ebd.), fort von Italien und Laura also.¹⁸ Die Sonne geht schon unter, die Zeit des Abstiegs rückt näher, und Petrarca sieht, „was zu sehen ich gekommen war.“ (S.23) Nun, in diesem Moment des Genießens in einem sinnlichen Hier und Jetzt, „schien mir gut, in das Buch der Bekenntnisse des Augustin hineinzusehen“ (ebd.). Das Erzähltempus wechselt für einen Satz, der das Öffnen des Buches beschreibt, wieder zum Präsens. Doch sogleich erfolgt die Ernüchterung. Die aufgeschlagene Textstelle aus dem zehnten Buch lässt Petrarca vom Gipfel des zugleich selbstgegenwärtigen und –vergessenen Erlebens des erhabenen Augenblicks jäh herabstürzen: „*Und es gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der Berge und die gewaltigen Fluten des Meeres und das Fließen der breitesten Ströme und des Ozeans Umlauf und die Kreisbahnen der Gestirne - und verlassen dabei sich selbst.*“ (S.25)

¹⁸ Häufig lässt Petrarca in seinen Laura-Gedichten die Geliebte indirekt anklingen, etwa mit *laurea* (Lorbeer, der zugleich für den Dichterkrantz steht und damit die irdischen Begehren nach Liebe und Ruhm miteinander verschmilzt) oder *l'aura* (die Morgenröte, der Sonnenaufgang). Der Blick nach Westen, dorthin, wo die Sonne nicht auf-, sondern untergeht, entspricht in diesem Kontext einer Abkehr von Laura - die allerdings schon im Bild nie ganz gelingen kann, denn die Röte des Himmels beim Sonnenuntergang muss noch immer an die Röte des Morgens erinnern und die Sehnsucht nach der Rückkehr der Sonne am Morgen nur vergrößern.

Der Zorn auf sich selbst, mit dem Petrarca auf diese Textpassage reagiert - „daß ich jetzt noch Irdisches bewunderte“ (ebd.) - nimmt wunder. Hatte Petrarca nicht zuvor genau das getan, was der Text Augustinus‘ fordert: den Anblick des Äußeren vergessen über dem Blick ins eigene Innere? Wogegen also richtet sich nun dieser Zorn tatsächlich? Ist es Wut darüber, dem Irdischen und seinen Schönheiten doch wieder erlegen zu sein - oder richtet sich die Wut auch ein Stück weit gegen das *Gestörtwerden* in einem Genießen, an dem nichts Verwerfliches zu erkennen ist, hat sich doch zuvor auch gerade aus ihm heraus die Einkehr ins Innere ergeben? Wie dem auch sein mag: die Lektüre hat zunächst keinen Frieden gebracht, sondern erneut das eingangs beschriebene Schlachtfeld eröffnet, ohne dass sich der Kampf entschiede.

„Dann aber wandte ich, zufrieden, vom Berg genug gesehen zu haben, die inneren Augen auf mich selbst, und von jener Stunde an konnte keiner mich reden hören, bis wir ganz unten angelangt waren“. (ebd.) Die Wechselwirkung wird unterbrochen. Wie um sein Bemühen, dem Text zu folgen, zu untermauern, verweigert Petrarca auch die Kommunikation mit seinem irdischen Begleiter, dem Bruder. Erst dem ‚Bruder im Geiste‘, dem Briefpartner, öffnet er sich, - noch in derselben Nacht, wie es im Brief heißt, „damit nicht, wenn ich es aufschöbe, durch den Ortswechsel sich die innere Stimmung vielleicht entsprechend ändere und der Vorsatz zum Schreiben verglühe“ (S.29): und da sind sie wieder, die Wurzeln im Irdischen, die auszureißen dem Verfasser nicht gelingen will. Es bleibt nur die Bitte an den Angeschriebenen, dass er beten möge - dafür, dass die Gedanken des Schreibenden, da sie „so lange schweifend und unstet waren, [...] doch einmal zur Ruhe kommen und sich nach vielen unnützen Irrläufen zu dem einen Guten, Wahren, Sicherem und Beständigen hinwenden.“ (S.31) Wir können nicht umhin zu bemerken, dass der Wunsch nach Ruhe sich offenbar auf das Verweilen ‚an sich‘ richtet - wobei die Entscheidung für eine Seite selbst kaum mehr eine Rolle zu spielen scheint: nur vorüber möge sie sein, damit, *wo auch immer*, Ruhe einkehre. Über allen wortreichen Beteuerungen, wie recht und gut doch der Standpunkt des Augustinus sei (S.26-29), bleibt ein Bewusstsein seiner *Unerreichbarkeit* im Text manifest. „Oh, übergücklich ist ein solcher Mensch - wenn es je einen solchen gibt!“ (S.29)

Dies deutet voraus auf den Text *Secretum meum* (entstanden um 1350), ein fiktives Gespräch Petrarcas mit Augustinus, dem als stumme Zeugin die Wahrheit selbst

beiwohnt. Augustinus bezichtigt Petrarca der Hingabe an zwei irdische Verderbnisse: Ruhm (Lorbeerkrantz der Dichtung) und Liebe (zum Lorbeer: zu Laura). Petrarca zeigt sich nach anfänglichem Sträuben einsichtig, bekennt folgsam diese schädliche Hingabe, bittet um Hilfe bei der Befreiung davon - und kommt doch zu dem Schluss, von beidem weder lassen zu können noch zu wollen.

FRANCISCUS. Ich will bei mir selbst sein, soweit ich kann, will die zerstreuten Bruchstücke meiner Seele aufsammeln [*sparsa anime fragmenta recolligam*] und ernsthaft bei mir verweilen. Doch jetzt, während wir sprechen, warten auf mich viele große - obwohl noch immer irdische - Aufgaben.

AUGUSTINUS. Dem Volk mag vielleicht irgendetwas größer erscheinen, aber mit Sicherheit gibt es nichts Nützlicheres und nichts, woran man mit besserem Ertrag denken könnte. Die anderen Überlegungen können nämlich überflüssig gewesen sein; diese aber sind immer notwendig, wie es das unvermeidliche Ende [der Tod, NT] beweist.

FRANCISCUS. Das gebe ich zu. Und nur deswegen eile ich jetzt so eifrig zu den anderen Dingen, um nach ihrer Erledigung zu diesen zurückzukehren. Ich weiß, wie du vor kurzem sagtest, daß es für mich viel sicherer sein würde, nur dieser einen Sache nachzustreben, an allen Abwegen vorüberzugehen und den rechten Pfad des Heils einzuschlagen. Aber ich kann mein Verlangen nicht zügeln [*desiderium frenare non valeo*].

AUGUSTINUS. Wir fallen wieder in unseren alten Streit zurück: Du bezeichnest deinen Willen als Unvermögen. Aber so sei es denn, da es nicht anders sein kann. Ich bitte Gott inständig, dich auf deinem Weg zu begleiten und deine Schritte, so ziellos sie auch sein mögen, in Sicherheit gelangen zu lassen.

Und Franciscus behält das letzte Wort:

FRANCISCUS. Möchte mir doch zuteil werden, worum du bittest - daß ich unter Gottes Führung unversehrt so vielen Wirren entrinne und nicht selbst Staub in meine Augen bringe, während ich seinem Ruf folge; daß sich die Wogen [*fluctus*] der Seele glätten, die Welt schweigt und das Schicksal nicht sein Getöse gegen mich richtet [*sileat mundus et fortuna non obstrepat*].¹⁹

Das *Secretum meum* arbeitet eine Balance aus, die Petrarcas Gedichten sowie dem Mont-Ventoux-Brief an Eleganz nicht nachsteht: eine Balance, die sich zwangsläufig ergibt, wenn die moralische Entscheidung für eine der zwei Seiten unmöglich ist. Die *moralische*, wohlgermerkt: In der Lebenspraxis stellt sich Petrarca stets auf der Seite des Weltzugewandten dar; nirgendwo gibt er vor, das augustinische Ideal erreicht zu haben oder auch nur erreichen zu können. „Beim Abstieg [vom Mont

¹⁹ Petrarca, Francesco: *Secretum meum : Mein Geheimnis*. Lateinisch-Deutsch. hrsg., übers. u. m. e. Nachwort versehen von Gerhard Regn und Bernhard Huss. Mainz 2004 [= excerpta classica; 21], S.398/399-400/401

Ventoux, NT] wird Petrarca über dieses nachsinnen, aber er wird seinem Leben keine Wende geben.“²⁰ „Petrarca verweigert auch hier das Entweder-Oder und plädiert [...] für das Aushalten der Spannung zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit, irdischer Hinwendung und Gottesehnsucht.“²¹ Im Falle der Bergbesteigung stellt sich dieses Gleichgewicht in der Vertikale als eine Auf-und-ab-Bewegung dar, die wie eine Sinuskurve ausschlägt und doch immer wieder eine Mitte überstreicht - einen Ruhepunkt, an dem nicht innegehalten werden kann und der doch einen Schwerpunkt bildet, der die Bewegung zu steuern scheint. Nur wird dieser Schwerpunkt nicht erlebt, sondern erschrieben: Er ergibt sich als ‚rechnerisches‘ Mittel aus den Ausschlägen der Bewegung um ihn herum; er ist nichts anderes als der Mensch selbst, aus dessen Perspektive des Unterwegsseins die Bewegungen geschildert werden.

Dieser Mensch steht und bleibt, räumlich gesehen, auf *halber* Höhe, mit gelegentlichen Auf- und Abstiegen: ständig in Bewegung, gelingt ihm insgesamt doch die Balance im Dazwischen. Zeitlich – mit Blick auf die vielberufene ‚Epochenschwelle‘ der Mont-Ventoux-Besteigung ebenso wie auf Petrarcas Lebenszeit – stellt Petrarca diese Balance her, indem er die überkommene Haltung des Augustinus in eine andere Wirklichkeitsdimension verschiebt: Sowohl der Mont-Ventoux-Brief als auch das *Secretum meum* schreiben diese Haltung, in allen Ehren und verknüpft mit dem persönlichen, gegenwärtigen Schicksal des Schreibenden, in sich selbst ein und bewahren sie dort, jederzeit durch Lektüre auffindbar. Den Schritt in ein neues Weltverständnis hat Petrarca längst getan, die augustiniischen Vorstellungen behalten aber *in Gestalt* des Augustinus und seiner zitierten Schriften *literarisch* Bestand. So tritt gleichsam eine neue Haltung zur alten hinzu, indem jene diese als Geschichte in sich selbst einschreibt: nicht als Hemmnis, sondern als wenn auch nicht mehr lebbare, so doch lesens- und bewahrenswerte Alternative, Vor-Geschichte, die *als Figur* ihren Platz zwischen dem Außen und dem Innen erhält.

Leopardis Gedicht-Ich hat keinen steilen Berg, sondern einen Hügel erklommen und befindet sich dort in physischer Ruhe. Der leicht erhöhte Ruhepunkt wird dem

²⁰ Stierle: *Francesco Petrarca*, a.a.O., S.340. Wenn Ruth und Dieter Groh der Besteigung des Mont Ventoux vordringlich die Intention einer „Bekehrungsgeschichte“ geben wollen (*Petrarca und der Mont Ventoux*, a.a.O., S.293), so wollen wir präzisieren: es ist die Geschichte einer *nicht mehr möglichen* Bekehrung.

²¹ Thumfarth, Alexander / Waschkuhn, Arno: *Staatstheorien des italienischen Bürgerhumanismus : politische Theorie von Francesco Petrarca bis Donato Giannotti*. Baden-Baden 2005, S.79

Geist zum Ausgangspunkt seiner Versuche, in eine noch höhere Dimension des Erkennens vorzudringen. Körperliche Bewegung scheint sinnlos, gesucht wird ‚anderswo‘. Interessanterweise kleidet Leopardi aber die Erfahrung des Unermesslichen, um die es ihm geht, in körperlich-sinnliche, ‚weltliche‘ Metaphern: die Stimme des Windes, das Meer, in dem das Ich ertrinkt. Dadurch wird der Bindung an die Welt Rechnung getragen, aus der sich der Geist nicht zu befreien vermag: Die Unendlichkeit zu fassen, gelingt nur im Überwältigtwerden und ohne Gewähr, im *Erlebnis* also und nicht in der Erkenntnis; die sprachliche Fassung dieses Erlebnisses kommt nicht aus ohne den Rückgriff auf physisches Erleben. Erleben und Reflexion nehmen ihren Ursprung in *Landschaft*serleben und -wahrnehmung, werden davon getragen (Stimme des Windes) und münden darin ein (Meer).

Diese sprachliche Nutzung der umgebenden Landschaft als Träger und Treiber des geistigen Erlebens und/oder Erkennens ist beiden Dichtern gemeinsam. Was Petrarca begonnen hat – die Wahrnehmung der Landschaft als Spiegel des eigenen Innern, wobei der Wahrnehmungsprozess meist innen beginnt – setzt Leopardi fort, indem zwar umgekehrt die Umgebung sein Empfinden / Denken auslöst und antreibt (und in dieser Funktion bewusst aufgesucht wird), dann aber, wie bei der Leibnizschen Topologie, ins Metaphorische verschoben wird. Den verschiedenen ‚Verwendungsrichtungen‘ entsprechen unterschiedliche Wertigkeiten der Landschaft: Ist diese bei Petrarca geprägt von den inkompatiblen Haltungen des Genusses und der Askese, weswegen er immer wieder zu ihr zurückkehrt, ist sie bei Leopardi als Initiator des geistigen Erlebens zugleich Katalysator des Wunsches, sich von der Welt in ihrem gegenwärtigen Zustand räumlich und zeitlich *loszulösen*. Das Innen wird gleichsam zum Außen (Meer). Welt kann Leopardi nur noch als entrückte (*remota* - die *morte stagioni* im Gedicht) ersehenswertes Ziel sein: als ein zeitenthobenes Arkadien, dem die Leiden der Gegenwart unbekannt sind.

Petrarcas Dichtung verbleibt - wir sagten es bereits - im Diesseits: ihr Hadern ist ein irdisches, menschliches Hadern, das nicht nach zeitenthobener, sondern nach hier und jetzt gelebter Ruhe strebt. So kann bei Petrarca der Weg auf den Gipfel des Mont Ventoux mit all seinen Um- und Abwegen, seinen ständig wechselnden Standpunkten das Auf und Ab des persönlichen Weges, der geistigen Entwicklung allegorisch abbilden, so gilt auch für seine Lyrik: „Weg des Denkens und subjektiver Weg in die Weglosigkeit der Landschaft durchdringen sich als eine sich

wechselseitig intensivierende Kopräsenz“²². Bei Petrarca ereignet sich ein kontinuierliches, potentiell unendliches und damit weltlich-wirkliches Fortschreiten des lyrischen Ich, wobei sein Standpunkt stets in der (wie auch immer schematischen) Landschaft *situiert* bleibt, ohne dort jedoch *positioniert* zu sein. Es ist umgeben von einer ‚Landschafts-(L)aura‘, die seine jeweiligen und vergangenen Befindlichkeiten – seine Geschichte - zugleich mono- und dialogisch reflektiert und als jeweilige ‚Stelle‘ des lyrischen Ich mit ihm mitwandert: Petrarca wählt eine eher situative denn positionale Schreibperspektive.²³ Dem entspricht in literarisch-autobiographischen Texten wie dem Mont-Ventoux-Brief und dem *Secretum meum* das ‚Mitnehmen‘ der augustinischen Lebenshaltung als Teil der eigenen Geschichte. Petrarca's Wege, im Gehen wie im Denken, zeichnen mäandernde, kurvige Bahnen ohne Ziel, in eine ins Unbestimmte sich erstreckende Weite hinaus: Leopardi erwähnt im *Zibaldone* den Gebrauch des Wortes *tanto* (so sehr / so viel / so groß etc., entspr. lat. *tantum*) bei Petrarca, das eben wegen seiner Unbestimmtheit (*indefinità*) so wirkungsvoll sei.²⁴

In seinem eigenen Gedicht schildert Leopardi auf der Suche nach dem aktuellen, über-weltlichen Unendlichen weniger *Wege* durch Landschaft als fast ausschließlich *Stellen*: einzelne Landschaftsbilder, die, zunächst viel detaillierter und konkreter als diejenigen Petrarca's, bald hinter den *geistigen* Wegen verblassen, indem sich das lyrische Ich gedanklich aus der landschaftlichen Situiertheit löst. Leopardi's lyrisches Ich geht nicht mehr, es schaut nur noch und lässt seine Gedanken über die Situation hinaus sich erstrecken. Erst dann kehren Landschafts- als Sprach-Bilder wieder: wenn es an Ausdrucksmöglichkeiten für die Denk-Wege fehlt. Der Name des Berges, den Petrarca erklimmt - *Ventoux*, windig / stürmisch -, wird im ihn beschreibenden Text nicht weiter aufgenommen; bei Leopardi löst er sich von seinem Landschafts-Ort und wird, als Metapher, zum Träger des höchsten erfahrbaren ‚Unendlichkeitsgrades‘, der *immensità*. Konstruiert die Sprache Petrarca's eine kunstvolle Balance zwischen zwei Haltungen zur Welt im Hier und Jetzt *im andauernden Jetzt als Gehen*, bildet diejenige Leopardi's eine Brücke zwischen dem Hier-und-Jetzt-*Stand* und dem räumlich *und* zeitlich unerreichbar Fernen: Allein dichterische Sprache bewahrt jenes unendliche Alles an Bedeutung, sodass sie bis ans Unerreichbare heranreicht. So unfassbar das *infinito* im Erfahren

²² Stierle: *Francesco Petrarca*, a.a.O., S.611

²³ Wir beschreiben Position und Situation genauer in den ersten Abschnitten des VI. Kapitels.

²⁴ Leopardi: *Zib.*, 1826

sein mag, im Gedicht wird es hör-, spürbar, und so kann Leopardis Gedicht denn auch *L'infinito* heißen: Es weist als Ganzes aus dem Hier und Jetzt hinaus und mit einem klaren Richtungsvektor zum Unendlichen hin - darin analog dem cusanischen Schritt hinaus.

Können wir Leopardis Dichtung im Vergleich mit Petrarca als Rückwendung deuten? Gewiss steckt darin das Verlangen, hinter die Modernität des neuzeitlichen Menschen mit seinem zersplitterten, fragmentarischen, begrifflich kategorisierten und nicht-ganzheitlichen Dasein zurückzugehen; gewiss schildert Leopardi eine Erfahrung, die derjenigen des Augustinus gleicht, wenn dieser von einem „Abgrund des menschlichen Gewissens“²⁵ spricht und sein Nachdenken (*cogitare*) über sich selbst und Gott einer „ozeanischen Erfahrung des Übermächtigen“²⁶ gleichkommt. Gewiss hält Petrarca - ähnlich wie Leibniz, wie auch Nikolaus von Kues - eine spannungsvolle Balance zwischen verschiedenen Standpunkten, jeweils aus einer Bewegung heraus; wenn Karlheinz Stierle in diesem Sinne schreibt: „Die Hinwendung zur Antike ist Moment dieser Vielheit, nicht ihr Fokus“, so können wir Leopardi im Gegenzug genau diese Fokussierung bescheinigen. Leopardi versucht - aus einem wesentlich größeren zeitlichen und auch ‚kulturellen‘ Abstand zum Vorbild Antike heraus - den Zugang zu ihr wiederzugewinnen, weil sie in seiner Zeit nicht mehr die Bedeutung zu haben scheint, die ihr Leopardis Ansicht nach zukommt. Dem Gefangensein in seiner Gegenwart muss er daher, um dieses auszubalancieren, das zumindest geistige Entkommen an die Seite stellen - und sei es um den Preis, letztendlich einer Illusion aufzusitzen, die eine Nähe zwar vorgibt, aber niemals *ist*. Eine Vor-Welt wie das augustinische Denken in seine Lyrik einzuschreiben und mit sich zu tragen, kann Leopardi nicht mehr gelingen: Fünfhundert Jahre nach Petrarca's Einschreibungen ist diese Vor-Welt *remota* geworden, ein so weit entrücktes Arkadien, dass es höchstens noch in lyrischer Sprache als Paradigma angerufen, nicht aber mehr syntagmatisch integriert werden kann. Ein *Dimensionswechsel* hat stattgefunden.

Als Dante im Fünften Gesang des *Purgatorio* zu lange verweilt, weist ihn sein Führer Vergil an:

„*Vien dietro a me, e lasciar dir le genti:
sta come torre ferma, che non crolla*“ „Komm mir nach, und lass die Leute reden:
steh fest, so wie ein Turm, der seine Spitze

²⁵ Augustinus: *Bekenntnisse*. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch. Stuttgart 2003, S.251 (Buch X,2)

²⁶ So nennt es Stierle: *Francesco Petrarca*, a.a.O., S.548.

*già mai la cima per soffiar di venti;
ché sempre l'omo in cui pensier rampolla
sopra pensier, da sé dilunga il segno,
perché la foga l'un de l'altro insolla. “
Che potea io ridir, se non „Io vegno“?*²⁷

niemals schüttelt, wenn ihn Wind umweht;
denn stets entrückt der Mensch, in dem
Gedanke um Gedanke sprudelt, sich das Ziel,
da des einen Feuer den andern schwächt.“
Was konnt' ich antworten, wenn nicht „Ich komme“?

Die Erfahrung, die Dantes Vergil hier beschreibt, entspricht genau derjenigen auf Leopardis Hügel, doch hat Leopardis Gedicht-Ich keinen Führer mehr, dem es folgen könnte und der ihm ein Maß vorgäbe. Dantes Wegmodell des Aufstiegs, der Überwindung der eigenen Grenzen kehrt bei Leopardi zwar zurück – jedoch in neuer Form, als Aufstieg, der nur um den Preis der Selbsttäuschung gelingen kann. Petrarca stellt sich dem Schwanken - ohne zu versinken, aber auch ohne dem Führer Augustinus noch zu folgen. Leopardis Gedicht-Ich ergibt sich willentlich dem Schwanken, das der Wind verursacht, bis zum Einbrechen - in dem Wissen, dass das Versinken temporär ist und ebenso (nachträglich) in Worte gefasst werden kann wie jedes Maß. Die Stelle, an der diese Erfahrungen lesbar werden, ist in beiden Fällen das Gedicht.

V.1.2 Blickweisen: Empirische und ästhetische Gegenstandswahrnehmung

Zwei strukturelle Analogien der Wahrnehmung und des Lesens werden unsere Arbeit in den nächsten Abschnitten und Kapiteln begleiten, die wir in diesem Abschnitt erstmalig konturieren wollen. Offenbar unterscheiden wir bei unserer Weltwahrnehmung sehr genau zwischen empirischer und ästhetischer Gegenstandswahrnehmung; schon dieses Unterscheiden ist eine Leseleistung, indem der jeweilige Gegenstand *als* etwas wahrgenommen und damit interpretiert wird: Aufgrund unseres erworbenen Weltwissens schreiben wir ihm - zumeist unbewusst - eine Qualität zu, die dann die bewusste Wahrnehmungsphase steuert. Je nachdem, *als* was wir den betreffenden Gegenstand einordnen, wenden wir unterschiedliche Blickverfahren an, wobei diese Verfahren einander strukturell analog sind. Diese *erste Analogie* betrifft Werner Stegmaiers „kreative Desorientierung“ der *Kunst* (vgl. Kapitel I) und macht uns auf den wechselseitigen Einfluss zwischen Außen- und Innenweltwahrnehmung aufmerksam: Hier besteht eine *zweite Analogie*, die unsere These von der Verwandtschaft zwischen Orientierung und Lesen wesentlich stützt. Ihrer Untersuchung in Abschnitt VI.1.1 arbeiten wir an dieser Stelle vor.

²⁷ Dante Alighieri: *Purgatorio*. Con il commento di Robert Hollander... Rom 2011, S.37. Übersetzung von mir.

1. Gottfried **Boehm** hat für die Rezeption von Kunstwerken angeregt, mit einer uns ‚wesensfremden‘, weil Orientierungsprozessen zuwiderlaufenden Aufmerksamkeitsverschiebung auch auf scheinbar unbedeutende ‚Zwischenräume‘ oder ‚Leerstellen‘ zu fokussieren.²⁸ Diesen Gedanken hatten wir bereits im ersten Kapitel erläutert.
2. Hans **Blumenberg** spricht von der (gesteigerten) Vieldeutigkeit des (modernen) ästhetischen Gegenstandes, die als solche aber gerade zu seiner Stabilität beitrage – indem jene Vieldeutigkeit in einem gemeinsamen Rezeptionsraum von verschiedenen Subjekten erfahren und (mit)geteilt werden könne und so die ästhetisch-gegenständliche Dimension des Kunstwerks (oder auch des Gedankens) zu einer wirklich-gegenständlichen mache.²⁹
3. Aleida **Assmann** stellt dem schnellen, referentiell lesenden Blick, der vom Signifikanten zum Signifikat übergeht und dabei ersteren als bloßen Ausdruck zugunsten des Inhalts ausblendet, einen langen, ‚starrenden‘ Blick (*gaze*) gegenüber. Dieser ‚lange Blick‘ entfesselt eine ‚wilde Semiose‘ und damit eine ‚Gegensprache‘, indem er den materiellen Signifikanten und das Signifikat als unvermittelbares, unübersetzbares Zusammen wahrnimmt, das das herkömmliche Bedeuten sprengt: die aufmerksame, staunende Betrachtung dessen wirkt ihrerseits auf den Betrachtenden zurück.³⁰
4. Jürgen **Mittelstraß** beschreibt zwei (einander nicht ausschließende) perspektivische Welt-Modelle: die vom Menschen gemachte Leonardo-Welt³¹, in der wir heute leben - das Ergebnis unserer wachsenden wissenschaftlich-technischen Kenntnisse und Fähigkeiten, das uns in seiner Gemachtheit mehr und mehr positioniert, ja fixiert - sowie die philosophische Leibniz-Welt, „die sich selbst als das vernünftige Auge einer menschlichen Welt begreift“³², also nicht nur weltfremder Philosophie, sondern auch und gerade der Orientierung in der Leonardo-Welt zu dienen

²⁸ Boehm: *Sehen : hermeneutische Reflexionen...*, a.a.O. (Kap. I, FN 2) Vgl. Kapitel 1 dieser Arbeit.

²⁹ Blumenberg, Hans: *Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes*. In: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hgg.): *Kritik und Metaphysik*. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. Berlin 1966, S.174-179

³⁰ Assmann: *Die Sprache der Dinge...*, a.a.O.

³¹ vgl. hierzu auch Mittelstraß, Jürgen: *Leonardo-Welt : über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*. Frankfurt / Main 1992

³² Mittelstraß: *Leibniz und Kant*, a.a.O., S.87

weiß. Nach Mittelstraß gilt es die Wechselwirkung zwischen beiden Welten zu ermöglichen.³³

Wir können diese vier Ansätze unter dem doppelten Blickwinkel der Orientierung und des Lesens wie folgt zusammenfassen: Die ersten drei (Boehm, Blumenberg, Assmann) unterscheiden jeweils zwischen zwei Wahrnehmungs- bzw. Leseperspektiven. Eine erste entspricht mehr oder weniger dem konventionellen Zeichenverstehen – mit Assmann: vom Signifikanten zum Signifikat, welches, einmal identifiziert, den Signifikanten dematerialisiert oder ganz obsolet macht. Ihr wird eine zweite Haltung gegenübergestellt, die dieses Verstehen unterläuft, entgrenzt, überbietet und etwas Unkontrollierbares freisetzt: Wo die erste Perspektive rasches, sicheres Verstehen und Sich-Zurechtfinden gewährleistet – gelingende Orientierungsprozesse nach herkömmlichem Verständnis –, setzt die zweite *dieses* Gelingen außer Kraft und stattdessen etwas anderes ins Werk, etwas ‚Wildes‘, Unbestimmtes, Unabschließbares, nicht ganz zu Erfassendes (besonders deutlich bei Blumenberg und Assmann). Ist dieses Andere mit misslingender Orientierung gleichzusetzen? Sollen wir mit Stegmaier von ‚kreativer Desorientierung‘ sprechen?

Besonders Blumenberg legt nahe, die Offenheit der zweiten Perspektive als eine ‚Verdichtung zu einem neuen Realitätsgrad‘ der Kunst zu werten, und zwar gerade aufgrund der offenen „Wahl des Deutungsstandpunktes“³⁴ speziell bei der Betrachtung moderner Kunstwerke. Er hat hier die Schwierigkeit der Standpunktwahl in jedem Orientierungsprozess im Blick, die seit der kopernikanischen Wende – wir erwähnten es schon in der Einleitung – essentiell ist für das Selbstverständnis des modernen Menschen. Dabei ist allerdings nicht nur von einem äußeren Betrachterstandpunkt gegenüber dem Kunstwerk die Rede, sondern auch von einem inneren („Deutungsstandpunkt“); der Realitätsgrad des Kunstwerks, von dem Blumenberg spricht, kommt durch die Interaktion zwischen beiden zustande. Im Folgenden wird dies noch deutlicher:

Die Unübersehbarkeit des ästhetischen Gegenstandes ist seine eigentliche „Qualität“, in der Weise, daß sich die ästhetische Erfahrung um ihn nicht drücken kann, so wie

³³ Vgl. etwa Mittelstraß: *Leonardo-Welt...*, a.a.O.

³⁴ Blumenberg: *Die essentielle Vieldeutigkeit...*, a.a.O., S.178

in der empirischen Realität bestimmte Grunderfahrungen nicht ausgelassen werden können.³⁵

Ästhetische Gegenstände sind damit ‚vorfindlich‘, und zwar in einem Raum,

der nicht identisch ist mit dem Raum der empirischen Realität, aber auch nichts zu tun hat mit dem der Phantasie traditionell ganz fremden Bereich des sogenannten Idealen. Dadurch bekommen die Produkte der Phantasie einen eigenen Charakter der Objektivität, der für das phantasierende Subjekt selbst überraschend angetroffenen Solidität. Das gibt der Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes jene Sanktion, die er benötigt, damit Vieldeutigkeit nicht gleichgesetzt werden kann mit dem Mangel an Verbindlichkeit und Klarheit dessen, der zu wenig gesehen, zu wenig hingesehen, nur halbe Arbeit in der Deskription des Geschaffenen geleistet hätte.³⁶

Die Analogie der Betrachtung ästhetischer und empirischer Gegenstände wird von räumlicher Orientierung her formuliert, wobei der Rezeptionsraum *zwischen* Außen und Innen, zwischen Betrachtung und Deutung zu oszillieren scheint: Beide Prozesse sind eng miteinander verwoben, definieren sich gegenseitig. Auf diese Weise wird die Vieldeutigkeit des Ästhetischen lesbar als *Orientierungsproblem*: Der Gegenstand kann auch von anderen Subjekten gesehen werden (Betrachterstandpunkte – außen); *rückgebunden an seine unhintergehbare und unübersehbare materielle Existenz* kommt dann im Austausch über das Gesehene die ‚eigentliche‘ Wirklichkeit des Ästhetischen zum Tragen: dass es nämlich für seine Betrachtung keine „Richtigkeit“ der eigenen Position³⁷ geben kann (Deutungsstandpunkte – innen). Hier sind wir nah an der cusanischen Szene der Mönche vor dem Porträt. Beobachtungsstandpunkte können gewechselt, nacheinander von verschiedenen Betrachtern eingenommen werden, Deutungsstandpunkte hingegen bleiben irreduzibel individuell, sind aber – begrenzt - mitteilbar.

Für die Rezeptionshaltung der ‚ästhetischen Einstellung‘ postuliert Blumenberg schließlich ein bewusstes Innehalten: sie

läßt die Unbestimmtheit stehen, sie erreicht den ihr spezifischen Genuß durch einen Verzicht, durch den Verzicht auf die theoretische Neugier, die letztlich immer Eindeutigkeit der Bestimmtheit ihrer Gegenstände fordert und fordern muß. Die ästhetische Einstellung leistet weniger, weil sie mehr aushält [...].

³⁵ Ebd., S.178f.

³⁶ Ebd., S.176

³⁷ Ebd., S.178

Leopardi und Benjamin klingen in dieser Beschreibung an: im Plädoyer für die Unbestimmtheit ebenso wie im Aushaltenkönnen von Spannungen. Die Betrachtung des Kunstwerks kann und muss damit ebenso wenig zu einem eindeutigen, endgültigen Abschluss kommen wie seine Deutung. Stattdessen gilt es, das fortwährende Oszillieren zwischen Außen und Innen auszuhalten, ja sogar zu genießen: einen Zustand des Nichtverortetseins, der aber gerade deshalb die Erfahrung einer ‚verdichteten Realität‘ vermittelt.³⁸ Unter Rückbezug auf die erste Analogie können wir sagen: das Empfinden einer besonders ‚dichten‘ Wirklichkeit entsteht durch die starke Wechselwirkung der Außen- und Innenweltwahrnehmungen. Die Wahrnehmung des Kunstwerks vom Betrachterstandpunkt aus wird nicht unmittelbar via Informationsauswertung im Kopf in äußeres Handeln umgesetzt, sondern provoziert intensive, ‚verlängerte‘ Aktivität in der Innenwelt, wo die Eindrücke mit bereits vorhandenen Informationen, Eindrücken, Erfahrungen vernetzt und dann interpretiert werden (Deutungsstandpunkt). Ist der Anfang einmal gemacht, verlaufen diese Prozesse nicht linear: Außen- und Innenwelt treten in ein enges Wechselverhältnis ein. Im Kopf sowie zwischen Außen und Innen finden dabei permanent Rückkopplungen und Abgleiche statt: Deutungen provozieren ‚anderes‘ Hinsehen, vielleicht den Wechsel des Betrachterstandpunkts oder die Konzentration auf bestimmte Details; dies führt wiederum zur Modifikation der Deutung. Dieser Zustand erstreckt sich bei relativer körperlicher Ruhe über einen sehr viel längeren Zeitraum, als man einen Gebrauchsgegenstand betrachten würde, was das Erleben intensiviert: hier endet die erste Analogie.³⁹ Damit haben wir auch die ‚Gefährlichkeit‘ solcher Vorgänge erfasst, die wir bzgl. Boehms Aufmerksamkeitsverschiebung bereits im ersten Kapitel angesprochen hatten: Zum Zweck einer Orientierung im Gelände beispielsweise könnten wir uns dieses lange Verweilen nicht erlauben. Wir können auch nicht auf der Fahrbahn stehenbleiben, um die Architektur eines gegenüber befindlichen Gebäudes aus einer geeigneten Distanz heraus zu betrachten. Der

³⁸ Auf die Thematik der ästhetischen Erfahrung gehen wir in Kapitel VII noch einmal ein.

³⁹ Wenn wir einen Gebrauchsgegenstand betrachten, steht dies in aller Regel unter Maßgabe seines Gebrauchs: wir nehmen ihn in die Hand, tun etwas mit ihm und legen ihn wieder weg. Zu längerer Betrachtung und entsprechenden Rückkopplungen kann es dennoch kommen, beispielsweise wenn wir einen solchen Gegenstand noch nie benutzt haben und nicht wissen, wie wir ihn halten sollen. Zweck bleibt aber das Verwenden-, nicht das Verstehenkönnen: Wir betrachten den Gegenstand nicht um seiner selbst willen, sondern nehmen seine Materialität bezüglich seines möglichen Gebrauchs wahr. Das ändert sich bereits, wenn wir z. B. eine Ausstellung mittelalterlicher Werkzeuge besuchen.

ästhetischen Einstellung, die nicht nur den Verzicht auf ‚theoretische Neugier‘, sondern auch auf ‚Außensicherung‘ bedeutet, muss bewusst Zeit und Raum gegeben werden, beispielsweise der kontextuelle Rahmen eines Museumsbesuchs – oder eben der Bürgersteig, auch wenn wir gern etwas weiter entfernt gestanden hätten, um den ästhetischen Eindruck mehr genießen zu können. Leopardis *L’infinito* beschreibt das intensive Erleben der ästhetischen Einstellung als Interferieren von Außen- und Innenweltwahrnehmung bis zum Standpunktverlust: Weder Beobachtung noch Deutung sind zum Zeitpunkt des ‚Ertrinkens‘ mehr möglich.

Die Individualität des Deutungsstandpunkts spielt auch eine tragende Rolle beim ‚Wiederzugriff‘ auf Erinnerungen. In Abschnitt VI.1.1 erfahren wir, weshalb Erinnerungen an *Orte* geknüpft sind; jedenfalls aber erfolgt das Wachrufen einer Erinnerung *vom Jetzt aus*. der Deutungsstandpunkt ist auch ein *zeitlicher*, er ist unlösbar im Jetzt verankert und greift auf Vergangenes zurück. Damit wird die jeweilige Erinnerung durch die Linse der gegenwärtigen Befindlichkeit wahrgenommen: sie wird interpretiert, gedeutet; je länger und ‚bewusster‘ dies erfolgt, desto mehr entspricht der Blick auf die Erinnerung der ästhetischen Einstellung.⁴⁰

Wie diese, so muss und kann auch der ‚lange Blick‘ bei Aleida Assmann ‚aushalten‘. Assmann beschreibt das konventionelle Zeichenverstehen ebenfalls auf dem Wortfeld der räumlichen Orientierung und greift dabei die Thematik des ‚Begrenzens‘, des Rahmens auf:

Wo die Dinge gegenwärtig sind, gibt es keine Zeichen, und umgekehrt. Deshalb setzt die Kunst, mit Zeichen umzugehen, die Fähigkeit voraus, die Welt auf Abstand zu halten. [...] Die symbolische Ökonomie erfordert hier klare (wenn auch ständig zu verschiebende) Demarkationslinien zwischen zeichenhafter und gegenständlicher Welt. Der Vorhang, der die Bühne, der Rahmen, der das Bild, der leere Raum, der die Seite umschließt, sind Beispiele für hochformalisierte Grenzen [...].⁴¹

⁴⁰ Wolf Singer gelangt zu der Auffassung, „daß Engramme nach wiederholtem Erinnern gar nicht mehr identisch sind mit denen, die vom ersten Lernprozeß hinterlassen wurden. Es sind die neuen Spuren, die bei der Testung, also beim Erinnern, erneut geschrieben wurden. [...] Erinnerung ist also für die gleichen Deformationsprozesse anfällig wie die Primärwahrnehmung selbst.“ Zuzustimmen ist Singer jedenfalls hierin: „dann wäre Erinnern auch immer mit der Aktualisierung der Perspektive verbunden, aus der die erinnerten Inhalte wahrgenommen werden. Die ursprüngliche Perspektive würde überformt und verändert durch all die weiteren Erfahrungen, die der Beobachter seit der Ersterfahrung des Erinnerten gemacht hat.“ Singer, Wolf: *Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen : über Nutzen und Vorteil der Hirnforschung für die Geschichtswissenschaft*. In: ders.: *Der Beobachter im Gehirn : Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt / Main 2007, S.77-86, hier: S.84. Ein Beispiel: die bekannte Erfahrung, dass literarische Texte sich mit jeder erneuten Lektüre zu verändern scheinen.

⁴¹ Assmann: *Die Sprache der Dinge...*, a.a.O., S.239

Diese orientierenden, Rahmen und damit Perspektive gebenden Grenzen nun sprengt die ‚wilde Semiose‘, die sich dann ereignet, wenn eine zweite Lesehaltung „sich von der Dichte der Oberfläche nicht abzulösen vermag“⁴². Ganz nach Maßgabe konventioneller Orientierung beschreibt Assmann diese Haltung als „Abweichung und Gefährdung des ‚normalen‘ Lese- und Deutungsverhaltens“ und schreibt ihr zugleich, wie Blumenberg, eine eigene Qualität zu: „Man kann in ihr aber auch einen eigenständigen Modus der Kognition sehen, und zwar einen jedem Individuum grundsätzlich zugänglichen.“⁴³ Damit ergibt sich dieselbe Szenerie wie bei Blumenberg: Der ‚Gegen-Modus‘ des langen Blicks ist möglich in einem gemeinsamen (= ‚allen zugänglichen‘) Rezeptionsraum. Er irritiert konventionelles Verstehen und Eindeutigkeit (= Orientierung), er birgt aber auch ein eigenes, anderes Potential des Wahrnehmens und Verstehens (Blumenberg: Vieldeutigkeit als Unmöglichkeit der ‚richtigen‘, ‚einzigen‘ Perspektive, Assmann: Vieldeutigkeit, ‚mediales‘ Affektpotential). In beiden Fällen hat der ‚desorientierende‘ Blick auf den ästhetischen Gegenstand / die Zeichenoberfläche eine zutiefst individuelle, persönliche Erfahrungsdimension (Innenwelt, Deutungsstandpunkt), gerade weil er das Persönliche, Individuelle als unvermeidlichen Bestandteil des Sich-Orientierens erfahrbar macht, der jederzeit zum Problem werden, den Orientierungsprozess irritieren, gefährden kann. Denken wir an den Sog des Fluchtpunkts im zentralperspektivischen Gemälde: Er provoziert die wilde Semiose; sie kann als faszinierend und / oder bedrohlich erfahren werden.

Dennoch ist auch der lange Blick ein orientierender Blick. Er eröffnet die Perspektive auf ein anderes Sich-Orientieren, ein anderes Verstehen, das nicht eindeutig, aber intensiv und ‚wirksam‘ und damit ungleich mehr *Erfahrung* ist als konventionelles Verstehen: Gegenstands- *und* Selbsterfahrung. Sowohl bei Petrarca als auch bei Leopardi haben wir solche Erfahrungen gelesen, die interessanterweise nicht von ästhetischen Gegenständen, sondern von der Umgebung hervorgerufen / unterstützt wurden: Offenbar können wir auch Naturgegebenes ästhetisch wahrnehmen, wenn wir es wollen. In diese Richtung weist Assmann mit dem

⁴² Ebd., S.241

⁴³ Ebd.

‚eigenständigen Modus der Kognition‘ (s.o.): dieser ist nicht nur jedem Individuum, sondern auch *angesichts jeden Gegenstands*, auch eines empirischen, zugänglich.⁴⁴ Allemal werden wir verwiesen auf die besonders enge Koppelung innerlicher und von außen provozierter Aktivitäten des Gehirns. Der lange Blick der wilden Semiose ebenso wie die die ästhetische Einstellung lassen, weil ihnen das konventionelle, eindeutige Verstehen (Sich-Orientieren) in einer Richtung (Signifikant → Signifikat) nicht gelingt, den Orientierungs- / Verstehensprozess erneut beginnen, indem *anderswo* nach Möglichkeiten der Orientierung und des Verstehens gesucht wird. Auch hier wird, wie in der ersten, ‚gewachsenen‘ Analogie beschrieben, ein Verfahren in neue Kontexte, neue Bereiche übertragen. Sobald der Anspruch auf Eindeutigkeit aufgegeben werden muss, beginnt eine breiter gefächerte Suche nach Hinweisen und Anhaltspunkten – unter weniger strengen Vorzeichen, mit deaktivierten Filtern sozusagen. Mit verstärkter Aufmerksamkeit wird der Gegenstand in seiner gesamten Gegebenheit betrachtet, ebenso geraten der eigene (Deutungs-)Standpunkt und die eigene Befindlichkeit in den Blick. Genau hier verdichtet sich das Erfahren, und unter solchen Voraussetzungen kann sich auch der von Gottfried Boehm vorgeschlagene Blick ereignen: Stellen, Flächen rücken ins Zentrum der Aufmerksamkeit, die einem konventionellen Verstehensanspruch irrelevant erscheinen. Zwischen ‚relevant‘ und ‚nicht relevant‘ wird nun weitaus weniger streng, weil nicht ‚von vornherein‘ unterschieden: in seiner reinsten Ausprägung ist der lange Blick ein wesentlich un-kritischer, weil kriterien-freier Blick, der auf hierarchisierende Wertungen unter pragmatischen Interessen vorerst verzichtet. Er entlässt sich selbst aus dem Zeitdruck des raschen Verstehenmüssens und lässt sich damit ein auf einen neuen Weg der Gegenstands- und Selbsterfahrung, der von ökonomischen Kriterien Abstand nimmt und sich so neue, andere Grenzen setzt als der schnelle, verstehende Blick.

Damit geht zumeist relative körperliche Ruhe einher: Wir betrachten den ästhetischen Gegenstand zwar durchaus aus verschiedenen Perspektiven (Parallaxe), rennen dabei aber nicht im Supermarkt umher, sondern konzentrieren uns auf die Betrachtung und halten immer wieder inne. Die physische Bewegung wird zum

⁴⁴ Das betrifft ebenso die ästhetische Erfahrung, die auch vom Alltagserleben aus möglich ist. Vgl. Kapitel VII.

größten Teil den Augen überlassen, die den Raum des Kunstwerks erfassen.⁴⁵ Damit gehen wir über in einen Modus der ‚inneren Orientierung‘.

So betrachtet, ist der lange Blick ein ‚Luxusblick‘, der konventionelle Orientierungsprozesse gefährdet oder zumindest irritiert. Denken wir aber an das bereits zitierte Diktum Blumenbergs: Wenn diese Einstellung auch weniger leistet – sie hält mehr aus, hält länger aus, ist also auch bereit, sich beeindrucken und sogar durcheinanderbringen zu lassen, mehr zu erleiden im Leibnizschen Sinne. Es werden Krafteinwirkungen zugelassen, die – wiederum im Sinne Assmanns – die Innenwelt des Betrachters verändern, sodass er sich danach in seiner Lebenswelt anders verhalten kann als zuvor. Auf Gedichte bezogen:

Ein gelungener Vers ist wie der Bogen, von dem der Gedanke wie ein Pfeil davonschwirrt, und der Leser hat lange das Nachsehen und kommt von den Blicken ins Blaue mit seltsam angereicherter Psyche zurück.⁴⁶

Hier liegt die ethische Komponente einer solchen Haltung, die – ganz entscheidend – mit einer bewussten *Wahl* verbunden ist, wenn sie auf mitteilbare Weise wirksam werden und nicht in autonome Arroganz und Solipsismus umschlagen soll. In den letzten beiden Kapiteln dieser Arbeit werden wir nachweisen, dass diese Haltung vor allem über das Lesen literarischer Texte erfahren und geübt werden kann – unter steter Rückbindung an Orientierung. Denn wie wir nun sehen, ist konventionelle Orientierung – verstanden als schnelles, eindeutiges Verstehen und Bewerten von Gegebenem unter pragmatischen Vorzeichen – nicht die einzige Form von Orientierung: langer Blick und ästhetische Einstellung wurzeln in demselben Verfahren, beginnen auf dieselbe Weise, verschieben aber im Verlauf die Parameter. Im sechsten Kapitel präzisieren wir diese Vermutung, wenn es um Position und Situation als Pole der Orientierung geht.

Es sei nun noch auf die vierte oben genannte Polarität eingegangen: die beiden Welt-Modelle Jürgen Mittelstraß‘. Auf den ersten Blick lassen sie sich nicht sofort den beiden Lesehaltungen zuordnen, die wir mit Boehm, Blumenberg und Assmann umrissen haben: Eindeutig scheint Mittelstraß der philosophischen Leibniz-Welt das Orientierungspotential zuzuschreiben, das wir für das Zurechtkommen mit der

⁴⁵ Die Musik bietet die Möglichkeit, sie gerade durch körperliche Bewegung umzusetzen (Tanz). Diese Bewegung stellt aber eine Interpretation des Gehörten dar, nicht eine Parallelbewegung, die mit dem Gehörten nichts zu tun hat. Selbst beim Joggen suchen wir uns nach Möglichkeit Musik aus, die zu unserer gegenwärtigen Stimmung passt oder zusätzliche Energieschübe verursacht.

⁴⁶ Grünbein, Durs: *Vom Stellenwert der Worte : Frankfurter Poetikvorlesung 2009*. Berlin 2010, S.58

von uns gemachten, uns nun umgebenden Leonardo-Welt benötigen. Auf den zweiten Blick aber wird deutlich, dass wir in dem Ineinander beider Welten, das Mittelstraß postuliert, der Grundsituation der Perspektivwahl ebenso wieder begegnen wie dem Veränderungspotential der verschiedenen Perspektiven, das wir gleichsam mitwählen können: Nach Mittelstraß besteht die Möglichkeit der Blickwahl grundsätzlich, unabhängig davon, ob wir die Welt als Leonardo-Welt oder als Leibniz-Welt erfahren. Auch in einer Leonardo-Welt können wir die Perspektive der Leibniz-Welt ‚zuschalten‘ und umgekehrt. Hierdurch kommt etwas zustande, an dem sich Mittelstraß in zahlreichen Veröffentlichungen abarbeitet: der Orientierungsbezug *zwischen* beiden Welten.

Die Leibniz-Welt, wie wir sie bei Leibniz selbst kennengelernt haben, ist eine *Orientierungswelt*, und sie ist darin eine *philosophische* Welt. Das bedeutet nicht, daß sie nicht mehr unsere Welt ist. Unsere Welt ist zwar in erster Linie eine Leonardo-Welt, eine Welt, die das Werk des Menschen ist [also nicht mehr lesbar als ‚Buch, das Gott mit seinem Finger geschrieben hat‘, NT], die aber auch die Tendenz hat, sich den Menschen selbst zum Werk zu machen, dem Menschen sein Wesen und seine Perspektiven zuzuweisen, doch schließt auch diese Welt Elemente einer Leibniz-Welt ein. Sie zwingt den Menschen, eine eigene Perspektive einzunehmen, damit auch die in einer Leonardo-Welt drohende Überantwortung des Menschen an seine Welt nicht stattfindet. Dazu müssen wir nicht gleich (wie Leibniz) die Vernünftigkeit der Welt unterstellen, aber wir müssen sie *wollen*. Hinzu kommt, daß jede Deutung der Welt auch das Bild des Menschen von sich selbst verändert. Der Mensch wird durch die Wahl einer Perspektive auf die Welt selbst ein anderer. Also ist jede Leonardo-Welt auch eine Leibniz-Welt und jede Leibniz-Welt auch eine Leonardo-Welt.⁴⁷

Mittelstraß ist in dieser Textpassage nicht explizit mit der Betrachtung ästhetischer Gegenstände befasst, doch finden wir hier, zusätzlich zur Ethik der Wahl, beide Analogien wieder in dem Gedanken, dass Empirie (Werk, Gemachtheit) und Ästhetik (Deutung), innerer und äußerer Standpunkt (Wahrnehmung / Deutung der Welt) interagieren sollten. Das ist keinesfalls unproblematisch. Dieter Henrichs Variante der Zwei-Welten-Theorie unterscheidet zwischen einer wissenschaftlichen und einer natürlichen Welt, die jeweils ihre Wirklichkeit beanspruchen und sowohl jede für sich unverzichtbar als auch miteinander unvereinbar sind. Als wesentliches Kriterium der wissenschaftlichen Welt, der „Welt derselben Einzelnen, die unserer natürlichen Welt zugehören“, nennt Henrich, dass aus ihr „das Für-sich-Sein von Subjekten verschwunden ist“: Zwar

⁴⁷ Mittelstraß: *Leibniz und Kant...*, a.a.O., S.106

unterscheidet Henrich seine Welten nicht vom Zugriff auf sie, sondern von der Frage her, ob in ihnen ein Subjektbegriff möglich (i.e. sinnvoll) ist. Indem er aber Subjektivität nicht zuletzt über das Für-sich-Sein definiert, weist auch Henrich der Perspektive eine entscheidende Rolle zu: „Die Welt, in der sich das alltägliche Leben vollzieht, und die Welt der physikalischen Grundwissenschaft beruhen auf Grundmustern, die miteinander unvereinbar sind, die aber gleichermaßen von der Verfassung des Subjektes her, dem diese Welten erschlossen sind, verständlich gemacht werden können.“ Damit kommen wir zu Mittelstraß zurück: Beide Welten sind perspektivische Welten, beide entfalten sich von einem dem Subjekt notwendigen Standpunkt aus. Im vierten Abschnitt werden wir das Zwei-Welten-Problem anhand der Unterscheidung zwischen Position und Situation bearbeiten. Wie eine Interaktion, eine Vermittlung zwischen den beiden Welten Mittelstraß‘ vor sich gehen mag, können wir nun bereits vermuten: Wenn auch die ästhetische Einstellung einen Orientierungsprozess darstellt - allerdings einen, der das konventionelle, direkte Verstehen entgrenzt und übersteigt -, so können umgekehrt ihre Erfahrungen und Erkenntnisse auf nicht ‚nur Ästhetisches‘, nämlich unsere Lebenswelt rückbezogen / angewandt werden. Unter einer ethischen Perspektive geschieht das unter Beibehaltung des Bewusstseins, dass ästhetische Erfahrung mit einem Sicherheitsrisiko für das eigene Selbst einhergeht, da sie stets Erfahrung eines *Anderen* ist. Dies entwickeln wir im letzten Kapitel mit Walter Benjamin (dialektisches Bild, Übersetzung, Geschichte), Emmanuel Levinas (Ethik, Anderer als Person) und Paul Celan (Gedicht als Gespräch).

Wir haben nun erfahren, in welcher enge Zusammenhänge äußeres und inneres Sehen, empirische und ästhetische Wahrnehmung je nach Betrachtersituation eintreten; wir wissen auch, dass jedwede Orientierung (auch im Sinne einer Kontextualisierung, [Ein-]Ordnung des Wahrgenommenen) auf körperlicher Bewegung beruht - des ganzen Körpers und / oder des Gehirns. Sehen und Gehen, die zwei Pole der Orientierung, die wir bereits bei Petrarca kennengelernt haben, sind auch die zentralen Aktivitäten der zwei Analogien. Nicht von ungefähr hat sie Michel de Certeau um 1980 sehr prominent herausgestellt; dass vor ihm schon Edmund Husserl mit ihnen gearbeitet hat⁴⁸, ist weniger bekannt.

⁴⁸ Husserl, Edmund: *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der außerleiblichen Umwelt* [Typskript, ca. 1931]. In: *Philosophy and phenomenological research* VI.1946, 3, S.323-343. Vgl. auch

Mit Kant (und Leibniz) erleben wir jedoch zunächst die Premiere des Orientierungsbegriffs auf der Bühne der Philosophie und werden dabei feststellen, dass uns die Analogie zwischen empirischer und ästhetischer Wahrnehmung einen Zugang zu Kants schwierigem Transzendenzbegriff ermöglicht. Anschließend vertiefen wir mit Wilhelm von Humboldt die Bedeutung der Sprache für Orientierungsprozesse.

V.2 Gehen und Sehen II: Von Leibniz zu Kant

Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten
will. Ich werde meinen Lauf antreten, und [...] nichts soll
mich hindern, ihn fortzusetzen.

Kant: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1749)

V.2.1 Orientierung im Raum – Orientierung im Denken

Auch im Denken Immanuel Kants spielen Analogien eine tragende Rolle - wenn auch auf andere Weise als bei Leibniz, wie wir sehen werden. Orientierung im Raum dient Kant *nicht* vordringlich als philosophisches Thema, sondern als Analogie: zum Denken. Bindeglied ist die reflexive Tätigkeit des Sich-Orientierens: Sich im Denken zu orientieren ähnelt strukturell dem Sich-Zurechtfinden im Raum, wie wir im Ansatz schon bei Nikolaus' ‚Streifzügen‘ des Geistes (*De docta ignorantia, De venatione sapientiae*, vgl. Kapitel II) und explizit auch bei Descartes sahen (Abschnitt III.3). Allerdings unter gewissen Vorzeichen, und hier gelangen wir direkt zum Nerv des Kantschen Denkens.

Zur Orientierung im Raum und im Denken sind mehrere Texte Kants interessant: Passagen zu Raum und Zeit aus der *Kritik der reinen Vernunft*, Erläuterungen zu Begriffs- und Urteilsbildung aus der *Kritik der Urteilskraft* sowie schließlich der bereits erwähnte Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, geschrieben im Todesjahr Friedrichs II. von Preußen (1786) vor dem Hintergrund des anstehenden Regierungswechsels. Hinzu kommt ein vorkritischer Text, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768), der die Orientierungsthematik mit ihrem leiblichen Aspekt bereits vorwegnimmt und seine Thesen direkt aus der Auseinandersetzung mit Leibniz gewinnt.

einige Aufzeichnungen in ders.: *Die Lebenswelt : Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution ; Texte aus dem Nachlass (1916-1936)* (= Husserliana ; Bd. XXIX). S.u.

Der berühmte Leibniz besaß viele wirkliche Einsichten, wodurch er die Wissenschaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu solchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. [...] Zum wenigsten hat es den Anschein, daß eine gewisse mathematische Disziplin, welche er zum voraus *Analysis situs* betitelte [...], wohl niemals mehr als ein Gedankending gewesen sei. Ich weiß nicht genau, inwiefern der Gegenstand, den ich mir hier zur Betrachtung vorsetze, demjenigen verwandt sei, den der gedachte große Mann im Sinne hatte; allein nach der Wortbedeutung zu urteilen, suche ich hier philosophisch den ersten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Größen mathematisch zu bestimmen vorhabens war.⁴⁹

Dass gerade Leibniz eine *Analysis situs* entworfen hat, ergibt sich aus der tragenden Rolle der Perspektive in seinem Denken, der die neuesten Entwicklungen in Geometrie und Mathematik - von Leibniz selbst vorangetrieben - an die Seite treten: Der Epochenwechsel zur Neuzeit, wie umstritten auch immer in seiner chronologischen Fixierung, bedeutet allemal einen Vormarsch der Geometrie, *der* Wissenschaft praktischer Orientierung überhaupt, als ‚wissenschaftliche Universalmethode‘ schon durch Descartes geadelt. Was aber ist Geometrie? Tatsächlich ‚nur‘ faktisches Vermessen unserer Welt?

Qu'est-ce que la géométrie, de nouveau? Une certaine mesure de la terre. En français comme dans les langues gréco-latines, le mot mesure désigne exactitude, précision et justesse dans le rapport que les choses elles-mêmes entretiennent avec une règle donnée, mais, en même temps, une modération, toute humaine, que l'on souhaite voir paraître dans les dispositions officielles ou juridiques, et, peut-être, avant tout, une sorte de moyenne, milieu, axe ou centre d'où l'on aperçoit, d'un côté, les avantages et les désagréments, de l'autre, comme au bilan d'une justice. La mesure de la terre originaire traduit-elle ce premier tempérament arbitral?⁵⁰

Wir können diesen zweifachen Gehalt der Geometrie analog am deutschen Wort „Messkunst“ darstellen: Steht das Messen gewiss unter dem Anspruch vollkommener Exaktheit und Präzision, so erinnert uns die Kunst ans hierfür notwendige praktische Können. Auch Messen ist eine Fähigkeit, die erlernt, geübt werden muss; der Messkünstler – hier nicht in Kants pejorativem Sinne verstanden! – hat genug Erfahrungen gesammelt, um sein Können unter Beweis zu stellen. Gerade deshalb jedoch weiß er, dass es immer noch besser ginge: Die perfekte Messung bleibt

⁴⁹ Kant, Immanuel: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1981, Bd. 2, S.991-1000, hier: S.993. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Werke*.

⁵⁰ Serres, Michel: *Les origines de la géométrie : tiers livres des fondations*. Paris 1993, S.325

Desiderat, Grenzwert; so orientiert sie, gibt Richtung und provoziert eine unendliche Annäherung. Die Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaften ist geprägt von einem Vertrauen ins Können, das gewaltige Fortschritte ermöglicht – und danach trachtet, Abweichungen, Ungenauigkeiten zu minimieren, indem es im Ergebnis von der inexakten Praxis abstrahiert.

Die Wissenschaft [im 17. Jahrhundert, NT] wurde quantitativ, und sie ist in der Hauptsache quantitativ geblieben. Sie ist die Suche nach meßbaren Elementen unter den Erscheinungen und sodann nach Beziehungen zwischen den Maßen physikalischer Größen.⁵¹

Hatte sich meta-phisches Denken stets *auf etwas hin* orientiert, das jenseits faktischer Grenzen liegen musste, und daraus seine Dynamik, seine Aus-Richtung gezogen, so bewegt sich *in diesem Sinne* neuzeitlich verstandene Geometrie – plakativ formuliert – in einem beidseitig geschlossenen Handlungsraum zwischen Geometer und Erde. Einen solchen Raum versucht Kant der menschlichen Vernunft zuzuweisen, wie wir im Folgenden sehen werden. Indirekt ablesbar ist diese Entwicklung an dem Rückzug des Gottesbildes und seiner Funktionen (als Stellvertreter für Nicht-Fassbares, Nicht-Denkbares) aus den nicht-theologischen Wissenschaften, mit dem ein Verlust an ‚Lesbarkeit‘ einhergeht – der Möglichkeit nämlich, die Welt mystisch-emblematisch als ‚Buch Gottes‘ zu lesen. Die Beschränktheit der Perspektive, aus der heraus der jeweilige Erfolg erzielt wurde, blendet eine solche Wissenschaft weitgehend aus. Auch Ungenauigkeiten und Abweichungen sind jedoch Teil des Erfolgs: als *Abweichungspotential* verstanden, das wissenschaftlichen Fortschritt im Sinne der unendlichen Annäherung an Perfektion vorantreibt. Sobald wir uns wieder darauf besinnen, wird Methode selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Fragestellungen.⁵²

Nun begegnet die junge neuzeitliche Wissenschaft einem speziellen Orientierungsbedürfnis, das sie zugleich selbst hervorbringt. „Wissenschaft“,

⁵¹ Whitehead, Alfred North: *Wissenschaft und moderne Welt*. Mit einer Einleitung von Leopold Deuel und einem Nachwort des Herausgebers. Zürich 1949, S.58

⁵² Dieses Ausblenden ist als pragmatische Konsequenz des Galileischen Fernrohrs zu verstehen: Die Erkenntnis, dass sich Unendlichkeiten unserem Blick entziehen, macht die Konzentration auf Erreichbares notwendig. Auf diese Weise ist dann im Kantschen Sinne ein ‚abgesicherter‘, pragmatischer, realisierbarer Fortschritt möglich. Die Rückbesinnung auf die Fragwürdigkeit einer jeden Methode – weil jede Methode eben eine Möglichkeit unter anderen ist, mit je spezifischen Beschränkungen und Folgen – erfolgte in den Wissenschaften latent, teils unter, teil an der Oberfläche des wissenschaftlichen Diskurses. In unserem Kulturkreis hat sie sich in den vergangenen Jahrzehnten aus drei Gründen verstärkt; es sind dies die beiden Weltkriege und seine Folgen, die fortschreitende Umweltzerstörung sowie die Überbevölkerung.

schreibt Jürgen Mittelstraß, „[...] dient [...] der Orientierung in einer Welt, die schon zu Leibnizens Zeiten immer unübersichtlicher zu werden beginnt“⁵³ – unübersichtlich nicht zuletzt deshalb, weil der rasante wissenschaftliche Fortschritt eine überwältigende Informations- und Warenflut nach sich zieht. Zu ihrer Beherrschung erweist sich im 17. Jahrhundert - in konsequenter Fortführung eines wissenschaftlichen ‚Trends‘, den wir bereits bei Nikolaus von Kues kennengelernt haben - die Mathematik als erfolgversprechendste Disziplin; sie wird zum Paradigma moderner Wissenschaft und mit ihr eine entsprechend mathematisch ausgerichtete Methodik der Geometrie.⁵⁴ Dass mit dem Wechsel der Denkperspektive zum Perspektivischen überhaupt, zum standortbewussten Denken das Hinterfragen und Sich-bewusst-Machen bis dato selbstverständlicher Orientierungsschemata einhergeht, haben wir von Nikolaus von Kues über Descartes bis hin zu Leibniz hinreichend deutlich herausgearbeitet. In Gestalt der Leibnizschen *Analysis situs* wird nun erstmalig der Versuch unternommen, auch die Geometrie dem Gerichtetsein, der Situiertheit jeder *extensio* zu öffnen, also Qualität in quantitatives Denken einzulassen – in einem Gegenzug zu Kalkül und *ars combinatoria*, der uns nur so lange seltsam erscheint, wie wir Leibniz‘ Virtuosität beim Perspektiv- und Dimensionswechsel vergessen: Gerade Leibniz, der sich jahrzehntelang um eine autarke Kalkülsprache bemüht, sieht zugleich das Manko der mathematischen Abstraktion, nämlich ihre Unfähigkeit (gegenüber den natürlichen Sprachen), Bewegung und Richtung auszudrücken. Unter Berufung auf die Lehre der alten Griechen von den geometrischen Örtern versucht er daher - auch dies in jahrelangem Bemühen -, in die Charaktere der geometrischen Analysis auch solche Zeichen einzubringen, die die *Lage* der betreffenden Objekte zueinander charakterisieren,

denn die algebraischen Charaktere drücken weder alles aus, was im Raum zu betrachten ist (sie setzen nämlich bereits gefundene und bewiesene Elemente

⁵³ Mittelstraß: *Leibniz und Kant*, a.a.O., S.105

⁵⁴ Auf Kosten der Philosophie und der Lebenswelt, wie Whitehead meint: „Das siebzehnte Jahrhundert hat letztlich ein Schema des wissenschaftlichen Denkens hervorgebracht, das, von Mathematikern entworfen, dem Gebrauch der Mathematik diene. Das Hauptmerkmal des mathematischen Geistes ist seine Fähigkeit, mit Abstraktionen umzugehen und aus ihnen scharf umrissene beweiskräftige Gedankenfolgen zu holen, die völlig zureichen, solange es nur diese Abstraktionen sind, über die man nachdenken will. Der gewaltige Erfolg der wissenschaftlichen Abstraktionen - die einerseits die Materie mit ihrer eindeutigen Fixierung in Raum und Zeit bestehen ließen, andererseits den wahrnehmenden, dulddenden, urteilenden, aber nicht eingreifenden Geist - hat der Philosophie die Aufgabe unterschoben, sie als konkreteste Wiedergabe der Tatsachen anzuerkennen. Dadurch ist die moderne Philosophie zugrunde gerichtet worden.“ Whitehead: *Wissenschaft...*, a.a.O., S.72

voraus), noch bezeichnen sie direkt die Lage der Punkte; vielmehr untersuchen sie vieles erst auf Umwegen mittels der Größen. Daher kommt es, daß es sehr schwierig ist, alles durch einen Kalkül auszudrücken, was in der Figur gegeben ist, und noch schwieriger, das durch den Kalkül Gefundene auf die Figur anzuwenden. Deshalb sind auch die Konstruktionen, die der Kalkül bietet, außerordentlich gewunden und unbequem [...].⁵⁵

Situiert sein bedeutet Dynamik, was Leibniz in seiner Vorstellung von Bewegung beschreibt: Jede Situation birgt *Zeitlichkeit*, Vergangenes und Zukünftiges in sich, was im ‚Ausgerichtetsein‘ des jeweiligen Körpers bzw. der jeweiligen Figur zum Ausdruck kommt. Zwar bleibt Leibniz eine Verknüpfung der *Analysis situs* mit dynamischen Überlegungen, wie er sie bezüglich seines Bewegungskonzepts angestellt hat, schuldig; die *Analysis situs* befasst sich vorerst mit *geometrischen* Figuren, nicht mit Körpern, die einbezogene Zeitlichkeit wird nicht als gelebt, sondern abstrakt verstanden. Immerhin aber ermöglicht sie das Beschreiben der Figuren als Umreißen mit einer bestimmten Richtung des Linienzugs. Sichtbar wird, dass die Problematik der Kalkülsprachen just in der *Zeitlosigkeit* ihres Bedeutens liegt, die umgekehrt das Funktionieren des reinen Kalküls allein sichert: Bewegung und Richtung sind raumzeitliche Phänomene. Eindeutige, vollkommene Zuordnungen und Entsprechungen hingegen sind zeitlos. Leibniz weiß das; er thematisiert es für die Geometrie anhand von Kontinuumsüberlegungen.

Der Weg aber (durch den wir den Abstand definiert haben), ist nichts anderes als ein stetiger sukzessiver Ort [*locus continuus successivus*]. [...] Der Weg ist aber etwas Stetiges, weil jeder beliebige Teil des Weges Begrenzungen hat, die ihm je mit einem vorhergehenden und darauffolgenden Teil gemeinsam sind.⁵⁶

Auch wenn der Weg als ein Zusammenhängendes, Stetiges begriffen wird, besitzt er *als Weg* eine unhintergehbare ‚performative‘ Dimension des Er-Fahrens, des *Gehens*. Die Linie muss, wie schon Aristoteles wusste, gezogen, der Weg gegangen werden; Leibniz trägt dem, wenn auch unkörperlich, mit dem Richtungsaspekt seiner *Analysis situs* Rechnung. Kant weiß aus dem zu seinen Lebzeiten bereits veröffentlichten Briefwechsel Leibniz / Clarke, dass Leibniz den Raum als reine

⁵⁵ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die geometrische Characteristica* (1679). In: ders.: Schöpferische Vernunft..., a.a.O. (Kap. IV, FN 13), S.243-267, hier: S.244f.

⁵⁶ Leibniz: *Geometrische Characteristica*, a.a.O., S.250. Natürlich werden hiermit, wie Vincenzo De Risi richtig betont, Leibniz' mathematische Schwierigkeiten mit der Kontinuumsdefinition keineswegs gelöst (*Geometry and Monadology...*, a.a.O., S.182ff.). Dass Leibniz' Schwierigkeiten auf seiner Multiperspektivität beruhen, die er doch immer wieder an ein „*idem et unum*“ rückbinden will, fasst de Risi kompakt zusammen (ebd., S.577).

Ordnung, als Relationsraum gedacht hat.⁵⁷ Zum Zeitpunkt des frühen Aufsatzes ist es ihm darum zu tun, im Gegensatz zu Leibniz die Existenz eines absoluten Raumes *nachzuweisen*: eines Raumes, der mehr ist als nur Relation, der eine Existenz ‚an sich‘ besitzt. Kants Argumentation beruht auf einer perspektivischen Umkehrung: Nicht die Lage der Materieteile bestimme den Raum, sondern der Raum bestimme die Lage der Materieteile. Die Bezeichnung des Raumes als ‚Grundbegriff‘ deutet bereits voraus auf die Raumvorstellung, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt, die also für den Orientierungsaufsatz Gültigkeit besitzt: Nahezu zwanzig Jahre später, nach der ‚kopernikanischen Wende‘ seines Denkens, beschreibt Kant den Raum wie die Zeit wieder näher an Leibniz als *Form der Anschauung*, also als etwas tatsächlich dem menschlichen Geist Innerliches - was allerdings äußere Empfindung, das Affiziertwerden von äußerer Wirklichkeit, allererst ermöglicht, weil nur innerhalb dieser Anschauungsformen überhaupt etwas wahrgenommen werden kann.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.⁵⁸

Es gibt also einen absoluten Raum *in unserem Geist*. Die Wirklichkeit *außerhalb* unseres Wahrnehmungsvermögens, die Kant gleichwohl voraussetzt, bleibt uns *absolutes Außen*.

⁵⁷ Kant hat Leibniz zu weiten Teilen durch die Wolffsche Schule vermittelt rezipiert, wie sie zu seinen Studienzeiten an den Universitäten gelehrt wurde. „Die Leibniz-Wolffsche Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunkt angewiesen [...]“ (KrV B 61 / A 44) Schon aufgrund der editorischen Situation musste seine Kenntnis der Leibnizschen Schriften beschränkt sein. Einige für die von ihm bearbeiteten Themen einschlägige Leibniz-Texte freilich - etwa die *Neuen Abhandlungen* (publiziert 1765) – hätten einer gründlicheren Lektüre durchaus zur Verfügung gestanden. Der Einfluss der Kantschen Leibniz-Rezeption auf die Geistesgeschichte ist nicht zu unterschätzen: Lange Zeit wurde die vorkantische Philosophie – und hier besonders Leibniz - durch eine von Kant geprägte Filterlinse gelesen.

⁵⁸ KrV B 34 / A 20. Die nachfolgenden Ausführungen zu Raum, Zeit, Anschauung und Form basieren vornehmlich auf KrV B 33 / A 19 - B 66 / A 49, B 67-73 (*Der transzendentalen Elementarlehre erster Teil: Die transzendente Ästhetik*). - Die *Kritik der reinen Vernunft* wird hier wie nachfolgend zitiert als KrV nach Kant: *Werke*, Bd. 3 u. 4.

Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. [...] Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. [...] Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen [...]. Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. [...] Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt [...] kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird er so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori, und nicht Begriff.⁵⁹

Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar die transzendente Idealität desselben, d. i. daß er nichts sei, so bald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.⁶⁰

Wir haben es folglich bei Kant mit zwei Wirklichkeiten zu tun: der empirischen und der uns unerreichbaren Wirklichkeit ‚hinter‘ den Phänomenen. Diese Wirklichkeiten und ihr Verhältnis zueinander wollen wir im Folgenden präziser fassen: das Neue an Kants Philosophie nämlich ist, dass sie im eingangs genannten *geschlossenen*, begrenzten Raum der perspektivischen Wahrnehmung und des Denkens arbeitet - sich diese Begrenzung aber bewusst hält und akzeptiert. Ebendies meint nach Kant ‚Aufklärung‘: Wir müssen anerkennen, dass wir die Grenzen unserer Perspektive nicht überschreiten können - und eine freie, bewusste Haltung dazu einnehmen. Dies bedeutet, jederzeit eines ‚doppelten Gesichtspunkts‘ fähig zu sein, wie es Kants zwiefache Perspektive auf Raum und Zeit - real / ideal - und ebenso seine Antinomien vorführen: Damit verbunden ist der nicht geringe Anspruch, „das Selbstbewußtseins- und das Zeit-Thema säuberlich entflechten zu können“. Kants Philosophie ist grundsätzlich dual: Sinnlichkeit und Verstand als die „zwei Stämme unseres Erkenntnisvermögens“ mit den Apriori Raum / Zeit bzw. Urteilsvermögen geben diese Struktur vor. Ihre Grenzen jedoch ebenfalls, wie wir sehen werden.⁶¹

⁵⁹ KrV B 38-40 / A 24, 25

⁶⁰ KrV B 44 / A 28. Diese perspektivische Doppelung – Raum ist, aus empirischem und transzendentelem Blickwinkel betrachtet, nicht sich selbst gleich - ist ein Charakteristikum des Kantschen Philosophierens; dass Kant selbst es nicht konsequent zu Ende denken konnte, sehen wir weiter unten.

⁶¹ Frank, Manfred: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*. In: ders. (Hrsg.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt / Main 1991, S.413-599, hier: S.477

Als Formen der Anschauung ermöglichen Raum und Zeit unsere Wahrnehmung der Dinge *als Phänomene* in ihrem Sein *als Positionen* relativ zu unserem Standpunkt.⁶² Für diese *empirische* Realität des Raumes bürgt leibliche Orientierung: Schon in dem frühen Text hat Kant aus dieser Perspektive heraus argumentiert und wird sie mit Nachdruck wieder aufnehmen, wenn es ihm um die Orientierung im Denken geht. „Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urteil der Gegenden von so großer Notwendigkeit ist, so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Körpers geknüpft“⁶³, schreibt Kant schon 1768 und beschreibt korrekt die Differenz zwischen (geometrischer) Kongruenz und leiblicher ‚Inkongruenz‘, wie er es nennt: Rechte und linke Hand sind zwar geometrisch gleich, da sie dieselbe Ausdehnung aufweisen; durchaus kann „die Figur eines Körpers der Figur eines andern völlig ähnlich und die Größe der Ausdehnung ganz gleich sein“. Trotzdem aber bleibt ein „innerer Unterschied übrig“,

nämlich der, daß die Oberfläche, die den einen beschließt, den andern unmöglich einschließen könne. Weil diese Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will, so muß diese Verschiedenheit eine solche sein, die auf einem inneren Grunde beruht.⁶⁴

Im Aufsatz von den Raumgegenden dient Kant dieser Umstand noch als Nachweis für die Existenz eines absoluten Raumes. Im Orientierungsaufsatz von 1786 verwendet er das Argument, um die irreduzible Subjektivität aller Orientierung - als jeweiliger Standpunkt! - zu unterstreichen:

Sich orientieren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den Ausgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiß, daß es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl; weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. [...] Also orientiere ich mich geographisch bei allen

⁶² Vgl. hierzu die gründliche Studie von Hans Graubner: *Form und Wesen : ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Bonn 1972 (= Kantstudien : Ergänzungshefte ; 104), S.249ff.

⁶³ Kant: *Von dem ersten Grunde...*, a.a.O., S.997

⁶⁴ ebd., S.999

objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjektiven Unterscheidungsgrund [...].⁶⁵

Leibniz hatte für seine Auffassung, den Raum nicht für etwas empirisch Reales zu nehmen, folgendes Argument angeführt: Da der Raum „etwas vollkommen Gleichförmiges“ sei, ein Punkt im Raume sich also in nichts von einem anderen unterscheide, lasse sich kein Grund dafür angeben, warum Gott - wenn der Raum ‚etwas ist‘ -

die Körper so und nicht anders im Raum plaziert hat und warum er nicht alles (beispielsweise) durch ein Vertauschen von Osten und Westen umgekehrt angeordnet hat. Aber wenn der Raum nichts anderes als diese Ordnung oder Beziehung ist und wenn er ohne die Körper nichts als die Möglichkeit, sie zu plazieren, ist, dann sind diese beiden Zustände, nämlich der eine, so wie er wirklich ist, und der andere, der ganz umgekehrt angenommene, in nichts voneinander verschieden. Ihr Unterschied findet sich nirgends als in unserer chimärischen Einbildung von der Realität des Raumes an sich selbst.⁶⁶

Dieser letzte Satz markiert die Differenz der Leibnizschen und Kantschen Auffassung vom Raum: Beide beziehen seine Existenz auf die Dinge, wie sie von uns wahrgenommen werden; ohne in ihm Wahrgenommenes ist der Raum selbst ‚nichts‘. Für Kant wird er jedoch empirisch ‚etwas‘, real durch den am Leib wahrgenommenen Rechts-Links-Unterschied, der auf nichts anderes reduzierbar sei als eben einen bereits da-seienden, ‚absoluten‘ Raum (im Sinne Newtons) und der *in diesem Raum*, nämlich im Verhältnis zu der Ordnung der Dinge um uns herum spürbar wird. Umgekehrt macht der Orientierungsaufsatz deutlich, dass sich diese Form der Anschauung aus dem grundsätzlichen ‚Orientiertsein‘ des Leibes und der Gegenstände, *wie wir sie wahrnehmen*, ergibt: „The body is the missing ‚third thing‘ between a sensible something and its particular somewhere.“⁶⁷ Für Kant gibt es eine reine ‚Verschiedenheit nach Örtern‘, die in der Anschauung gründet.

Schon hier ist die Konsequenz der Kantschen Denkhaltung erkennbar, nicht nur strikt von unserer Perspektive auszugehen, sondern ebenso strikt in ihr zu *verbleiben*. Von dort aus erkennt Kant den Rechts-Links-Unterschied philosophisch an – ungleich Leibniz, dem er ‚chimärische Einbildung‘ bleibt, *eben weil* er außerhalb unserer leiblichen Wahrnehmung an nichts festgemacht werden kann.

⁶⁵ Kant, Immanuel: *Was heißt: sich im Denken orientieren?* In: ders.: *Werke*, Bd.5, S.265-283, hier: S.269.

⁶⁶ Leibniz: *Briefe von besonderem philosophischen Interesse*, a.a.O. (Kap. IV, FN 29), S.373

⁶⁷ Casey, Edward S.: *The fate of place : a philosophical history*. University of California Press 1998, S.204f.

Umgekehrt: Für Leibniz schließt die tatsächliche Situierung von Dingen im Raum stets die komplette Menge *aller möglichen* Situierungen dieser Dinge ein, die, *weil möglich*, denselben Wirklichkeitscharakter besitzen wie zufällig gegebene. Wirklichkeit ist grundsätzlich *Möglichkeit mannigfaltiger Verwirklichungen*; daher die Konzeption der Monaden als Kraftkerne, das Denken der *vis activa* als Potential, das sich auf vielfältige Weise verwirklichen kann. Ein Standpunkt mitsamt seiner perspektivischen Begrenzung steht folglich für unendlich viele Möglichkeiten *anderer* Standpunkte; der Raum als Ordnung der darin koexistierenden Dinge ist Möglichkeit unzähliger *anderer* Ordnungen. Dazu gehört, dass Leibniz weniger in Materie als in Qualitäten denkt. „This explains why extension, properly speaking, is not a substance but a ‘phenomenon’, and why we never perceive extended things except as qualified in various concrete ways.“⁶⁸

Kant führt das Denken Leibniz‘ dahingehend konsequent weiter, dass er auf die eigene Standortgebundenheit, auf die Unmöglichkeit, alles zu sehen, reflektiert - bis zum Verzicht auf den Anspruch und die Sicherheit, hinter unseren Wahrnehmungen und unserem Denken das aktual Unendliche / Eine zu wissen. Leibniz‘ Versuche, die Welt als Ganze qua Algorithmus und Enzyklopädie zu fassen, unternimmt Kant nicht mehr und wendet den Blick stattdessen auf die Erforschung dessen, was und wie wir mit unseren beschränkten Mitteln erkennen können.⁶⁹ Das heißt für Orientierung: „Das ‚Unmittelbare‘ tritt [bei Kant, NT] als metaphysische Größe auf“⁷⁰ – bei Leibniz nicht. Somit besitzen die Erscheinungen (Phaenomene) in Kants, nicht aber in Leibnizens Metaphysik Orientierungswert. (Außerhalb ihrer aber auch bei Leibniz sehr wohl!⁷¹) Nach Kant ist es, weil außerhalb ihrer Möglichkeiten, nicht Aufgabe der Vernunft, andere mögliche Wirklichkeiten zu denken oder die Kraftquellen der gegebenen zu finden, sondern sich zurechtzufinden *in der uns umgebenden Welt, wie sie uns erscheint* – und zwar

⁶⁸ ebd., S.169

⁶⁹ Vgl. hierzu Simon, Josef: *Kant : die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin / New York 2003, S.5. Sichtbar wird, dass Kant Leibniz‘ präzises Bewusstsein von der jeweiligen Dimension seines Arbeitens und deren Grenzen sowie die kunstvoll gestalteten Übergänge von einer Dimension in die andere entgangen sind, ebenso wie die Tatsache, dass auch für Leibniz Begriffsdefinitionen nie zu Ende gebracht werden können (vgl. Kapitel IV).

⁷⁰ Kaulbach, Friedrich: *Der philosophische Begriff der Bewegung*. Köln / Graz 1965, S.89

⁷¹ „Die Teile der Zeit oder des Ortes sind, für sich selbst genommen, Dinge, die nur in der Vorstellung vorhanden sind; deshalb gleichen sie einander vollkommen, wie zwei abstrakte Einheiten. So aber verhält es sich mit zwei konkreten *Einen* oder mit zwei wirklichen Zeiten oder mit zwei vollen Räumen, d.h. mit wahrhaften Wirklichkeiten nicht.“ Leibniz an Clarke, fünfter Brief. Zit. nach: Clarke, Samuel: *Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716 : a collection of papers...* Übers. u. m. e. Einf., Erl. u. e. Anh. hrsg. v. Ed Dellian. Hamburg 1990, S.72.

kraft unseres Denkens. Die Klarheit und Sicherheit dieser Orientierung, die Kontrolle über sie aber bleibt doppelt innerlich – innerhalb des Wirklichkeitsrahmens und, da in einer *Wahrnehmungswelt*, letztlich auch *in uns*. Kants im Amphibolie-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* ausgesprochenes Urteil, Leibniz habe zu Unrecht die Phänomene als Gegenstände des Verstandes, als „Intelligibilia“ (Noumena) angenommen und damit die Erscheinungen „intellektuiert“, bildet das Zentrum seiner Leibniz-Kritik. Vor allem die jüngere Forschung hat herausgearbeitet, dass der Kantsche Vorwurf viel mehr die Wolffianer als Leibniz selbst trifft⁷² – und dass Kants Ausführungen „a gross oversimplification of the real Leibniz“⁷³ darstellen. Interessant für unsere Diskussion räumlicher Orientierung ist Kants oben bereits erwähntes Argument gegen Leibniz, dass zwei zugleich im Raum sichtbare Erscheinungen durch die Tatsache ihrer ‚verschiedenen Örter‘ zwingend auch numerisch verschieden seien⁷⁴: Leibniz habe Erscheinungen als Phänomene lediglich *bezeichnet*, jedoch als Verstandesdinge *gedacht*, wohingegen Kant streng zwischen Ding an sich und Phänomen unterscheidet. Phänomene sind bei Kant stets materiell, sie sind keine Intelligibilia / Noumena; diese sind umgekehrt, weil nicht materiell, aus Raum und Zeit gleichsam ausgeschlossen.

Indem Kant Leibniz die Missachtung dieser Trennung unterstellt, übersieht er zweierlei: Erstens geht es Leibniz um die *Differenz* zwischen reinen Ideen und ihren

⁷² Besonders nachdrücklich hebt Hubertus Busche Kants Leibniz-Kritik aus, indem er ihm – m. E. überzeugend – ein fundamentales Missverständnis der Fensterlosigkeit der Monaden nachweist, aus welchem sich dann Folgeirrtümer ableiten lassen: Busche, *Wie triftig ist Kants Kritik des Metaphysikers Leibniz?* In: Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert, hrsg. v. Alexandra Lewendoski, Wiesbaden 2004 (= Studia Leibnitiana, Sonderhefte ; 33), S.171-182. Dieser Band enthält auch weitere interessante Aufsätze zur Leibniz-Rezeption. Ebenfalls noch immer lesenswert und reichhaltig: Bd. XXVI der Studia Leibnitiana: *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. Albert Heinekamp. Wiesbaden 1986. Speziell zu Kant / Leibniz: die gesammelten einschlägigen Beiträge von Jürgen Mittelstraß, *Leibniz und Kant*, a.a.O. Dass Leibniz Körper und Sinne durchaus in sein Denken einbezog, belegen beispielsweise die *Neuen Abhandlungen*, die, wie bereits erwähnt, zu Kants Lebzeiten bereits veröffentlicht waren.

⁷³ Garber, Daniel: *What Leibniz really said?* In: ders. / Longuenesse, Béatrice (Hgg.): *Kant and the early moderns*. Princeton UP 2008, S.64-78, hier: S.67

⁷⁴ Dies richtet sich gegen die in den *Neuen Abhandlungen* sowie im 4. Schreiben Leibniz‘ an Clarke geschilderte Episode im Park: Vergeblich versuchen die Spaziergänger, zwei exakt gleiche Blätter zu finden. „Zwei ununterscheidbare Dinge setzen, heißt dasselbe Ding unter zwei Namen setzen.“ Leibniz: *Philosophische Schriften*, Bd. 7, S.372. Kant unterstellt Leibniz die Auffassung, es könne durchaus zwei identische Blätter geben, die dann ein und dasselbe, weil nicht unterscheidbar seien. Nach Kant wäre, selbst wenn dies gelänge, ihre Identität (Nichtunterscheidbarkeit) nicht gegeben – eben aufgrund der Verschiedenheit ihrer Örter: In Leibniz‘ Beispiel geht es nach Kant um empirischen, nicht um reinen Verstandesgebrauch. Damit sei empirische Realität des Raumes gegeben, was wiederum die Verschiedenheit nach Örtern erzwingt (Anschauung).

Ausprägungen in der materiellen, ‚ausgedehnten‘ Wirklichkeit. Die Differenz zwischen wirklichem und wahrgenommenem Gegenstand (Erscheinung) spielt zweitens für Leibniz keine Rolle, weil für ihn schon das, was für Kant der wirkliche Gegenstand wäre, als materiell ausgedehntes Etwas (geformter Stoff, Materie) - *unabhängig* davon, wie wir es wahrnehmen - *Phänomen ist*: als eine unter unendlich vielen Möglichkeiten der Realisierung einer Kraft, die als *unausgedehnte* Substanz *einzig* den Charakter ‚des‘ Wirklichen (= Wirkenden) besitzt. Was uns - sichtbar, fühlbar, hörbar - umgibt, ist Phänomen, *weil* es uns als Ausgedehntes wahrnehmbar ist, ganz gleich wie. Das Eine, Einfache, die Substanz, der Kraftkern kann von uns nur im Geiste erschlossen, nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden.

Die ‚Amphibolie‘, die Kant Leibniz unterstellt, nämlich die Verwechslung des empirischen mit dem reinen Verstandesgebrauch, greift somit bei Leibniz schlichtweg nicht: Bei Leibniz gibt es kein ‚Ding an sich‘; er setzt die Trennung tiefer an als Kant, nämlich bereits zwischen ‚Ding‘ (ausgedehnt = Phänomen) und ‚an sich‘ (reine Ideen, Substanzen). Die Verbindung zwischen beidem schafft nun gerade das Denken, sodass Leibniz‘ Denkweg nicht mittels *zweier* Verstandesgebräuche verläuft, sondern lückenlos zwischen der ideellen Wirklichkeit und der ausgedehnten Materialität: analog dem Leibnizschen Kraftkonzept, und sei es mit dem Kunstgriff des Infinitesimals. Von Leibniz aus betrachtet, sind Monaden eben keine Gegenstände, sondern oszillieren zwischen Idee (unausgedehnter Kraftkern) und Materie (Erstmaterie) und können aus beiden Perspektiven vom Denken erfasst werden: Das Denken überbrückt den Spalt zwischen beiden Dimensionen in seinem möbiusbandartigen Verlauf. Kant dagegen, der beide Sphären strikt trennt, muss entsprechend von zwei verschiedenen Formen / Ebenen des Verstandesgebrauchs ausgehen. Er greift damit auf das cartesische Modell der zwei *res* zurück: Dass der reine Verstand sich unmittelbar auf Gegenstände bezieht, ist bei Kant nicht möglich. Wir nehmen grundsätzlich Phänomene wahr und ordnen sie in Raum und Zeit als Formen der Anschauung einander bei.⁷⁵ Der notwendige ‚Umweg‘ des Verstandes über die Anschauungen erfordert das *Vorhergehen* der Form der Anschauung (Raum und Zeit), in der uns die Dinge erscheinen, gegenüber den Erscheinungen selbst.

⁷⁵ Angeboren sind uns nach Kant nicht die Begriffe des Raumes und der Zeit, sondern die ‚Ordnungsweisen‘ des Gemüts. Vgl. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Werke, Bd. 5, S.67).

Genau hier wird die Lücke sichtbar, die Kants Denken durchzieht: Kant setzt *die eine* (nicht: jeweilige!) Wirklichkeit hinter der empirischen Wirklichkeit der Phänomene voraus, *obwohl* jede Erkenntnis mit Anschauung beginnt - dies eine Stärke seines Philosophierens gegenüber Leibniz! - und sich jene Wirklichkeit ‚an sich‘ unserer Anschauung niemals öffnet. Woher diese Gewissheit?

Wenn wir einen Richtungswechsel mitvollziehen, den Kant immer wieder vollführt - eine Struktur, die wir mit der cartesischen *translatio* kennengelernt haben als zwingende Konsequenz der zwei getrennten Dimensionen -, wird das obige *obwohl* zu einem *weil*: *Weil* sich die Wirklichkeit unserer Anschauung niemals öffnet, wird ihr Vorhandensein nicht hinterfragt - *darf* nicht hinterfragt werden. Denn es *bedarf* ihrer, um den Vorrang der Anschauung bei der Erkenntnis und damit das gesamte Denkgebäude Kants zu bewahren. Die Dimension des ‚an-sich‘ wird aus logisch-funktionalen Gründen *nachträglich* als *vorrangige* Wirklichkeit *gesetzt*: eine Struktur, die wir von Leibniz her schon kennen (aktuell Unendliches als *Effekt* des Denkens) und die bei Kant offen zutage tritt. In der Nachträglichkeit bei Kant setzt sich der Primat der beschränkten Perspektive gegen sich selbst durch, indem diese Beschränktheit das unfassbare Außen voraussetzt, um sich als beschränkt begreifen zu können. Es vorauszusetzen heißt jedoch, die beschränkte Perspektive für die Setzung zu übersteigen und damit zu *verlassen*.⁷⁶ Analog hierzu setzt Kant Raum und Zeit als notwendige Formen der Anschauung nachträglich den Erscheinungen voraus: Nicht etwa darf man, wie es Leibniz nach Kants Auffassung getan hat, von innen anfangen und die Vorstellungskraft auf äußere Verhältnisse übertragen, vielmehr müssen Raum und Zeit - transzendental ideal und empirisch real - bereits ‚da sein‘, um Anschauung zu ermöglichen.⁷⁷ Lesen wir nochmals folgende, bereits weiter oben in Auszügen zitierte Textstelle:

Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung

⁷⁶ Dieser Überstieg der eigenen Perspektive lässt vermuten, dass ‚Transzendenz‘ bei Kant mehr bedeutet, als er selbst darunter verstanden hat. Wir kommen in Kürze darauf zurück.

⁷⁷ Die Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* steht ja im Zentrum der Transzendentalphilosophie, und hierfür sind Raum und Zeit als Formen der Anschauung *a priori* wesentlich. Vgl. etwa KrV B 73.

erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich. (KrV B 39 / A 24)

Das „Demnach“ ist keinesfalls zwingend. Gemäß den Definitionen, die Kant zuvor für Sinnlichkeit, Erfahrung, Vorstellung gegeben hat (KrV B 33,34 / A 19,20), spräche nichts gegen die Annahme, dass die Vorstellung des Raumes sich der Erfahrung / Erinnerung äußerer Raumwahrnehmung nachformt, wie es uns heute die Hirnforschung nahelegt (vgl. Abschnitt VII.1.1). Den Primat des Raumes als Grund tragfähiger Analogien für unsere Wahrnehmungen und unser Denken schlechthin - dazu unten mehr - sieht Kant, kann aber von der für seine Philosophie notwendigen Richtung (*forma dat esse rei* [= *phaenomenae*, NT]) nicht abstrahieren.⁷⁸

Auch im Verhältnis zwischen Raum und Zeit selbst tut sich eine Lücke auf. In der *Kritik der reinen Vernunft* konzipiert und beschreibt Kant die Zeit parallel und in exakter Analogie zum Raum als empirisch real und transzendental ideal, mit einem wesentlichen Unterschied: Während der Raum als notwendige Vorstellung aller *äußeren* Anschauung zugrunde liegt und damit als Bedingung der *Möglichkeit* aller Erscheinungen gilt, liegt die Zeit als notwendige Vorstellung *aller*, auch der *inneren* Anschauung zugrunde und ist damit Bedingung der *Wirklichkeit* aller Erscheinungen (sowie der Möglichkeit von Veränderung und damit auch von Bewegung, die wiederum Raum und Zeit „vereinigt“ [KrV B 59 / A 42]). Interessant hieran ist nicht nur die implizite Verknüpfung möglich-außen / wirklich-innen, sondern die an einen Ouroboros⁷⁹ erinnernde Verschlungenheit von Raum und Zeit ineinander: Zwar liegt die Zeit gewissermaßen ‚vor‘ dem Raum, ist umfassender als er, geht ihm voraus und begreift ihn in sich ein. Andererseits kann Kant über Zeit nur in Analogie zum Raum sprechen, weswegen die *Kritik der reinen Vernunft* zuerst den Raum, dann in streng paralleler Struktur die Zeit erörtert: Offenbar stehen uns für die Vorstellung / den Begriff von der Zeit selbst nur Raumerfahrung und -metaphern zur Verfügung. Wieder transzendiert die Vernunft sich fast unmerklich selbst: Sie beschreibt Raum und Zeit einerseits aus und im Bewusstsein der eigenen beschränkten Perspektive, wie Kant es für den kritischen Vernunftgebrauch fordert - Zeit als Raum-Analogie, weil es für uns ‚nicht anders

⁷⁸ Logisch-systematische Gründe hierfür ergeben sich beispielsweise auch aus der *Transzendentalen Erörterung des Begriffs vom Raume* (KrV B 41).

⁷⁹ dazu Novalis *Heinrich von Ofterdingen*: Ouroboros als „Katalysator, der Eros in Sekundenschnelle vom Kind zum Jüngling reifen läßt“ (Schmaus: Die poetische Konstruktion..., a.a.O., S.75).

geht‘ -, andererseits übersteigt sie sich selbst mit der Setzung der Zeit als ‚eigentlich‘ dem Raum voraus liegend. Möglichkeit (Raum, außen) und Wirklichkeit (Zeit, innen) der Wahrnehmung selbst sind also einander analog - und zwar *sprachlich*, indem innere Anschauung nur analog zur äußeren beschrieben werden kann. Die Analogie verdoppelt sich durch die beiden einander entgegengesetzten Richtungen: Hinsichtlich der Anschauung selbst geht die Zeit (Wirklichkeit) dem Raum (Möglichkeit) voraus. Sprachlich ist es umgekehrt: Möglichkeit erst macht Wirklichkeit beschreibbar.

Mit dieser doppelten Analogie setzt sich auch die Kantsche Lücke doppelt ins Werk: zum ersten als Ouroboros-Verschlingung von Raum und Zeit, die einander ‚in den Schwanz beißen‘, indem sie sich auf jeweils unterschiedlichen Ebenen gegenseitig bedingen und nur im wechselseitigen Bezug aufeinander ausgesprochen werden können - im Innern des so entstehenden Kreises liegt der uns zugängliche Bereich der Vorstellungen und Erscheinungen; zum zweiten als - einmal mehr - *nachträgliche* Setzung einer diesmal inneren Wirklichkeitssphäre (Zeit) als der äußeren Erfahrung *vorgängig*.⁸⁰ In dieser Analogie liegt damit der Grund für Kants durchgehende Verwendung eines Raum-Orientierungs-Vokabulars als Beschreibungs- und Arbeitsinstrumentarium seiner Philosophie: Erkenntnis ist immer auch Anschauung; innere Anschauung ist äußerer analog. Damit wird Orientierung im Raum selbstverständlich zur Analogie für die Orientierung im Denken (innen, zeitlich). Dass die jüngsten Ergebnisse der Hirnforschung - lebenszeitliche Erinnerung wurzelt in räumlicher, wird durch Orientierung im Raum ermöglicht - dieses Vorgehen untermauern, Kant also mit einem wesentlichen organischen Funktionsprinzip unserer räumlichen und zeitlichen Orientierung konform arbeitet, konnte er selbst nicht wissen, unterstreicht aber die Pragmatik seines standpunktbezogenen Denkens.

Für jeden der von uns bislang besprochenen Philosophen haben wir einen Kernbegriff herausgestellt und erläutert, der mit der Vorsilbe *trans-* beginnt: *transsumptio* bei Nikolaus von Kues, *translatio* bei Descartes, *transcreatio* bei Leibniz. Bei Kant ist es die *Transzendenz*, die er selbst als Überschreitung der

⁸⁰ Wenn Kants ‚Lösung‘ der ersten Antinomie (von der Unendlichkeit des Weltalls, also Raum und Zeit) darin besteht, These und Negation gleichermaßen für falsch zu erklären, weil sie nicht unserer Erfahrung entsprächen und Raum und Zeit nicht als Anschauungsformen, sondern als je für sich existierend voraussetzten, so ist dies aus These und Antithese heraus logisch richtig, wird aber durch die eben geschilderte Asymmetrie innerhalb der Analogie zwischen Raum- und Zeitkonzept, ihre unterschiedliche Reichweite und gegenseitige Verschlingung unterlaufen. Vgl. KrV 71ff.

Sinnlichkeit und des Verstandes zueinander hin begreift⁸¹, die aber durch das nachträgliche Voraussetzen eine Eigendynamik erhält. Slavoj Žižek beschreibt die Lücke bei Kant als die Kantische Parallaxe, deren Vermittlung immer „einen gewissen Salto mortale oder ‚Glaubenssprung‘“ voraussetze:

Das Kantische Transzendente ist alles andere als eine Synthese der beiden Dimensionen [rational / sinnlich, aktiv / passiv, NT], es steht vielmehr für die irreduzible Lücke ‚als solche‘: Das Transzendente zielt auf etwas innerhalb dieser Lücke, eine neue Dimension, die sich auf keinen der beiden positiven Terme reduzieren läßt, zwischen denen sie klafft.⁸²

Diese Struktur kennen wir bereits: Kant hat an Stelle Gottes das *An-sich*, die wirkliche Welt gesetzt, die nun in sicherer Unerreichbarkeit das Denken und das ganze Sein des Menschen rahmt. Sie umschließt und beschließt (de-finiert) eine Anschauungswelt aus für die Vernunft fassbaren, vom Verstand bearbeitbaren Phänomenen - und ist uns ferner als das göttliche Unendliche / Eine bei Nikolaus von Kues und Leibniz: Bei Kant gibt es explizit keinen Schritt hinaus (zu ihr), keine Infinitesimalien als Überbrückung; zwar wird sie als transzendentes Ziel der Vernunftarbeit, jedoch zugleich als immer schon unerreichbar gedacht. Gerade dadurch aber transzendiert sich der Denkprozess selbst - und biegt sich in die immanente Lücke der nachträglichen Voraussetzung zurück: Transzendenz ereignet sich bereits in der Setzung der hierfür notwendigen äußeren und inneren Rahmen *über diese hinaus*, um sie dadurch erst recht anzuerkennen und in ihr Inneres zurückzukehren. Diese Hin- und Rückbiegung erzeugt einen Zwischenraum: Nach Kant besteht die Aufgabe des Denkens ganz pragmatisch darin, den abgesteckten Bereich der phänomenalen Anschauung unter größtmöglicher Nutzbarmachung zu ergründen - und diesen Bereich als abgesteckten zu begreifen, ist im Falle eines unzugänglichen ‚Dahinter‘ nur von einem solchen Zwischenraum aus möglich. Žižek gelangt zu der Auffassung, dass Kant um die Lücke zwar gewusst, sie jedoch nicht in sein Denkgebäude habe integrieren können; wir wollen dies im Folgenden unter dem Aspekt der Orientierung überprüfen.

⁸¹ „Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend unter einander verglichen werden, nenne ich die transzendente Überlegung.“ KrV B 317 / A 261

⁸² Žižek: *Parallaxe*, a.a.O. (Kap. II, FN 50), S.25

V.2.2 Was heißt: sich im Denken orientieren?

Einhellig handelt die Forschung Kants Orientierungsaufsatz als Anfangspunkt der Beschäftigung mit Orientierung als Thema der Philosophie⁸³. Dass Kant auf leibliche Orientierung zurückgreift, um den Vernunftgebrauch zu erläutern, überrascht nach dem oben Gesagten nicht. Dass einer aufmerksamen Lektüre die beiden längeren Orientierungspassagen im Text nicht im Mindesten stringent erscheinen, überrascht vielleicht weniger, wenn wir uns klarmachen, dass - zumal leibliche - Orientierung zwar Thema des Textes zu den Raumgegenden, *nicht* aber des Orientierungsaufsatzes ist.⁸⁴ Hier nämlich bedient sich Kant leiblicher Orientierung im Raume als eines *Bildes*: Aus der politischen Situation heraus ist es ihm darum zu tun, im Sinne seiner Vernunftprinzipien den selbständigen Gebrauch des Denkens zu proklamieren (und damit zugleich für seine bis dahin wenig fruchtbar rezipierte *Kritik der reinen Vernunft* zu werben). Leibliche Orientierung, wie Kant sie hier anhand der berühmten Passage über das Sich-Zurechtfinden in einem dunklen Zimmer schildert, wird - in Übereinstimmung mit unseren Ausführungen des letzten Abschnitts - *als Analogie* für den Vernunftgebrauch herangezogen.⁸⁵ (Auf welche Weise, prüfen wir unten in Abschnitt V.2.3.2.) Hatte Petrarca das Gehen im Raum als Lebensform und Analogie praktiziert / eingesetzt, so geht Kant im Rahmen seiner Argumentation zwar von leiblicher Orientierung aus, lässt sie aber als *Thema* nach ihrem Einsatz wieder fallen. Die Analogie bleibt – auf expliziter Ebene - punktuelles Vergleichsmoment; ja, Kant bewegt sich hier im Rahmen des Leibnizschen Metapherngebrauchs: die Möglichkeit, Orientierung im Denken bewusst aus leiblicher Orientierung *abzuleiten* und entsprechend *Denken als Orientierung* zu konzipieren, wird nicht genutzt (warum nicht, sehen wir im folgenden Abschnitt). Stattdessen schreitet Kants Orientierungstext durch fortwährende *Reduktion* der äußeren Wahrnehmung in drei Stufen von ‚geographischer‘ Orientierung (am Sonnenstand: Gegenstände im Licht) über ‚mathematische‘ (Lagebeziehungen im dunklen Zimmer) zu ‚logischer‘ Orientierung (im Denken) fort, um qua Analogie an die reine Vernunft anzuknüpfen: Ganz in

⁸³ vgl. exemplarisch Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O. (Kap.0 Einleitung, FN 9), S.78ff.

⁸⁴ - eine von Stegmaier (*Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.79) abweichende Auffassung; dieser sieht den Orientierungsbegriff als „Gegenstand“ des Aufsatzes.

⁸⁵ Als solche nimmt Kant sie aus der *Morgenröthe* des kurz zuvor verstorbenen Moses Mendelssohn auf, um in dem nicht zu Ende geführten Pantheismusstreit zwischen diesem und Jacobi und der daraus resultierenden Krise der Aufklärung - die sich, wie Kant befürchtet, durch den bevorstehenden Tod Friedrichs des Großen und den damit verbundenen Regierungswechsel verschärft wird - energisch Stellung zu beziehen.

Leibniz' Sinne geht es Kant lediglich darum, „bildliche Vorstellungen“ zum „Erfahrungsgebrauche tauglich“ zu machen - nicht etwa um die Herausarbeitung von Orientierung als Prozess.⁸⁶

Kant demonstrates a quite special (and thus all the more convincing) way in which the human body shapes and supports the particularity of space - at once symbolizing this particularity and making it possible - and, by this very exhibition, he forestalls the reduction of place to site: if space is always already regionalized by reference to the body, any given place within space will resist being leveled down into site. Yet this brilliant burst of insight was short-lived. Kant himself did not appear to put any considerable stock in it.⁸⁷

Kants Beobachtung, dass unsere Orientierung im Raum erstens von unserer Leiblichkeit ausgeht und dass diese Leiblichkeit zweitens einen ‚Unterschied im Gleichen‘ aufweist, der als mathematische Kongruenz nicht gefasst werden kann (Rechts-Links-Unterschied), überzeugt. Nicht überzeugend sind seine Beispiele in ihrem eigenen Aufbau: Weder ist einzusehen, warum Orientierung in der subjektiven Rechts-Links-Unterscheidung *gründen* soll, wenn der in Kants Beispielen genannte Raum jeweils bereits vor-orientiert ist⁸⁸ - ich weiß schon vorher, dass die Sonne mittags im Zenit steht, dass ihre Bahn von Osten nach Westen verläuft; ich kenne das dunkle Zimmer und die Möbel darin -, noch wird begründet, warum es sich bei der Rechts-Links-Unterscheidung um ein ‚Gefühl‘ handeln soll. Ohne einen vor-orientierten Raum nämlich ist diese Unterscheidung nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch sinnlos.⁸⁹

⁸⁶ Kant: *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, a.a.O., S.267-270

⁸⁷ Casey: *The fate of place*, a.a.O., S.210

⁸⁸ Vgl. auch Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.83

⁸⁹ Ontogenetisch liegt die Topologie der Geometrie offenbar voraus. Dies zeigt sich in der kindlichen Entwicklung: Kleinkinder besitzen kein Gefühl für rechts und links im Richtungssinne. Sie wissen natürlich, ob der Ball rechts oder links von ihnen liegt, dies hat allerdings rein funktionale Bedeutung (direkter Objektbezug, ‚da‘ oder ‚dort‘). Entsprechend schreiben viele linkshändige Kinder aus pragmatischen Gründen – damit die Schreibhand, motorisch richtig, ‚zieht‘ (Schriftzüge und nicht – *schübe* produziert) und das Geschriebene nicht verdeckt - ganz selbstverständlich von rechts nach links und können häufig bis ins Grundschulalter hinein die Schreibrichtungen optisch nicht unterscheiden; dies gilt ebenso für rechtshändige Kinder, die einzelne Ziffern und Buchstaben ‚spiegelverkehrt‘ schreiben (etwa eine nach rechts geöffnete 3). Möglicherweise muss das Gehirn für das Erkennen der Schreibrichtung auf dem zweidimensionalen Papier etwas zuvor Erlerntes wieder verlernen, nämlich die *dreidimensionale* Wahrnehmung der Umgebung: Eine dreidimensionale, im Raum stehende 3 bleibt natürlich *topologisch* dieselbe, egal von welcher Seite man sie sich anschaut (Parallaxe!). Dieses Wissen erwirbt das Kind lange vor dem Lesen und Schreiben durch Bewegung im Raum und die kombinierte Nutzung von Seh- und Tastsinn. Richtung erscheint so als nachträglich festgelegte, einschränkende / reduzierende Konvention im Zweidimensionalen, im Rahmen des Buches oder des Papiers, die als relevante Unterscheidung anzuerkennen das Gehirn erst lernen muss. - Auch

Anders jedoch als die Oben/unten- und vorne/hinten-Empfindung, die durch den natürlichen Vorrang der oberen und vorderen Gegend entsteht, bleibt das Gefühl des rechts/links-Unterschiedes der Gegenden gegenüber der räumlichen Disposition des Körpers indifferent. Der natürlichen Orientierung nach oben und nach vorne entspricht hinsichtlich der rechten und linken Seite des Körpers weder eine Empfindung noch eine Wahrnehmung.⁹⁰

[...] weder die unveränderlichen anatomischen Anordnungen noch die veränderbaren Haltungen des Körpers zu sich und seiner Umwelt könnten die ‚Gegend‘, die Inkongruenz der Sinnrichtungen erklären; denn dadurch wären nur an sich vertauschbare Lagen und deren Abwandlungen beschrieben, die durch bestimmte körperliche Eigenschaften begrenzt sind - Grenzen, die unser Orientierungssinn immer schon überschreiten kann.⁹¹

Klarer wird uns immerhin, warum Leibniz dem Rechts-Links-Unterschied keine Relevanz einräumen kann: Wenn Richtung allein aus Kraftkernen heraus entsteht (Kraft-, Wirkungsrichtung), gibt es keinen von vornherein feststehenden Bezugsrahmen für sie, sodass eine ‚Vor-Orientierung‘ der räumlichen Ordnung gar nicht denkbar ist. Kant variiert hier sein oben geschildertes Verfahren, von einem immer schon gesetzten Rahmen auszugehen, innerhalb dessen sich die Tätigkeit der Vernunft kontrolliert entfalten kann: Das *Bild* für diese Tätigkeit wird als Analogie zu ihr konstruiert - als *nachträgliche* Übertragung, die ein *Vorher*-schon-da erzeugt. Der Raum, in dem wir uns orientieren, ist immer schon orientiert. Folglich (!) - gemäß der Analogie - ist auch der Raum des Denkens bereits orientiert. Wenn also Kant in der oben zitierten Passage gleich zu Anfang betont, dass es darum gehe, „aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen“ zu finden, geht dies völlig konform mit (analog zu) seiner philosophischen Haltung.

*KANT geht von einer Situation ohne Orientierungs-Unsicherheit und ohne Entscheidungs-Spielraum aus, und es wird ihm auch im Folgenden um die Sicherheit der Orientierung gehen - der Orientierung dann im Denken oder durch bloße Vernunft.*⁹²

Eben dies meint ja für Kant, nicht in reine Spekulation und ‚Schwärmerei‘ zu verfallen: in ‚reines‘ Denken ohne Bezug auf irgendein Gegebenes, wogegen sich der

Kant zieht übrigens die Parallele zum Lesen von Schrift, verfolgt sie jedoch nicht weiter (Kant: *Von dem ersten Grunde...*, a.a.O., S.995).

⁹⁰ Jensen, Bernhard: *Was heißt sich orientieren? : Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*. München 2003 (Diss.), S.94

⁹¹ Bahr: *Die Sprache des Gastes*, a.a.O. (Kap. IV, FN 139), S.402

⁹² Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.83. Hervorhebungen vom Autor.

Text energisch wendet. Kants Orientierungs-Bild sagt Folgendes: Ich kann nicht mit nichts, ‚einfach so‘ anfangen, weder im Sinnlichen noch im Denken. Ich bin ‚immer schon‘ da, hier und jetzt, gleichsam vor mir selbst in räumlicher und zeitlicher Hinsicht, in der Welt und in der Zeit, an meinem Standpunkt, von dem allein aus der Unterschied zwischen rechts und links einen Sinn hat. Weder ist er ‚als solcher‘ wahrnehmbar noch anhand von Merkmalen beschreibbar - er ist im wahrsten Sinne des Wortes *vorhanden*; Kant nennt das - recht hilflos, wie Stegmaier richtig anmerkt - ‚Gefühl‘.⁹³ In dieser Situation, an diesem Standpunkt bin ich und bleibe ich, sodass nicht nur mein Handeln, sondern auch mein Denken im Dienste meiner Orientierung in diesem Hier-Sein stehen sollte.⁹⁴ Kants kopernikanische Wende im Denken vollzieht den Schritt zur expliziten Anerkennung der unhintergehbaren Selbstbezogenheit des menschlichen Denkens. Sie vollzieht *nicht* die Loslösung von einer Wirklichkeit ‚an sich‘ hinter unseren Wahrnehmungen, von einem absoluten Rahmen also.

Damit lässt die Verwendung des Orientierungsbildes etwas der Orientierung Wesentliches zutage treten, nämlich den Entzug ihres Beginns. Hier nun wird es für die philosophische Bearbeitung von Orientierung interessant - und auch für das Lesen, wie wir in Kürze sehen werden. Aus diesem sich uns entziehenden Beginn nämlich folgt, *qua Analogie* zwischen leiblicher und Vernunft-Orientierung, Kants nachträgliches Voraus-Setzen: Der Rechts-Links-Unterschied ist ‚immer schon da‘, und zwar als Gefühl, das nicht zu seinem Ursprung rückverfolgt, nicht erkannt werden kann und fühlbar wird durch den empirisch realen *Raum*, was die Analogie zum Setzen der Wirklichkeit als Grenze unserer *Raumerfahrung* unterstreicht. Und es zeigt sich eine weitere Analogie, fast eine Parallele: Auch der Vernunft bei Kant entspringt, worauf Stegmaier hinweist⁹⁵, ein Gefühl, nämlich das Bedürfnis nach Erkenntnis; es erwächst aus einem *Mangel*, der ihre Orientierung im Denken betrifft, die wiederum analog ist zur Orientierung im Raum. Die aufgeklärte Vernunft „sieht ihren Mangel [die standpunktbedingte Begrenztheit, NT] ein und

⁹³ vgl. Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.86f. Möglicherweise hat Kant deshalb das Rechts-Links-Argument, das er bereits im *Ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden von dem Raume* beschrieben hatte, aus der *Kritik der reinen Vernunft* ausgespart. - Der Begriff des Gefühls wird eine wesentliche Rolle in den Selbstbewußtseinstheorien der Frühromantik spielen (Kapitel VI).

⁹⁴ Dem auch in der Philosophie Rechnung tragen zu müssen, ist nun in der Tat eine bedeutsame Einsicht (die vielleicht auch Gnade vor Leopardis Augen gefunden hätte) - die allerdings einhergeht mit der Vermeidung sämtlicher Risiken und Chancen, die das Reisen in entferntere Zonen mit sich bringt.

⁹⁵ vgl. Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.89ff.

wirkt durch den Erkenntnistrieb das Gefühl des Bedürfnisses.“⁹⁶ Urteile, die allein auf diesem Bedürfnis aufbauen, sich also „auf keine andere Data [...] als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind“, stützen, sind als ‚Vernunftglaube‘⁹⁷ einzustufen: ein Glaube, der niemals ein Wissen werden kann, da „die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objektiv gültig sind“, sondern eben „bloß subjektiv, nämlich ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft“⁹⁸. Gerade deshalb aber ist dieser Glaube

der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, so wohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muß.⁹⁹

Stegmaier zieht daraus den Schluss, dass das Sich-Orientieren als „Voraussetzung in allem Fürwahrhalten“ „eine Voraussetzung aller Vernunft“ sei, „die sich ihrer Kritik entzieht“¹⁰⁰. Wir wollen präzisieren: Mit zweierlei Gefühl haben wir es zunächst zu tun, das jeweils einen negativen Aspekt besitzt. Erstens ist das Gefühl eines positiven *Vermögens* (der Rechts-Links-Unterscheidung beim Sich-Orientieren außen) vom Bewusstsein her negativ, weil nicht fassbar. Zweitens wird ein vom Denken her nicht zu füllender *Mangel* (der Vernunft an objektiver Erkenntnis innen) gefühlt. Mittel der Wahl für die Vernunft, um *Vermögen und Mangel* zu integrieren, sind oftmals Analogien, die gesetzt / erkannt / gelesen werden *können* (Vermögen), jedoch *nicht* zur vollständigen Erfassung / Definition des zu Erklärenden führen (Mangel).¹⁰¹ Durch dieses Verfahren gibt Kant dem nachträglichen Voraussetzen über die Analogie hinaus im Orientierungsaufsatz eine *Legitimation*: Indem er das geographische Sich-Orientieren auf die Vernunft überträgt und eine Analogie herstellt, wertet er den negativen Aspekt der Vernunft (Mangel an objektiver

⁹⁶ Kant: *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, a.a.O., S.274

⁹⁷ Kant spricht sich damit gegen die Trennung von Vernunft und Glaube aus, die Jacobi im Streit mit Mendelssohn postuliert hatte.

⁹⁸ ebd., S.276

⁹⁹ ebd., S.277. Auf das Urteil in Bezug zu Wahrheit und Begriff kommen wir im folgenden Abschnitt zu sprechen.

¹⁰⁰ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.86

¹⁰¹ Bezüglich unserer Vorstellung von der Zeit beispielsweise schreibt Kant: „eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, [...] und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit [...].“ KrV B 49 / A 33

Erkenntnis) in ein positives Vermögen um. Ebenso wie der nicht denkbare Rechts-Links-Unterschied wird das Bedürfnis der Vernunft zu ihrem ‚Kompaß‘, der immerhin eine Richtung anzeigt: indem das „Recht des Bedürfnisses“¹⁰² der Vernunft einen Anfang zu setzen gestattet, wo sie keinen vorfindet.

Ebenso klar wie die doppelte strukturelle Analogie zwischen Sich-Orientieren im Raum (außen) und im Denken (innen) zeigt sich jedoch der Sprung, den wir oben bereits erwähnten: Das empirische Subjekt orientiert sich im Raum, ohne den Anfang seiner Orientierung erfassen zu können, der sich immer schon ereignet hat, wenn das Bewusstsein einsetzt (hierfür steht der ‚vor-orientierte‘, nicht greifbare Raum als Rahmen). Die Vernunft (das transzendente Subjekt) orientiert sich im Denken, indem sie einen objektiv nicht abzusichernden Anfang *setzt*, legitimiert durch ihr Orientierungsbedürfnis. Der strukturelle Bruch zwischen Nicht-Setzung und Setzung kann nur dadurch geglättet werden, dass man ihn in eine Doppelung der Perspektive verschiebt: Einen fixierbaren Anfang können wir für das erste Glied der Analogie nur dann voraussetzen, wenn wir eine Perspektive einnehmen, die diesen Anfang *sieht* und nicht nur vermutet (Erkenntnis als Wissen beruht ja nach Kant auf Anschauung!), also mehr sieht als die Vernunft. Das aber ist nach Kant unmöglich. Umgekehrt: Wenn kein Anfang des Sich-Orientierens fassbar ist - wie es die Metapher des Rechts-Links-Unterschiedes, der ‚immer schon da‘ ist, nahelegt -, gründet das Fortschreiten der Vernunft letztlich in Willkür.

Entsprechend liegt das Paradox von Kants *Ding an sich* darin, daß es gleichzeitig der Exzeß der Rezeptivität gegenüber dem Verstand (die unerkennbare äußere Quelle unserer passiven sinnlichen Wahrnehmungen) *und* das rein intelligible inhaltslose Konstrukt eines *x* ohne jede Unterstützung unserer Sinne ist.¹⁰³

An dieser Stelle greift die Hinaus- und Zurückbiegung der Denkbewegung, die wir im vorigen Abschnitt beschrieben haben. Funktionierende Orientierungsprozesse geben uns keine Gewissheit darüber, ob wir das, was wir sehen, ‚richtig‘ sehen; damit steht Funktionalität über Wahrheit, oder eher: Wahrheit steht, als pragmatisch *hinreichende* Bestimmung von etwas, im Dienste der gelingenden Orientierung. Friedrich Kaulbach spricht von einem Übergang von Objektwahrheit zu Sinnwahrheit bei Kant¹⁰⁴; wir können mit Žižek ergänzen: Einzuräumen, dass auf

¹⁰² Kant: *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, a.a.O., S.271

¹⁰³ Žižek: *Parallaxe*, a.a.O., S.26 (FN 8)

¹⁰⁴ „Autarkie der perspektivischen Vernunft rechtfertigt es, von einer Form der Wahrheit zu sprechen, die nicht Übereinstimmung der Vorstellung mit den Objekten bedeutet: diese unter dem Namen der

diese Weise ganze, ‚vollständige‘ Wahrheit nicht möglich ist, sondern die Wahrheitsfindung stets zweckorientiert abgebrochen werden muss, ist Kants Kompromiss im Umgang mit der parallaktischen Lücke¹⁰⁵ - unter steter Verwendung von Orientierungsmetaphorik. Siehe etwa folgendes Beispiel aus der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, in dem Kant Orientierung im Raum unmittelbar mit Methodik verknüpft:

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurteilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, so bald es zum Zweck kommt, ins Stecken gerät, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muß; [...] so kann man immer überzeugt sein, daß ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei, und es ist schon ein Verdienst der Vernunft, diesen Weg wo möglich ausfindig zu machen [...].¹⁰⁶

Wir nähern uns nun dem Bereich der Sprache: Wahrheitsfindung ist bei Kant der Begriffsfindung analog. Wenn nämlich Kants Entscheidung bezüglich seines Denkgebäudes für den Rahmen als Grenze und Bedingung unserer Erkenntnis fällt, so kommt Unendliches, Unbegrenztes - bzw. durch den Verstand erst noch zu Begrenzendes - in dessen Innerem ins Spiel zurück. Zwar scheint Kants perspektivisch motivierte Rahmensetzung, das Eingeständnis, dass wir ‚nicht weiterkommen‘ als bis zu ihm, mit einem ‚Restlosigkeitsanspruch‘ nach innen einherzugehen - immer wieder betont er die ‚Vollständigkeit‘ eines ‚Stücks‘ seiner Kritik der reinen Vernunft -, doch kommen Begriffe (und Urteile gleichermaßen) per se niemals zu Ende: Sie können weiter und weiter ausdifferenziert werden, und es ist Aufgabe des Verstandes, die Bestimmung *abzubrechen*, den Begriff als pragmatisch hinreichend zu begrenzen - ihn zu de-finieren und damit erst

Korrespondenzwahrheit geläufige Form, für sie ich den Namen Objektwahrheit vorziehe, unterscheide ich von *Sinnwahrheit*. Sie ist von je einer Welterperspektive auszusagen, die sich in der Bedeutung als wahr erweist, daß sie sich als fähig zeigt, einem Vernunftbedürfnis, einer Willensverfassung, einer Stellung zum Leben, einem Interesse die *Welt* entwerfend und deutend zu verschaffen, deren diese bedürfen.“ Kaulbach, Friedrich: *Autarkie der perspektivischen Vernunft bei Kant und Nietzsche*. In: Simon, Josef (Hrsg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Bd. 2, Würzburg 1985, S.90-105, hier: S.95. Simon spricht diesbezüglich von einer „nicht mehr letztgültig *in Begriffe gefaßten* Wahrheit“ bei Kant; Wahrheit „manifestiert sich vielmehr in dem kritischen Bewußtsein, daß Gegenstände überhaupt nur dadurch konstituiert werden, daß sie unter dem Aspekt der Nützlichkeit, also subjektiv, als *zureichend* bestimmt *angesehen* werden.“ *Kant :die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.25f.

¹⁰⁵ Kant: KrV A 761/B 789

¹⁰⁶ KrV B VII. Bezüglich des Herumtappens können wir ein weiteres Mal nicht umhin, an Leibniz‘ ‚hin und her laufenden jagthund‘ zu denken.

brauchbar zu machen. Die Unmöglichkeit des vollständigen Erfassens auch des Innern unserer jeweiligen Perspektive - mit Leibniz gesprochen: die unendliche Binnendifferenzierung - liegt in der Sprache und offenbart sich in und mit ihr.

V.2.3 Kants Sprache

V.2.3.1 Das Subjekt als Leerstelle und Deixis

Die Philosophie hatte überdies von jeher in dem Widerspiel zwischen einem Abbau von Illusionen und der Verteidigung von unverzichtbarem Tief- und Hintersinn ihren Weg zu finden.

Wer also im Subjektbegriff eine für die Theorie und für die Interpretation des Lebens wesentliche Orientierung festmachen will, der muss sich auf die Argumente, welche diesen Subjektsinn trivialisieren, nicht weniger als auf die Argumentation der Subjektkritik einlassen.¹⁰⁷

Slavoj Žižek interpretiert Kants transzendentes Subjekt zwischen Descartes und Hume als „selbstreflexive Einheit“, „die sich nicht auf die empirische Vielfalt [Hume, NT] reduzieren lässt, dem aber jegliches substantielle positive Sein [Descartes, NT] fehlt“¹⁰⁸. Genauer:

Das transzendente Ich, seine reine Apperzeption, ist zunächst eine rein formale Funktion, die weder noumenal noch phänomenal ist - es ist leer, ihm entspricht keine phänomenale Anschauung, denn wenn es sich selbst erscheinen würde, so wäre seine Selbsterscheinung die „Sache selbst“, d.h. die direkte Selbstdurchsichtigkeit eines Noumenons. Die Parallele zwischen der Leere des transzendentalen Subjekts (S) und der Leere des transzendentalen Objekts, des unzugänglichen x, das unsere Wahrnehmungen hervorruft, ist irreführend: Das transzendente Objekt ist die Leere *jenseits* der phänomenalen Erscheinungen, während das transzendente Subjekt *bereits als Leere erscheint*.¹⁰⁹

Der Mangel, den die Vernunft an sich selbst erkennt - das Bedürfnis nach Orientierung im Denken - entspringt, der Analogie mit der Orientierung im Raum

¹⁰⁷ Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein : Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt / Main 2007, S.28

¹⁰⁸ Žižek: *Parallaxe*, a.a.O., S.25. Zu Recht mahnt Žižek zur Vorsicht bezüglich Kants häufig ungenauer Terminologie: oftmals setze Kant „das transzendente Subjekt [...] mit dem noumenalen Ich“ gleich, „dessen phänomenale Erscheinung die empirische Person ist.“ Ebd., S.30. Hochspannend ist Žižeks nachfolgende Diskussion der ontologischen Differenz bei Heidegger, die wir hier nicht besprechen können.

¹⁰⁹ Žižek: *Parallaxe*, a.a.O., S.26. Hervorhebung vom Autor.

nach, tatsächlich einer Leere: der Leere des Subjekts als Standpunkt. Was die ‚Funktion‘ des transzendentalen Subjekts anbetrifft, so lassen sich Žižeks Ausführungen eben hierdurch präzisieren: dass dieses Subjekt¹¹⁰ als *Blickpunkt* zu verstehen ist, als Zentrum eines Horizonts - dies eine, wenn nicht die zentrale Metapher Kants¹¹¹. „Der Horizont betrifft also die Beurteilung und Bestimmung dessen, was der Mensch wissen kann, was er wissen darf, und was er wissen soll.“¹¹² Exakt bildet die Horizont-Metapher die Denkperspektive der Kantschen Philosophie ab: Das Subjekt steht in seinem eigenen Gesichtskreis und schaut bis hin zu Grenzen, die sich seinem Blick entziehen; der ‚Horizont selbst‘ ist ja nicht zu sehen, er ist *Effekt* der Begrenzung unseres Sehvermögens. Auch Kants nachträgliches Voraussetzen steckt in diesem Bild: Dass hinter dem Horizont ‚etwas ist‘, können wir nicht sehen, müssen es aber voraussetzen, um den Horizont als solchen zu begreifen - und nicht etwa als Rand der Erdscheibe, von dem man herunterfällt, wenn man ihn erreicht. Hilfreich ist hierbei der Gedanke, dass andere Subjekte von ihrem jeweiligen Standpunkt aus ebenfalls bis zu einem Horizont sehen - nur nicht zu demselben wie ich. Diese anderen Standpunkte kann ich mir nicht zu eigen machen, aber indem ich ihre Situation als analog zu meiner begreife, begreife ich meinen eigenen Standpunkt als relativ. Dieses Bewusstsein ist nach

¹¹⁰ Kant unterscheidet zwischen diesem transzendentalen Subjekt als ‚reiner Apperzeption‘ - dem „nur zu bezeichnenden Standpunkt der jeweiligen Urteilsbildung“ (Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.49) - und dem empirischen Subjekt, das beispielsweise Gegenstand der Psychologie sein kann. Vgl. KrV B 132ff. „Transzendentes Subjekt ‚bin‘ ich, insofern ich mir in meiner Anwendung reiner Verstandesbegriffe etwas zum *Gegenstand* mache. Empirisches Subjekt bin ich, insofern ich mich in meinem Bewußtsein für mich selbst zum Gegenstand mache.“ (Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.53) Dies ist nach Kant möglich. Die Frühromantiker, vor allem Schelling, werden ihre Identitätsphilosophie mit der Unfähigkeit des Kantschen Dualismus begründen, zwischen beiden Erkenntnisvermögen zu vermitteln: Unvermittelt, ohne eine intellektuelle Anschauung ist nicht zu erklären, wie das transzendente Subjekt das empirische als *sich selbst* zu erkennen vermag. Wir kommen im folgenden Kapitel darauf zurück. Vgl. auch Frank, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik : Vorlesungen*. Frankfurt / Main 1989, S.144f.

¹¹¹ Die Horizont-Metapher bietet zudem ein Paradebeispiel für Kants kategorisches Ordnen des der Vernunft zugänglichen Feldes in Baumstrukturen: Logisch, ästhetisch und praktisch kann der Horizont bestimmt werden; bezogen auf Objekte ist er entweder historisch oder rational, bezogen auf das Subjekt allgemein / absolut oder besonders / bedingt. Vgl. Kant, Immanuel: *Logik*. In: ders.: Werke, Bd. 5, S.465ff. - Leibniz hat im Zuge seiner perspektivischen Denkhaltung wohl als erster die Horizont-Metapher in die Philosophie eingeführt - um 1693 in einem Text, der auf das Apokatastasis-Fragment mit seiner quantitativ-kalkulatorischen Mengenargumentation hinweist: Durchaus ist der Horizont hier bereits als Gesichtskreis verstanden, nicht mehr als Trennlinie zwischen zwei Welten, auf der die menschliche Seele lokalisiert wäre (wie noch bei den Neuplatonikern); er wird jedoch nicht qualitativ bestimmt. Vgl. hierzu Hubertus Busche: *Das Kapazitätsmaximum des Durchlaufens propositionaler Bewusstseinsinhalte : zur Bedeutung des Horizontbegriffs bei Leibniz*. In: Elm, Ralf (Hrsg.): *Horizonte des Horizontbegriffs : hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*. Sankt Augustin 2004 [= West-östliche Denkwege; 7], S.61-83

¹¹² Kant: Logik A 53

Kant zentral auch und gerade für die Wissenschaft; wenn es fehlt, ist der Betreffende ein ‚Cyklop‘, ein „egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hieraus gründet sich die humanitaet der Wissenschaften [...].“¹¹³

Der Begriff der Grenze ist in seiner Anwendung auf die Vernunft selbst schon eine Metapher. „Rein“ logisch ist es unmöglich, dass die Vernunft sich im Gebrauch ihrer Mittel selbst kritisiert. Die Metapher des begrenzten Horizonts *veranschaulicht* jedoch die Unmöglichkeit, „über“ den jeweils eigenen Horizont hinauszudenken. Sie „verbildlicht“ nicht nur das kritische Denken, sondern ermöglicht es erst.¹¹⁴

Ich bin nicht der Mittelpunkt der Welt, lediglich der Mittelpunkt meines Gesichtskreises. Und das zwingend: Dass wir perspektivisch, ob wir wollen oder nicht, dieser Mittelpunkt bleiben – jede/r ist sich selbst die Mitte –, hat vor Kant schon Nikolaus von Kues erkannt und ausformuliert. Leibniz hat es ebenfalls gesehen und die perspektivischen Grenzen im Denken bewusst ‚fiktiv‘ überschritten (Infinitesimalien). Für den an Descartes und Leibniz geschulten Kant ist nun zwar das Selbstbewusstsein in Gestalt der „synthetischen Apperzeption“ der „höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“¹¹⁵ Eine tiefer gehende Analyse dieses ‚höchsten Punktes‘ aber erwarten wir von Kant vergeblich: „Wie Descartes war Kant mit der Begründungs-Funktion, der er dem Ich in seiner Philosophie zudachte, so ausgelastet, daß er sich der Struktur dieses Prinzips selbst nie wirklich zugewandt hat.“¹¹⁶ Indem er jedoch eine

¹¹³ zit. nach: Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.81f.

¹¹⁴ Simon, Josef: *Das Ich und seine Horizonte : zur Metapher des Horizonts bei Kant*. In: Elm (Hrsg.): *Horizonte...*, a.a.O., S.85-102

¹¹⁵ KrV B 134. Dieser Paragraph (§ 16 der *Transzendentalen Analytik*) beschreibt ausführlich Kants Vorstellung von Subjektivität / Selbstbewusstsein, die Henrich als Reflexionstheorie bezeichnet. Karen Gloy macht darauf aufmerksam, dass Kant hier, anstatt seine Philosophie dieser Ansicht gemäß *top-down* aufzubauen, *bottom-up* vorgeht, indem er mit der sinnlichen Anschauung beginnt. Gloy, Karen: *Bewußtseinstheorien : zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*. Freiburg / München ³2004, S.190ff.

¹¹⁶ Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie...*, a.a.O., S.415. Frank vertritt nachfolgend die Ansicht, dass Kant, bewusst in der Tradition Descartes - Leibniz - Rousseau stehend, hinsichtlich der „*Funktion*, die er dem Grundsatz des Selbstbewußtseins im Hinblick auf die Erklärung der Objektivität unserer Vorstellungen zugeordnet hat“ (S.416), Neuland betreten habe: Kant sei es dabei um Identität „(Kant sagt auch: ‚synthetische[r] Einheit‘“) gegangen, durch die sich das Ich nicht nur „gleichsam transversal auf alle Vorstellungen beziehen läßt, sondern diese Vorstellungen auch horizontal untereinander verkettet.“ (S.416f.) Frank verweist an dieser Stelle auf Dieter Henrich, *Identität und Objektivität*, Heidelberg 1976. Die Verkettung lässt sich anhand der deiktischen Qualität des Blickpunkt-Subjekts recht gut beschreiben. Wenn Kant in KrV A 402 - einer Stelle, die auch Frank in

Horizont-Überschreitung wie die leibnizianische ebenso bewusst zu vermeiden sucht, erzeugt er eine wandernde Lücke, die am Subjekt als (wenngleich höchstem) Blickpunkt hängt wie der blinde Fleck im organischen Sehfeld. Wie auch hier die Blindheit dem austretenden Sehnerv geschuldet ist, bildet die Lücke bei Kant den ‚Nerv‘ des Auges seiner Philosophie, des transzendentalen Subjekts als Blickpunkt, der ‚als Leere erscheint‘.

Dieser Blickpunkt selbst nämlich ist, als nicht ausgedehnter (Augen-)Punkt, der Anschauung nur als Konstrukt zugänglich; wir müssten, um ihn ‚an seinem Ort‘ zu sehen, aus ihm heraustreten und ihn perspektivgeometrisch einzeichnen. Erneut klafft die Lücke: als notwendiger und unmöglicher Sprung hinaus aus dem eigenen Standpunkt. Bereits in der Einleitung hatten wir die Aufspaltung des eigenen Blickpunkts erwähnt: Damit Kants philosophisches System Bestand hat, *muss* diese Aufspaltung immer wieder vorgenommen werden (= Bedürfnis der Vernunft nach Erkenntnis), obwohl sie *nicht möglich* ist (Standpunkt als Mangel). Leibniz heilte diesen Bruch, indem er die Lücke mit dem Infinitesimal bzw. dem Punkt als Kraftpunkt schloss und damit über den Horizont des Standpunkts hinausgelangte. Kant verzichtet auf das Leibnizsche *glissando* und nimmt die wandernde Lücke in Kauf, wie den sich verschiebenden leeren Platz im Mühlespiel: Die Lücke lässt sich nur verschieben. Das Denken biegt sich um sie herum in sich selbst zurück, schließt sie damit zwar in sich ein, kann sie aber nicht füllen oder glätten. Der Raum des Kantschen Denkens ist nicht homogen.

Kants Philosophie geht von diesem transzendentalen Subjekt als leerem Blickpunkt aus. Als empirisches ist es real, als transzendentes ideal.¹¹⁷ Sein funktionales Analogon bilden Raum und Zeit, die ja als Formen der Anschauung ebenfalls transzendental ideal, empirisch aber real aufzufassen sind. Freilich bezeichnet Kant diese Leere nicht, ja scheint sie nicht zu sehen. Erst in der Frühromantik wird sie bei Friedrich Schleiermacher als *Mangel* der Identität beschrieben:

einer Fußnote zitiert (S.419) - ausführlich, „daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst, (das Denken) von dem bestimmbar Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei“, beschreibt er damit die Unmöglichkeit des Subjekts, *sich selbst am eigenen Standpunkt* zu sehen. Wir führen diese Überlegungen im folgenden Kapitel mit den Frühromantikern weiter.

¹¹⁷ Das hat u.a. die Konsequenz, dass ‚der Andere‘, das andere Subjekt von mir auf zweierlei Weise verschieden ist: logisch (nach empirischen Begriffen) oder ästhetisch (nach Örtern). Vgl. Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.285

Das, was dem unmittelbaren Selbstbewußtsein (oder Gefühl) einleuchtet, wenn es zwischen dem einen und dem anderen Pol der Reflexions-Spaltung hin- und herflackert, ist gar nicht das positive Bewußtsein der Fülle einer überreflexiven Identität, sondern vielmehr *das Negative von deren Mangel*. Immer, sagt er [Schleiermacher, NT], durchquert das Selbstbewußtsein im Augenblick des ‚Übergangs‘ vom Reflektierten zu sich als Reflektierendem die Leerstelle einer „fehlenden Einheit“.¹¹⁸

Kant lokalisiert, wie wir oben sahen, den Mangel in der Vernunft und damit gleichsam eine Ebene zu hoch, um erklären zu können, weshalb das Transzendente nicht zu einer ‚wirklichen‘ Verbindung als kontinuierlicher Übergang von Perspektive zu empirischer Realität führt. Seine Existenz und Wirksamkeit besteht in der Lücke zwischen beiden. Denn auch die Leere des transzendentalen Subjekts bei Kant entsteht bereits in dem Augenblick, da ihm Kant keine Materialität zuerkennt - *vor* der Aufteilung der Erkenntnis in ihre zwei Vermögen. „‘Ich‘ ist in seinem transzendentalen Verständnis *nichts*, dem irgendetwas zu- oder abgesprochen werden könnte.“¹¹⁹ Befanden sich Leibniz‘ Monaden als Kraftkerne in der permanenten Schwingung der prästabilierten Harmonie, unentschieden zwischen unausgedehnter Substanz und infinitesimal ausgedehnter Erstmaterie, fehlt Kants transzendentalen Subjekt selbst jene Minimalbewegung, was das Bedürfnis nach Orientierung (und damit: Dynamik, ‚Von-der-Stelle-Kommen‘) entstehen lässt.

Dieses Problem wird aus der Perspektive der Bewusstseinsphilosophie als Zirkel angesprochen, der in dem egologischen¹²⁰ ‚Reflexionsmodell‘ des Kantschen Subjekts begründet liegt. Bündig formuliert: „Ich soll der sein, der sich reflektierend auf sich selbst besinnt. Also muß der, welcher die Reflexion in Gang bringt, selbst schon beides sein, Wissendes und Gewußtes.“¹²¹ Dieter Henrich ist zuzustimmen, dass als erster Johann Gottlieb Fichte dieses Problem erkannt und zu lösen versucht hat, wie

¹¹⁸ Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie...*, a.a.O., S.499. Frank bezieht sich hier auf Schleiermachers *Dialektik*, hrsg. v. Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942, S.286 und 290.

¹¹⁹ Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.54

¹²⁰ Im Sinne Manfred Franks: „Das idealistische Erbe hatte Deutungen zweierlei Typs für dasjenige vorgesehen, wovon Selbstbewußtsein ein Bewußtsein ist: die kantische Tradition (vor allem Fichte) bestimmte den Gegenstand von Selbstbewußtsein als ‚das Ich‘; diese Theorien werde ich *egologische Selbstbewußtseinstheorien* nennen. Novalis und Schleiermacher hingegen dachten das Selbstbewußtsein als ‚ich‘-los, als ein anonymes Mit-sich-Bekanntsein (oder Gefühl), das seinen egologischen Charakter erst im Lichthofe einer darauf gerichteten Reflexion entfalte; diese Theorien nenne ich *nicht-egologische / Selbstbewußtseinstheorien*.“ Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie...*, a.a.O., S.508f.

¹²¹ Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. In: ders. / Wagner, Hans (Hgg.): *Subjektivität und Metaphysik* : Festschrift für Wolfgang Cramer. Frankfurt / Main 1966, S.188-232, hier: S.194

wir es oben bereits ansprachen: „Des Bewußtseins von unserem Bewußtsein werden wir [...] nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten und so ins Unendliche fort. – Dadurch aber wurde unser Bewußtsein nicht erklärt, oder es gibt demzufolge gar kein Bewußtsein [...].“¹²² Lösen lässt sich dieser Zirkel aus Kants Denken heraus nicht; er wird aber sichtbar als notwendige Konsequenz oder Bedingung dessen, dass Kant eben das Subjekt – das reale *und* das ideale – konsequent als Standpunkt denkt: es ist ‚immer schon da‘. Hieraus ergibt sich die von Henrich konstatierte Konsequenz: Die Reflexionstheorie „setzt die vollständige Lösung des Problems voraus, das ihr aufgegeben worden ist.“¹²³ Erkannt werden soll etwas Vorhandenes, das sich als sich selbst erkennt, folglich also vorher schon wusste... usw.

Fichte erweitert diese transzendente Zirkelstruktur auf das Ding an sich, wie er das absolute Nicht-Ich auch bezeichnet:

Dieses, daß der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei (ein notwendiges Noumen sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.¹²⁴

Dieses Problem führt Fichte schließlich zu der metaphorischen Bezeichnung des Selbstbewusstseins als „Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“¹²⁵ (wir kommen darauf zurück). Dennoch wird die Lücke / Leere des Standpunkts - als unausgedehnter

¹²² Fichte, Johann Gottlieb: *Schriften aus den Jahren 1790-1800*. Hrsg. v. Hans Jacob. Berlin 1937, S.356. Vgl. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S.195f. Angelika Jacobs weist darauf hin, dass Kant selbst dem Zirkel durch ein Stimmungskonzept beizukommen versucht, v.a. die „wechselseitige Zusammenstimmung“ der Einbildungskraft und des Verstandes betreffend (Kant: *Kritik der Urteilskraft*. In: ders.: Werke, Bd.8, BXXXIIIff.; nachfolgend zitiert als KdU). Vgl. Jacobs, Angelika: „Durch Trennung zur Harmonie“ : Performative Funktionen des Stimmungskonzepts bei Kant und Wilhelm von Humboldt. In: Arburg, Hans-Georg von / Rickenbacher, Sergej: *Concordia discors : Ästhetiken der Stimmung zwischen Literaturen, Künsten und Wissenschaften*. Würzburg 2010 (= Philologie der Kultur; 5), S.199-219, hier: S.204ff. Wenn auch Fichte das Problem nicht hat lösen können, so ist doch festzustellen: „Auch der Nachidealismus hat es in der Analyse des Selbstbewußtseins nicht über den von Fichte erreichten Stand hinausgebracht.“ Gloy, Karen: *Bewußtseinstheorien*, a.a.O., S.203; zu den Unstimmigkeiten des Fichteschen Produktionsmodells 216ff.

¹²³ Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a.a.O., S.14

¹²⁴ Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre : als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*. Einl. und Reg. von Wilhelm G. Jacobs. Hamburg⁴1988 (= Philosophische Bibliothek; 246), S.198

¹²⁵ Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a.a.O., S.206. Vgl. z.B. Fichte, Johann Gottlieb: *Fichtes Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971 (=Fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] 1834/35 und 1845/46), Bd. 4, S.33 Anm.: „Es werden *Augen* eingesetzt dem Einen [= dem Absoluten, NT].“

Blickpunkt und als Orientierungsbedürfnis – auch schon bei Kant Vermögen, und zwar durch ihre *deiktische* Funktion, auf die Josef Simon hinweist:

Darin, daß der Ursprung aller Begriffs- und Urteilsbildung als ein (unteilbarer) Raum- und Zeitpunkt angesehen ist (und nicht mehr als eine sich über die Zeit hinweg durchhaltende Substanz), liegt der Ansatz der Kritik: Jedem Denken liegt ein standpunktbeziehendes und standpunktbezeichnendes *Zeigen* des Subjekts auf sich selbst zurück zugrunde. Es bezeichnet den *Herkunftsort* der (begrifflich) bestimmenden Stimme, die im Reich der Vernunft ein „jeder“ als „seine“ hat [KrV B 780], *deiktisch*, oder, um es mit Karl Bühler zu sagen, als „Origo“ des jeweiligen Zeigfeldes.¹²⁶

Als Hier-Jetzt-Bewusstsein ist das transzendente Subjekt Wahrnehmungs- und Deutungszentrum. Der begrenzte Perspektivraum, in dem Vernunft und Verstand tätig werden können, spannt sich auf in dem Augenblick, da sich das transzendente Subjekt als Hier und Jetzt erkennt und damit den unerreichbaren Rahmen der *räumlichen* Wirklichkeit ‚an sich‘ hinter dem Horizont (der Erscheinungen) setzt, dem gegenüber es sich *zeitlich* als nachträglich situieren kann. Damit befindet es sich tatsächlich in einem ‚dritte[n] Raum zwischen den Phänomena und dem Noumenon selbst‘¹²⁷, der ihm allererst Handlungsspielraum eröffnet - in seinem für es selbst überschaubaren Bereich. Seine Leere als Blickpunkt eröffnet diesen Raum als ‚Stelle‘ des Blickpunkts - als Hof um diesen Blickpunkt herum¹²⁸, denn die Bestimmung der Raumzeit mittels ‚hier‘ und ‚jetzt‘ ergibt, wie Dieter Henrich anmerkt, nur Sinn bezüglich eines Subjekts, das sie als solche erlebt.¹²⁹ Nun wird das transzendente Subjekt auch *Sammel*punkt der Vorstellungen: und es wird dies denkend, *in actu*, performativ.

¹²⁶ Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.26f.

¹²⁷ Žižek: *Parallaxe*, a.a.O., S.28

¹²⁸ Damit wird eine weitere Analogie lesbar, nämlich zwischen Kants Subjekt als an einer Stelle situiertem Blickpunkt und Leibniz‘ von Erstmaterie umgebenen Monaden. Wir führen dies genauer aus, wenn wir im VI. Kapitel ein Konzept der Stelle entwickeln.

¹²⁹ vgl. Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein*, a.a.O., S.60f. Hieraus ergibt sich eine Möglichkeit, Identität zu bestimmen: Wenn Subjekt bei Henrich das ist, was durch alle wechselnden bzw. vergehenden Hier-Jetzt-Bestimmungen hindurch dasselbe ‚ich‘ bleibt, gilt das zumindest deiktisch. Deixis liegt zwischen Quantität und Qualität, auch dies prägt den Zwischen-Raum der Selbstbestimmung. Von dieser deiktischen Identität aus kann das Subjekt, kann auch das cartesische *cogito* erzählen: Es ist Zentrum seines Erlebens, seiner Bewegung und damit seines Erinnerens. „Man kann in den Spannungen, die von der Unabweisbarkeit und von der Unübersichtlichkeit der Zuordnung von Subjekt, Person und Leib ausgehen, nur dann zu einer stabilen Orientierung kommen, wenn man diese Spannungen von ihrer Wurzel in der Subjektivität her begreift, welche die Unterscheidung selbst einsichtig und notwendig werden lässt.“ Ebd., S.67

Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. [...] Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebene Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach so viel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen [...] nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. (KrV B 133, 134)

Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist. (KrV B 135)

Was Kant schuldig bleibt, ist die Erklärung dafür, *wie und warum* das Subjekt sich selbst erkennt. Žižek weist darauf hin, dass Kant die Freiheit explizit im Noumenalen ansiedelt (Freiheit des Denkens, Autonomie des aufgeklärten Subjekts) - hierin liegt ja die Absicht seiner Philosophie -, *obwohl* sich aus seinem Denken, wie wir eben ausgeführt haben, die Lozierung des Subjekts und seiner Freiheit *zwischen* den Sphären des Noumenalen und des Phänomenalen ergibt. Das hängt, so Žižek - und dies sei auch Heideggers große Erkenntnis - mit der Endlichkeit des Menschen zusammen, die „eine Totalisierung des ‚Seienden im Ganzen‘ unmöglich macht“¹³⁰, sodass „die Lücke (phänomenal/noumenal [bei Kant, NT], ontisch/ontologisch [bei Heidegger, NT]) auf das Nicht-alles des phänomenal-ontischen Bereichs selbst bezogen werden muß“ (S.33). Damit verdoppelt und/oder entzieht sich die Differenz, die in Kants Denken für Dynamik sorgt: Sie besteht nicht eigentlich zwischen Sein und Seiendem, zwischen Noumenalem und Phänomenalem, sie „zerschneidet immer auch das Feld des Seienden selbst“, „verfehlt die Differenz“ (ebd.), weil sie dem Paradox der Endlichkeit - räumlich: der Standpunktgebundenheit - entspringt und sich von ihr nicht lösen kann, um reine, ‚noumenale‘ (abstrakte, mathematische...) Differenz zu werden.¹³¹

Dieses Geflecht ist bei Kant angelegt, er vermag es jedoch nicht als „konstitutiv für den ontologischen Horizont anzunehmen“ (ebd.): Sein gesamtes Denken beruht ja auf *reinen*, noumenalen Differenzen. „Er reduzierte den transzendentalen Horizont letztlich auf eine Erscheinungsweise der Realität für ein endlich Seiendes (den

¹³⁰ Žižek: *Parallaxe*, a.a.O., S.33. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf S.32-40.

¹³¹ Hier wird Novalis einen Schritt weiter gehen und Identität und Differenz als gleichursprünglich denken. Dazu mehr in Abschnitt VI.2.1.

Menschen) innerhalb eines umfassenderen Reiches der noumenalen Realität.“ (ebd.) Kants Wissen und Nicht-sagen-Können dieser Differenz in der Immanenz, als welche sie Hegel schließlich zu denken vermag, verursachen nach Žižek eine Instabilität der transzendentalen Dimension: sie oszilliert gleichsam nicht nur zwischen Perspektive und Materie, sondern auch zwischen Gesagtem und Ungesagtem (S.33f.); eine Oszillation, die wir als Hinaus- und Rückbiegung des Denkens bezüglich seines Raum-Zeit-Rahmens beschrieben haben. Wir präzisieren: Kants Dimension des Transzendentalen ist instabil, weil sie *sich selbst* transzendiert. Das Attribut „transzendental“ erzeugt selbst eine Differenz in der Immanenz: verschieden von sich selbst und sich selbst übersteigend bezeichnet es zugleich einen syntagmatischen Überstieg zu etwas anderem hin und ein *unmögliches*, paradigmatisches Übersteigen der eigenen Grenzen, um dann wieder in sie zurückzukehren. Damit ist das Leibnizsche Gleiten und Oszillieren bei Kant keineswegs verschwunden oder unwirksam: Kant hat es zwar an den Stellen, an denen es sich bei Leibniz manifestiert (Monade, Kraft / Substanz, Infinitesimal), außer Kraft gesetzt, es damit jedoch an anderer Stelle reinstalled (Transzendentales), indem das Transzendente einen Zwischenraum eröffnet, der weder der empirischen noch der absoluten / noumenalen Wirklichkeit zugehört und damit die Perspektive eröffnet, aus der heraus diese beiden Wirklichkeiten erst als solche sichtbar und unterscheidbar werden. In diesem Sinne führt Žižek aus, Kant sei „nicht unfähig, das Unendliche zu erreichen - was ihm nicht gelingt, ist, zu sehen, daß er *schon hat, wonach er sucht*“ (S.38): Gemäß Hegel liege *in der Setzung* der Unterscheidung zwischen phänomenaler und noumenaler Sphäre bereits ihre Versöhnung, und zwar genau *in der Lücke* zwischen beiden Sphären. Die Setzung der Transzendenz, sie als Möglichkeit / als Konzept zu denken, eröffnet bereits den direkten Zugang zum Noumenalen in einem dynamischen, *performativen* Sinne. Transzendenz ist an sich und nur an sich, sie ist genau dann, wenn sie sich - im Begriff, im Urteil - *ereignet* als Gebrauch eines Begriffs oder einer Erfahrung, der / die über sich selbst hinausreicht. Wir wollen es so formulieren: Was Kant nicht erkennt - nicht erkennen kann -, ist, dass es bei der Transzendenz *um das über-etwas-Hinausreichen ‚an sich‘ als Ereignis* ankommt: auf eine *Öffnung*, nicht auf das Schließen einer gelingenden Vermittlung. Außerhalb dieser performativen Dimension ist Transzendenz ‚nichts‘, Lücke, es ‚gibt sie nicht‘. Sie er-gibt sich, eröffnet sich vielmehr aus der gesetzten Differenz zwischen Noumenalem und

Phänomenalem, im Vernunftgebrauch als Vollzug, und eröffnet selbst wiederum einen Zwischenraum, der sich auch bei Kant in aller Regel als Zwischenraum der Analogie (zwischen zwei vergleichbaren Strukturen) entpuppt. Damit aber ist Transzendenz die Kantsche Freiheit, zwischen Erfahrung und Verstand: als Vernunft, die sich selbst in ihrem Gebrauch schon dadurch übersteigt (transzendiert), dass sie die Differenz zwischen Noumenalem und Phänomenalem setzt und vollzieht.¹³² Die Anerkennung der eigenen Begrenztheit überwindet diese zugleich. Diese Dynamik wurzelt in Perspektivik:

Die transzendente Wahrheit liegt im Bemerken der Standpunktbestimmtheit, mit der die auf *Objekte* bezogene Bildung von Erfahrungsurteilen auf den Standpunkt des urteilsbildenden *Subjekts* zurückbezogen und die Urteilsbildung dementsprechend modifiziert wird, was auch immer der empirische Inhalt des einzelnen Urteils sein mag.¹³³

Was Kant sieht, entspricht einer Denksituation, die derjenigen bei Nikolaus von Kues analog ist: Transzendentaler Vernunftgebrauch versetzt uns nach Kant in den Stand, unsere Begrenztheit zu sehen, nicht aber das, was dahinter liegt (bei Kant: das Ding an sich, die Wirklichkeit). Bis hierher meint Transzendenz die philosophische Anerkennung der Begrenztheit jeder Perspektive auch im Denken, die menschliche Vernunft kann der göttlichen nicht gleichkommen. Bei Nikolaus jedoch erlangt das Denken eine zu sich selbst zurückgewandte Außenperspektive, während sich Kants Transzendenz im Innern ereignet: nicht aus ihm heraus, sondern erst recht, bewusst - und damit nach Kant: frei - in es hinein. Im eigenen Innern trifft der Verstand auf die Unermesslichkeit (*immensità*), die Leopardis Gedicht als überwältigende Erfahrung schildert.

Das aber gelingt nur, indem Kant um dieses Innere herum die äußere Wirklichkeit als festen, geschlossenen Rahmen denkt. Hieraus resultiert die wandernde Lücke des Standpunkts und des Ereignisses im Innern, die wie eine gefangene Luftblase nicht aus diesem Rahmen entweichen kann. Denken wir, wie oben erläutert, die

¹³² Heidegger plädiert dafür, das Problem der Transzendenz nicht erst auf der Ebene des Subjekt-Objekt-Bezuges anzusetzen, sondern bereits bei der Subjektivität des Subjekts selbst (vgl. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe...*, a.a.O., S.192ff.). In diese Richtung zielt unsere Argumentation, wenn wir auch an dieser Stelle - anders als Heidegger - eher vom Standpunkt als von der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem aus argumentieren. - Kant habe, so Heidegger, die Produktivität der *Zeitlichkeit* mit der „transzendentalen produktiven Einbildungskraft“ als Erster entdeckt. „Freilich gelang es ihm nicht, diese Erkenntnis in ihrer radikalen Tragweite auszuwerten, wobei er gleichsam das eigene Gebäude mit Hilfe der neuen Einsicht hätte zum Einsturz bringen müssen.“ (*Metaphysische Anfangsgründe...*, a.a.O., S.272) Mit dieser Thematik befassen wir uns in Kapitel VI.

¹³³ Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.63

Transzendenz konsequent als Ereignis, öffnet sich der Rahmen auf etwas Unbestimmtes (In-definites) hin: Die Unbestimmtheit verschiebt sich nach außen, dafür geht die Verlässlichkeit des Rahmens verloren; Orientierungsverlust droht.

Bei näherem Hinsehen fällt auf, dass das Gleiten, das Oszillieren, die Lücke stets an Schnittstellen des Denkens auftreten, beispielsweise wenn es darum geht, den Bezug des Denkens auf etwas Äußeres, seinen Weltbezug zu beschreiben oder Pragmatik und Methodik zu vermitteln. Im Gegensatz zum großen Vorgänger Hume, der „nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahndete, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Scepticism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag“, beabsichtigt Kant, seinem Schiff „einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.“¹³⁴ Es geht um eine *Methodik* der Philosophie als Weg der Vernunft zu ihrer eigenen Aufklärung. Dem Piloten aber wird sein Handwerk immens erschwert durch den doppelten Anspruch von Methodik und perspektivisch gebundener *Pragmatik* – ein Problem, das sich dem theoretischen Methodiker Descartes so nicht gestellt hat. Kant versucht nicht nur methodisch zu denken, er versucht Denken und Handeln zum synergetischen Funktionieren zu bringen und hat dafür das passende Bild gewählt: Ein Schiff ohne Sicht auf die Küste zu steuern, *navigare*, meint eben dies – das schwierige Zusammenbringen von Theorie und Praxis. Tatsächlich ist es so, „dass sich bereits bei Kant Ansätze für eine Philosophie abzeichnen, die den konstitutiven Zusammenhang von Erfahrung und Denken entfaltet.“¹³⁵

V.2.3.2 Orientierung als Hypotypose des Denkens

Mit der Navigation gerät nun die oben besprochene Analogie zwischen empirischer und ästhetischer Gegenstandswahrnehmung in den Blick. Theorie und Praxis zusammenzubringen heißt, zu demselben Zweck verschiedene Sichtweisen, Perspektiven zu verknüpfen: Die ästhetische Einstellung (Blumenberg), der lange Blick (Assmann) werden gebraucht, wenn zwischen Leibniz-Welt und Leonardo-Welt zu vermitteln ist. Im Handeln, bei laufender Orientierung dominiert die

¹³⁴ Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Werke, Bd. 5, A 18

¹³⁵ Jensen: *Was heißt sich orientieren?*, a.a.O., S.103

empirische Wahrnehmung: Wir *gebrauchen* die Gegenstände und Informationen um uns herum. Methodik aber verlangt zusätzlich das *Reflektieren* unseres pragmatischen Handelns, das Vor- und Nachbereiten, den Blick über den Tellerrand der Situation hinaus: Was hat nicht funktioniert und warum nicht? Wäre anderes, besseres, effizienteres Vorgehen möglich? Um solche Fragen zu beantworten, muss ein langer Blick die Dimensionen des Wahrgenommenen und Getanen sich zunächst einmal kritikfrei entfalten lassen, damit wir es anschließend auswerten können. Hier entsteht der Raum, in dem das eigendynamische Gleiten und Oszillieren bewusst zugelassen werden kann und soll: Hier wird es produktiv, eröffnet neue Denkwege, die zu neuen Handlungswegen werden können. Mit dem Denken des Transzendentalen eröffnet Kant diesen Raum, kann ihn aber nicht in letzter Konsequenz nutzen, weil auch temporärer Verzicht auf den Rahmen ihm unzulässig scheint.

Einen Bereich gibt es freilich - wir erwähnten es schon am Ende des vorherigen Abschnitts -, innerhalb dessen (!) Kant Effekte seiner Lücke und ihrer Dynamik zulässt: die Sprache - die philosophische allgemein, insbesondere die dichterische Sprache. Wir werden im Folgenden sehen, dass Kant ebenso wie Leibniz schon in der *philosophischen* Sprache als zentrales Bindemittel die Analogie nutzt, um Abstände zu überbrücken - obwohl Leibniz' Denken in fließendem Schwung, Kants hingegen gleichsam in statischen Planquadraten verläuft. Kant investiert ungleich weniger Denkarbeit in die Sprachthematik als Leibniz; dennoch sind die entsprechenden Passagen zentral für das Verständnis der spezifischen Bewegung, die Kants Denken kennzeichnet und die sehr viel mehr auf ästhetischem Bedeuten und Wahrnehmen aufruht als gemeinhin angenommen.

Kants Kritik, schreibt Josef Simon, „überwindet den Nominalismus ebenso wie den Begriffsrealismus.“¹³⁶ Die Überwindung ergibt sich aus der Unmöglichkeit, die Dinge ‚an sich‘, ‚in Wirklichkeit‘ zu erkennen: Unter diesen Umständen kann keiner unserer Begriffe eine Sache vollkommen bezeichnen oder gar aussagen. Lediglich ein unendlicher Annäherungsprozess an eine nicht greifbare Wahrheit bzw. ein Wesen ist möglich (dies übernimmt Kant von Leibniz), sodass wir, um überhaupt zu verwendbaren Begriffen und damit zu einer Verständigung zu gelangen, die Begriffsfindung spontan *abbrechen* müssen. Dies im rechten Moment, bei hinreichender Deutlichkeit zu tun - in dem Wissen, dass dieser rechte Moment

¹³⁶ Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.32f.

vorübergeht und mit fortschreitendem Zeitverlauf nicht mehr richtig erscheinen mag - ist Vermögen unseres Verstandes, das sich *anlassbezogen, pragmatisch* zu bewähren hat.¹³⁷

Auch unser Sprechen ist nach Kant subjektiv, weil standpunktbedingt. Da wir also, um uns zu verständigen, ohne übergeordnete Geltungsperspektive von Standpunkt zu Standpunkt miteinander kommunizieren, ist auch ‚räumlich‘ keine unbedingte Gültigkeit des gefundenen Begriffs zu erreichen. Man solle, so Kant, „den Horizont Anderer nicht nach dem seinigen messen, [...] es würde verwegen sein, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Absichten nicht genug kennt“¹³⁸. Josef Simon beschreibt dies als nicht garantierbare Vermittlung zwischen ‚eigener‘ und ‚fremder‘ Vernunft. Die Sprache verliert ihren Wahrheitsanspruch bzw. sie kann Wahrheit lediglich als stets veränderliche und niemals vollkommene auffassen: Jeder Begriff, jeder Name könnte auch anders bestimmt, jeder Begriff von jedem Individuum anders gedeutet werden. Damit kehrt an Stelle eines aktual unendlichen Wahrheitsbegriffs Leibniz‘ Denken des Raums als eine unter potentiell unendlich vielen möglichen Ordnungen bei Kant als Denken des Begriffs zurück: Ein Urteil eines anderen Subjekts „eigne ich [...] mir zu“,

nachdem ich es vorerst gegen die Schale der Selbstliebe und nachher in derselben gegen meine vermeintliche Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonst betrachte ich den allgemeinen menschlichen Verstand bloß aus dem Standpunkte des meinigen: jetzt setze ich mich an die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft und beobachte meine Urteile samt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspunkte anderer. Die Vergleichung beider Beobachtungen gibt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten und die Begriffe an die wahre Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnisvermögen der menschlichen Natur stehen.¹³⁹

¹³⁷ Die Nähe zu Leibniz steht - ebenso wie bzgl. der Raumauffassung - unter umgekehrtem Vorzeichen. Für Leibniz ist restlose Begriffsbestimmung unmöglich, weil er die Erscheinungen von vornherein *nicht* als metaphysisch einstuft. Was uns umgibt, kann immer auch anders sein, da es sich um Realisierungsformen eines Wahren handelt, das wir nicht in den Bereich der Erscheinungen ‚hervorholen‘ können. Auch ein Begriff ist bereits *extensio* und damit nicht mehr Substanz (vgl. Kap. 6: Sprache bei Leibniz).

¹³⁸ Kant: Logik A 57. Wieder ist die Kantsche Lücke erkennbar: Die Begrenztheit des Standpunkts *jeder* Vernunft von vornherein anzuerkennen heißt die Begrenztheit auch der anderen zu sehen, sie analog der eigenen zu denken. Damit aber wird bereits ein Standpunkt außerhalb und überhalb dieser Standpunkte vorausgesetzt und immer wieder verdeckt aus ihm heraus gesprochen: Eine Analogie zu bemerken / zu lesen, deren eine Seite man selbst bzw. der eigene Standpunkt ist, bedeutet, diesen Standpunkt ‚von außen‘ zu lesen.

¹³⁹ Kant, Immanuel: *Träume eines Geistersehers : erläutert durch Träume der Metyphysik*. Werke, Bd.2, A 74

Folgerichtig führt Kant seine Analogie ‚Orientierung außen / Orientierung innen‘ weiter und konzipiert Stellung und Reichweite des Begriffs *analog zur Stellung und Reichweite des Subjekts: als Blickpunkt*. (KrV A 658f./B 686f.) Stegmaier zitiert die folgende Passage als Abschluss seines Kant-Abschnitts in der *Philosophie der Orientierung*, um die „Metaphorik von Punkt und Horizont“¹⁴⁰ bei Kant zu unterstreichen. In ihr wird jedoch auch die Kantsche Lücke deutlich sichtbar - in Gestalt eines Umkehrschlusses (von mir hervorgehoben), der zudem analog zu Leibniz‘ Erreichen des Absoluten qua Infinitesimal verläuft: Wir sehen, wie Kants Anerkennen der perspektivischen Begrenztheit in ein Spannungsverhältnis zu jenem Restlosigkeitsanspruch der philosophischen Systematik tritt, die wir oben bereits erwähnt haben.

Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der als der Standpunkt eines Zuschauers seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt und gleichsam überschauet werden. Innerhalb diesem Horizonte muß eine Menge von Punkten angegeben werden können, *deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat*; d.i. jede Art enthält Unterarten nach dem Princip der Specification, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d.i. Gattungen, die aus ebenso viel Begriffen bestimmt werden, *läßt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus einem Mittelpunkte überschauet, gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpunkte des höchsten Begriffs bestimmt wird und alle Mannigfaltigkeit als Gattungen, Arten und Unterarten unter sich befaßt*. (KrV B 686 / A 658)

Gemäß der Blickpunkt-Analogie konstatiert Kant: Um die Sprache überhaupt gebrauchen zu können, müssen wir sie analog zu unserem standpunktbedingten Dasein, ihre Begriffe also als perspektivische mit entsprechend begrenzter Reichweite begreifen. In der Anmerkung zur *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* beschreibt Kant denn auch eine „transzendente Topik“, die Leibniz‘ *Analysis situs* auf Begriffe anzuwenden scheint:

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande erteilen, den transzendentalen Ort zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurteilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukömmt, und die Anweisung nach Regeln,

¹⁴⁰ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., S.96

diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die transzendente Topik [...]. Man kann einen jeden Begriff [...] einen logischen Ort nennen. (KrV B 324 / A 268)¹⁴¹

Damit stehen Begriffe, wie wir selbst als Subjekt-Blickpunkte, stets in einem Kontext, dessen ‚Wahrheit‘ ebenso ohne Gewähr ist wie unsere Wahrnehmung der Umwelt, in der wir stehen. ‚Nach innen‘ aber ist jeder Begriff unendlich differenzierbar, wie unsere Wahrnehmungen der Erscheinungen. „Das philosophische *Bemerk*en der Beschränkung des *eigenen* Denkens verändert den Selbstbegriff der Philosophie, den Sprachbegriff und die Sprache der Philosophie“.¹⁴² Wahrheitsfindung kann unter diesen Bedingungen nur noch Urteilen unter Vorbehalt sein - „von einer objektiven Vollständigkeit eines Begriffs (als seiner *definitiven* Deutlichkeit) kann bei Kant nur noch die *Rede* sein, ohne daß es ein allgemeines Kriterium dafür geben könnte.“¹⁴³ Die Rede aber ist davon, und ständig: Das Leibniz so verwandte *Desiderat* der restlosen Beschreibung, des vollständigen Erfassens (aller Bedeutungen, aller Standpunkte...) bleibt virulent. Leibniz hatte angesichts dieses Dilemmas darauf verzichtet, die Attribute ‚wahr‘ / ‚falsch‘ Gegenständen oder gar Substanzen zuzuschreiben, da sie niemals vollständig aussagbar seien; hier könne es sich stets nur um kontingente, nicht aber um notwendige Wahrheiten handeln, die allein in der Mathematik anzutreffen seien. Kant setzt dies fort, indem er dafür plädiert, ‚dem Glauben Platz zu machen‘: Vermeintliches Wissen kann in den allermeisten Fällen lediglich als subjektives, weil standpunktbedingtes, in vielschichtigen Kontexten verwurzeltes *Fürwahrhalten* gelten. Hier klafft eine Lücke, die Kant als erster nicht nur sieht, sondern zur Grundlage macht, unter Anerkennung der vollen Paradoxie dieses Vorgangs: Wir bauen mit all unseren Konzepten auf Sand, indem wir niemals wissen können, ob unsere Begriffe die Wirklichkeit, die sie aussagen wollen, treffen. Die Geltung der Begriffe ‚ist‘, gilt nur *als-etwas*, *für-etwas*, wobei das ‚etwas‘ uns letztendlich unbestimmbar, unbestimmt (*in-definit*) bleibt.

Das aber macht uns nicht handlungsunfähig, im Gegenteil. Der aufgeklärte Verstand als „Vermögen der Regeln“ weiß darum, dass zwar er selbst „einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches

¹⁴¹ Interessanterweise begründet Kant seinen Intellektualismus-Vorwurf gegenüber Leibniz mit dieser Topik: dass nämlich Leibniz die „Stelle in der Anschauung“ nicht beachtet habe, sondern nur die Begriffe. Das hier sich äußernde Missverständnis Kants haben wir oben bereits erläutert.

¹⁴² Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.4

¹⁴³ ebd., S.61

gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will“ - aufgrund eines einfachen Regresses: Urteilkraft als „Vermögen, unter Regeln zu subsumieren“¹⁴⁴, könnte nur mittels einer übergeordneten Regel allgemein erklärt werden, diese durch eine wiederum übergeordnete usw., was eine „Rückfrage ins Unendliche“¹⁴⁵ ergibt. Sich dessen bewusst zu sein, entspricht aufgeklärtem Verstandesgebrauch. Konsequenterweise beschreibt Kant die Urteilsbildung in exakter Analogie zur Begriffsbildung: Wie ein Begriff, so wird auch ein Urteil nur im Übergang von Standpunkt zu Standpunkt gefunden, was zu den von Kant bemerkten Parallaxen führt, aber die Subjektivität nicht aufhebt. Solche Übergänge können endlos fortgeführt werden, weshalb auch die Urteilsfindung pragmatisch abgebrochen werden muss. Prototyp ist diesbezüglich das Erfahrungsurteil, das als notwendig empfundenes wie der Begriff einen Anspruch auf Objektivität enthält, aber doch stets auf subjektivem Erfahren¹⁴⁶, folglich auf Analogien aufruht. Auch eine Erfahrung kann nämlich nur dann als ‚gemacht‘ gelten, wenn man die potentiell unendliche Folge der Wahrnehmungen unterbricht und sie *willentlich* zu einer Erfahrung zusammenfasst - „unter einem subjektiven Zweckgesichtspunkt oder pragmatisch“¹⁴⁷.

In dem ganzen aller möglichen Erfahrung liegen [...] alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen Vorhergeht, und sie möglich macht.¹⁴⁸

Damit erhält die transzendente Wahrheit gegenüber der Erfahrung einen Status analog zu dem von Raum und Zeit für die Wahrnehmungen. Und: Kant bringt damit selbst zum Ausdruck, dass Transzendenz ‚an sich‘, ihre *Möglichkeit* - hier verstanden als ‚etwas auf etwas beziehen können‘, also performativ als *Vermögen* des menschlichen Verstandes - der empirischen Wirklichkeit vorausgeht. Erfahrung ist damit „*künstliche* Aggregation der Wahrnehmungen“¹⁴⁹ unter der Maßgabe, „daß ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben

¹⁴⁴ KrV B 172 / A 133

¹⁴⁵ Kant: *Werke*, Bd. 10, S.509 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA 120)

¹⁴⁶ Auch Erfahrungen sind nach Kant Übergänge: von einem Modus des Fürwahrhaltens in einen anderen auf der Grundlage der Intelligibilia, der reinen Verstandesdinge, dessen, was nicht erscheint. Damit sind, wie auch Simon betont (S.161), aus verschiedenen Standpunkten / Erfahrungsmodi heraus gefällte Urteile lediglich formal, nicht aber nach einem Wahrheitsgehalt vergleichbar. - Nur im Erfahren ist übrigens die Wahrnehmung des Schönen möglich.

¹⁴⁷ Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.60

¹⁴⁸ KrV B 185

¹⁴⁹ Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff. Bd.22.1938, S.498 (*Opus postumum*)

Umständen nothwendig verbinden müsse.“¹⁵⁰ „Die Grundsätze der Erfahrung, die diesen Willen ausdrücken, sind Analogien.“¹⁵¹

Die strukturelle Analogie zwischen Begriff und Urteil lässt sich auch der *Logik* entnehmen. Über den Begriff heißt es dort:

§ 1. Begriff überhaupt und dessen Unterschied von der Anschauung

Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. - Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (repraesentat. singularis), der Begriff eine allgemeine (repraesentat. per notas communes) oder reflektierte Vorstellung (repraesentat. discursiva).

Die Erkenntnis durch Begriffe heißt das Denken (cognitio discursiva). [...]

§ 2. Materie und Form der Begriffe

An jedem Begriffe ist Materie und Form zu unterscheiden. - Die Materie der Begriffe ist der Gegenstand; die Form derselben die Allgemeinheit.¹⁵²

Und über das Urteil:

§ 17. Erklärung eines Urteils überhaupt

Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, so fern sie einen Begriff ausmachen.

§ 18. Materie und Form der Urteile

Zu jedem Urteile gehören, als wesentliche Bestandstücke desselben, Materie und Form. - In den gegebenen, zur Einheit des Bewußtseins im Urteile verbundenen, Erkenntnissen besteht die Materie; - in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche, zu Einem Bewußtsein gehören, die Form des Urteils.¹⁵³

„Technisch“ besteht ein Urteil aus verknüpften Begriffen, und hier etabliert sich eine weitere Analogie, nämlich zwischen der Einheit des Bewusstseins, in dem das Urteil gefällt wird („ich“), und der Kopula, die die Begriffe verknüpft („ist“):

so finde ich, daß ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. [...] diese Vorstellungen [...] gehören vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zu einander [...]. Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urteil, d.i. ein Verhältnis, das objektiv gültig ist [...].¹⁵⁴

¹⁵⁰ Kant: *Prolegomena* A 81

¹⁵¹ Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.59. Vgl. KrV B 218ff.

¹⁵² Logik A 139, 140

¹⁵³ Logik A 156

¹⁵⁴ KrV B 141, 142. Vgl. hierzu auch Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.65.

Damit sind subjektiver Akt des Urteilens, das Übergehen von Standpunkt zu Standpunkt *und* schließlich Unterbrechung dieses Übergehens, und objektives Geltendmachen seines Resultats, des Urteils als Verknüpfung von Erkenntnissen, nur dann aufeinander beziehbar, wenn die jeweils notwendige ‚Einheit‘, in der Akt und Resultat gründen, analog zueinander gedacht werden. Diese Ich-Ist-Analogie bildet das Herzstück der philosophischen und logischen Sprache Kants, und hier zeigt sich, was wir diesem Abschnitt als Hypothese voranstellten: die zentrale Funktion der Analogie für Kants Denken.¹⁵⁵ Die Analogie, und sie allein, verbürgt den transzendentalen Bezug zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem, zwischen transzendentalem und empirischem Ich: denn Kant hat beide Dimensionen so rigide voneinander getrennt, dass einzig die vergleichende Analogie eine Verbindung zwischen ihnen schaffen kann. Damit aber wäre Kant - funktional gesehen - nicht über Leibniz hinausgekommen.

Auch für Kant ist die einzige Sprache, die vollkommene logische Deutlichkeit erreicht, die mathematische. Jede andere Sprache, auch die der Philosophie, besteht aus „lauter Worte[n]“, kann also nur mit „akroamatischen“¹⁵⁶, nicht mit logischen Beweisen aufwarten. Ihre Arbeit entspricht somit einem Annäherungsprozess an das ihr unerreichbare Ideal logischer Deutlichkeit. Dem steht freilich eine zweite Art der Deutlichkeit gegenüber, nämlich die ästhetische.

In seinen zu Lebzeiten veröffentlichten Texten erwähnt Kant die ästhetische Deutlichkeit zweimal: In der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bedauert er, die „intuitive (ästhetische) Deutlichkeit, durch Anschauungen, d.i. Beispiele oder andere Erläuterungen, in concreto“ zugunsten der „diskursive[n] (logische[n]) Deutlichkeit, durch Begriffe“ vernachlässigen zu müssen. In der Einleitung zur *Logik* findet sich die ästhetische Deutlichkeit als eines der vier Pendants zur logischen Vollkommenheit: „Dieses ist die Deutlichkeit in der Anschauung, worin durch Beispiele ein abstrakt gedachter Begriff in concreto dargestellt oder erläutert wird“¹⁵⁷. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch ist eine solche Darstellung, analog Leibniz‘ Regeln für den Metapherngebrauch, nur dann gestattet und nötig, wenn es an logischer Deutlichkeit fehlt; logische und ästhetische Deutlichkeit sind offenbar

¹⁵⁵ Hier sei nochmals verwiesen auf KrV B 135 (oben zitiert): Verbindungen lägen nicht in den Gegenständen, Verbinden sei ein Vermögen des Verstandes.

¹⁵⁶ KrV B 763

¹⁵⁷ Logik A 51

als Pole einer Achse zu verstehen: „Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachteil der ästhetischen möglich und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch Beispiele und Gleichnisse, die nicht genau passen, sondern nur nach einer Analogie genommen werden müssen, der logischen Deutlichkeit schädlich.“¹⁵⁸ Das aber bedeutet: Gerade die Philosophie, die mit und in akroamatischer ‚Normalsprache‘ arbeitet, ist auf ästhetische Verfahren der Verdeutlichung und damit auf Analogien, Symbole, Beispiele etc. angewiesen - auch und gerade im Dienste der Begriffsklärung. „Alles, was zur Erläuterung eines Begriffs beiträgt, ohne selbst begrifflich verdeutlicht werden zu können, ist ästhetisch deutlich.“¹⁵⁹ Wie Josef Simon ausführt, vermittelt ästhetische Deutlichkeit zwischen individuellen Standpunkten, etwa Autor und Leser; sie erfüllt diese Aufgabe nicht quantitativ, sondern qualitativ, indem sie den betroffenen Individuen etwas möglichst ‚Passendes‘ zur Verfügung stellt - etwas, mit dem sie ‚etwas anfangen können‘: Ästhetische Deutlichkeit hat keine restlos erklärende, sondern, qua standortbezogener *Anschauung*, unmittelbar *orientierende* Funktion, was schon Leibniz - wie später Leopardi - als unerschöpfliches Bedeutungspotential der natürlichen Sprachen erkannt hat.

Gerade deshalb aber liefert umgekehrt die ästhetische Differenz die Verbindung, die Achse zwischen den Polen der zwei Deutlichkeiten: In der reinen Anschauung gewährt sie als Verschiedenheit nach ‚Örtern‘ die einzige Möglichkeit, z.B. zwei Punkte als jeweils „vollkommene Beispiele ihres Begriffs“ dennoch zu unterscheiden, also das Fehlen eines qualitativen Unterschieds zu kompensieren. Zugleich kompensiert sie das Nichtaussagenkönnen eines rein qualitativen Unterschieds, der ‚nicht auf den Begriff gebracht werden kann‘ - beispielsweise zwischen zwei Individuen.¹⁶⁰

An diesem Punkt nun hebt Kant seine *Kritik der reinen Vernunft* von *dieser* Sprache der Philosophie ab. Der Kritik muss es darum gehen, auch die Philosophie auf eine *logische* Grundlage *a priori* zu stellen. Dies muss in letzter Konsequenz an der uneinholbar ästhetischen Differenz der subjektiven Denk- und Sprechstandpunkte scheitern; Kant weiß das und versucht daher, seine Leser zumindest „von diesem gemeinsamen Interesse“ eines kritischen Denkstandpunktes

¹⁵⁸ Kant: Logik A 92

¹⁵⁹ Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.108

¹⁶⁰ vgl. hierzu ebd., S.108f.

(aufgeklärte Vernunft) „*logisch* [zu] überzeugen“¹⁶¹. Die Grundbewegung seiner Kritik der reinen Vernunft besteht genau darin: die begrifflich nicht fassbaren *ästhetischen* Differenzen der Perspektiven, die sich nur ästhetisch verdeutlichen lassen, im Interesse der Kritik *logisch* zu rahmen.

Auch hier stellt sich heraus, dass Kant ‚schon hat, wonach er sucht‘. Die Lösung für das Problem findet sich in seinen eigenen Ausführungen nicht zur philosophischen, auch nicht zur mathematischen Sprache, sondern zur *dichterischen* - nur dass Kant, auch hier seiner Prämisse der logischen Rahmung gehorchend, diese Lösung nicht als solche aussagen kann.

In § 49 der *Kritik der Urteilskraft* erläutert Kant die „Vermögen des Gemüts, welche das Genie ausmachen“. Nachdem er den Geist bestimmt hat als „das belebende Prinzip im Gemüte“, fasst er dieses näher als „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen;

unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache erreicht und völlig verständlich machen kann. - Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.“¹⁶²

Ganz im Sinne der *Kritik der reinen Vernunft* ordnet Kant die ästhetische Idee der Vernunftidee unter (Ideen sind reine Vernunftbegriffe): Die jener zugehörige Einbildungskraft arbeitet zwar „nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen“ - weswegen die ästhetischen Ideen überhaupt nur zu den Ideen zählen dürfen, da sie „zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben“ -, aber „noch immer nach analogischen Gesetzen“, von denen wir uns freilich bewusst lösen können. Umgekehrt aber bilden sie eine unerreichbare Grenze für die Begriffe: „kein Begriff“ kann ästhetischen Ideen „als innern Anschauungen“ „völlig adäquat sein“¹⁶³. Und noch mehr: Vorstellungen der Einbildungskraft vermögen die Grenzen des Begriffs von innen heraus zu sprengen.

Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als

¹⁶¹ Ebd., S.110

¹⁶² KdU B 193 / A 190

¹⁶³ KdU B 194, 195 / A 191

sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert: so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch, und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann.¹⁶⁴

Unmissverständlich bringt Kant hier einen Überschuss des Ästhetischen gegenüber dem Begrifflichen in Anschlag - einen Überschuss, der denjenigen der Vernunftidee gegenüber der ästhetischen noch einmal übersteigt: Zwar kann umgekehrt der Vernunftidee keine Vorstellung adäquat sein, sie ist aber ihrerseits offenbar nicht in der Lage, eine Vorstellung ‚auf *unbegrenzte* Art zu erweitern‘. Hier kündigt sich bereits das übersteigende poetische Bedeuten der Frühromantiker an (vgl. Abschnitt VI.1.3), dem sich auch Leopardi zurechnet, das bei Kant jedoch noch gleichsam auf einem Nebenschauplatz agiert und eher eine unvermeidliche Notlösung darstellt denn einen eigenen Erkenntniswert.

Geist und Genie lassen sich nun anhand von Sprachverwendung präziser fassen: Das Genie, so Kant, besteht

in dem glücklichen Verhältnisse, welches [wie letztlich das Urteilsvermögen! NT] keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und andererseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgeteilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei, oder Plastik bestehen: das erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen, und in einen Begriff (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln mitteilen läßt.¹⁶⁵

Das Genie stützt sich also auf Freiheit „im Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen“, was sich bis hin zu einer „gewissen Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche[r] Abweichung von der gemeinen Regel“ erstreckt.

¹⁶⁴ KdU B 195 / A 192. Die schöpferische Einbildungskraft stellt einen Sonderfall dar: Einbildungskraft ist bei Kant nicht per se schöpferisch, sie ist vielmehr notwendig für die Entstehung *einer jeden* Vorstellung, ohne die keine Erkenntnis möglich wäre. Vgl. KdU B 29. Zur Einbildungskraft kommen wir in Kapitel VI.

¹⁶⁵ KdU B 198, 199 / A 196

In der Dichtung kommt es [...] durch das persönliche Talent [...] des Dichters zu einer Form der Darstellung, die ohne den vorgegebenen Begriff eines Zwecks (und damit auch ohne Interesse) als zweckmäßig erscheint und deshalb als vollkommen deutlich empfunden wird. Das Genie erweckt, ebenso wie die „schöne“ Natur, im Menschen ein Freiheitsbewußtsein, das über seine jeweiligen logischen Möglichkeiten hinausweist.¹⁶⁶

Dies aber erfolgt punktuell und ist „keinesweges nachahmungswürdig“, sondern „bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muß“¹⁶⁷: Genau hier muss Kant, den Regeln seines Denkgebäudes Folge leistend, eine mögliche Lösung der logischen Schwierigkeit seiner *Kritik der reinen Vernunft* als ‚Fehler‘ verwerfen und ihr einen als ‚Ausnahme‘ gerahmten Status zuweisen, wie Leibniz der Metapher im philosophischen Diskurs.

Inwiefern steckt nun aber im Vermögen des Genies, im „Unnachahmliche[n] seines Geistesschwunges“¹⁶⁸, in ästhetischer Deutlichkeit und dichterischer Sprache eine solche Lösung? Um welches Potential geht es hier?

Ausführlich hat Rodolphe Gasché Kants Bestimmung der Hypotypose erläutert.¹⁶⁹ In der Tat ist es auf den ersten Blick überraschend, dass Kant in der *Kritik der Urteilskraft* die Redekunst abwertet (§ 51), dann aber der rhetorischen Figur der Hypotypose einen langen, beifälligen Abschnitt widmet; zu Recht weist jedoch Gasché darauf hin, dass Kant hierbei eine ‚eigentliche Rhetorik‘ im Sinne hat, „die für Kant ein integraler Bestandteil der schönen Kunst ist und nichts mit der von ihm abgelehnten *ars oratoria* zu tun hat“ (S.152). Es geht Kant, wie Gasché betont und wie wir oben sahen, um die „Belebung des Gemüts“ (S.154), und dafür nun ist die Hypotypose das Mittel der Wahl.

Kant wählt eine Sprachfigur als Exempel, weil er der Dichtkunst den höchsten Rang unter allen Künsten zumisst.¹⁷⁰ Philosophie ist von Sprache abhängig, sie lebt auch von ästhetischer Deutlichkeit, und diese ist nun die Stärke der Dichtkunst. In § 51 der *Kritik der Urteilskraft* führt Kant aus:

Der Dichter kündigt bloß ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäft zu treiben die

¹⁶⁶ Simon: *Kant : die fremde Vernunft...*, a.a.O., S.110f.

¹⁶⁷ KdU B 200, 201 / A 197, 198

¹⁶⁸ KdU B 201 / A 198, 199

¹⁶⁹ Gasché, Rodolphe: *Überlegungen zum Begriff der Hypotypose bei Kant*. In: Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hrsg.): *Was heißt Darstellen?* Frankfurt / Main 1994, S.152-173. Seitenzahlen nachfolgend im Text.

¹⁷⁰ Wilhelm von Humboldt wird ihm in seinen Reflexionen über Goethes *Hermann und Dorothea* (1797) darin folgen, jedoch weit über Kant hinausgehen. Wir kommen in Kürze darauf zurück.

Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch sich nicht wohl vereinigen lassen, muß unabsichtlich zu sein, und sich von selbst so zu fügen scheinen; sonst ist es nicht schöne Kunst. Daher alles Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden muß; denn schöne Kunst muß in doppelter Bedeutung freie Kunst sein: sowohl daß sie nicht, als Lohngeschäft, eine Arbeit sei, deren Größe sich nach einem bestimmten Maßstabe beurteilen, erzwingen, oder bezahlen läßt; sondern auch, daß das Gemüt sich zwar beschäftigt, aber dabei doch, ohne auf einen andern Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne), befriedigt und erweckt fühlt. [...]

Der Dichter [...] verspricht wenig und kündigt ein bloßes Spiel mit Ideen an, leistet aber etwas, was eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spielend Nahrung zu verschaffen, und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben [...].¹⁷¹

Ohne dass der Begriff hier fällt, haben wir es von Beginn an mit *Transzendenz* zu tun: Indem Dichtkunst zwischen Sinnlichkeit und Verstand eine Brücke baut, beides gemeinsam nutzt und anspricht, *ist* sie Transzendenz par excellence. Wir behalten diesen Gedanken im Auge und folgen zunächst der Argumentation Gasché's, der nun die unterschiedlichen Auffassungen der Hypotyposis entwickelt: Wörtlich meint der Ausdruck etwa Umriss oder Entwurf einer Figur, bei Aristoteles bedeutet er „eher das, was das Wesen selbst formt, gestaltet oder prägt“, wohingegen Kant ihn als „*subiectio sub adspectum*, das heißt als sichtbare Darstellung oder, um genau zu sein, als ein Vor-Augen-Stellen“ (S.158) auffasse - am ehesten noch im Sinne Quintilians, der dieser Figur eine besondere Lebendigkeit der Darstellung bescheinigt. Wir kommen zur ‚Belebung des Gemüts‘: Die Hypotyposis bringt etwas so lebhaft zur Darstellung, dass es „*sich selbst* zu präsentieren scheint“ (S.159) - mit der Logik von Port-Royal gesprochen, die wir im vorigen Kapitel erwähnten: sie macht uns vergessen, dass es sich auch bei ihr um ein Zeichen handelt, das vom Dargestellten verschieden ist. Damit geht Kant ein Stück weit hinter die Kalkülsprachen zurück, wie wir sie im vorigen Kapitel bei Leibniz kennengelernt haben: Im Kalkül wird das Zeichen selbst zum Ding, da es einen wirklichen Gegenstand ohnehin nicht mehr erreicht und seine Bedeutung eher aus der Relation zu anderen Zeichen schöpft. Solche Zeichen werden nicht interpretiert, sondern zugeordnet. Kant geht es zwar um die Darstellung nicht von wirklichen Gegenständen - dies ist seines Erachtens ja ohnehin unmöglich¹⁷² -, sondern von

¹⁷¹ KdU B 205, 206 / A 203, 204

¹⁷² Damit zieht er die Konsequenz, die Krämer aus den Kalkülsprachen herleitet: den ‚Verzicht auf die Erkenntnis dessen, was wirklich existiert‘ (vgl. Kapitel IV).

Begriffen; die Hypotypose als Verlebendigung wird jedoch gerade nicht zum kalkülierten Zeichen, sondern sie lässt uns ihre Zeichenhaftigkeit vergessen. Wir ordnen sie nicht ein, sondern verstehen sie durch Interpretation, - einen Vorgang, den die Hypotypose nun idealiter kurz hält, da ihre Lebendigkeit den erwünschten Eindruck ‚wie von selbst‘ hervorbringt.

Entscheidend nämlich ist jeweils der *Realitätseindruck*, den die Figur hervorruft, und im Folgenden erläutert Gasché, warum: In § 59 der *Kritik der Urteilskraft, Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*, ist Kant gezwungen, analog zur transzendentalen Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Verstand durch die Dichtkunst eine Verbindung zwischen Schönheit und Sittlichkeit aufzuzeigen, um das ästhetische Urteil auf einem Vernunftbegriff gründen zu lassen. Der aber kann wiederum nur in der „Sphäre der Sittlichkeit angeschaut werden“ (S.160). In diesem Sinne wählt Kant die Hypotypose, um „die realitätsbildende Funktion der Darstellung herauszuarbeiten“ (S.161). Damit ist die Hypotypose nun tatsächlich eine „transzendente Darstellung“, da sie bei Kant in einem engeren als dem herkömmlichen rhetorischen Sinne lediglich reine Verstandes- und Vernunftbegriffe darstellt: „das Leben des Gemüts wie in einem Tableau als einheitliche Gesamtansicht“. Hierdurch wird, so Gasché, in einem zweiten Schritt eine Selbstaffektion des Gemüts erzeugt, das durch seinen eigenen lebendigen Anblick, den es als schön bzw. erhaben empfindet, ‚in Schwung gerät‘. So ist „das Minimum an Zusammenstimmung“ der drei Erkenntnisvermögen (Verstand, Vernunft und Urteilskraft) gegeben, ohne welches sie „leblos blieben“. Deziert grenzt Kant das Verfahren der Hypotypose ab von „bloße[n] Charakterismen, d.i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objekts Gehöriges enthalten“; hierunter fallen z.B. algebraische oder mimische Zeichen (KdU B 255 / A 252).

Qua *Anschauung* dargestellt werden können nur empirische Begriffe (durch Beispiele) und Verstandesbegriffe (durch Schemata); reinen Vernunftbegriffen kann „schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden“. Als Hypotypose bezeichnet Kant erstens die direkte Darstellung reiner *Verstandesbegriffe* - *schematische* Hypotypose - und die indirekte Darstellung reiner *Vernunftbegriffe* als *symbolische* Hypotypose, die analog zur schematischen funktioniert.¹⁷³ Diese letztere, indirekte Darstellung wird also „nicht durch den Inhalt einer

¹⁷³ vgl. KdU B 254, 255 / A 251, 252

korrespondierenden Anschauung erreicht, sondern allein durch eine adäquate Form der Reflexion“ (S.164): Der Bezug zwischen Begriff und Symbol muss ja im Denken erst hergestellt werden, was die Urteilsfunktion der Relation aktiviert.¹⁷⁴ Die hierfür notwendige Vergleichbarkeit beider ist über die Strukturanalogie des symbolischen zum schematischen Verfahren gewährleistet (S.164f.). Symbol und Schema nämlich haben etwas gemeinsam: den Charakter einer Vor-Figur bzw. eines Vor-Bildes vor aller Konkretisierung. Beide sind „keine empirischen Gestalten“, sondern „Modifikationen des transzendentalen Ermöglichungsgrundes von Gestalten überhaupt“ (S.167).¹⁷⁵ Ihr Potential der Begriffsdarstellung ergibt sich allein daraus, dass eine „Reflexionsregel“ der Gegenstandsbestimmung auf den Begriff übertragen werden kann.

Darstellung meint freilich immer etwas Gestalthaftes, auch im Falle der symbolischen Darstellung - schon gar bei der verlebendigenden Hypotypose. Wie ist dies qua *Reflexionsform* möglich? Wie kann der Begriff, über den Abstand zum Symbol hinweg, so lebendig dargestellt werden, dass das Symbol *er selbst* zu sein scheint? Hier erweist sich, dass Kant das Figürliche, Anschauliche *der rhetorischen Figuren ‚an sich‘* nutzt - Gasché formuliert es nicht so, es ergibt sich aber aus seinen Ausführungen:

Die symbolische Hypotypose stellt auf indirekte Weise dar, nicht indem sie einen reinen Verstandesbegriff in die reinen Formen von Raum und Zeit gießt, sondern indem sie Formen bestimmter Reflexion, also Urteilsformen, auf den Begriff überträgt und ihm damit einen Anschein von Erkenntnis verleiht, der ihn auch ohne Diskursivität bedeutsam werden läßt. (S.166f.)¹⁷⁶

¹⁷⁴ Wir untermauern im Folgenden eine Diagnose Heideggers: „das zweite Element, das reine Denken, hat wesenhaft Dienststellung zur Anschauung. Zum reinen Denken gehört also wesensmäßig, nicht beiläufig und nachträglich, die Angewiesenheit auf reine Anschauung. Wenn der reine Begriff zunächst als Notion gefaßt wird, dann ist ja das zweite Element der reinen Erkenntnis noch gar nicht in seinem elementaren Charakter gewonnen, sondern im Gegenteil um das entscheidende Wesensmoment beschnitten, nämlich den inneren Bezug zur Anschauung. Der reine Begriff als Notion ist daher nur ein Bruchstück des zweiten Elementes der reinen Erkenntnis.“ Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4., erw. Aufl. Frankfurt / Main 1973, S.54

¹⁷⁵ vgl. Kant, KrV B 181 / A 142: „das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermitteltst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren.“

¹⁷⁶ Kant beschreibt diesen Prozess bereits in den *Träumen eines Geistessehers* (A 51, 52): Geistige Vorstellungen nämlich „können in das persönliche Bewußtsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, daß sie nach dem Gesetz der vergesellschafteten Begriffe diejenige Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sein, und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbolen sind.“

Kant selbst schreibt in dem Abschnitt *Von dem Bezeichnungsvermögen (facultas signatrix)* (= §§ 35, 36 der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*):

Gestalten der Dinge (Anschauungen), so fern sie nur zu Mitteln der Vorstellung durch Begriffe dienen, sind Symbole, und das Erkenntnis durch dieselbe heißt symbolisch oder figürlich (*speciosa*) [...] daher das symbolische Erkenntnis nicht der intuitiven [durch sinnliche Anschauung, NT], sondern der diskursiven [intellektuellen - durch Begriffe, NT] entgegengesetzt werden muß [...]. Symbole sind bloß Mittel des Verstandes, aber nur indirekt durch eine Analogie mit gewissen Anschauungen, auf welche der Begriff desselben angewandt werden kann, um ihm durch Darstellung eines Gegenstandes Bedeutung zu verschaffen. (§ 35)

Das aber heißt: Vernunftbegriffe, die einer *diskursiven* Logik dienen, *müssen* gerade deswegen - *weil* ihnen keine sinnliche Anschauung korrespondiert - *figürlich* dargestellt werden. Diskursive Erkenntnis ist nur über symbolische Erkenntnis möglich. Der Abstand, die Lücke zwischen Verstand und Sinnlichkeit wird *durch Figürlichkeit* überbrückt, und zwar im Falle der Erkenntnis speziell durch die Figur der Hypotypose, die nun als Verlebendigung die Figur der Dichtkunst schlechthin ist, wie Kant sie versteht. Symbolische Erkenntnis als das Vermögen, einem rein diskursiven Begriff figürliche Gestalt zu verleihen - wichtig ist hier Gasché's Hinweis darauf, dass es Kants Begriff der Einbildungskraft um das Bilden, das Bild-machen von etwas geht¹⁷⁷ -, ist damit *das* Vermögen der Transzendenz.

Auch Gasché ist der Auffassung, „daß das Symbol seinem Wesen nach eine transzendente Figur ist“, „ein transzendentaler Operator, um unanschaulichen und unerkennbaren Vernunftbegriffen Bedeutung zu verleihen“. Die Hypotypose ist „ihrem Wesen nach transzendental“, da sie „zu figuralen, formalen Synthesen [führt], die sowohl in theoretischem als auch in praktischem Sinne präkognitiv sind, ohne die aber weder theoretische noch praktische Erkenntnis möglich wäre.“ (S.168) Und auch er kommt zu dem Schluss, dass dieses Vermögen das der Dichtung sei:

In der Terminologie von Kants *Anthropologie* gesprochen, ist ein solches Gestalten der Vermögen des Geistes durch die bildende Kraft der Einbildungskraft eine *Dichtung*, und zwar nicht einfach Fiktion im Sinne von Täuschung, sondern ein Formen, Gestalten oder Prägen im Sinne der Etymologie von *ingere*. (S.171)

¹⁷⁷ S.171; Gasché bezieht sich auf Jean Beaufret: *Kant e la Notion de Darstellung*. In: ders.: *Dialogue avec Heidegger*, Bd. 2: Philosophie moderne, Paris 1973, S.79-81.

Damit besteht die von der Hypotypose gebaute Brücke zwischen Begriff und Anschauung in der Gestaltgebung nicht des Begriffs, sondern der Erkenntnis selbst, indem das Symbol nicht den Begriff, sondern den *Übertragungsweg* zu ihm abbildet bzw. gestaltet: Ein weiteres Mal nutzt Kant die strukturelle Analogie.

Gasché lässt seine Überlegungen in die berechtigte Frage einmünden, ob vor diesem Hintergrund die Einbildungskraft bei Kant aus der rhetorischen eher als aus der philosophischen Tradition stamme. Wir wollen nun unsere eingangs bereits gestellte Frage weiter verfolgen: Wenn das Vermögen der Hypotypose, Verstandes- und Vernunftbegriffe schematisch bzw. symbolisch darzustellen, die Kluft zwischen Verstand und Sinnlichkeit überbrückt, wie Kant selbst es ihr attestiert - warum setzt Kant dieses Vermögen dann nicht auch in der *Kritik der reinen Vernunft* ein, um genau dies zu gewährleisten?

Führen wir einmal weiter, was Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* unternimmt: das logische Herangehen an ästhetisches Bedeuten. Kant sieht, dass unsere Vernunft nicht in der Lage ist, die rein logische Begriffsbestimmung zu Ende zu führen. Er sieht auch, dass für eine behelfsmäßige, pragmatisch hinreichende Bestimmung auf ästhetisches Bedeuten zurückgegriffen werden muss. Er sieht nicht - oder will nicht sehen -, dass dieses Potential ästhetischen Bedeutens nicht etwa ein sekundäres Hilfsmittel ist (nach seiner eigener Beschreibung des Bedeutens gar nicht sein *kann!*), sondern - *logisch* betrachtet! - dem logischen Bedeuten *vorausgehen* muss. Sonst wäre das *Zurückgreifen* auf es nicht möglich. Von der Einleitung zum Kapitel über Sprache bei Leibniz her erinnern wir uns an Foucaults Ausführungen über den Sinn-Grund des Bedeutens, die Ähnlichkeiten: Kant sieht dieses Vorhergehen des Sinnlichen vor der Vernunft. Er sieht nicht - oder will nicht sehen - das Vorhergehen des ästhetischen vor dem logischen Bedeuten sowohl zeitlich als auch funktional, oder genauer: er sieht es und formuliert es auch (Überschuss der ästhetischen Idee), geht hier aber nicht weiter, sondern weist dieses Bedeuten, weil es Grenzen überschreitet, in die Grenzen der Dichtkunst und der im Interesse der logischen Deutlichkeit notwendigen und daher ‚guten‘, erlaubten Rhetorik.

Kommen wir nun zurück auf das zentrale Bild in unserem Kontext: Räumliche Orientierung geht dem Denken voraus, weswegen auf sie zurückgegriffen werden kann, um sich Denkvorgänge lebendig vor Augen zu führen. Dabei stellt Kant, wie wir nun sehen, nicht nur eine strukturelle Analogie zwischen beiden Vorgängen her: Er macht Orientierung im Raum zur *Hypotypose* des Denkens, indem er die

Vernunft, das am weitesten von Sinnlichkeit entfernte menschliche Vermögen, durch einen *elementar sinnlichen* Vorgang nicht nur veranschaulicht, sondern verlebendigt (das ‚Herumtappen‘ im dunklen Zimmer, der Blick nach dem Sonnenstand). Hieran zeigt sich zweierlei: das Transzendenzpotential der Hypotypose sowie der Grund für Kants Entscheidung bzw. die Notwendigkeit, dieses Potential auf *eine* Richtung zu begrenzen, nämlich die der Zuarbeit der Sinnlichkeit zum Denken, nicht umgekehrt.

Wir haben festgestellt, dass diskursive Erkenntnis - logische Erkenntnis in Begriffen - nur möglich ist über den Umweg symbolischer Erkenntnis, da logische Begriffe auf anderem Wege nicht zur Anschauung gebracht, ‚vor Augen gestellt‘ werden können. Je sinnlicher - ‚lebendiger‘, ‚belebender‘, sagt Kant - die symbolische Darstellung, desto deutlicher die Anschauung. Dies entspricht exakt dem Vermögen der Dichtkunst, wie sie Kant beschreibt: das Gemüt ‚in Schwung‘ zu versetzen. Hilfsweise *muss* diese *ästhetische* Verdeutlichung herangezogen werden, trotz der Gefahren, die damit einhergehen: Wir sahen oben, dass das Ästhetische gegenüber dem rein Diskursiven einen Überschuss unbegrifflichen Bedeutens produziert, dass unpassende Beispiele, Analogien etc. der logischen Deutlichkeit sogar schaden können. Denken wir aber einmal umgekehrt: Der Überschuss *unbegrifflichen* Bedeutens - dessen, was nicht in Begriffe gefasst werden kann - ist ja gerade *der reine Begriff selbst*, die Vernunftidee, die das Vorstellungsvermögen der Vernunft, *sich selbst* übersteigt und sich daher eben *nicht* selbst in Begriffe fassen kann. Die Vernunftidee, der reine Begriff ist, logisch-diskursiv betrachtet, ebenso un-deutlich wie die ästhetische Idee, das ästhetisch Deutliche. Tatsächlich verhält es sich so, dass sich „die Indemonstrabilität der Vernunftidee in der Inexponibilität einer unerschöpflich sinnreichen Anschauung spiegelt“¹⁷⁸ - nur eben und gerade umgekehrt, da zu der Analogie eine Asymmetrie hinzutritt: Die Differenz besteht darin, dass der reine Begriff eine *endliche* Menge von Elementen unter sich befasst, die ästhetische Idee aber schon in dem, was unter ihr verstanden werden kann, *unbegrenzt, unbestimmt* und *unbestimmbar* ist. Dies macht den reinen Begriff, seine eine, rein logische Bedeutung zu einer in sich bestimmten, homogenen Teilmenge des ästhetischen Bedeutens - zu einer ‚Insel im Meer des Realen‘, könnten wir mit Michel Serres sagen¹⁷⁹ -, die ihrerseits nur ästhetisch zur Anschauung gebracht

¹⁷⁸ Frank, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, a.a.O., S.137

¹⁷⁹ Ebenso beschreibt Kant die Begrenztheit des Bewusstseins, die wir oben im Rahmen der Hirnforschung beschrieben hatten - erneut unter Zuhilfenahme des Orientierungswortfelds: nämlich als

werden kann. Kants Philosophie filtert diese Teilmengen sorgfältig heraus, in dem Bewusstsein, dass die Reichweite der Vernunft begrenzt ist (Blickpunkt).

Damit das Herausfiltern möglich wird, muss es ein ‚Meer‘ geben, aus dem die logischen Begriffe herausgefiltert werden können. Wir kommen zu Kants nachträglichen Setzungen des Wirklichen hinter unserem Horizont als Grenze unserer Reichweite - und als innere Unendlichkeit um uns herum, die es notwendig macht, Begriffsfindungsprozesse zweckorientiert abzubrechen: Dieses ‚Wirkliche‘, das um unser Bewusstsein und unter ihm liegt, ist nach Kants eigener Darstellung nichts anderes als Leopardis *mare* - ästhetisches Bedeuten, ein unerschöpfliches Potential der Lesbarkeit, mit dem wir zu keinem Ende kommen und das wir deswegen von Prozess zu Prozess künstlich begrenzen müssen.

Damit aber müssen wir unsere Diagnose der *Nachträglichkeit* der Setzungen bei Kant modifizieren: Nachträglich setzt Kant das ästhetische Bedeuten in Relation zu seinem eigenen philosophischen Gebäude, das auf dem Standpunkt der Vernunft aufbaut, von ihm aus ‚beginnt‘. Er räumt dabei *immer schon* ein, dass es außerhalb der Grenzen dieses Standpunkts etwas für uns Uneinholbares geben muss. *Logisch* handelt es sich bei diesem Einräumen um eine Nachträglichkeit: der Ausgangspunkt wird retrospektiv begründet. *Ästhetisch* hat Kant mit dieser Setzung Recht: das ästhetische Bedeuten liegt unserem Vernunftstandpunkt voraus und unter ihm, er wächst aus jenem Bedeuten hervor. Die Kantsche Parallaxe liegt in der Lücke zwischen Logik als Stringenz, die von unserer Vernunft ausgeht wie ein räumlich und zeitlich zu verstehender Strahl, *und* der hierfür notwendigen Anerkennung des ihr vorausliegenden *ästhetischen* Bedeutens, die einen *anderen* Gesichtspunkt voraussetzt. Dieser Gesichtspunkt kann, da er außerhalb der Grenzen unserer Blickpunkt-Subjektivität liegt, nach Kant nicht der unsere sein und muss deswegen ohne Gewähr bleiben, weshalb Kant ihn *in* seiner Philosophie nicht gelten lässt. Sein Vorhandensein kann nur an Effekten gemessen werden: den Wirkungen, die ästhetisches Bedeuten in unseren Vernunftshorizont hinein ausübt, etwa das unverzichtbare symbolische Erkennen, auf dem das logische aufruht. Diese Effekte als Effekte zu interpretieren und damit die Vernunftperspektive einzuhalten, setzt aber eben wieder den anderen Standpunkt voraus, der damit Lücke ist: blinder Fleck der Vernunftperspektive, aus dem und in dem wir dennoch sehen können müssen.

„große Karte“, auf der „nur wenige Stellen illuminiert sind“. Kant: *Werke* 10, S. 418 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA 17)

Dieser Anspruch beinhaltet die Leistung der Kantschen Philosophie, die Kant selbst nur zum Teil als solche verstanden, zum anderen Teil als ‚Gefühl‘ beschrieben hat: Sie entspringt dem Vor-mir-selbst-schon-da-Sein und Sich-dessen-bewusst-Sein des Blickpunkt-Subjekts, woraus wiederum das Bedürfnis nach Orientierung *und* seine Legitimation erwachsen.

Aus der für Kant einzig zulässigen philosophischen Perspektive heraus, derjenigen des Blickpunkt-Subjekts, muss er folglich das Meer des Bedeutens draußen und unten halten: Es würde die Arbeit der Vernunft, diskursive Deutlichkeit möglich zu machen, reine Begriffe aus dem Bedeuten herauszusieben, wieder und wieder zunichte machen, indem es die Inseln überspülte. Kants Philosophie vollzieht nicht nur eine Landnahme, sondern eine *Landgewinnung* aus dem unendlichen Potential des Bedeutens, des *logos* heraus: Im Gegensatz zu Leibniz, der mit sämtlichen sprachlichen Bedeutungspotentialen arbeitete und sie ganz *auszuschöpfen* versucht, ist Kant bestrebt, der Sprache die Begriffe *abzurufen*.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Not zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindseligen Ansprüche gesichert halten können.¹⁸⁰

Da jedoch der reine Begriff nicht selbst ans Licht unserer Vernunft kommt, sondern ausschließlich am blinden Fleck unseres Sichtfelds erscheinen kann, muss es an diesen Stellen Öffnungen geben, durch die das ästhetische Bedeuten als Hypotypose

¹⁸⁰ KrV B 294-296. Vgl. auch *Träume eines Geistersehers*, A 116 / 117: „In so ferne ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft [die Kenntnis dessen, was man wissen kann, NT] der unbekannteste und zugleich der wichtigste [...].“

eintritt und den Begriff symbolisch darstellt. Nun wird auch stimmig, dass Kant bezüglich des Genies der Dichtkunst von ‚lebendigem Schwung‘ spricht, davon, dass das Gemüt ‚in Bewegung gebracht‘ wird: Das Meer des Bedeuten ist in ständiger Bewegung und teilt dem Gemüt im Bedeuten seine Dynamik mit, die stets über das Bedeute hinausragt. Hierin liegt tatsächlich die Gefahr, ‚in Abenteuer, von denen man weder ablassen noch sie zu Ende bringen kann, verflochten zu werden‘: der Ozean des Bedeuten ist grenzenlos. Und hier schließt sich nun auch der Kreis: Nichts kann uns von diesen Abenteuern abhalten außer der aufgeklärten, zweckorientierten Vernunft, deren angemessener Gebrauch dem Leser der *Kritik* deswegen unter allen Umständen *logisch* und nicht ästhetisch nahegelegt werden muss. Die Konsequenzen hieraus formuliert Jürgen Mittelstraß wie folgt:

Gerade was das Problem der begrifflichen Konstruktion von Gegenständen betrifft, ist es von Leibniz zu Kant nur noch ein kleiner Schritt. In gewissem Sinne erweist sich Leibniz dabei in der Wahl seiner Hilfsmittel Kant sogar als überlegen. Die Schwierigkeiten, die sich Kants Bemühungen im Rahmen der „Kritik der reinen Vernunft“ in den Weg legen, ohne daß sie als solche von Kant schon bemerkt worden sind, bestehen in dem Versuch, ohne sprachlogische Konstruktionen, allgemeiner: ohne das Mittel der *Sprachkritik*, theoretische Philosophie als *Kritik* (nämlich als kritische Theorie über den Aufbau des Wissens noch vor aller Wissenschaft im engeren Sinne) zu begründen.¹⁸¹

Indem Kant das unverzichtbare ästhetische Bedeuten in der Dichtung und im Notfall - der im Falle reiner Begriffe die Regel ist - der symbolischen Begriffsdarstellung gestattet, legt er sorgfältig Kanäle an, die das dem Meer abgetrozzte Land mit Bedeutung bewässern, aber nicht überfluten. In diesen wohlbefestigten Kanälen allein - nicht unähnlich Leibniz‘ Adern! - ist regelfreies, dynamisches ‚Spiel‘ des Bedeuten erlaubt. Die Dynamik ästhetischen Bedeuten kann nicht, wie das logische Bedeuten, abgebrochen, sie kann nur eingedämmt werden. Ihr Fließen bleibt bestehen, zwischen Logik und Dichtung; und das ist möglich, weil Kants Standpunktphilosophie den Blick darauf freigibt, dass jede Wahrheit einem Urteilsprozess in einem bestimmten Modus des Fürwahrhaltens entspringt, sodass die Grenzen zwischen Wahrheit und Fiktion zu Übergängen werden.

¹⁸¹ Mittelstraß: *Leibniz und Kant*, a.a.O., S.54

V.2.4 Zwischenstand: Das vierfache trans- und L'infinito

Um unsere Kant-Überlegungen abzuschließen, fassen wir die Leistungen der vier „trans“-Figuren zusammen, die wir bei Nikolaus von Kues, Descartes, Leibniz und Kant beschrieben haben. Dabei stellen wir kurz dar, inwieweit die jeweiligen Potentiale sich in Leopardis Gedicht wiederfinden.

Die Figurativität der Sprache in ihrem Zusammenwirken mit Perspektivik prägt das Denken der vier Philosophen, die wir in den vorherigen Kapiteln untersucht haben, auf je spezifische Weise. Rückblickend können wir nun den vielberufenen ‚Schwellencharakter‘ des cusanischen Denkens klarer fassen: Von der Sprache aus sehen wir **Nikolaus von Kues** zwischen *ars* und *scientia* stehen. Dieses Dazwischen ist syntagmatisch (Mittelalter / Moderne) *und* paradigmatisch (figurative / nicht-figurative Denkform) zu begreifen, was die Eigenart der Stelle dieses Denkens ausmacht: Zwar löst von der Wertung her die *scientia* die *ars* tatsächlich gewissermaßen ab, tritt an ihre Stelle, nachdem sie aus ihr herausgetreten ist, doch bleiben beide Denk- und Sprachformen bestehen; und Nikolaus‘ Denk-Situation ist geprägt von dem Versuch, die *eben jetzt* auseinander tretenden Strömungen doch noch zu vereinen. Die cusanische Philosophie erkennt die *Perspektivik* des Sehens und Denkens an; zusätzlich dazu und eng mit ihr verzahnt manifestiert sich in ihr seine (sprachliche) *Figurativität* als operatives Pendant: ohne als solches thematisiert zu werden, aber unverborgen, direkt an der Oberfläche der Wissenschaftssprache. Dies hatten wir im sechsten Anlauf des Nikolaus-Kapitels am Beispiel der *transsumptio* gezeigt, die ihre Wirkung für die Erkenntnis *als Figur* entfaltet: eine Wirkung, die Nikolaus nicht explizit oder ‚zusätzlich‘ einsetzt, die sich aber qua Lektüre als ‚eigene‘ Wirkung herauskristallisiert. Mit Hilfe des Symbols als letztem Glied ihrer Verweiskette weist die *transsumptio* zum aktualen Unendlichen hin und verweist uns seiner zugleich. Auch Leopardis Gedicht beschreibt einen Weg ins Unendliche qua Verweiskette; dieser endet aber nicht im äußeren Offenen, sondern im inneren Unendlichen der *immensità*.

Die Philosophie **René Descartes**‘ bewegt sich von einem metaphysischen Ansatz aus immer weiter hin zu mathematisch strukturiertem Denken. Gleichwohl birgt ihr dualistisches Geist-Seele-Konzept einen Konflikt zwischen metaphorischer und parallaktischer Grenzwahrnehmung und -überschreitung: einerseits vollzieht der Geist denkend, also in der Zeit sich selbst, andererseits wechselt seine Perspektive gleichsam räumlich zwischen Geist und Körper. Dieses unhintergehbare Problem

manifestiert sich in und durch sprachliche/r Figurativität, wie sie als *translatio* auch in der cartesischen Physik in Erscheinung tritt. Damit ist bei Descartes weitaus stärker als bei Nikolaus die Verdrängung der 'Sprachkunst' unter die Oberfläche des wissenschaftlichen Diskurses, an den Rand der *scientia* erkennbar - und zugleich ihre Tendenz, als eigenständiger Träger von Wissen, als funktionales Medium dennoch am Werk zu bleiben, weil das Denken auf Sprache nicht verzichten kann.¹⁸² Leopardi geht zwar vom selben Gegensatz *infinito / indefinito* aus, sein Gedicht bietet aber gegenüber der cartesischen *translatio* als reinem, quantitativem Positionswechsel ein Gegenmodell, das auf qualitativer Veränderung des Bewegten beruht.

Gottfried Wilhelm Leibniz stellt in seinen Überlegungen zur *ars combinatoria* sowie zu den natürlichen Sprachen unterschiedliche Sprach- bzw. Grammatik-Modelle nebeneinander und weist ihnen eigene, begrenzte Wirkungsbereiche zu. Zwischen den Bereichen aber gibt es Verbindungen, die sich nicht nur im sprachlichen Bereich, sondern auch bezüglich der allgemeinen Dimensionsvielfalt in Leibniz' Denken manifestieren – folgerichtig in Gestalt einer sprachlich *und* logisch einsetzbaren Figur, der *Analogie*, die das dynamische Potential der Sprache als Bedeutungsträger und Instrument des Denkens voll ausspielt. Dabei geht es Leibniz jedoch darum, das tropische Bedeuten im Dienste denkwirksamer Strukturen zu kontrollieren, während sich Leopardi, der der Analogie ebenfalls größte Bedeutung für das Denken zumisst, für seine Entfesselung ausspricht.

Leibniz' Bewegungskonzept, die *transcreatio*, gibt ein prominentes Beispiel für die funktionale Tragfähigkeit der Analogie: Nicht nur sichert (allein!) die Analogie den Bezug zu Gott als noch immer erwünschtes, aber funktional nicht mehr notwendiges Sinnzentrum (Emanationsquelle), sie sorgt auch für den inneren Zusammenhang eines kaleidoskopischen Denkens. Dessen ‚Lockerheit‘ wurde Leibniz zwar immer wieder angekreidet, er geht jedoch aus einer konsequent perspektivischen Haltung hervor, die tiefer liegt als die jeweilige interne Logik einer einzelnen Wissenschaftsdisziplin und auf dem Erkennen von Ähnlichkeitsbezügen, von analogischen Zusammenhängen beruht. Nur so vermag Leibniz Dimensionsgrenzen gleichsam gleitend zu überwinden, sodass das qualitativ

¹⁸² Offenbar hat Descartes bereits eine scharfe Trennung zwischen Wissenschaften und ‚schönen Künsten‘ gezogen, die er im übrigen hoch achtet; hierauf kann in unserem Rahmen nicht eingegangen werden. Lesenswert diesbezüglich Durs Grünbeins schönes Buch *Der cartesische Taucher : drei Meditationen*. Frankfurt / Main 2008

Unendliche zum prinzipiell erreichbaren Grenzfall des quantitativ Unendlichen wird, während Leopardi sein lyrisches Ich noch auf der Grenze ertrinken lässt. Einer Grenze, die sich als paradoxe Ausdehnung eines Ungeteilten präsentiert (*mare*): Während uns bei Leibniz die *transcreatio* als einzig mögliche Bewegung auf phänomenaler Ebene als Sprung erscheint - als Kontiguum zwar unmittelbar aufeinander folgender, aber als solcher zusammengesetzter Zustände der bewegten Körper -, erscheinen diese Leopardis lyrischem Subjekt gleichzeitig, als Ewigkeit, worüber sich seine Sinne verwirren.

Wenn wir **Immanuel Kants** Differenzen wie folgt ‚clustern‘:

- Äußeres Sehen / Wahrnehmen: Raum (= Möglichkeit der Anschauung),
Phänomen, sinnliche Wahrnehmung
- Inneres Sehen / Wahrnehmen: Zeit (= Wirklichkeit der Anschauung),
Noumenon, Denken

, so wird sichtbar, dass Kant dem zweiten Punkt den logischen Vorrang gibt, dafür aber auf das Aussagevermögen des ersten angewiesen ist. Die Sinnlichkeit und Verstand, Phänomen und Noumenon verbindende *Transzendenz*, die zugleich die Lücke zwischen beiden Ebenen ist, entpuppt sich damit als ein sprachlich-figuratives Vermögen, das das reine Noumenon sinnlich-symbolisch darzustellen erlaubt. Kants Beispiel und anhand der Orientierung praktiziertes Verfahren ist das der *Hypotypose*, derjenigen Figur, die bei Kant exemplarisch für das Vermögen der Dichtkunst steht.

Damit aber eröffnet sich eine Verbindung zur Analogie zwischen empirischer und ästhetischer Wahrnehmung. Wenn nämlich der reine Begriff nur symbolisch anschaulich gemacht werden kann, muss seine Anschauung als symbolische betrachtet / gelesen, also ästhetisch wahrgenommen werden – eine empirische, gebrauchtorientierte Wahrnehmung liest keine Figurativität, keine Übertragung. Wenn Kant überdies von einem Überschuss des ästhetischen Bedeuten gegenüber dem logischen spricht, indem die ästhetische Idee „viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann“ (KdU B 193 / A 190, s.o.), so beschreibt er damit ein Bedeuten, dem einzig der lange Blick der ästhetischen Einstellung nach Blumenberg und Assmann gerecht zu werden vermag. Genau diesen Blick braucht es, um Kants reine Begriffe als solche zu erkennen: erstens, weil sie nur symbolisch dargestellt werden können, zweitens, weil nach Kant vollkommenes Bedeuten ohnehin nicht realisierbar ist, die

Wirklichkeit hinter den Phänomenen sich unserem Erkenntnis- und damit auch unserem Begriffsvermögen entzieht. Bedeuten kann nur meinen, etwas *als etwas, für etwas stehend* zu begreifen, wobei dieses Etwas selbst uns nicht *als es selbst* zugänglich ist. Exakt diese Erfahrung beschreibt Leopardi in seinem *L'infinito*.

Die Gefahr der ‚wilden Semiose‘ hat Kant gesehen und einzudämmen versucht. Seine Transzendenz aber beruht auf ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit. Mit Humboldt werden wir sehen, dass Sprache Transzendenz eröffnet: Auch Leopardi hat dies gesehen und in seinem Gedicht sprachlich Zwischenräume konstruiert, die nicht nur das lyrische Ich, sondern auch uns Leser/innen Transzendenz erfahren lassen.

V.3 Orientierendes Gespräch: Wilhelm von Humboldt (1767-1835)

Tief innerlich nach jener Einheit und Allheit ringend,
möchte der Mensch über die trennenden Schranken seiner
Individualität hinaus, muss aber gerade [...] seine
Individualität in diesem höheren Ringen erhöhen. Er macht
also immer zunehmende Fortschritte in einem in sich
unmöglichen Streben.

Humboldt: *Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* (1836)

„Kant unternahm und vollbrachte das größte Werk, das vielleicht je die philosophierende Vernunft einem einzelnen Mann zu danken gehabt hat“¹⁸³, schreibt der bekennende Kantianer Humboldt respektvoll in seiner Vorerinnerung zum Briefwechsel mit Schiller. Was jedoch Sprachpotentiale anbetrifft, geht Humboldt weit über Kant hinaus. Unmittelbar eröffnet uns Humboldts Sprachphilosophie einen Übergang zum Orientierungsthema:

so wie der Mensch aus der Dumpfheit der Begierde, in welcher das Subject das Object verschlingt, zum Selbstbewusstseyn erwacht, so ist auch das Wort da - gleichsam der erste Anstoss, den sich der Mensch selbst giebt, plötzlich still zu stehen, sich umzusehen und zu orientieren.¹⁸⁴

„Sprache beginnt mit dem ersten Akt der Reflexion“: So klar formuliert Humboldt seine Überzeugung, dass das Denken ohne Sprache nicht statthaben kann. Auch hier

¹⁸³ *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*. Hrsg. v. Siegfried Seidel. Bd.1, Berlin 1962, S.21

¹⁸⁴ Humboldt, Wilhelm von: *Werke : in fünf Bänden*. Hrsg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel. Bd. 5, Darmstadt 1981, S.97f. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Werke*.

zeigt sich die Analogie zur Orientierung, an die unser Selbstbewusstsein unmittelbar gekoppelt ist. Wie Orientierungsprozesse uns erst in ihrem Misslingen bewusst werden, so wird auch Sprache erst Thema „im Scheitern der Verständigung über anderes“.¹⁸⁵ Doch auch dann können wir sie niemals als Ganze von außen betrachten, eben weil sie, wie Orientierung unser Bewusstsein, unser Denken immer schon umgibt - nicht umgekehrt. Wir sind „immer schon in einer Sprache befangen [...], wenn wir anfangen zu erkennen.“¹⁸⁶ Daraus aber folgt:

Erkenntnis über Sprache, wahr oder falsch, ist nicht möglich, wenn die Wahrheitsdifferenz sich nur durch und in Sprache konstituiert, wenn Wissen sich nur im Medium der Sprache zu bilden vermag.¹⁸⁷

Das hat mit nicht einholbarer sprachlicher Dynamik zu tun: „Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefaßt [...] ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia).“¹⁸⁸ So auch Orientierung.

Humboldt nimmt damit gegenüber Kant - in konsequenter Fortführung seiner (und auch Leibnizens) Standpunktphilosophie - eine entscheidende Umwertung der Sprache vor. Nicht etwa resultiert die Subjektivität des Sprechens als Mangel aus der Perspektivik des Denkens, vielmehr *ermöglicht* es die Sprache allererst, diese Perspektiven einzunehmen: Sie ist „das Mittel, durch welches der Mensch zugleich sich selbst und die Welt bildet oder vielmehr seiner dadurch bewußt wird, daß er eine Welt von sich abscheidet“.¹⁸⁹ Sprache tut damit zweierlei: Sie bindet uns an unseren Standpunkt, trennt uns von der Welt - und *verbindet* uns so zugleich mit ihr, indem sie einen Zwischenraum der Vermittlung eröffnet.

Die Welt, in der *wir* leben, ist durch das Denken in *unserer* Sprache vermittelt. Wir denken in der Regel objektiv; die Welt steht uns als der Inbegriff möglicher Gegenstände der Erkenntnis gegenüber. Diese Stellung des Denkens zu sich und seinen Gegenständen spiegelt sich in den Grundformen unseres Sprachbaus [...]. Wir können diese Stellung nicht einfach verlassen. Aber wir können sie uns bewußt machen; und damit hätte sich ihre Bedeutung verändert. Die Objektivität wäre vom absoluten Anspruch an das Denken zu einem Moment in ihm herabgesetzt.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Borsche: *Sprachansichten*, a.a.O., S.313

¹⁸⁶ ebd., S.308

¹⁸⁷ ebd., a.a.O., S.299

¹⁸⁸ Humboldt: *Werke*, Bd. 3, Stuttgart 1963, S.418

¹⁸⁹ Humboldt: *Werke*, Bd. 5, S.196

¹⁹⁰ Borsche: *Sprachansichten*, a.a.O., S.303f.

Dies impliziert eine weitere Umwertung innerhalb der Sprache: Wenn wir Welt durch Sprache vermittelt erfahren, kann nicht Logik über Grammatik stehen. Worte, Sätze müssen ein Analogon zum Welt'bau' bilden, um Zusammenhänge herzustellen und Zuordnungen und damit Begriffsbildung zu ermöglichen. Da Analogien nichts erklären, können sie logisch nicht generiert werden: sie sind und funktionieren *abbildend*, figurativ und perspektivisch (standpunktbezogen). Tilman Borsche kommt denn auch zu dem Schluss, dass Humboldt „die Grammatik von der Herrschaft der Logik befreit, indem er dem von dieser nicht bestimmbareren ‚Rest‘ in ihr einen eigenen Wert zuerkennt.“¹⁹¹

Humboldt erkennt, dass Rede nicht grundsätzlich urteilt, dass vielmehr die Sprache logisches Urteilen nur als einen von zahlreichen Erkenntnisprozessen in Worte fasst. Unter dem ‚nicht bestimmbareren Rest‘ nämlich versteht Humboldt, wie Borsche ausführt, den Menschen selbst, genauer: „die den objektiven Gedanken bildende subjektive Tätigkeit des Denkens“¹⁹² - ‚an sich‘, als Orientierung vor aller Logik.

Leibniz kann diese beiden bei Humboldt verhandelten Sprachpotentiale - Gegenstandsbestimmung (als Kalkül, nicht als Bestimmung eines ‚Ding an sich‘, das bei Leibniz nicht vorkommen kann) und lebendige Vieldeutigkeit (natürliche Sprachen) - gleichsam in Reinform nebeneinander bestehen lassen, weil auch er analogische Zusammenhänge vor logischen ansetzt und reine Logiken als geschlossene Systeme innerhalb dieser Zusammenhänge konstruiert. Kant, dessen Philosophie auf stringenten Gegensatzpaaren aufbaut und damit eine Art Logik der Wirklichkeit darstellt, übernimmt Leibniz' Überzeugung von der Unmöglichkeit vollständiger Begriffsbildung vor dem Hintergrund, dass unsere Wirklichkeit eben eine Wirklichkeit der Erscheinungen sei; um diese aber homogen beschreiben zu können, muss Kant Vieldeutigkeit gleichsam im dichterischen Sprechen internieren. Die Chance, den reflexiven Zirkel seines transzendentalen Subjekts mit dessen deiktischen Standpunkt-Qualitäten zu öffnen, kann Kant nicht nutzen, da er sich vorrangig mit der Konstellation Subjekt – Gegenstand / Erscheinung befasst.

An diesem Punkt postuliert nun Humboldt ein drittes, entscheidendes Potential der Sprache. Indem er die intersubjektive Kommunikation als eigene Erkenntnisquelle neben beide Bedeutungsformen stellt und damit die Szene des Miteinander-

¹⁹¹ Borsche, Tilman: *Wilhelm von Humboldt*. München 1990, S.146

¹⁹² ebd.

Sprechens vor die Augen der Philosophie bringt, wird etwas sichtbar, was im 21. Jahrhundert zu der These vom ‚Subjekt als Artefakt‘ führen wird¹⁹³: Fand sich Kants Blickpunkt-Subjekt allein vor dem Meer des Bedeutens, dem es Begriffe abzurufen suchte, so wird bei Humboldt im Zwischenraum zwischen Subjekt und Gegenstand auch und vor allem die Verständigung der Standpunkt-Subjekte untereinander möglich und wesentlich. Aus der bei Kant angelegten Standortgebundenheit des Subjekts folgt, dass sprachliches Verstehen notwendig unvollständig bleibt; diese Unvollständigkeit ist jedoch nach Humboldt gerade kein Mangel, sondern fordert das jeweilige Verständnisvermögen, die Bereitschaft zur Erweiterung der eigenen Sprache, indem man sich auf die Sprache *des anderen* einlässt. Das heißt: Subjekte sind bei Humboldt niemals und schon gar nicht von Anfang an ‚fertig‘. Erst indem sie sich sprachlich aneinander abarbeiten, treiben sie ihre Selbstbildung voran und ermöglichen die Begriffsbildung.

Im Menschen aber ist das Denken wesentlich an gesellschaftliches Daseyn gebunden, und der Mensch bedarf, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungsbeziehungen, zum blossen Denken eines dem *Ich* entsprechenden *Du*. [...] Der Begriff erreicht seine Bestimmtheit und Klarheit erst durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft. Er wird, wie wir im Vorigen sahen, erzeugt, indem er sich aus der bewegten Masse des Vorstellens losreißt, und dem Subject gegenüber zum Object bildet.¹⁹⁴

Humboldt verwendet hier Kants Meer des Bedeutens als Bild, überträgt es aber auf das Innere des menschlichen Bewusstseins, sodass gilt: Wenn Begriffe nicht logisch herleitbar sind, sondern „Alles in einer Sprache auf Analogie beruht, und ihr Bau, bis in seine feinsten Theile hinein, ein organischer Bau ist“¹⁹⁵ - wie es auch Leibniz für die Bedeutungsbildung natürlicher Sprache herausgestellt hat¹⁹⁶ -, kann sich das

¹⁹³ Die Formulierung stammt von Wolfgang Prinz: *Subjekte sind Artefakte. Ansgar Beckermann zum 60. Geburtstag gewidmet*. In: Kannetzky, Frank / Tegtmeyer, Henning (Hgg.): *Personalität : Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie*. Leipzig 2007 (= Leipziger Schriften zur Philosophie; 19), S.19-35. Prinz betont die „kollektive[n] Verfertigung von Subjektivität“ (S.24). Freilich geht Humboldt von einem naturgegebenen Geist aus, der sich intersubjektiv konturieren, nicht aber erst entstehen muss. Noch weiter in diese Richtung denkt Fichte, wenn er – wir erwähnten es oben – das Subjekt als etwas zu Produzierendes betrachtet, hebt allerdings nicht im selben Maße wie Humboldt auf die wesentliche Rolle des intersubjektiven Gesprächs bei diesem Entstehungsprozess ab.

¹⁹⁴ Humboldt, Wilhelm von: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin. Bd. 6.1907, S.160. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Ges. Schriften*.

¹⁹⁵ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.3.1904, S.295

¹⁹⁶ Folgende Textstelle möge die Nähe der Humboldtschen Sprachauffassung zu Leibniz untermauern: „*Un autre point pour lequel on pourroit passer les différentes langues en revue, consiste dans les métaphores qui ont servi à fixer les dénominations de la plupart des objets, puisqu'il n'y en a guères aucun qui n'ait reçu le nom dont on l'appelle, pour telle ou telle qualité, telle ou telle ressemblance avec*

Subjekt ihrer nur im Austausch und Abgleich mit anderen Subjekten vergewissern. Diese Vorstellung erweitert den reflexiven Zirkel der Subjektbestimmung: nicht unvereinbar mit Fichtes Ansatz (Subjekt als Produkt) betont sie den interaktiven Prozess, der dem Subjekt zwar seinen singulären Standpunkt lässt, es aber im Zwischenraum der Sprache zugleich aus seinem Solipsismus befreit. „Der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an Andren versuchend geprüft hat“¹⁹⁷, die zugleich Möglichkeit und Grenze seines Selbstverstehens bilden. Hier berühren wir etwas dem Gespräch Wesentliches, das Paul Celan als ‚Neigungswinkel des Daseins‘ bezeichnen wird (Kapitel VII).

Um die Unvollständigkeit des Einander-Verstehens auffangen und ihrerseits abbilden zu können, bedarf die Sprache neben der Logik ebenso der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit, die nun „kein Zeichen von Unvollkommenheit, sondern von Stärke“¹⁹⁸ ist: Das, was Kant als ästhetisches Bedeuten in den Bereich des Dichterischen bannen musste, hebt Humboldt als unabdingbar notwendige Selbst- und Welt-Erkenntnisquelle hervor und bereitet damit der Einsicht den Weg, dass die Herausbildung individuellen Selbstbewusstseins auch und gerade sprachlichen Voraussetzungen unterliegt, die zum größten Teil unbewusst bleiben. Zugleich birgt die Orientierungsszene des Miteinander-Sprechens eine ethische Komponente, indem Individuen im Gespräch die Andersheit des jeweils Anderen erfahren und zugleich die eigene Identität dagegen abgrenzen: „Die wirkliche Rede aber enthält immer zugleich Einheit und Andersheit als ihre wesentlichen Momente.“¹⁹⁹

Es ist interessant zu sehen, dass Humboldt, um Sprache zu beschreiben, auf eine Metapher zurückgreift, die wir von Leibniz her bereits kennen, und zwar für das Kontinuum:

Man kann die Sprache mit einem ungeheuren Gewebe vergleichen, in dem jeder Theil mit dem andren und alle mit dem Ganzen in mehr oder weniger deutlich erkennbarem Zusammenhange stehen. Der Mensch berührt im Sprechen, von welchen Beziehungen man ausgehen mag, immer nur einen abgesonderten Theil dieses Gewebes, thut dies aber instinctartig immer dergestalt, als wären ihm zugleich alle, mit welchen jener einzelne nothwendig in Übereinstimmung stehen muß, im gleichen Augenblick gegenwärtig.²⁰⁰

un autre. Ces rapports ne sont plus à reconnoître dans un grand nombre de cas, mais dans beaucoup d'autres on peut les retracer encore [...].“ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.3, S.315

¹⁹⁷ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd. 6.1907, S.155

¹⁹⁸ Borsche, Tilman: *Wilhelm von Humboldt*, a.a.O., S.136f.

¹⁹⁹ Borsche: *Sprachansichten*, a.a.O., S.320f.

²⁰⁰ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd. 7.1.1907, S.70

Hierzu müssen wir bedenken, dass Humboldt die Wirklichkeit für eine Menge von Einzelementen hält, die jeweils für sich existieren und vorgestellt werden können. Erst das Idealische bildet einen Zusammenhang:

Sobald man hingegen in das Gebiet des Möglichen übergeht, so besteht nichts mehr, als durch seine Abhängigkeit von etwas anderem; und alles, was nicht anders, als unter der Bedingung eines durchgängigen inneren Zusammenhanges gedacht werden kann, ist daher im strengsten und einfachsten Sinne des Wortes idealisch. Denn es ist in so fern der Wirklichkeit, der Realität geradezu entgegengesetzt.²⁰¹

Offenbar hält die Sprache eine Mitte zwischen Realität und Idealität, indem sie mit der realen Materie des Gewebes nicht gleichgesetzt, sondern verglichen wird: Sie gleicht dem Gewebe, aber nur bildlich - gesprochen. Sie selbst als Sprache stellt den idealischen, Zusammenhang stiftenden Vergleich als Sprachfigur (der Analogie).

Erinnern wir uns: Leibniz hatte das Bild des Falten werfenden Gewandes für das Kontinuum gewählt, um einen Zusammenhang zu beschreiben, der - tiefer, körperlicher als die Zahlengerade und doch nicht ganz dreidimensional - zwischen Kontinuum und Kontiguum zu oszillieren scheint. Beide Denker beschreiben folglich anhand des Gewebe-Bildes Zusammenhänge, die weder ganz materiell noch ganz ‚idealisch‘ sind, sondern in einem Raum zwischen Materie und Idee, zwischen Kohärenz und Kontinuität Bestand haben. Damit steht das Gewebe als Metapher für Sprache, zugleich für Transzendenz: den Zwischenraum selbst, den Sprache zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Materie und Idee eröffnet. Diesen Zusammenhang gestaltet Leopardis Gedichttext wenige Jahrzehnte später aus: *L'infinito* bringt Transzendenz zur Lesbarkeit - in dem Bewusstsein, dass es sich um sprachliche Vorgänge handelt, die an ein Subjekt gebunden sind und zwangsläufig ins Innere einmünden müssen, in die Illusion einer Unendlichkeitserfahrung, die ihre Grenzen in diesem Subjekt findet. So nah Leopardis Sprachauffassung der Humboldtschen ist: dessen Überwindung der geschlossenen Subjektsphäre durch Austausch, durch Gespräch kommt bei Leopardi nicht zum Tragen; die Lektüre des Gedichts erzeugt eine vollkommen andere Situation des Austauschs.

Bezieht Leibniz sich auf die körperlosen Zusammenhänge des mathematischen Kontinuums, so hat auch Humboldt in jüngeren Jahren den Zusammenhang, den Sprache bildet, noch leichter und lockerer gefasst als im Gewebe-Bild:

²⁰¹ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.2.1904, S.128 (Ueber Hermann und Dorothea)

Ein Wort ist so wenig ein Zeichen eines Begriffs, dass ja der Begriff ohne dasselbe nicht entstehen, geschweige denn fest gehalten werden kann; das unbestimmte Wirken der Denkkraft zieht sich in ein Wort zusammen, wie leichte Gewölke am heitren Himmer entstehen.²⁰²

Bevor wir uns eingehender mit äußerer und innerer Wahrnehmung und damit auch mit der Problematik der Subjektivität und des Bewusstseins befassen, beschließen wir unseren Humboldt-Exkurs mit dessen Ausführungen zur dichterischen Sprache, die bei Kant einziges Refugium ästhetischen Bedeuten war, unter besonderer Betonung der Hypotypose als Verlebendigung, ohne die letztendlich gerade reine Begriffe nicht dargestellt werden können. Humboldt hat dieses Bedeuten, wie wir gesehen haben, von vornherein in den Stand eines eigenständigen Erkenntnispotentials erhoben. Was macht bei ihm das spezifisch dichterische Sprechen aus?

Humboldt hebt - wie Kant - auf das Lebendige, geradezu Elektrisierende der Dichtung ab, wenn er postuliert, der Künstler müsse etwas Wirkliches in ein Bild verwandeln:

dass diess nicht anders, als durch eine Art lebendiger Mittheilung, nur dadurch möglich ist, dass er gleichsam einen elektrischen Funken aus seiner Phantasie in die Phantasie andrer überströmen lässt, und diess zwar nicht unmittelbar, sondern so, dass es ihn einem Object ausser sich einhaucht.²⁰³

Hierbei geht es jedoch um ein Weisen oder Zeigen, um die Eröffnung einer individuellen Perspektive ins Unendliche. Entscheidend ist die Wahl eines Standpunktes beim Schreiben: der Dichter hat „seinen Leser in einen Mittelpunkt zu stellen, von welchem nach allen Seiten hin Stralen ins Unendliche ausgehen (...)“²⁰⁴

Nach Humboldt hätte Leopardi also alles richtig gemacht. Doch spätestens hier geht Humboldt ein weiteres Mal nicht nur über Kant, sondern vorgreifend auch über

²⁰² Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd. 8.1909, S.129. Auf diese Vorstellung einer ‚wolkigen Stelle‘, mit Benjamin gesprochen, werden wir zurückkommen - schon weil sie in jüngeren Bewusstseinstheorien eine tragende Rolle spielt, nämlich als Bild für das subjektive Empfinden eines Kleinkindes bis zum Alter von etwa 4-5 Jahren. Dann erst wandelt sich die diffuse ‚Ich-Wolke‘ des Kindes zu einem genau definierten und vom Kind im Unterschied zu anderen Subjekten wahrgenommenen Ich-Standpunkt. Ablesbar ist dies nicht zuletzt an der Sprachentwicklung: In den ersten Lebensjahren bezeichnet sich das Kind nicht als „Ich“, sondern spricht von sich selbst mit Hilfe seines Eigennamens in der dritten Person. „Der ‚ich‘-Gebrauch setzt also entfaltetes Selbstbewusstsein voraus. Eben darum ist er ungeeignet dazu, es verständlich werden zu lassen.“ Henrich: *Denken und Selbstsein*, a.a.O., S.157

²⁰³ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.2.1904, S.132 (*Ueber Hermann und Dorothea*)

²⁰⁴ ebd., S.136 (*Ueber Hermann und Dorothea*)

Leopardi hinaus: Auch und gerade dichterisches Sprechen kann nur gelingen als gestimmte Kommunikation zwischen Individuen.

Man muss auch hier auf die Stimmung des Gemüths, in dem Dichter und in seinem Leser, zurückgehn; in ihr, in der Empfindung, mit der wir diesen Dichter und einen andren verlassen, liegt der feine, aber wichtige Unterschied. Auch hier zeigt es sich wieder, dass man es als den Grundirrtum aller bisherigen falschen ästhetischen Raisonnements ansehen kann, dass man im Objecte aufgesucht hat, was allein im Subjecte verborgen ist, wenigstens nur an diesem eigentlich beschrieben, in jenem bloss empfunden werden kann.²⁰⁵

Damit wird dichterisches Sprechen zum Paradigma von Sprache überhaupt: als Kommunikation zwischen Individuen ebenso wie als Vermittlung zwischen Mensch und Welt.

Die Sprache ist das Organ des Menschen, die Kunst ist am natürlichsten ein Spiegel der Welt um ihn her, weil die Einbildungskraft im Gefolge der Sinne am leichtesten äussre Gestalten zurückführt. Dadurch ist die Dichtkunst unmittelbar und in einem weit höheren Sinn, als jede andere Kunst für zwei ganz verschiedene Gegenstände gemacht: für die äusseren und inneren Formen, für die Welt und den Menschen; und dadurch kann sie in einer zwiefachen, sehr verschiednen Gestalt erscheinen, je nachdem sie sich mehr auf die eine oder die andere Seite hinneigt.²⁰⁶

Mit dieser Passage gehen wir über zur näheren Betrachtung der zweiten für Orientierung wesentlichen Analogie: zwischen Außen- und Innenweltwahrnehmung. Daraufhin schließen wir Orientierung und Lesen kurz mit Hilfe der Hirnforschung, Michel de Certeaus und Friedrich von Hardenbergs.

²⁰⁵ ebd., S.151 (*Ueber Hermann und Dorothea*)

²⁰⁶ ebd., S.159 (*Ueber Hermann und Dorothea*)

VI Lese-Stellen: Orientierung zwischen Position und Situation

Jede Gegenwart ist eine Situation – wie immer Wandel in ihr
statt hat: kinästhetischer und Orientierungswandel,
Perspektivenwandel, Ruhe und Bewegung, qualitative
Veränderung und Unveränderung – und es erhält sich [durch
allen diesen Wandel hindurch in dieser Gegenwart dennoch]
Einheit; es wird nicht nur [die] Einheit des raumkörperlichen
Dinges als „desselben, das sich dabei bewegt“ erfahren etc; es
hat auch die ganze Situation Einheit, oder vielmehr das in
der Einheit einer lebendigen Gegenwart koexistent Erfahrene
hat eine Einheit, die der Situation.

Husserl: *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der außerleiblichen Umwelt*

[Typoskript, ca. 1931]

VI.1 Gehen und Sehen III: Orientierung...

Zu Beginn dieses Kapitels betrachten wir die zweite für orientierendes Lesen zentrale Analogie, nämlich zwischen den Wahrnehmungsformen der Außen- und Innenwelt, und werfen einen Blick auf den diesbezüglichen Stand der Hirnforschung. Mit de Certeau kommen wir zum Sehen und Gehen zurück und entwickeln, auf die Ergebnisse unserer philosophischen und literarischen Lektüren sowie der Hirnforschung zurückgreifend, die Polarität der Orientierung: Position und Situation. Dies führt uns zur Thematik der Richtung und des Sinns, die wir mit Hilfe frühromantischer Konzepte bearbeiten. Historisch-chronologisch schließen wir damit zu Leopardi auf.

Immer drängender wird dabei das Problem des Subjekts, das wir, wenn wir Lesen als Orientierungstätigkeit bewusst nutzen wollen, dreifach zu denken haben: als Impulsquelle, als Vollzugszentrum und als Beobachter seiner selbst. Wir rollen diesen Komplex im zweiten Unterkapitel auf und nehmen die ethischen Fragen, die wir damit berühren, mit ins Schlusskapitel unserer Arbeit.

VI.1.1 Wahrnehmungsweisen: Außenwelt und Innenwelt

Demgegenüber will es mir scheinen, daß *innere und äußere Wahrnehmung, wofern man diese Termini naturgemäß versteht, von ganz gleichem erkenntnistheoretischen Charakter sind.*

‚Sich orientieren‘ bedeutet eben weder, nur dem Gegebenen folgen, noch, sich in seinen Kopf zurückziehen. Orientierungen verbinden vielmehr die Welt mit dem Kopf, die Dinge mit ihrer Darstellung, das, was vor Augen liegt, mit einer Leibniz-Welt.

Mittelstraß: *Leibniz und Kant*

Ergänzend zu der Analogie zwischen empirischer und ästhetischer Gegenstandswahrnehmung, die wir in Abschnitt VI.1.2 besprochen haben - entscheidend hierbei war der ‚lange Blick‘ der ästhetischen Einstellung als Gegenmodell zum pragmatischen Inblicknehmen eines Gebrauchsgegenstandes -, wenden wir uns nun unserer Wahrnehmung der Außen- und der Innenwelt zu. Auch hier manifestiert sich eine Analogie, welche mehr noch als die erste an räumlichen Orientierungsprozessen ‚hängt‘. Schon bei Kant spielt sie eine Rolle (vgl. etwa KrV B 67/68), wobei Kant beide Wahrnehmungen (Anschauungen) als ideal einstuft - eine logische Folge seiner Auffassung, dass alle Objekte auch der äußeren Sinne ‚bloße Erscheinungen‘ seien.

Unsere Wahrnehmung der Außenwelt und ihrer Repräsentationen und Metarepräsentationen, die in unseren Köpfen entstehen, ist Bestandteil jedes Lesevorgangs und umgekehrt: Gerade das Lesen literarischer Texte findet stets im regen Austausch zwischen diesen beiden Wirklichkeitsebenen statt. Dabei stellt das, was wir als unmittelbar Wahrgenommenes einstufen, bereits eine Interpretationsleistung unseres Gehirns dar, was Untersuchungen der Neurologie und der Hirnforschung bestätigen - auch für reine Bewusstseinsvorgänge wie beispielsweise Erinnern: Es ist uns schlichtweg nicht möglich, unsere Umwelt und zuvor Erlebtes in direktem Zugriff zu erfahren. Unser Bewusstsein steht am Ende einer Produktionskette; ihm werden vor-bewusst zusammengesetzte, bereits vorinterpretierte Wahrnehmungen geliefert, die es dann seinerseits bearbeiten, hinter die es aber niemals zurückgehen kann. Das heißt: Orientierungsprozesse sind nur zu einem kleinen Teil bewusste Vorgänge in einem nicht lokalisierbaren Bewusstsein, die für dieses Bewusstsein und den damit verbundenen Leib dennoch das Sichzurechtfinden ermöglichen in einer Umwelt, die nicht unvermittelt wahrgenommen werden kann. Über alledem jedoch *haben* wir das Empfinden, ein mit unserem Körper zwar verbundenes, aber dennoch nicht in ihm aufgehendes Ich

zu *sein*. Von diesem Empfinden aus handeln wir, kommunizieren mit Anderen, treffen Entscheidungen - es ist unsere Lebensperspektive, unser ‚Lebensgefühl‘. Sowohl Orientierungs- als auch Leseprozesse verlaufen individuell: Zwar teilen wir unsere Umgebung miteinander, lesen vielleicht dasselbe Buch - doch unsere eigentlichen Orientierungs- und Leseaktivitäten finden in unserem je eigenen, standpunkt- und erfahrungsgeprägten Innern statt. Damit ist die Frage nach diesen Prozessen unmittelbar mit der Frage nach Subjektivität und Bewusstsein verknüpft. Wie und warum verstehen wir uns selbst als Subjekte, wie entsteht unser Selbstbewusstsein? Auch jetzt noch trifft Karen Gloys Zusammenfassung aus dem Jahre 1998 zu: „Die heutige Forschungslage ist in der Tat von der Art, daß es nach wie vor keine überzeugende Beschreibung des Bewußtseins gibt, die zugleich in sich konsistent genannt werden könnte.“ Zwar gab und gibt es

eine Vielzahl von Theorien, teils solche, die Bewußtsein auf Nichtbewußtsein, auf Physisches, zu reduzieren versuchten, wie die materialistischen und behavioristischen Positionen, teils solche, die Bewußtsein als Differenz- und Fremdbeziehung, d.h. als Beziehung zwischen zwei verschiedenen Entitäten auslegten, teils solche, die Bewußtsein als Relation der Daten untereinander interpretierten, wie die Strom- und Flußmodelle. Alle diese Konstruktionen aber wurden von Schwierigkeiten interner wie externer Art heimgesucht. Sie alle erlagen Widersprüchen, Paradoxien, Inkonzinnitäten, die sie als adäquate Interpretationen des Bewußtseins scheitern ließen.¹

Grundsätzlich können wir sagen: Jedes Denken, jedes Handeln setzt eine Interaktion zwischen uns selbst (unserer Person, unserem Gehirn, ...) und etwas oder jemand *Anderem* voraus (einem Gegenstand, einer Person, einem Umstand, einem Gedanken). ‚Zwischen‘ bedeutet: Es muss einen *Abstand* geben, einen Interaktionsraum - nicht umsonst haben wir uns im Laufe unserer Arbeit immer wieder mit Zwischenräumen befasst. Denken und Handeln meint Bewegung, und Bewegung meint Ausdehnung: von Raum, von Zeit. Dies wiederum heißt: Schon jede *unbewusste* Wahrnehmungs- / Orientierungshandlung zieht das gleichzeitige Gegebensein meiner selbst und des Wahrgenommenen gleichsam auseinander, sodass sich dazwischen etwas ereignen kann.

Bewusstes Handeln oder Nachdenken beruht auf diesem Auseinanderziehen. Und es kommt ein weiterer Abstand hinzu: zwischen mir selbst als Akteur und mir selbst als Beobachter und Interpretand meiner eigenen Aktion. Diese Spaltung erst, die wir

¹ Gloys: *Bewußtseinstheorien*, a.a.O. (Kap.V, FN 115), S.341

als Blickpunkt-Spaltung bereits in der Einleitung ansprachen und in diesem Kapitel mit Kant bearbeiten, *erzeugt* unser Selbst-Bewusstsein. Umgekehrt erklärt sich hieraus die Paradoxie des Subjekts: Mich als mich selbst beobachten oder gar erkennen kann ich nur um den Preis des ‚als‘ *zwischen* mir und mir selbst. Im Augenblick der Erkenntnis erkenne ich das ‚ich selbst‘ als etwas Anderes als das, was ich als Denkender gerade in diesem Augenblick bin. Nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich ist der Abstand aufzufassen, denn da das Sich-etwas-bewusst-Machen ebenfalls Zeit braucht, ist Bewusstsein-von-etwas diesem Etwas nachträglich: Der Handlungs Augenblick geht dem Augenblick seiner Erkenntnis - wenn auch ggf. minimal - voraus.² Leibniz‘ Wendung *ce-moy* bringt dies deiktisch zum Ausdruck. Auch Kants transzendentes Subjekt ist, wie wir sahen, ein deiktisches Subjekt: Nur als Standpunkt können wir uns unserer selbst vergegenwärtigen, aber um den Preis der Identität.

Dieter Henrich bescheinigt dem Nachdenken über Subjektivität denn auch ein ganz eigenes Ausmaß der Abstraktion. Subjektivität lässt sich weder in rein wissenschaftlichem noch in rein empirischem Vokabular diskutieren (das gilt übrigens ebenso für Orientierung und Lesen):

Anders als in der naturalistischen Engführung zwischen der Grundbeziehung des Subjektes und dem wissenschaftlichen Weltbild können die Gedanken vom Grund der Subjektivität *nur* Gedanken sein. Ihr Gehalt hat weder im primären noch im wissenschaftlichen Weltbild unmittelbar ein Korrelat. [...] Erst nachdem sie für sich entfaltet worden sind, kann damit begonnen werden, von ihnen her ein Bild von der erfahrenen Welt zu entfalten, in dem die Subjektivität und ihre Prozesse nicht ortlos sind. In einem solchen Bild würde der Schleier der Fremdheit aufgehoben sein, unter dem der primäre Weltbegriff und noch mehr die wissenschaftlich erschlossene Weltform für das bewusste Leben der Menschen liegen - unsichtbar zwar, aber über das Bewusstsein der eigenen Ortlosigkeit jederzeit zu spüren.³

Die Ortlosigkeit, von der Henrich spricht, ist Resultat des blinden Flecks, der wir als denkendes, handelndes Ich für uns selbst sind. Henrich schlägt nun vor, Subjektivität funktional-pragmatisch zu verstehen: „Von dem, was dem Subjekt als solchem eigentümlich ist [...], nehmen *Prozesse* ihren Ausgang.“⁴ Hier kommt die dritte Komponente ins Spiel: Als denkendes, handelndes Subjekt bin ich

² Auch hier findet sich eine Analogie zum organischen Sehen: Aufgrund der endlichen Lichtgeschwindigkeit sehen wir niemals ein Jetzt, sondern stets etwas Vergangenes.

³ Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein : Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt / Main 2007, S.175

⁴ Ebd., S.23

Impulsquelle dieser Aktivitäten. Damit aber stehen wir unweigerlich vor der Uneinholbarkeit des Anfangs vor dem Anfang, die wir Orientierungsprozessen schon zugeschrieben haben und die wir nun als Uneinholbarkeit *unserer selbst* als Quelle des Handlungs- und Denkipulses erkennen.

Dass die Leerstelle der Erklärung zunächst ungefüllt bleibt, nimmt Henrich in Kauf, präzisiert aber die Prozesse, die er dabei im Auge hat: nämlich solche,

in denen das Subjekt sich zu einer erweiterten Gestalt entfaltet und sich seiner selbst nunmehr innerhalb ihrer innewird. Der elementarste dieser Prozesse ist die Ausdehnung des Wissens von sich über den Verlauf einer Lebensgeschichte.⁵

Henrich schlägt damit vor, „Subjekt“ nicht nur als Energie-, sondern auch als *Sinnzentrum* zu betrachten. Danach entstünde Subjektivität als *Erzählung*: das Subjekt erzählt sich im Laufe seines Lebens gleichsam (sich) selbst aus einem energetischen Impuls heraus, der ebenfalls sein eigen ist. Interessanterweise spricht Henrich diesbezüglich nahe an Kant von einem „Bedürfnis“, das wiederum unmittelbar an ethische Fragen anknüpft: Es geht um Prozesse,

in denen der Mensch als Subjekt zu einer Verständigung über sich und über das auf dem Wege ist, was sein Leben ausmacht. In die Dynamik dieser Verständigung ist sein Bewusstsein von einer sittlichen Verbindlichkeit und die Frage nach seiner Freiheit einbezogen; und beide sind [...] auch in sich selbst Grund für eine Verständigungsbewegung. Dies sind die Prozesse, kraft deren die Disziplin der Philosophie ganz unmittelbar in dem verwurzelt ist, was im bewussten Leben spontan als Bedürfnis aufkommt.⁶

Auch diese Definition - oder eher: Beschreibung - erklärt Subjektivität nicht ursächlich. Sie gibt aber wichtige Anregungen und Hinweise darauf, wie wir auch ohne eine solche Erklärung mit Subjektivität arbeiten können, weil sie die Subjektwerdung, entsprechend dem Bedürfnis bei Kant, als einen fortwährenden, an ethische Fragen rückgekoppelten *Orientierungsprozess* beschreibt - und zwar als einen *sprachlichen*, der als Erzählung abläuft.

Auf diesem Wege können wir versuchen, Subjektivität, Sprache und Orientierung als prozessuales Netz zu bearbeiten - müssen es sogar, denn ein weiteres Mal sind wir angewiesen auf Analogien, auf Bilder, die uns unsere Situation indirekt darstellen. Etwa unter Rückgriff auf die Beobachterszene der Zentralperspektive:

⁵ ebd., S.24

⁶ ebd.

Wenn ich mir mich selbst als Betrachterin eines monoperspektivischen Gemäldes vorstelle, ‚sehe‘ ich zwei Phänomene, die mein Denken und Handeln prägen. Zum einen die perspektivische Gebundenheit selbst: Ich sehe das, was ich sehe, genau deswegen genau so, weil ich an dem einzigen möglichen Punkt stehe, von dem aus es so gesehen werden kann - woraus folgt, dass in diesem Moment kein Anderer es so sieht, denn ich selbst halte diesen Punkt besetzt. Zum zweiten, dass ich das von mir Gesehene überschaue, eben weil meine endliche, begrenzte Perspektive es einfasst wie ein Bilderrahmen - und gerade durch diese Augenpunkt konstruktion fällt umgekehrt das Unendliche in mein Bild ein und zieht meinen Blick aus ihm hinaus. Im organischen Sehen entspricht dem der blinde Fleck des Sehnervs: Ich sehe mich selbst nicht als Sehende - nicht unmittelbar, *nicht an dem Ort und zu dem Zeitpunkt*, da ich sehe. Um das zu können, müsste ich meine eigene Perspektive verlassen.

Man spürt jetzt vielleicht besser, was alles jenes kleine Wort „sehen“ in sich trägt. Das Sehen ist kein bestimmter Modus des Denkens oder eine Selbstgegenwart; es ist mein Mittel, von mir selbst abwesend zu sein, von innen her der Spaltung des Seins beizuwohnen, durch die allein ich meiner selbst innewerde.

Die Maler haben das immer gewußt. Leonardo da Vinci regt eine „Malwissenschaft“ an, die nicht durch Worte spricht (und noch viel weniger durch Zahlen), sondern durch Werke, die im Sichtbaren nach Art der natürlichen Dinge existieren und die sich dennoch durch jene „allen Generationen der Welt“ mitteilt.⁷

Wohl niemand hat das zwangsläufige ‚Auseinanderziehen‘ von Impulsquelle, dem empirischen und dem beobachtenden Blickpunkt im Bewusstsein prägnanter formuliert als Friedrich von Hardenberg zu Beginn seiner *Fichte-Studien* (1795): „Wir verlassen das *Identische* um es darzustellen - “⁸. Bevor wir ab Abschnitt VI.2.1 zu Hardenbergs überraschenden Antworten für die Subjekt-Frage zurückkehren, beleuchten wir es mit Erkenntnissen und Thesen der Hirnforschung⁹, für die Wolf

⁷ Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Kap.I, FN 24), S.39

⁸ Novalis: *Schriften : die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart u.a. 1981ff., Bd.II, S.104 (*Fichte-Studien*). Diese Ausgabe wird im folgenden zitiert als *Schriften*.

⁹ Ohne dabei einem euphorischen Allerklärungsanspruch der Neurowissenschaften das Wort zu reden, vor welchem Michael Hagner und Cornelius Borck nachdrücklich warnen: Auch die Hirnforschung hat ihre Geschichte, ihre Moden und Mythen. Vgl. etwa das gemeinsam verfasste Kapitel *Brave Neuro Worlds* in Michael Hagners Buch *Der Geist bei der Arbeit : historische Untersuchungen zur Hirnforschung*. Göttingen 2006, S.17-37. Nicht zuletzt reagieren die Verfasser hier auf das sog. *Manifest der Hirnforscher*, unterzeichnet von elf namhaften Wissenschaftlern (darunter Gerhard Roth und Wolf Singer), das im Jahre 2004 in der Zeitschrift *Gehirn und Geist* erschien und bzgl. Inhalt und Gestus kontrovers diskutiert wurde: Tatsächlich zeichnet sich der Text durch eine starke innere Spannung „zwischen einer fast demütigen Bescheidenheit angesichts der großen Unkenntnis über die

Singer dasselbe Dilemma konstatiert: „Bei der Erforschung des Gehirns betrachtet sich ein kognitives System im Spiegel seiner selbst. Es verschmelzen also Erklärendes und das zu Erklärende.“¹⁰ Bzw.: Im Erklären verschmelzen sie gerade *nicht*, sondern treten unweigerlich auseinander und sind gerade deshalb nicht mehr als *Identisches* zu greifen.

Nach dem heutigen Stand der Hirnforschung sind an einem räumlichen Orientierungsvorgang - verkürzt und vereinfacht - verschiedene Hirnregionen beteiligt, die in ein komplexes, reziprok vernetztes Zusammenspiel eintreten: Im Parietallappen befinden sich Areale, die mit Bewegung und Objektverortung befasst sind; im Temporallappen finden Analysen zur Objektidentifikation statt; der Frontallappen steuert die Aufmerksamkeit, das Fokussieren auf bestimmte Objekte. Dass jeweils zahlreiche Nervenzellen in verschiedenen Hirnarealen gemeinsam aktiv sind, lässt sich anhand bildgebender Verfahren nachweisen. Dieses Zusammenspiel jedoch scheint sich selbst zu organisieren: Zwischen unserem nicht auffindbaren Ich-Bewusstsein und den messbaren Aktivitäten in unserem Gehirn klafft eine Beschreibungslücke. War Descartes und waren sämtliche Forschergenerationen nach ihm selbstverständlich davon ausgegangen, dass es im Gehirn eine Stelle, ein Zentrum geben müsse, wo die ‚Kommandozentrale‘ unseres Seins residiert - Descartes hielt die unpaarig vorhandene Zirbeldrüse für den Sitz der Seele -, gilt nun als erwiesen, dass ein solches Zentrum nicht existiert. Die (Ver-)Bindung der Vorgänge *zu* etwas Sinnvollem, *an* das, was wir als unser Ich, unseren Geist, unser Bewusstsein erleben, bleibt damit Problem: es ist ‚als etwas‘ nicht aufzufinden. Auch aus neurowissenschaftlicher Perspektive sind wir noch immer auf metaphorische Beschreibungen angewiesen.

Als *philosophisches* Problem erkennt dies wohl als erster Johann Gottlieb Fichte. Fichte sieht klar, dass das Ich sich selbst setzt, und er sieht es, wie Dieter Henrich betont, nicht aus dem Überschwang eines idealistischen Pathos‘, sondern aus dem Bewusstsein der Beschreibungslücke heraus.

Mechanismen der Gehirnfunktion und geradezu überbordenden Zukunftsversprechungen“ aus; dies passe, so die Verfasser, zu der traditionellen „*proleptischen Struktur* der Neurowissenschaften“ (ebd., M. Hagner: *Einleitung*, S.11). Tatsache ist bis heute, dass Hirnforschung und Neurowissenschaften das Bewusstsein nicht erklären, ja die eigentliche Problematik kaum beschreiben können. „Oft kann man“, schreibt Dieter Henrich, „schon aus der Erklärung der vermeintlich sensationellen Versuchsergebnisse erkennen, dass der Erklärungsanspruch, der mit ihnen verbunden wird, die Folge einer unzulänglichen Beschreibung der Versuchslage ist.“ Henrich: *Denken und Selbstsein*, a.a.O., S.172

¹⁰ Singer, Wolf: *Vom Gehirn zum Bewußtsein*. In: ders.: *Der Beobachter im Gehirn*, a.a.O. (Kap.V, FN 40), S.60-76, hier: S.61

Er [Fichte, NT] sah ein, daß sich das ‚Selbstbewußtsein‘, welches die Philosophie schon lange vor ihm als Erkenntnisgrund in Anspruch genommen hatte, nur unter Bedingungen denken läßt, die zuvor nicht beachtet worden waren. Dieses Problem wurde zum Leitfaden seiner Überlegungen, noch ehe er es ausdrücklich formulieren konnte.¹¹ Vernimmt man lediglich das Pathos der Formel vom Ich, das sich selbst setzt, so ist Fichtes ursprüngliche Einsicht verstellt. Hat man diese Einsicht im Blick, so löst sie sich von jedem Pathos und gewinnt sogar die Züge einer Verlegenheit. Fichtes Formel verweist nicht auf einen sonnenklaren Sachverhalt, auf den man nur deuten müßte, um auf sicherem Grund zu sein. Sie ist das Resultat der Überlegung, daß kein anderer Weg bleibt als der, einen Grund anzunehmen, der sich unseren Blicken entzieht, wenn wir begreifen wollen, was wir alle erblicken, sofern wir von uns selbst wissen und uns durch das Wörtlein ‚Ich‘ zu erkennen geben.¹²

Wahrnehmungs-, Orientierungs- und sonstige Prozesse laufen im Gehirn nur bis zu einem gewissen Punkt seriell ab¹³; danach folgen in verschiedenen Hirnregionen parallel ablaufende, vielstromige Verarbeitungsprozesse, die keine Zentralsteuerung, kein „Konvergenzzentrum“ (Singer) erkennen lassen. „Es existiert kaum eine Vorwärtsverbindung, die nicht von einer quantitativ mächtigeren Rückwärtsverbindung parallelisiert wird.“¹⁴ Damit geht es „um die Frage, wie es möglich ist, daß unser Ich, das wir als eine mentale Entität erleben, losgelöst von allen materiellen Bindungen etwas beschließen kann, das dann, um ausgeführt zu werden, in neuronale Aktivität übersetzt werden muß.“¹⁵

Fichte hat diese Frage über das Sehen zu lösen versucht. In der *Wissenschaftslehre* (1811) beschreibt er Sehen als

sich durchdring[en]des Schema eines *Vermögens* zu einem durchaus *bestimmten* [Gegenstand, NT]: [...] keinesweges etwa ein erschaffen desselben [Gegenstands, NT], daher seine Objektivität, sein beruhen auf sich, und das *darüberschweben des Sehens*. An dieser Bestimmtheit = Objektivität *bricht* sich das *Sehen*: d.h. *endigt* sich, es, oder das *Vermögen*, das ja ein Vermögen zu diesem bestimmten, *also* hier selbst ein bestimmtes ist, ist hierin zu Ende, u[.] dadurch begränzt. (Diese unsre haarscharfen Analysen muß immer die innere Anschauung ganz machen, u. lebendig.)¹⁶

¹¹ Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a.a.O. (Kap.V, FN 121), S.188

¹² ebd., S.198

¹³ Singer verdeutlicht dies am Beispiel des organischen Sehens. Vgl. Singer: *Vom Gehirn zum Bewußtsein*, a.a.O., S.65ff.

¹⁴ ebd., S.66

¹⁵ Singer: *Vom Gehirn zum Bewußtsein*, a.a.O., S.73

¹⁶ Fichte, Johann Gottlieb: *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen II*. Hrsg. v. Hans Georg von Manz u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, S.155. Seitenzahlen nachfolgend eingeklammert im Fließtext.

In einer hochkomplexen Steigerung führt Fichte diese Stufung des Sehens weiter bis zum „absolut Eine[n] u. reine[n] Sehen“ (S.179), das schließlich ‚ein Ich liefert‘ (S.184). Diesem widmen wir uns ausführlicher in Abschnitt VI.2.1. Wesentlich sind jedoch schon an dieser Stelle zwei Differenzierungen, die Fichte vornimmt: Erstens unterscheidet er äußeres und inneres Sehen (s.o.), wobei er dem äußeren Sehen unkreative Objektivität, dem inneren die Fähigkeit des Belebens zuspricht. Zweitens kommt hinzu die Ebene der Selbstbeobachtung: ein „*Reflex des Reflexes* [des Sehens, NT]“ (S.157), ebenfalls ein nicht-schaffendes Wahrnehmen, außerdem ein willentliches Sich-Halten des Sehvermögens vor dem Gegenstand. Dies ist ein Akt der Freiheit, und er erst macht das Sehen als Vermögen sichtbar, also: beobachtbar. Dem Sehen ist „die *Sichtbarkeit* [seiner selbst, NT] eingesetzt“ (S.158). Damit unterscheidet Fichte zwischen dem Sehen als passivem Akt sowie einem bewussten, aktiven Sehen, das eine bestimmte Haltung für eine bestimmte Dauer *wählt*.

Singer verschiebt diese Frage in den Bereich der Soziologie: „Selbstkonzepte hätten dann [durch den Dialog mit anderen Gehirnen, NT] den ontologischen Status einer *sozialen* Realität.“¹⁷ Das schließt natürlich die Lücke nicht, sondern unterstreicht vielmehr eine Fähigkeit, mit der wir uns im Zuge dieser Arbeit bereits in verschiedenen Zusammenhängen auseinandergesetzt haben: die Perspektive zu wechseln, andere Standpunkte einzunehmen (bis zu einem gewissen Grad auch die anderer Menschen). Hierin liegt möglicherweise ein Indiz für die Notwendigkeit des Erzählens, allemal aber auch eine ethische Komponente (Standpunkt *wahl*). Singer neigt dazu, diese Komponente aus naturwissenschaftlicher Perspektive als Illusion zu betrachten, da objektiv freie Entscheidungen in einem kausal determinierten neuronalen Bezugssystem nicht möglich seien. Darwin für sich in Anspruch nehmend, weist er darauf hin, „daß sich schließlich die naturwissenschaftlichen Beschreibungen gegen Überzeugungen durchsetzen, die auf unmittelbarer Wirklichkeitserfahrung beruhen und daß wir uns schließlich an die neuen Sichtweisen gewöhnen.“¹⁸ Das ist auf naive Weise beruhigend, sagt jedoch nichts aus gegen die Fähigkeit eines/r jeden Einzelnen, sich für oder gegen diese Sichtweisen zu *entscheiden*: In einem infiniten Regress können wir hinter jede Beschreibung und Überzeugung zurückgehen. Der Zwischenraum bleibt.

¹⁷ Ebd. Hervorhebung von mir.

¹⁸ Ebd., S.75f.

Betrachten wir aber die Vorgänge im Gehirn genauer. Die unendliche Komplexität und Vielfalt von Nervenzellen-Verschaltungen, die das menschliche Gehirn zu unendlich komplexen und vielfältigen, auch ‚rein mentalen‘ Orientierungsprozessen befähigt, wird ermöglicht durch die sogenannte Großhirnrinde,

eine etwa zwei Millimeter dünne gefaltete Schicht von dicht gepackten Nervenzellen, die gemeinhin als graue Substanz bezeichnet wird, im Gegensatz zu der darunterliegenden weißen Substanz, die aus Leitungsbahnen besteht. In einem Kubikmillimeter Hirnrinde drängen sich etwa vierzigtausend Nervenzellen, die untereinander aufs innigste in Verbindung stehen. Eine Nervenzelle kontaktiert etwa zwanzigtausend andere und empfängt von ebenso vielen ihre Eingangssignale. Daher kommunizieren sowohl Nervenzellen miteinander, die in unmittelbarer Nachbarschaft angeordnet sind, als auch Zellen, die weit entfernt in verschiedenen Hirnstrukturen liegen.¹⁹

Hier findet Leibniz‘ Bild für Unendlichkeit, nämlich der Faltenwurf des Gewebes, seine organische Analogie.

Die Hirnrinde scheint sich zweier komplementärer Strategien zu bedienen, um Bindungsprobleme zu lösen, und in dieser Komplementarität liegt vermutlich ihr beispielloser evolutionärer Erfolg. Einerseits werden Beziehungen zwischen Merkmalen tatsächlich durch Konvergenz auf Bindungsneuronen definiert und durch die selektiven Antworten dieser Neuronen repräsentiert. Andererseits gibt es jedoch Hinweise auf die Existenz dynamischer Gruppierungsmechanismen, die eine flexible Rekombination von neuronalen Antworten ermöglichen und die Voraussetzung dafür schaffen, daß ganz unterschiedliche Konstellationen im gleichen Netzwerk fest verdrahteter Neuronen nacheinander analysiert und repräsentiert werden können.²⁰

Das Bindungsproblem stellt sich auf dieser funktionalen Ebene erneut. Bezüglich der Frage, wie die Gruppierungsmechanismen motiviert sind und wie sie funktionieren, vermutet Singer, dass sich diese Verarbeitungsprozesse über die Synchronisierung der beteiligten Nervenzellen organisieren²¹ - eine Vorstellung, die uns erneut an Leibniz denken lässt. Die empirischen Befunde, auf die sich Singer stützt, deuten auf eine Art prästablierter Harmonie zwischen Nervenzellen hin, die rhythmisch und auf verschiedenen Frequenzen aktiviert wird; Leibniz hatte von „Schwingungen“ und „Wellenbewegungen“ geschrieben, von einer ‚aktiven,

¹⁹ Singer, Wolf: *Vom Gehirn zum Bewußtsein*, a.a.O., hier: S.63f.

²⁰ Singer, Wolf: *Der Beobachter im Gehirn...*, a.a.O., S.144-170, hier: S.155

²¹ vgl. etwa Singer: *Der Beobachter im Gehirn...*, a.a.O.

elastischen Leinwand²². Dieselbe Zelle kann sich dabei an mehreren verschiedenen Prozessen beteiligen, sodass das Gehirn höchst ökonomisch, weil algorithmisch *und* kombinatorisch funktioniert: noch einmal Leibniz.

Jüngste Forschungsergebnisse bestätigen diese Hypothese. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ging man aufgrund von Experimenten mit Ratten davon aus, dass ‚Ortszellen‘ im Hippocampus - Zellen, die immer dann feuern, wenn die Ratte einen bestimmten Ort erreicht - die Basis räumlicher Orientierung bilden.²³ Während der letzten vierzehn Jahre konnten Edvard und May-Britt Moser in fortschreitenden Experimenten nachweisen, dass die eigentlichen ‚Ortssignale‘ für räumliche Orientierungsprozesse im darüber gelegenen entorhinalen Cortex erzeugt werden. In dessen vier Zellschichten befinden sich drei Arten von Neuronen, die untereinander und mit dem Hippocampus kommunizieren: „Vereinfacht könnte man sagen, dass der entorhinale Cortex der Computer des hirneigenen Navigationssystems ist, während der Hippocampus als eine Art intelligentes Display die errechneten mentalen Landkarten anzeigt.“²⁴ Er ist dabei in der Lage, die eintreffenden Daten auf Konsistenz und ‚Brauchbarkeit‘ hin zu filtern.

Wir wollen dieses neuronale Zusammenspiel hier kurz beschreiben: Nicht nur, weil sich hier möglicherweise eine erneute Trendwende in den Neurowissenschaften abzeichnet - weg vom ‚reinen Datensammeln‘, wie es im Jahre 2006 Michael Hagner konstatiert hat, zurück zum Algorithmus, wenn auch auf der Grundlage geduldig erhobener Daten, sodass Theoriebildung wieder möglich wird²⁵. Sondern auch deswegen, weil sich die Ergebnisse der norwegischen Forscher in ihrem Kontext für das Funktionieren von Leseprozessen als zentral erweisen. Im entorhinalen Cortex also befinden sich

- sogenannte **Rasterzellen** (*grid cells*), die bei Bewegung der Ratte in bestimmten Abständen feuern, sodass ihre ‚Feuerorte‘ den durchmessenen

²² Leibniz: *Neue Abhandlungen*, a.a.O. (Kap.IV, FN 228)

²³ O’Keefe, John: *The Hippocampus as a cognitive map*. Oxford 1978. Im Jahre 2014 haben O’Keefe und das Ehepaar Moser für ihre Leistungen auf diesem Gebiet gemeinsam den Nobelpreis für Medizin erhalten.

²⁴ Sesín, Claus Peter (Text) / Reinhold, Friedrun (Fotos): *Das Navigationssystem des Gehirns*. In: Körper-Preis für die europäische Wissenschaft 2014, S.13-31, hier: S.17

²⁵ Dies hatte Hagner den Neurowissenschaften zum damaligen Zeitpunkt abgesprochen - vor dem Hintergrund eines periodischen Wechsels wissenschaftlicher Maßstäbe. Vgl. ders.: *Der Geist bei der Arbeit*, a.a.O., S.16. „Es gehört zum paradoxen und gleichwohl konstruktiven Charakter wissenschaftlicher Produktivität, daß die Selektion der Probleme und Fragestellungen zugleich eine Absage an gar nicht weiter bestimmbare Alternativen einschließt.“ (ebd., Hagner/Borck: *Brave Neuro Worlds*, S.30).

Raum mit einem triangulären, mehrschichtigen (feinen bis groben) Raster überziehen (--> Abb.). Sie arbeiten in Modulen, wobei eine Zelle in mehreren Modulen tätig sein kann.²⁶ Es sind stets mehrere Module gleichzeitig aktiv, sodass der Hippocampus zueinander passende Informationen auswählen und ‚Ausreißerwerte‘ verwerfen kann. Erfassen von Raum und Ordnen sind also eng vernetzte Prozesse²⁷;

- sog. **Grenzzellen** (*border cells*), die feuern, wenn sich die Ratte Wänden oder anderen Hindernissen nähert;
- sog. **Kopfrichtungszellen** (*head direction cells*), die wie eine Art Kompass feuern, wenn der Kopf der Ratte in eine bestimmte Richtung zeigt. Dies ermöglicht es dem Hippocampus, die dort repräsentierte kognitive ‚Landkarte‘ zur jeweiligen Blickrichtung / zum Standpunkt auszurichten. Einige Neuronen fungieren sowohl als Raster- als auch als Kopfrichtungszellen;
- sog. **Geschwindigkeitszellen** (*speed cells*), die die Impulsfrequenz der Rasterzellen dem Bewegungstempo anpassen, sodass sich das Raster nicht verzerrt.

Nachgewiesen ist nun, dass das Gehirn den umgebenden Raum durch die Bewegung des Körpers ‚vermisst‘. Die Rasterzellen arbeiten dabei unabhängig von äußeren Einflüssen nur durch die Bewegung im Raum ‚an sich‘, ganz gleich, was sich dort befindet - auch im Dunkeln. Informationen z.B. zu Hindernissen treten zu diesem Prozess hinzu, sind jedoch nicht notwendig für sein Gelingen.²⁸ Die Zusammenarbeit der Neuronen ist dabei so organisiert, dass ein Minimum an Zellen ein Maximum an Effekt erzeugt.

Moser & Moser haben damit erstmalig eine ‚reine‘, weil von äußeren Impulsen unabhängige Eigenleistung des Gehirns auf zellulärer Ebene vollständig beschrieben: Das Gehirn kartiert, aber es kartiert quasi *reine Stellen* mit einer Raum-Zeit-

²⁶ Die graduelle Abstufung der Feinheit, also der Abstände, in denen die Module feuern, trägt auf- und absteigend den Faktor 1,42: „ein Indiz, dass das Gehirn ganz aus sich selbst heraus so etwas wie eine geometrische Reihe zu konstruieren vermag.“ Sesin / Reinhold: *Das Navigationssystem...*, a.a.O., S.27

²⁷ Es wird zudem vermutet, dass Rasterzellen an der proportional korrekten Konstruktion mental vorgestellter Bilder beteiligt sind. Heyman, Karen: *The map in the brain : grid cells my help us navigate*. In: Science 312.2006, S.680f., hier: S.681

²⁸ In einem Vortrag am 04.09.2014 an der Universität Hamburg wies May-Britt Moser darauf hin, dass sich dieses Orientierungsvermögen bei Wüstenameisen aufzeigen lässt: Auf der Suche nach Nahrung läuft die Ameise einen wilden Zickzackkurs durch absolut gleichförmiges Gelände. Ihr Rückweg aber führt in kürzester Linie vom Fundort zum Ausgangspunkt zurück. Dies ist nur durch die eigenständige Aktivität der Rasterzellen zu erklären.

Frequenz, die das Gehirn in Abhängigkeit von körperlicher Bewegung durch Raum und Zeit vorgibt. Dabei richtet es seine Markierungsimpulse an Bewegungsrichtung (standpunktgebunden: Kopfrichtungszellen) und Bewegungstempo (Geschwindigkeitszellen) aus, sodass sich räumliche Entfernungen schlussendlich als *Ergebnisse* dieser Impulsmessungen abbilden. *Im Effekt* (Leibniz, Kant!) entsteht ein ‚Arbeitsraum‘ (Serres).

Wesentlich für uns, weil wichtig für das Lesen ist auch der enge Zusammenhang zwischen räumlicher Orientierung und Erinnerung. Erinnerungen an Erlebtes speichert das Gehirn gemeinsam mit Informationen über den Ort, an dem es erlebt wurde. Offenbar geht die Fähigkeit des Gehirns, im Raum zu navigieren, dem Erinnerungsvermögen voraus resp. bildet seine Grundlage: Wir können unser Leben deshalb mehr oder weniger genau nacherzählen, weil unser Gehirn das Erlebte als eine Art Reiseroute speichert und zu weiten Teilen abrufbar hält. Nur über tatsächlich gegangene Wege und Orte ist unsere Erinnerung ins Bewusstsein zu rufen.²⁹ Petrarcas Gedichte führen uns vor Augen, welche Dynamik zwischen äußerem und innerem Erleben über diese Brücke möglich ist; Leopardis *L'infinito* präsentiert die bewusste Nutzung dieser Brücke, indem ein bestimmter Ort aufgesucht wird, um dort in sich selbst hinein und aus sich heraus zu finden.

Bezüglich der Frage, wie die Informationsübertragung zwischen den Zellen untereinander sowie zwischen Modulen und Hippocampus abläuft, weisen Moser & Mosers Ergebnisse nun tatsächlich in Singers Richtung: hin zu einem gemeinsamen Schwingen. Auch im entorhinalen Cortex der Versuchstiere konnten Theta- und Gammawellen nachgewiesen werden; Versuche aus dem Jahre 2011 belegen, dass das periodische Feuern der Rasterzellen bei Hemmung der Thetawellen nicht aufrechterhalten werden kann³⁰. Offenbar können Neuronen auf unterschiedlichen Frequenzen senden und empfangen und mehrmals pro Sekunde ‚umschalten‘, was erklärt, auf welche Weise eine und dieselbe Zelle vielfältige Informationen

²⁹ Diesen Zusammenhang spüren wir beispielsweise dann, wenn wir auf dem Weg von der Küche in den Keller vergessen haben, was wir dort unten holen wollten. Meist gehen wir spontan in die Küche zurück, um den Gedanken dort wiederzufinden, wo wir ihn erstmalig gefasst haben. Ähnliches erleben wir, wenn wir nach langer Zeit einen Ort wieder besuchen, an dem wir eine prägende Lebensphase verbracht haben: die Erinnerungen ‚stürzen auf uns ein‘, sobald wir dort durch die Straßen gehen. Der Nobelpreis für Medizin 2014 wurde den Mosers aufgrund der Relevanz ihrer Ergebnisse für die Alzheimerforschung verliehen: Alzheimer beginnt mit dem Verlust des räumlichen Orientierungssinns; hieran ist der Verlust der Erinnerung gekoppelt.

³⁰ Die Hemmung wurde durch Lidocaininjektionen in die betroffenen Areale erreicht. Vgl. Koenig, Julia et al.: *The spatial periodicity of grid cells is not sustained during reduced theta oscillations*. In: Science 332.2011, S.592-595

speichern und abrufen kann, sodass sie in unterschiedlichen Zellverbindungen unterschiedlich agiert (und nicht, wie Singer noch annahm, einen festen Platz in einem bestimmten ‚Schaltkreis‘ einnimmt). Allerdings vermögen auch Hirnzellen - wie unsere Konzentration ‚als Ganze‘ - nicht auf mehreren Wellen zugleich zu arbeiten: ein wichtiger Hinweis darauf, wie aus der Koaktivität mehrerer Zellmodule Aufmerksamkeit als Fokussieren auf *eine* Thematik (einen ‚Informationscluster‘) unter ‚Ausblenden‘ aller anderen zustande kommt.

Aufmerksamkeit nun ist Bestandteil eines jeden Orientierungs- und Leseprozesses: mit dem Aufmerksamwerden tritt der Prozess ins Bewusstsein ein, ‚beginnt‘ dort. Am Beispiel eines Lesevorgangs konstatiert Maryanne Wolf folgendes Geschehen:

Lesen beginnt immer mit Aufmerksamkeit - genauer gesagt, mit mehreren Formen der Aufmerksamkeit. Wenn Leseexperten ihren Blick auf ein Wort richten (etwa „Bank“), sind die ersten drei kognitiven Operationen: 1) Lösen der Aufmerksamkeit von dem, was man gerade getan hat, 2) Verschieben der Aufmerksamkeit auf das neue Objekt (Hinwenden zum Text) und 3) Fokussieren der Aufmerksamkeit auf den neuen Buchstaben und das neue Wort. Dies ist das Aufmerksamkeitsnetzwerk der Orientierung, und bildgebende Verfahren zeigen, dass jede dieser drei Operationen eine andere Hirnregion beansprucht.³¹

Ein weiteres Aufmerksamkeitsgeschehen schließt sich an: das exekutive Aufmerksamkeitsnetzwerk, direkt gekoppelt an unser sog. ‚Arbeitsgedächtnis‘. Der betreffende Bereich des Gehirns

steuert das visuelle System beim Fokussieren bestimmter visueller Merkmale in einem Buchstaben oder Wort [...], er koordiniert Informationen aus anderen frontalen Arealen, insbesondere im Hinblick auf die semantische Verarbeitung von Wortbedeutungen [...], und er steuert die Nutzung einer bestimmten Gedächtnisform - des Arbeitsgedächtnisses.³²

Es ist diese Gedächtnisfunktion, die uns die Erfahrung der Kontinuität von Zeit vermittelt und die Unterscheidung zwischen „vorher“ und „jetzt“ ermöglicht. Bemerkenswert ist, daß die Kapazität dieses so wichtigen Speichers außerordentlich begrenzt ist. Es ist kaum möglich, mehr als etwa sieben verschiedene Inhalte gleichzeitig präsent zu halten [...].³³

³¹ Wolf, Maryanne: *Das lesende Gehirn : wie der Mensch zum Lesen kam - und was es in unseren Köpfen bewirkt*. Aus dem Engl. übers. v. Martina Wiese. Ill. v. Catherine Stoodley. Heidelberg 2009, S.172

³² ebd., S.173

³³ Singer, Wolf: *Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen : über Nutzen und Vorteil der Hirnforschung für die Geschichtswissenschaft* (Eröffnungsvortrag des 43. Deutschen Historikertags). In: ders.: *Der Beobachter im Gehirn...*, a.a.O., S.77-86, hier: S.81

Das Arbeitsgedächtnis ermöglicht äußerste Konzentration auf wenige Details, wie wir es auch bezüglich des Sehens (Fokus) beschrieben hatten. Um Rückbezüge auf bereits Erlebtes herstellen zu können, muss zusätzlich das episodische Gedächtnis aktiv werden, der ‚Langzeitspeicher‘ des Gehirns. Und hier kommt wieder die räumliche Orientierung ins Spiel, auf deren Grundlage dieser Speicher funktioniert:

Anders als beim einfachen Wiedererkennen von Wahrnehmungsobjekten, bei dem das Objekt die Gedächtnisspur reaktiviert, ist es bei episodischen Gedächtnisleistungen erforderlich, daß Engramme, die weit verteilt in der Großhirnrinde abgelegt sind, willentlich aktiviert, ins Bewußtsein transferiert und dann im richtigen Kontext miteinander verbunden werden. [...] Somit findet unser episodisches Gedächtnis eine evolutionäre Deutung: Es war primär ein Gedächtnis für Orte und deren Beziehung zueinander.³⁴

Dies bestätigen die Versuchsreihen von Moser & Moser. Hinzu kommt, dass die Gehirne lesekundiger Menschen im sog. Areal 37 (okzipital-temporal) Neuronengruppen aufweisen, die sich auf das jeweilige Schriftsystem (Zeichenform, Orthographie, Morphologie) spezialisiert haben, was die Schrifterkennung gewaltig beschleunigt. Die Forschung geht davon aus, dass dieses Phänomen in der Objekterkennungskapazität des Gehirns wurzelt: auch dies eine Orientierungskapazität.

Lesenlernen verändert die Sehrinde. Weil das visuelle System Objekterkennung und Spezialisierung beherrscht, weisen die Sehareale von Leseexperten nun zahlreiche Zellnetzwerke auf, die für die visuellen Bilder von Buchstaben, Buchstabenmustern und Wörtern zuständig sind.³⁵

Wie Singer in Anlehnung an Keith Rayner ausführt, lässt sich hier „die enge Verbindung zwischen Auge und Geist“ nachweisen: Sobald das Gehirn das zu lesende Wort / Zeichen visuell repräsentiert / identifiziert hat, also nach ca. 50-150 Millisekunden, setzt die Aufmerksamkeitsarbeit im Frontallappen ein und wirkt dann ihrerseits auf die folgenden Augenbewegungen zurück. Damit hat begonnen, was Singer als vor- und rückläufiges, nicht mehr serielles Ineinander verschiedener Prozesse bezeichnet. Als zusätzliche Dimension tritt unser semantisches Wissen hinzu - ob es sich nun um einen Orientierungs- oder um einen Leseprozess handelt: Wir erkennen ein Objekt / ein Wort im Kontext unseres bereits vorhandenen

³⁴ ebd., S.82

³⁵ Wolf: *Das lesende Gehirn*, a.a.O., S.175

Wissens- und Erfahrungsschatzes, der uns hilft, es einzuordnen, Informationen abzurufen, die zu seinem Verständnis beitragen.

Unsere Hypothese, dass Orientierung anhand des inneren Auges - im Denken / beim Lesen - von Orientierung mit den ‚äußeren Augen‘ im Raum herrührt, wird durch die Hirnforschung unterstützt:

Nun gibt es tatsächlich Hinweise, daß die in der Evolution später hinzugetretenen Hirnrindenareale ihre Eingangssignale nicht mehr direkt von den Sinnesorganen beziehen, sondern von den bereits vorhandenen stammesgeschichtlich älteren Arealen, die ihrerseits mit den Sinnesorganen verbunden sind. Die neuen Areale scheinen die Signale, die sie von den alten, von den primären Arealen bekommen, auf die gleiche Weise zu verarbeiten wie letztere die Signale, die sie von den Sinnesorganen erhalten. So ließen sich im Prinzip durch Iteration der immer gleichen Repräsentationsprozesse Metarepräsentationen aufbauen - Repräsentationen von Repräsentationen -, die hirnhinterne Prozesse abbilden anstatt die Welt draußen.³⁶

Da die Analogie zwischen Außen- und Innenweltwahrnehmung gleichsam mit der Evolution gewachsen ist, existieren organische Querverbindungen zwischen ihren ‚Vergleichsgliedern‘, was diese eher zu Polen macht: Es gibt Hirnareale, die sich ausschließlich bei ‚außen-wirklicher‘ Wahrnehmung aktivieren – „die phylogenetisch primären, sensorischen Areale“³⁷ -, und solche, die nur beim Denken-an tätig werden, indem sie die jeweils notwendigen Repräsentationen ‚verwalten‘. Dazwischen aber (nicht räumlich, sondern prozessual gedacht!) liegen wie eine Schnittmenge zwischen Wahrnehmen und Denken Areale, die sowohl beim Wahrnehmen als auch beim bloßen Denken-an-etwas aktiv sind. Es ist wichtig zu sehen, dass eine rigide funktionale Trennung zwischen Außen- und Innenweltwahrnehmung, zwischen Außenwahrnehmung und Denken so nicht aufrechterhalten werden kann: Jede Wahrnehmung ist Interpretation, und jede Interpretation fußt auf Wahrnehmungstechniken und -inhalten.

Genau diese analogische Brücke von ‚ursprünglicher‘, räumlich-lebensweltlicher Orientierung hin zu sekundären Orientierungsprozessen im Denken, die sich mit Objekten vor dem ‚inneren Auge‘ befassen, hatte Nikolaus von Kues im Blick bei seiner Anregung, wir sollten „den Charakter des sinnlichen Sehens vor dem Auge unserer Vernunft ausbreiten und aus ihm eine Leiter zum Aufstieg zimmern“: Die Analogie ist gleichsam gewachsen, indem eine erfolgreiche Anwendung bei

³⁶ Singer: *Vom Gehirn zum Bewußtsei...*, a.a.O., S.70

³⁷ Singer: *Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen*, a.a.O., S.78

steigender Komplexität der Faltungen verschoben und beibehalten wurde – wodurch sie ihrerseits die Komplexität noch steigern kann. Bildgebende Verfahren zeigen, „daß eine Vielzahl von Arealen in gleicher Weise aktiv werden, unabhängig davon, ob z.B. visuelle Muster tatsächlich gesehen oder nur vorgestellt werden.“³⁸ Unser Denken behandelt Denkinhalte ebenso wie wahrgenommene Objekte *als* Gegenstände, die von verschiedenen Seiten betrachtet, deren Eigenschaften katalogisiert und gedeutet werden können.³⁹ Das bedeutet einerseits, dass die Unhintergebarkeit unseres Standpunkts und damit unsere Unfähigkeit, unser Bewusstsein zu ‚sehen‘, sich qua Analogie von Ebene zu Ebene überträgt. Andererseits eröffnet sich uns möglicherweise eine indirekte Beobachtungsperspektive: Metarepräsentationen bilden gleichsam gestaffelte Räume ‚hinter‘ den Repräsentationen der sinnlichen Eindrücke. Liegt in dem gebrochenen Spiegelverhältnis zwischen diesen Räumen möglicherweise eine Antwort auf die Frage des Selbstbewusstseins?

Allemaal ist ein geistig gesunder Mensch in der Lage, die beiden Ebenen voneinander zu trennen. Wir wissen, ob wir einen draußen hier und jetzt vorhandenen Baum auf der Wiese vor uns *betrachten* oder uns an unseren Lieblingskletterbaum aus Kindertagen *erinnern*. Wir wissen auch, dass wir unsere innere Welt sehr viel mehr und einfacher manipulieren, umkonstruieren, zum Ausloten von Möglichkeiten nutzen können als die äußere - daher Singers Andeutung bezüglich der Kreativität in der oben zitierten Passage. Erinnern wir uns an Stegmaiers ‚kreative Desorientierung‘ und den ‚langen Blick‘ bei Aleida Assmann: möglicherweise führt dieses Potential zum Verlust von Instinkten, wie ihn Assmann konstatiert, kann diesen Verlust aber zugleich kompensieren. Einmal mehr können wir nicht umhin, an Leibniz zu denken: Repräsentationen sind *Ableitungen* der Wahrnehmungen unserer Lebenswelt, reduziert um deren sinnliche Qualitäten (Dreidimensionalität, Geruch, Geschmack, ‚Anfassenkönnen‘). Das Gehirn vermag diese Ableitungen jedoch ein Stück weit ‚aufzuleiten‘, indem es sie wie wirkliche Wahrnehmungen behandelt und mit Erinnerungen an sinnliche Wahrnehmungen verknüpft - bis hin

³⁸ ebd.

³⁹ Wenn nun Orientierung im Raum nur durch Bewegung im Raum initiiert werden kann (Rasterzellen), so müssten wir davon ausgehen, dass die Orientierung in diesen Repräsentations- und Metarepräsentationsräumen im Gehirn durch die Bewegung der elektrischen Impulse zustande kommt, die sich durch die betroffenen Areale des Gehirns selbst hindurch bewegen und dadurch ein Netz bilden.

zu ‚wirklichen‘ körperlichen / organischen Reaktionen.⁴⁰ Dabei wissen wir, dass die Repräsentation ‚nur‘ eine Repräsentation ist, und können sie als solche nutzen:

Solche Metarepräsentationen aufbauen zu können bringt Vorteile. Gehirne, die dies vermögen, können Reaktionen auf Reize zurückstellen und Handlungsentscheidungen abwägen, sie können interne Modelle aufbauen und den erwarteten Erfolg von Aktionen an diesen messen. Sie können mit den Inhalten der Metarepräsentationen spielen und prüfen, was die Konsequenzen bestimmter Reaktionen wären. Die Möglichkeit, Metarepräsentationen aufzubauen, befähigt zu umsichtigem Handeln und erlaubt damit, Gefahren präventiv aus dem Weg zu gehen. Letztlich kann in dieser Fähigkeit zum kombinatorischen Spiel mit gespeicherten Inhalten, zur Erzeugung neuer praediktiver Modelle, die Grundlage für Kreativität gesehen werden.⁴¹

Wir wissen auch, dass unsere inneren Experimente keine direkten Folgen in der äußeren Welt zeitigen, also risikoreduziert ablaufen. Keine *direkten* Folgen, wohlgemerkt: Natürlich kann uns das intensive Erleben der inneren Welt am helllichten Tag einen wichtigen Termin vergessen oder einen Laternenpfahl übersehen machen. Dies aber ist Resultat des ‚Vertieftseins‘ an sich, nicht des konkreten Gedankens. Umgekehrt: Durchaus kann ein inneres Experiment zu dem Entschluss führen, das Risiko seiner äußeren, ‚tatsächlichen‘ Umsetzung einzugehen. Einen Gedanken und seine möglichen Folgen durchspielen, seine Umsetzung erwägen und wagen zu können oder auch nicht - dies ist eine ethische Kompetenz, die uns *verantwortlich* macht für das, was wir tun: Wir haben ja die Möglichkeit, uns zumindest einige Folgen unseres jeweiligen Handelns vorab zu vergegenwärtigen - desto mehr, je älter und erfahrener wir sind. Damit ist auch ein Zeitfaktor verbunden, eine Art ‚Gefühl für den richtigen Moment‘: Handlungen können negative Folgen haben bzw. erfolglos bleiben, weil wir nicht lange genug oder zu lange mit der Vorab-Erwägung befasst waren bzw. ihr ausgewichen sind; wir haben die Handlung dann überstürzt oder zu lange hinausgezögert, sie ‚passt nicht‘ in ihren Kontext.

⁴⁰ Im Falle von Computerspielen, die aus der Perspektive des Spielers ablaufen, kann dies gefährliche Folgen haben, wenn die oben beschriebene Ebenentrennung schließlich nicht mehr zuverlässig funktioniert - in beide Richtungen: entweder wird die Widerständigkeit der wirklichen Welt zugunsten der eigenen vermeintlichen Kräfte unterschätzt oder aber die simulierte Welt als Wirklichkeit überschätzt, indem das Gehirn das im Spiel Erlebte auf der Ebene wirklicher Außenwelterfahrungen ‚ablegt‘.

⁴¹ Singer: *Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen*, a.a.O., S.71. Diese Kompetenz steht in enger Wechselwirkung mit der Fähigkeit zum Perspektivwechsel und zur Empathie, psychologisch gesprochen: der Mentalisierungskompetenz.

Die Möglichkeit ethischen Verhaltens ist unmittelbar an Selbstbewusstsein geknüpft, was die Untersuchungen der Hirnforschung zusätzlich motiviert. Verantwortlich zu sein bedeutet, Entscheidungen *bewusst* zu treffen: in dem Bewusstsein nämlich, bei der Entscheidung als Ich ‚bei sich‘ gewesen zu sein, die Umstände und möglichen Folgen bedacht zu haben. Im Rahmen dieser Arbeit können wir, indem wir die Welt-Repräsentation in unseren Köpfen zu Orientierungsprozessen in der äußeren Welt in Beziehung setzen, ein Stück weit erhellen, wie Orientierungsprozesse im Innern ablaufen und mit äußerer Orientierung interagieren - und warum dies anhand von Lektüren vor allem literarischer Texte besonders deutlich erfahrbar und dadurch in einem zweiten Schritt vermittelbar und nutzbar ist, obwohl man den Anfang nicht sieht. In der zweiten Hälfte dieses Kapitels führen wir das genauer aus. Petrarca's Texte haben uns die Möglichkeit aufgezeigt, die Richtung umzukehren und das äußere Sehen dem inneren nachzubilden bzw. die Wahrnehmung der Außenwelt gleichsam durch innere Befindlichkeiten hindurchzuleiten. Das *bewusst* zu tun, wie es Petrarca beim Schreiben tut – womit er uns ermöglicht, den Vorgang lesend nachzuvollziehen -, ist mit Anstrengung verbunden, denn die Prägung der Außenweltwahrnehmung durch Inneres geschieht zu weiten Teilen *unbewusst*. Dass wir beispielsweise an einem ‚schlechten Tag‘ Ereignisse und Mitmenschen negativer wahrnehmen als gewöhnlich, wissen wir zwar irgendwie, können es uns in aller Regel aber erst nachträglich bewusst machen. Wenn dies vollends unmöglich wird, ist die Grenze zum Pathologischen überschritten: Ein Depressionskranker etwa ist nicht mehr in der Lage, von seinem Empfinden zu abstrahieren, und nimmt die negativ gefärbten Wahrnehmungen für objektive, niederdrückende Wirklichkeit. „Wahrnehmungen und Erinnerungen haben holistischen Charakter“, schreibt Wolf Singer,

was in zeitlicher Abfolge erfahren wurde, liegt meist als gebündelter Gesamteindruck vor, dessen verschiedene Komponenten aufs innigste assoziativ miteinander verknüpft sind. Doch selbst wenn dem inneren Auge dieses komplexe Geflecht von Fakten, Beziehungen und Bewertungen klar und transparent erscheint, erweist es sich in der Regel als schwierig, dieses parallel organisierte Wissen in eine Sequenz von logisch konsistenten Aussagen zu übersetzen.⁴²

⁴² Singer, Wolf: *Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen*, a.a.O., S. 78

Singer verweist anschließend auf die Wichtigkeit von Prosodie, Mimik, Gestik als zusätzliche Aussageträger. Wir ergänzen: Literatur, die sich nicht auf logische Konsistenz festlegen muss, vermag dieses ‚Geflecht‘, ‚Gewebe‘, diesen ‚Faltenwurf‘ auf ihre Weise auszusagen. Hier liegt ein Schlüssel zu dem schwierigen Prädikat der Literarizität. Denken wir zudem auch an Henrichs These, dass das Subjekt sich selbst ‚erzähle‘: hier findet sich ein Anknüpfungspunkt, dem wir in Abschnitt VI.2 unter der Perspektive der Frühromantik nachgehen wollen. Und er gewinnt zusätzliche Relevanz, wenn wir den Bogen der Analogie zurück zur Außenwahrnehmung schlagen: Von einem stringenten, richtungsidentischen Verlauf eines Denk- oder Orientierungsvorgangs kann, wie wir nun gesehen haben, nicht die Rede sein. Solche Vorgänge sind nicht nur Vor-, sondern auch Rückgänge, Rückkopplungen, Schleifen, Netze. Geometrisch gesprochen: Anhand euklidischer Raum- und Richtungsvorstellungen sind sie nicht beschreibbar; sie bedürfen - ebenso wie die Außenwelt selbst - topologischer, fraktaler Konzepte und Beschreibungsinstrumentarien im Sinne Michel Serres‘ oder auch Benoît Mandelbrots.⁴³ Vielleicht ist die Vorstellung eines Ich, eines steuernden Bewusstseins / Konvergenzzentrums zu euklidisch gedacht: Von einer einzigen, festgelegten Position aus können derart komplexe Prozesse weder überblickt noch gesteuert werden. Der dreidimensionale euklidische Raum wurde, wie Michel Serres ausführt, „in unseren Kulturen der Arbeit auserwählt, weil er der Arbeits-Raum ist, der Raum des Maurers, Zimmermanns und Architekten“: er ist glatt, homogen, berechnen- und handhabbar und ermöglicht damit immense Leistungen und Fortschritte. Und doch:

Mein Körper, ich kann es nicht ändern, ist nicht nur in eine einzige und spezifizierte Mannigfaltigkeit getaucht. Er arbeitet im euklidischen Raum, aber da arbeitet er nur. Er sieht in einem projektiven Raum, er berührt, streichelt und hantiert in einer topologischen Mannigfaltigkeit, leidet in einer andern, hört und kommuniziert in einer weiteren. Und so weiter, soviel man will.⁴⁴

Zusammenfassend können wir festhalten, dass die Repräsentation der Welt in unserem Gehirn für uns unter dem Index einer vierfachen Begrenzung steht:

⁴³ Beispiele: die Strukturen von Eiskristallen, der Verlauf einer Küste usw.

⁴⁴ Serres, Michel: *Mythischer Diskurs und erfahrener Weg*. In: Benoist, Jean-Marie (Hrsg.): *Identität : ein interdisziplinäres Seminar unter Leitung von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt / Main 1980, S.22-47, hier: S.27

1.) Repräsentationen und Metarepräsentationen entstehen *unbewusst*, parallel zum Erleben. Das müssen sie, weil unsere Bewusstseinsenergie hierdurch nicht gebunden werden darf: andernfalls mündete die Repräsentation in reine Tautologie ein. Es geschähe genau das, was Renate Lachmann in ihrem Aufsatz über Borges' *Funes el memorioso* und Lurijas Patienten schildert: Bei unbegrenztem Erinnerungs- und Wahrnehmungsvermögen wäre auch die Welt- und Innenwelt-Repräsentationsleistung des Gehirns ein Vorgang, der zu Welt*verlust* führte, indem er

die Welt vervielfältigt, prismatisch, gebrochen wiedererstehen läßt, und zwar für einen Einzigen. [...] Die negative Utopie ist ebenfalls zweifach: Sie besteht in der Sinnlosigkeit der tautologischen Akte, die - nähme man sie ernst - das Leben um die Hälfte (die Hälfte nämlich, die seine Tautologisierung dauern würde) verkürzt, und zum andern in der abrupten Umwertung des Thesaurus in eine Abfalltonne, das heißt in der Umwertung der verheißungsvollen in eine fatale Akkumulation: Memoria als Abraum.⁴⁵

2.) „... und zwar für einen Einzigen“: Die zweite Begrenzung liegt darin, dass (Meta-)Repräsentationen eines Gehirns immer *diesem einen* Gehirn zugehören. Sie bilden die Welt aus einer Einzelperspektive ab, erzeugen also gleichsam eine Landkarte des betreffenden Lebens. In dieser Annahme finden sich Leibniz' Monaden wieder, die als lebendiger Spiegel die Welt als Ganze reflektieren - jedoch von ihrem je eigenen Standpunkt aus und damit nicht panoramatisch, sondern perspektivisch gebrochen. Unter dem Aspekt der Verantwortlichkeit darf nicht vergessen werden, dass unsere Gedankenwelt als Experimentierfeld uns nur das zeigt, was wir sehen können bzw. gesehen haben; leibnizianisch gesprochen, ist sie - wir sagten es oben - eine *Ableitung* (unter unendlich vielen möglichen), *nicht* das objektive Abbild der äußeren Welt: Wäre das nämlich so, dann könnten wir nicht irren.⁴⁶ Selbst ein unendliches Erinnerungsvermögen, wie es Borges schildert, würde uns nicht aus dieser Begrenzung befreien: die Perspektive bliebe unsere jeweils einzelne, und überdies wäre die aus diesem Vermögen resultierende Repräsentation eine *unendlich* und nicht nur durch *eine* Perspektive gebrochene - das Bild eines zersplitterten Spiegels. Wir wären dann z.B. nicht in der Lage, unterschiedliche

⁴⁵ Lachmann: *Gedächtnis und Weltverlust...*, a.a.O., S.516. Wir haben diesen Aufsatz bereits in Kapitel II bezüglich der Parallaxe erwähnt (FN 51).

⁴⁶ Allerdings setzt genau hier die Kreativität, die Phantasie an: Wir können unsere Gedankenwelt modifizieren, erweitern, ausschmücken.

Ansichten desselben Objekts diesem zuzuordnen: wir könnten die Parallaxe nicht mehr als solche erkennen, sondern nur noch infinitesimal kleine, also quasi punktgleiche und einander vollkommen gleichrangige Identitäten bilden. Die Ordnung der Welt und damit die entsprechend geordnete (kreative!) Gestaltung der Repräsentation wäre nicht möglich.

- 3.) Unsere Wahrnehmung der inneren Welt läuft ebenso *selektiv und fokussiert* ab wie die der äußeren (vgl. Kapitel 1: Sehen). Wir sehen eine Auswahl des Gegebenen, konzentrieren uns auf diejenigen Punkte, die wir für unsere jeweilige Intention als bedeutsam werten. Dies unterstreicht den Ableitungscharakter der Repräsentationen - und hier liegt die Basis der Analogie zwischen Sehen und Denken als ‚innerem Sehen‘, mit welcher wir im ersten Kapitel eingesetzt hatten.
- 4.) Wir haben es oben bereits umrissen: Auch der ‚Wirklichkeitsgrad‘ unserer inneren Welt ist gegenüber der äußeren Welt *reduziert*. Unsere Innenwelt unterscheidet sich sowohl räumlich (wir können uns nicht physisch in ihr bewegen, wenn auch durchaus sie physisch empfinden) als auch zeitlich vom Außen: In der äußeren Wirklichkeit ereignet sich ein Augenblick nach dem anderen, die Zukunft tritt beständig ein. Unsere Innenwelt speist sich aus Vergangenheit und wird in unserer Gegenwart erlebt, nämlich dann, wenn wir sie bewusst wahrnehmen / einsetzen. Zukunft ereignet sich in ihr nicht - sie wird nur vorbereitet. Dieses ‚nur‘ jedoch birgt umgekehrt das Experimentierpotential, diejenige Dimension, die die innere Welt - gerade wegen ihres Ableitungsstatus - der äußeren voraus hat. Hier nämlich liegt eine Offenheit, eine Entgrenzung, die unsere Außenweltwahrnehmung nicht kennt, wie Leopardis *L'infinito* uns vor Augen führt. Wir können unsere Kopfwelten ausbauen, Geschichten weiterspinnen, Hypothesen konstruieren, die gegenüber der Außenwelt eine eigene Dynamik besitzen.

Wie es scheint, gehört Netz- und Knotenpunktbildung zu den Grundprinzipien des menschlichen Gehirns: Interneuronale Kommunikation, Augenbewegungen auf einer Buchseite, das rhythmische Feuern der *grid cells* – all diese Vorgänge erzeugen Raster mit Knotenpunkten. Sie tun das durch Oszillation: Theta- und Gammawellen im Gehirn, Oszillationsschwingungen des Augenmuskels. Damit begegnet das Gehirn offenbar der unendlich fraktalen Welt, in der wir uns bewegen müssen:

Einzelne Abläufe scheinen diese Welt nachzubilden, indem sie ebenso fraktal, ungeordnet und chaotisch verlaufen - doch insgesamt, in ihrem Zusammenwirken aus Impuls und Von-der-Stelle-Kommen, erzeugen sie euklidische Netzstrukturen, die diese Welt für uns handhabbar machen und so Orientierung ermöglichen. Insofern ist der euklidische Raum tatsächlich, wie Serres ausführt, ein ‚Arbeitsraum‘ - im Außen wie im Innen. Erarbeitet hat ihn unser Gehirn: primär durch Gehen, nicht durch Sehen.

VI.1.2 Raum und Ort bei Michel de Certeau: Position und Situation

What walking introduces is the fact that I must first of all unify myself before I unify my environs. I cannot walk at all if I am utterly disjoint; to walk is to draw my body together, at least provisionally; and to do so is to constitute myself as one coherent organism. For my body remains a center of orientation, even when I am walking.

Edward Casey: *The fate of place*

Für Michel de Certeau⁴⁷ (*1930) bezeichnen Gehen und Sehen zwei Erfahrungspole im Umgang des Menschen mit und im Raum, die sich zu zwei Beschreibungsmodi des Raumes in Beziehung setzen lassen: der Karte (*carte*), die den Weg dem ‚Blick von oben‘ als Abfolge zweidimensional fixierter Orte darbietet, und der Wegbeschreibung (*parcours*), die den Akzent auf den *Vollzug* des Weges, auf das *Gehen* setzt.⁴⁸ Auch Karte und Wegbeschreibung sind als Pole einer verbindenden Linie, nicht als distinkte Gegensätze zu verstehen: „Es hat den Anschein, daß man sich beim Übergang von der ‚alltäglichen‘ Kultur zum wissenschaftlichen Diskurs vom einen [Wegbeschreibung, Gehen] zum anderen [Sehen, Karte] bewegt.“ (222) Damit birgt der Weg ein zweifaches Potential: *Route* – eine festgelegte, wiederholt begehbare Wegstrecke zwischen zwei Orten – und *parcours*, die einzigartige Erfahrung eines Weges. Möglicherweise hat de Certeau, der auch Mathematiker ist,

⁴⁷ Die folgenden Ausführungen basieren auf Michel de Certeau: *Kunst des Handelns*. Berlin 1988. Vgl. insbesondere Kap. IX: Berichte von Räumen, S.215-238, sowie Kap.XII: Lesen heißt wildern, S.293-311. Nachfolgend die Seitenzahl eingeklammert im Fließtext.

⁴⁸ Die frühen Karten der Inuit geben ein Beispiel für *parcours*-orientierte Darstellungen: Sehr genau zeigen sie die Lagebeziehungen zwischen Punkten im Gelände, Entfernungen jedoch ungenau - vermutlich deswegen, weil sie die tatsächlich benötigte Zeit der Entfernungsbewältigung angeben, nicht ihr räumliches Maß. Vgl. hierzu Scriba, C.J. / Schreiber, P.: *5000 Jahre Geometrie : Geschichte, Kulturen, Menschen*. Heidelberg u.a. ³2010, S.187

seine Anregungen der Mathematik entnommen: Ort als Punkt und Ort als Ausdehnung sowie, damit einhergehend, das Verständnis der Kurve bilden ein Standardthema der Analysis. Schon im Jahre 1918 beschreibt Hermann Weyl das von de Certeau aufgezeigte doppelte Potential des Weges, dessen Erkenntnis auf Leibniz zurückgeht:

Wir haben in der ebenen Geometrie zwei ganz verschiedene Vorstellungen zu unterscheiden, für die beide das Wort Kurve gebräuchlich ist; ich verwende, um sie auseinanderzuhalten, die Termini „Linie“ und „Kurve“. Roh gesagt, handelt es sich um den Unterschied zwischen dem Straßennetz einer Stadt oder einer Trambahn-„Linie“ einerseits und dem Weg (= „Kurve“), den ein Fußgänger in den Straßen dieser Stadt zurücklegt (und der während der Zeit des Spazierganges in statu nascendi ist), bzw. dem Weg, den ein fahrender Trambahnwagen beschreibt, andererseits. „Linien“ treten z. B. auf als *Begrenzungen* von Gebietsteilen der Ebene, eine „Kurve“ ist die *Bahn* eines sich bewegenden Punktes.⁴⁹

Es geht Weyl beileibe nicht nur um die Differenz zwischen der ‚Bewegung selbst‘ und ihrem Abbild, ihrer Aufzeichnung. Erinnern wir uns an Leibniz‘ Bemühen, Kraft und Richtung in die Bewegungskonzeption einzubeziehen: Weyl beschreibt sehr genau den Unterschied zwischen abstraktem, nicht bewegtem Zeit-Punkt (bei Leibniz war es der Raum-Punkt) und dem bewegten Status eines materiellen Punktes im Vektorraum, was de Certeaus Unterscheidung zwischen *route* und *parcours* bereits entspricht.

Ein Güterwagen kann, wenn die Geleise, auf welchen er laufen soll, gegeben sind, beim Rangieren noch sehr verschiedene Wege, insbesondere von sehr verschiedener Länge durchmessen. Eine „Kurve“ (im zweiten Sinne) ist ihrem Wesen nach nur *an* einer Bewegung – als ein abstraktes (unselbständiges) Moment derselben – aufzuweisen. [...] Der Weg selber ist ein eindimensionales Kontinuum von „*Bahnpunkten*“; jeder Bahnpunkt befindet sich an einer bestimmten Stelle, koinzidiert mit einem bestimmten Punkt der Ebene, ohne aber selbst dieser Punkt der Ebene zu sein. Die Bahnpunkte, als die „*Stadien*“ der Bewegung, stehen ganz analog wie die Zeitpunkte in der Beziehung des „früher“ und „später“ zueinander; in der Bewegung *überdeckt* das Kontinuum der Bahnpunkte in stetiger monotoner Weise das Kontinuum der Zeitpunkte. Durch diese Auffassung gelingt es, den „Weg“ von der Bewegung, die ihn erzeugt, gewissermaßen abzulösen.⁵⁰

⁴⁹ Weyl, Hermann: *Das Kontinuum : Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*. Leipzig 1918, S.77f.

⁵⁰ Ebd., S.78

De Certeau führt diese Überlegung weiter, indem er zwischen **Ort** und **Raum** unterscheidet. Diese Differenz besitzt eine andere Struktur als die zwischen Gehen und Sehen. Raum und Ort werden bei de Certeau nicht als Pole, sondern als *Umgangsformen* mit der(selben) Umgebung aufgefasst⁵¹:

Ein *Ort* ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. Damit wird also die Möglichkeit ausgeschlossen, dass sich zwei Dinge an derselben Stelle befinden [bei Leibniz: Inkommensurabilität, NT]. [...] Ein Ort ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten. [...] Ein *Raum* entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen. [...] Insgesamt *ist der Raum ein Ort*, mit dem man etwas macht. (217f.)⁵²

In seinem Aufsatz *Orientierung als Paradigma der maritimen Moderne* schreibt Ulrich Kinzel, explizit Michel de Certeau modifizierend:

Drei grundlegende Prinzipien müssten bedacht werden, um Praktiken der Orientierung zu klassifizieren. Orientierung impliziert entweder die Fixierung einer *Position* (auf einer Karte) oder die Festlegung einer *Richtung* (in Form einer Route). Diese beiden Modalitäten müssten unterschieden werden von einem orientierungsfreien Modus, den man (zeitlich gesehen) *Situation* oder (räumlich gesehen) *Passage* oder *Weg* nennen könnte. Die Route, gekennzeichnet nicht nur durch Richtung, sondern auch durch die Rekursivität der Passage, repräsentiert ein dynamisches oder prozedurales Prinzip, welches mit den anderen beiden Modalitäten interferieren kann. Das heißt, die Kombination von Position und Route definiert die *Navigation* als den einen Typ von Orientierung, die Interferenz von Situation und Route definiert *Erfahrung* als den anderen.⁵³

⁵¹ In diese Richtung gehen auch die Überlegungen Hans-Dieter Bahrs in *Die Sprache des Gastes*, a.a.O. (Kap. IV, FN 139). Bahr setzt sich hier hauptsächlich mit Heidegger auseinander und entwickelt ein eher ex-zentrisches Raum-Denken, das von einem sich aufspreizenden Ereignisraum ausgeht. Dies wird jedoch, da Bahrs Augenmerk auf der Sprache liegt, wie auch bei Heidegger schlussendlich nicht so konsequent auf den Punkt gebracht, wie das bei de Certeau und, aus anderer Perspektive, auch bei Plessner und Levinas der Fall ist.

⁵² Auch Heidegger differenziert zwischen Ort und Raum, wobei er ‚Ort‘ jedoch gerade nicht positional, sondern situativ versteht. ‚Raum‘ wird bei Heidegger nochmals in reinen, mathematischen Raum (extensio) und Erlebnisraum ausdifferenziert. Dieser Erlebnisraum – Heidegger nennt ihn „Zwischenraum“ – ist ein „von Stellen Eingeräumte[s]“, ‚Stelle‘ verstanden als leer und potentiell besetzbar. Heidegger unterscheidet nicht zwischen Zwischenraum und Abstand, wie wir es bereits in Kapitel I taten; die polare Differenz Position / Situation ist bei ihm nicht zu Ende gedacht. Wesentlich ist jedoch, dass Heidegger, der eigenen Ontologie gemäß, das Positionale ins Situative einbettet und nicht umgekehrt: „in den Räumen, die durch Orte eingeräumt sind, [liegt] jederzeit der Raum als Zwischenraum und in diesem wieder der Raum als reine Ausdehnung“. Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken*. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 7: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt / Main 2000, S.145-164, hier: S.157f.

⁵³ Kinzel, Ulrich: *Orientierung als Paradigma...*, a.a.O. (Kap. I, FN 36), S.74

Wir nehmen nun unsererseits eine Modifikation vor, indem wir nicht Position mit Richtung und Situation mit Passage verknüpfen, sondern *Position und Situation* als zwei ‚Grund-Modalitäten‘ des Orientierungsprozesses einander gegenüberstellen. Damit führen wir Kinzels Überlegungen wieder näher an de Certeau heran: Ebenso wie dessen Unterscheidung zwischen Ort und Raum ist diejenige zwischen Position und Situation nicht ‚materiell‘. Entscheidet bei de Certeau die gegenwärtige Umgangsform mit der Umgebung darüber, ob wir sie als Ort wahrnehmen oder als Raum erfahren, so können wir diese Überlegung auf Position und Situation hin verlängern: Im Raum befinden wir uns in einer *Situation*. Wir blicken nicht aus der Vogelperspektive auf ihn hinab und erfassen ihn als Ort, sondern *erfahren* ihn in der Bewegung. Orientierung versucht nun stets – im Sinne des Sich-Zurechtfindens –, den Raum in einen Ort zu übersetzen, d.h. ihn mit Koordinaten zu versehen: An einem Ort befinden wir uns an einer *Position*. Wir wissen dann, wo wir – eben nicht *gehen*, sondern *stehen*. Mit Blick auf den vorherigen Abschnitt können wir sagen: Wir machen den Raum zum Ort, indem wir ihn still stellen, ihm Zeit entziehen – analog zu dem von Weyl beschriebenen Ablösen der Bewegung von der raumzeitlichen Wegstrecke –, doch nur *auf Zeit*. Zweck des Ganzen ist das Weitergehen, womit wir uns wieder im Raum befinden. Je größer die Erfahrung mit dem betreffenden Gelände und / oder Orientierungsverfahren, desto seltener ist ein Perspektivwechsel zum Positionsmodus, sind Entzeitlichung und Überblicksgewinnung notwendig: Sichere Bewegung im Raum funktioniert dann ‚auch so‘, gleichsam in Echtzeit.⁵⁴

Unschwer können wir hier eine Verbindung zum Orientierungssystem des Gehirns herstellen: Der Situationsmodus entspricht der Bewegung im Raum, die, mit Weyl gesprochen, eine Bahn zieht, eine Kurve beschreibt. Der Positionsmodus wird ermöglicht durch die Arbeit der Zellen im entorhinalen Cortex: Das Knotenpunkt-Raster, das im Gehirn entsteht, kann in unserem Bewusstsein auf die Umgebung übertragen werden; umgekehrt vermögen wir diese Umgebung als ein solches Raster zu zeichnen, analog zu dem bereits vorhandenen in unserem Gehirn, und unsere *route* (de Certeau) als Linie (Weyl) abtragen – in gewisser Weise ein

⁵⁴ Ein depressiver Patient ist also, so könnten wir sagen, bezüglich seines eigenen Erlebens und Empfindens nicht mehr in der Lage, den Positionsmodus einzunehmen. Er ist seinem negativen Empfinden ausgeliefert.

Übersetzungsprozess, der sich auch bei der Navigation vollzieht.⁵⁵ Zwar können wir die Zellaktivität, die das Raster entstehen lässt, nicht bewusst erleben; unser Bewusstsein hat jedoch Zugriff auf ihre Ergebnisse.

Wesentlich für beide Orientierungsmodi ist die konkrete *Richtung* des jeweiligen Orientierungsprozesses: Das für den Positionsmodus erforderliche Raster kann das Gehirn nur unter Zuarbeit der Kopfrichtungszellen bilden; unter bewusster Nutzung eines solchen Rasters (einer Karte) wird die gegebene Position mit den ‚Idealkoordinaten‘ abgeglichen, die sich aus der gewählten Richtung ergeben. Im Situationsmodus bewegen wir uns gerichtet auf unser Ziel hin, das unsere Bewegung motiviert.⁵⁶

Sichtbar wird nun auch, weshalb Erinnerungen, wie Singer schreibt, einen ‚holistischen Charakter‘ aufweisen: Sie werden aus Bewegung im Raum heraus gespeichert, aus dem Erleben, im *Situationsmodus*. In diesem Modus erfüllt uns das Erleben, wir nehmen keine Vogelperspektive ein wie im Positionsmodus und werden uns daher des Abstands zwischen uns und der Umgebung kaum bewusst. Die Erinnerung bleibt ‚totaler‘ Erlebenseindruck, von dem nicht spontan abstrahiert werden kann und der sich zudem, wie wir sahen, mit jedem ‚Hervorholen‘ in eine Jetzt-Perspektive verändert - weswegen die Psychotherapie den situativen Erlebenseindruck prägender Erinnerungen gemeinsam mit den Patienten in den Positionsmodus umarbeitet und auf diese Weise relativiert.

Aufgrund unserer Arbeit zum perspektivischen Denken sehen wir nun, dass es sich bei der Differenz zwischen Raum und Ort, Position und Situation um eine *perspektivische* Differenz handelt. Damit können wir Orientierung definieren als progressiven *Wechsel* zwischen beiden Perspektiven, dessen Rhythmus stark vom Grad der Erfahrung abhängt. Keine Passage, sondern ein Perspektivwechsel nämlich führt von Raum zu Ort, von Situation zu Position und vice versa. Damit einher geht ein Wechsel der Verhaltensweise: Man kann nicht von einem zeitlosen Ort in einen bewegten Raum ‚hinübergehen‘; es ist aber möglich, den Ort als Raum zu *sehen*,

⁵⁵ Navigation will den tatsächlichen Schifffahrtsweg in direkte Entsprechung zu einer Strecke (Linie) bringen, indem sie ihn zu einer Abfolge ermittelter Positionen in einem geographischen Liniennetz macht und ihn als materielle Linie auf der Seekarte festhält.

⁵⁶ Übrigens besitzt auch zielloses Herumschlendern eine spezifische Orientierungsintention - die allerdings quer zur gewohnten verläuft. Am gewissenhaftesten ist Walter Benjamin ihr nachgegangen, und auch wir werden es im achten Kapitel tun: Die ‚Quer-Orientierung‘ des Flaneurs, sein absichtliches Irgehen scheint der von Gottfried Boehm geforderten Aufmerksamkeitsverschiebung beim Sehen verwandt (vgl. Abschnitt I.1) und lässt sich verknüpfen mit Stegmaiers ‚kreativer Desorientierung‘ der Kunst.

indem man etwas mit ihm macht, sich in ihm bewegt – oder auch, einen Raum in einen Ort zu übersetzen, indem man ihn festschreibt, fixiert (z.B. eine Karte zeichnet). Wir sind in der Lage, solche Wechsel willentlich, *bewusst* zu vollziehen – je eher, desto ungefährlicher die jeweilige Situation für Leib und Leben ist: Hier setzt unsere Kreativität an, die Möglichkeit, Situationen durchzuspielen (innen), Handlungsvarianten auszuprobieren (außen), impulsive Reaktionen (Situationsmodus) zu unterbrechen und uns zu besonnenerem Vorgehen zu zwingen (Positionsmodus).

Wenn die perspektivische Differenz zwischen beiden Modi erst durch das Ereignis dieses Wechsels zu Stande kommt, können wir sie als *parallaktische Differenz* bezeichnen. Ihrer Struktur sind wir bereits bei Nikolaus von Kues begegnet: Ein parallaktischer Blickwechsel ist gekennzeichnet durch eine Veränderung der Blickrichtung in dem Sinne, dass sich der *Ausgangspunkt* des Blicks verändert, wandert. Man schaut von anderswo her, *aus einer anderen Richtung auf denselben Gegenstand* – bei der Unterscheidung Ort / Raum die Umgebung, bei der Unterscheidung Position / Situation die eigene Orientierungstätigkeit. Wir wollen schon hier darauf hinweisen, dass es nicht unbedingt um eine Bewegung des Leibes geht: diese folgt mitunter erst auf den Wechsel, der sich im Denken abspielt. Wir sind offenbar fähig, ein Selbes mit dem inneren Auge ‚als zwei‘ zu sehen: und hierbei handelt es sich, ungleich dem Beginn der Orientierung oder dem ‚eigentlichen‘ organischen Sehen, um einen *bewusst steuerbaren*, ja trainierbaren Vorgang, was für die ethische Dimension des Lesens sehr wichtig werden wird. Nikolaus‘ Denkbewegung des immer neuen Anlaufnehmens aus verschiedenen Richtungen stellt eine solche Technik dar: Parallaktische Differenzen zu nutzen entspricht der von Nikolaus propagierten unendlichen Annäherung an das aktual Unendliche (Göttliche); ganz un-mystisch haben wir diese Näherungstechnik bei der Flächenberechnung unter der Kurve kennengelernt: der unabschließbaren Annäherung an einen Grenzwert, die Leibniz mit dem Infinitesimal schließlich doch zu einem gleichsam eingeklammerten Ende bringt.

Dieser Blickwechsel-Struktur – einem 1-in-2-Sehen quasi – tritt eine zweite gegenüber, und auch ihr sind wir bei Nikolaus begegnet: dem 2-in-1-Sehen beim Lesen der Metapher. Wir erinnern uns: Nur durch eine eindimensionale Grenzlinie voneinander geschieden, stehen in der Metapher zwei Bedeutungen in

engstmöglicher Nachbarschaft; zwischen ihnen oszilliert der lesende Blick, der seine Position dabei nicht verändert.

Zugespitzt können wir formulieren: Der parallaktische Blickwechsel lässt uns das Selbe als ein Anderes sehen – der metaphorische Blickwechsel erlaubt uns die Wahrnehmung des Anderen im Selben. Beides sind menschliche Grunderfahrungen – mit sich selbst, mit dem Gegenüber –, die eine gewisse Paradoxie, zumindest etwas Überraschendes, möglicherweise Befremdliches einschließen, die wir aber mit Hilfe des situativen und positionalen Orientierungsmodus dennoch bewusst einsetzen und damit zu Techniken ausbauen können: Techniken, die es uns erlauben, uns selbst als Denkende und Handelnde in den Blick zu bekommen, und zwar *zwischen* den oben beschriebenen gestaffelten Räumen der Repräsentationen und Meta-Repräsentationen unserer Wahrnehmungen der Außen- und Innenwelt. Die *bewusste* Reflexion und produktive Umsetzung dieser Techniken kann, wie sich nun abzeichnet, auch und gerade durch das Lesen trainiert werden.

VI.1.3 Orientierendes Lesen: Richtung und Bedeutung

Auch Lesen ist eine Tätigkeit, die sich aus Gehen und Sehen zusammensetzt. „Nun bedeutet Lesen aber tatsächlich, in einem vorgegebenen System umherzuwandern (im System des Textes, analog zur gebauten Ordnung einer Stadt oder eines Supermarktes).“ (300) Unsere Gehbewegung, Schritt für Schritt, verläuft nicht kontinuierlich, sondern zäsuriert, in einem Wechsel aus Verdichtung und Unterbrechung. Dem steht die komplexe Rhythmik des lesenden Blicks mit seinen Sprüngen und Verdichtungen nicht nach: Er besitzt dieselbe Beweglichkeit wie der Körper als Ganzer, nicht vollkommen abhängig von dessen Position. Wenn „lesen bedeutet, woanders zu sein, dort wo *wir* nicht sind, in einer anderen Welt“ (306), dann erhält der lesende Blick eine halb physische, halb virtuelle Existenzform: Der Blick wandert mit dem Körper, verändert also seine leibliche Position, und wandert zugleich eigenständig durch den Text. Relativ zum Text tut er das in aller Regel von derselben leiblichen Position aus: wir halten das Buch vor unsere Augen, ob wir nun im Zug sitzen oder auf einem Sessel im Wohnzimmer. Das Durch-den-Text-Wandern kann jedoch – besonders auffällig beim Lesen eines packenden Romans, wobei wir die Perspektive einer oder mehrerer Figuren einnehmen – dazu führen, dass wir unsere materielle Leiblichkeit ausblenden zu Gunsten einer oder mehrerer ‚virtueller Existenzen‘ und ihrer Perspektiven im Text.

De Certeau bezieht sich auf das Lesen einer Erzählung. Wir wollen diesen Bezug erweitern: Auch beim Lesen eines wissenschaftlichen Textes nehmen wir verschiedene Perspektiven ein, wenn wir einer Argumentation aufmerksam folgen. ‚Im Kopf betrachten wir dann den behandelten Gegenstand aus unterschiedlichen Richtungen, wobei wir als kritische Leser gerade nicht in einer Perspektive aufgehen. Auch dem naturwissenschaftlich beobachtenden Blick ist eine solche Dynamik zuzuschreiben: Der Blick des Astronomen etwa beschreitet den Weltraum, ‚so weit das Auge reicht‘ – auch er geht dorthin, wo wir (noch?) nicht sind. In diesem Sinne sind Naturwissenschaftler ebenso wie Leser „Reisende; sie bewegen sich auf dem Gelände des Anderen, wildern wie Nomaden [sic!] in Gebieten, die sie nicht beschrieben haben“ (307). Allerdings besteht ein gewichtiger Unterschied zwischen literarischen und nicht-literarischen Texten: Kunstwerke haben einen eigenen ‚Weltcharakter‘. Beim Lesen eines fiktionalen Textes entsteht die Text-Welt erst während der Lektüre; sie existiert virtuell, ‚im Text‘ und damit in unseren Köpfen, die anhand des Gelesenen Metarepräsentationen konstruieren. Diese Leistung muss sich nicht im Bewusstsein vollziehen; sie greift zurück auf unser Weltwissen, unsere Erfahrungen und Erinnerungen unserer Umwelt. Wir wissen aber jederzeit, dass sich die Text-Welt von unserer Umwelt unterscheidet. Gebrauchstexte bauen dagegen keine eigene Welt auf: Zwar konstruiert beispielsweise ein Fachaufsatz einen gedanklichen Zusammenhang; dieser jedoch steht nicht für sich allein, sondern stellt einen Kommentar, ein Urteil, einen Erklärungsversuch für etwas dar, das unserer Lebenswelt zugehört. Gebrauchstexte bleiben durchgehend und direkt auf die Welt um uns herum bezogen.⁵⁷

Wir wissen, dass die Lesefähigkeit des Menschen nicht nur etymologisch, sondern auch in der Entwicklung unseres Gehirns aus dem räumlich-zeitlichen Orientierungsvorgang ‚an sich‘ hervorgegangen ist: als Orientierung auf der Meta-Ebene des Denkens, wie Kant sie beschrieben hat. Dabei verschob sich zwar das relative Gleichgewicht aus Wahrnehmung von Spuren als Zeichen und ihrer Deutung hin zu einem Übergewicht des Interpretatorischen; dennoch bedeutet Lesen, sich immer wieder vor und in dem jeweiligen Text zu orientieren, wofür das Gehirn Fertigkeiten nutzt, die es für die Orientierung im Raum herausgebildet hat.

⁵⁷ Zur schwierigen Unterscheidung fiktional / nicht-fiktional sowie zur Qualität des Fiktiven ist immer noch einschlägig Iser, Wolfgang: *Akte des Fingierens : Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?* In: Henrich, Dieter / ders. (Hgg.): *Funktionen des Fiktiven*. München 1983 [= *Poetik und Hermeneutik*; 10], S.121-151. Wir kommen in Abschnitt VI.2.2.2 darauf zurück.

Zwar liest unser Kulturkreis ein recht einfaches Alphabet, sodass das Erfassen der Buchstaben den geringsten Teil der Lese-Leistung ausmacht - doch schon dieses Vermögen wurzelt in räumlicher Orientierung, indem das lesende Gehirn Wörter als räumliche Anordnungen, Formkonstellationen erkennt. Mehr noch: Wie wir uns Landmarken merken können, so wissen wir oft noch Wochen nach der Lektüre beim Wiederaufblättern des Buches, wo eine besonders spannende Textpassage ‚steht‘ - am Anfang oder in der Mitte des Textes, in der Mitte oder am Ende der Seite, ob sie mehrere Zeilen lang ist oder nur wenige Wörter umfasst.

Damit wird innerhalb der Kunst ein Gattungsmerkmal der Literatur sichtbar: Der literarische Text muss syntagmatisch, Einheit für Einheit, erschlossen werden. Dies teilt er noch mit dem Film, doch besteht dieser aus Bilderfolgen, während beim Lesen auf einer ersten Verstehensebene sprachliche Zeichen entschlüsselt werden müssen; hier greift Kalkül-Verstehen, die Kenntnis der Buchstaben in ihrem Kontext zu anderen. Auf einer zweiten Ebene werden diese Zeichen als in sich artikulierte Einheiten begriffen (Wörter und Sätze), und schließlich geht es um das Erfassen und Deuten des Ganzen, dessen, was der Text ‚erzählt‘, was er ‚aussagt‘, ‚meint‘, ‚bedeutet‘. Auf dieser Ebene erst ereignet sich der eigentümliche Dialog zwischen Text (Kunstwerk) und Rezipient, der jeder Kunstrezeption zugehört und auch beim literarischen Text über das Bedeuten der Worte hinausreicht. Bei einem literarischen Text geschieht dies jedoch weitgehend un-sinnlich: Der Text wird zwar gesehen, das Buch oder der Reader materiell gehalten, gefühlt; vielleicht schafft man sich eine geeignete Atmosphäre, um das Leseerlebnis zu genießen. Doch das, was die *Sinnhaftigkeit* des Textes ausmacht, besitzt kein Pendant in der *Sinnlichkeit*, nicht so, wie Bilder und Musikstücke von ihrem sinnlichen Eindruck leben. Bereits auf der ersten Verstehensebene ist Textverstehen Übersetzung. Im Übersetzen erst, nicht schon beim ersten sinnlichen Eindruck verknüpft sich das Gelesene mit vorhandenen Erinnerungen, Metarepräsentationen, Kenntnissen und bringt mit und in diesen Verknüpfungen schließlich eigene Metarepräsentationen hervor. Wir kommen auf das oben Gesagte zurück: Die Textwelt ‚erscheint‘ nicht unmittelbar am materiellen Text; sie wird im Kopf nicht nur re-präsentiert, sondern *entsteht* erst dort. Dadurch aber können wir diesen Entstehungsprozess und uns selbst als Leser möglicherweise besser beobachten - und mitteilen, denn es ist ein sprachlicher Prozess.

Bringen wir nun die Ausführungen des vorherigen Abschnitts zu den beiden Orientierungsmodi mit unserem Lektüerverhalten in Verbindung. Als Beispiel betrachten wir eine Erzählung und einen Fachaufsatz: In ihrer materiellen Gegebenheit sind beide nicht voneinander zu unterscheiden - es sei denn, man beginnt sie zu lesen. Doch strukturell - wir sagten es oben - vollzieht sich die Rezeption der Erzählung ebenso wie die Lektüre des Fachaufsatzes.

Überwiegt bei der Lektüre die Perspektive des Im-Text-Seins, des Umherwanderns in ihm, so können wir von einem *Situationsmodus* der Lektüre sprechen: Der Text nimmt uns mit, wir vergessen unsere leibliche Position und bemerken vielleicht nicht einmal mehr, dass wir angesprochen werden oder dass im Nebenraum das Telefon klingelt. Anders gesagt: Wir gehen in unserem jeweiligen Leser-Ich auf. Das wird beim Lesen der spannenden Erzählung eher geschehen als beim Studium des komplexen wissenschaftlichen Textes; doch auch hier kann uns eine bestechende oder miserable Argumentation so mitreißen bzw. aufregen, dass uns der Überblick über den gesamten Text - und damit auch das Bewusstsein von den Grenzen unserer Lektüre - zeitweilig oder völlig verloren gehen.

Sobald wir unsere Lektüre jedoch unterbrechen, geraten wir in den *Positionsmodus* des Lesens: Wir schauen ‚von oben‘ auf den Text als Ganzen und nehmen ihn wieder in seiner materiellen Gegebenheit wahr, als einen abgeschlossenen, ‚flachen‘ Druck, den wir überschauen und beliebig wieder aufschlagen können. Auch im Positionsmodus führen wir Aktivitäten aus, die dem Leseprozess zugehören: Vielleicht ziehen wir eine Zwischenbilanz, bewerten das bisher Gelesene mit Blick auf unsere Erwartungen⁵⁸; hierbei bekommen wir uns selbst als lesende Subjekte wieder in den Blick. Vielleicht arbeiten wir eine Weile nicht im, sondern *am* Text: indem wir Textstellen anstreichen, exzerpieren, Notizen niederschreiben; dies ist weitaus wahrscheinlicher, wenn wir einen Fachaufsatz lesen. Als erfahrene Leser können wir auch während der Lektüre rasch zwischen dem Situations- und dem Positionsmodus wechseln: Auch anhand von Lektüreprozessen lässt sich zeigen, dass ‚situativ‘ und ‚positional‘ sich perspektivisch unterscheiden, Pole auf der perspektivischen Achse desselben Prozesses darstellen.

Auch beim Lesen wirken sich Erfahrungen aus. Ganz gleich, ob wir die Erzählung nach zwei Jahren erneut lesen oder den Fachaufsatz: der neue Lese-Weg

⁵⁸ Dieses intensive Nachdenken kann uns freilich in ein situatives Denken hineinführen, das dem situativen Lesen an Vertieftheit gleichkommt.

unterscheidet sich vom vorherigen. Andere Stellen werden uns auffallen, dieselben Stellen andere Wirkungen hervorrufen, denn inzwischen haben wir uns als Personen verändert, vielleicht auch neue Blickwinkel auf die maßgeblichen Sachverhalte oder Figuren der Texte gewonnen. Dieses veränderte Lektüreerleben fordert unsere Aufmerksamkeit, lässt uns den Text und uns selbst als eine/n andere/n erfahren. Doch auch ein Mangel an Aufmerksamkeit kann aus Leseerfahrung resultieren: Wie bei der Orientierung im Raum, so wird auch beim Lesen der Positionsmodus mit wachsender Erfahrung seltener gewählt. Je genauer wir einen Autor zu kennen glauben, je versierter wir uns als Leser bestimmter Textsorten fühlen, desto seltener müssen wir innehalten. Beim Lesen birgt dies ähnliche Gefahren wie beim Umherstreifen. Denken wir an den blinden Fleck in unserem Sichtfeld: Unbemerkt können uns Flüchtigkeitsfehler unterlaufen, indem wir beispielsweise eine überraschende Abweichung vom vermuteten und verinnerlichten Strickmuster ‚überlesen‘, den Text also unreflektiert unserer Perspektive anpassen - so wie das Gehirn die leeren Stellen im Blickfeld retuschiert, ohne dass es uns bewusst würde.

Wenn wir Lese-Erfahrungen und -Techniken über die Lektüre hinaus in unsere Welt-Orientierung zurücktransportieren wollen, müssen wir nicht nur den Text, sondern auch uns selbst als Lesende im Blick behalten, mitsamt all den persönlichen Einflüssen, die wie Filterlinsen unsere jeweilige Leseperspektive prägen. Damit stehen wir erneut vor der im vorherigen Abschnitt beschriebenen Problematik, uns als Subjekte in den Blick zu bekommen, und zwar unter dem zweifachen Index des Beobachtens und Impulsgebens. Kann dies gelingen, indem wir - wie oben angedeutet - den parallaktischen und metaphorischen Blick, den positionalen und situativen Orientierungsmodus *auf uns selbst* anwenden, auf der Grundlage der Fundamentalanalogie zwischen Orientierung und Lesen?

Diese Frage wollen wir in den folgenden zwei Abschnitten beantworten und befassen uns nun vorbereitend mit dem, was Orientierung und Lesen vorantreibt: mit ihrem Gerichtetsein, ihrem Sinn. Dabei ist auch die Frage zu klären, ob und wie sich die Lektüre fiktionaler von derjenigen nichtfiktionaler Texte unterscheidet, wenn das eigentliche Lesen bei beiden Textarten gleich abläuft. Indem wir dies untersuchen, schreiten wir auf unserer historischen Achse in die Frühromantik hinein und damit einen weiteren Schritt an die Gegenwart heran.

Bis hierher haben wir den Leseprozess anhand seiner Materie, des Textes, beschrieben. Darüber aber dürfen wir nicht vergessen, worauf die Analogie zwischen Orientierung und Lesen beruht, weshalb wir uns beispielsweise Textstellen merken: Es sind *Fundstellen*, denn sowohl Orientierung als auch Lesen kennzeichnet die Suche nach *Sinn*. Wieder sind wir beim Richtungsvektor angekommen, denn für lesende Subjekte gilt ebenso wie für sich orientierende, denkende, anderweitig handelnde: Sie sind nicht nur Vollziehende, sondern stets auch *Impulsquelle* ihres Tuns.⁵⁹

Wie Orientierungsprozesse niemals ohne Richtung ablaufen, so entspringt auch jede Lektüre einem - nicht unbedingt bewussten - Impuls, der sie in Bewegung setzt. Einem Impuls, der *von uns* ausgeht: Ebenso wie der uns umgebende Raum, in dem wir uns physisch orientieren müssen, steht uns der literarische Text vollkommen gleichgültig gegenüber; in der Einleitung sprachen wir von der diesbezüglichen Analogie des Erlebens von Meer und Text. Meer und Text sind richtungsfrei, wir sind es nie: Suchten und sammelten unsere Vorfahren im Gelände Nahrung und wählten ihre Orientierungspunkte entsprechend aus, so erwarten auch wir, beim Lesen etwas zu finden - etwas ‚Verwertbares‘ für den Geist, für das Denken, für unser Bedürfnis nach Ablenkung und Entspannung. Wir erwarten etwas, womit wir ‚etwas anfangen können‘, etwas ‚Sinnvolles‘.

Was für die Orientierung von Belang ist, ist der Anfang von ‚Sinn‘: Sinn ist für die Orientierung das, womit sie ‚etwas anfangen kann‘. Etymologisch erscheint das Wort ‚Sinn‘ nur im Deutschen und Niederländischen. Es hatte hier den Sinn von ‚Gang‘, ‚Reise‘, ‚Weg‘, verstand sich also unmittelbar aus dem Zusammenhang der Orientierung.⁶⁰

Wie Stegmaier ausführt⁶¹, bedeutete ahd. *sinnen* auch ‚streben nach‘, ‚begehren‘; es besteht eine Verwandtschaft mit ‚senden‘ und über diesen Weg mit der germanischen Wortwurzel *sent* (Richtung nehmen, Fährte suchen) - also auch mit dem lateinischen *sentire*, fühlen / wahrnehmen, bzw. *sensus*, Sinn (von den Sinnesorganen, der Wahrnehmung her). Der Sinn, die Richtung der Orientierung wie der Lektüre kommt von uns. Umgekehrt treten wir, sobald wir die Orientierung

⁵⁹ Deutlich ist der Richtungsbezug auch bei Heidegger: „*Sinn ist das [...] strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*“. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, a.a.O. (Kap. 0 Einleitung, FN 11), S.151

⁶⁰ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, a.a.O., (Kap.0 Einleitung, FN 9), S.181

⁶¹ Ebd., S.181-184

bzw. Lektüre begonnen haben, in ein ‚einseitig-dialogisches‘ Verhältnis zur Umgebung resp. zum Text ein: Beide Vorgänge können nur gelingen, wenn wir bereit sind, uns durch die intentionsfreie Umgebung / den intentionsfreien Text beeinflussen zu lassen. Hat die Lektüre einmal begonnen, kann unsere Richtung durch den Text, unser Text-Sinn stets verändert werden durch das, was wir im Text finden – ebenso wie die vorgefundene Umgebung den Weg mitbestimmt, den wir in ihr einschlagen. Diese Unberechenbarkeit resultiert aus dem Interaktionspotential des ‚langen Blicks‘, der ästhetischen Einstellung, die sich überraschen lässt, indem sie sich das Gelesene nicht unmittelbar aneignet und es einordnet, sondern es in größtmöglicher Vielfalt wahrnimmt und auf sich wirken lässt.

Kommen wir noch einmal auf Leopardis Verharren im Zwischen-Raum zurück, jenes Verweigern der Orientierungsaktivität, das wir bereits in der einleitenden Lektüre von *L'infinito* konstatiert hatten. Es scheint keine Richtung mehr zu geben, die aus dem Dazwischen hinausführt – so hatten wir interpretiert. Nun können wir präzisieren: Gemäß der im *Zibaldone* hoffnungslos aufgegriffenen Formulierung Pascals, dass wir auf einer ‚weiten Mitte‘ zwischen extremer Höhe und Tiefe stünden, liegt außerhalb des Dazwischen kein richtungweisender *Sinn* mehr. Dies lässt die Bewegung, die wir dem Gedicht zu Beginn dieses Kapitels bescheinigt hatten, als logische Folge erscheinen: die Rückwendung des Geistes in eine innere *immensità*, deren Sinnhaftigkeit eben in dem unbestimmten Bedeuten der Worte liegt. „Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. - Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft.“⁶² Hier herrscht *Gerichtetheit* an sich, nicht Gerichtet-Sein auf ein bestimmtes Ziel hin.

Von der Denkrichtung her liegt genau hier der Unterschied zwischen Kant und den Frühromantikern, in deren produktivste Jahre Leopardi 1798 hineingeboren wird. Wir sprachen es oben bereits an: Hebt Kant Begriffe, umgrenzte Klarheit aus dem Meer des (ästhetischen) Bedeutens heraus (vgl. Abschnitt V.2.3.2), erhebt die Frühromantik gerade dieses das Begriffliche übersteigende Bedeuten zum Wert: Leopardi defensiv und resignativ, Schelling und Hölderlin proaktiv, ja produktiv. Was bedeutet dieses andere Sinnverständnis für den Leseprozess? Wie ist ein Sinn vorstellbar (und lesbar), den ausschließlich Kunstwerke - literarische Texte also, wenn wir über das Lesen sprechen - enthalten können? Wie erschließen wir uns

⁶² Novalis: *Schriften II*, S.419 (*Blüthenstaub*).

einen solchen Sinn, wenn das Lesen fiktionaler und nichtfiktionaler Texte strukturell analog abläuft?

Abschnitt V.1.2 hat uns mit den verschiedenen Weisen vertraut gemacht, auf die wir empirische und ästhetische Gegenstände wahrnehmen (können). In der Frühromantik konturiert sich ein Kriterium, anhand dessen die beiden Gegenstandsarten unterschieden werden und das diese Blickweisen unterstreicht: Auch empirische Gegenstände zeigen sich uns in Raum und Zeit unter unendlich vielen Aspekten (denken wir nur an die Parallaxe), lassen sich dabei aber als Objekte *vollständig* in Begriffe fassen. Auf Texte gewendet, gilt das z.B. für wissenschaftliche und Gebrauchstexte, die rein informativer Natur sind. Doch es „gilt nicht für diejenigen sinnlichen Gegenstände, die [nach Kant, NT] durch Geschmacksurteile bewertet werden.“⁶³ Hier begegnen wir Kants ästhetischem Bedeuten aus der *Kritik der Urteilskraft* wieder. Nach Auffassung der Frühromantiker liegt nun gerade in diesem nicht unter Begriffe subsumierbaren Bedeuten die Qualität des Kunstwerks, die es für die Philosophie sogar an den ‚höchsten Punkt‘, an die Stelle des Kantschen Selbstbewusstseins treten lässt: Ist dieses außerstande, den Einheitsgrund der Reflexion, den gemeinsamen Grund des Sinnlichen und Über-Sinnlichen zu stiften, so ist das Kunstwerk dazu prädestiniert. Manfred Frank sieht hierin die „Initialidee“ der Frühromantik:

Sie besteht [...] in der Annahme, Sein - als einfache fugenlose Einerleiheit, im Gegensatz zur Identität des Kant-Fichteschen cogito - könne nicht aus der urteilsmäßigen und reflexiven Beziehung verständlich gemacht werden, die alle ursprünglichen Teilungen des zu Vereinenden vornehmen und die gründende einfache Einheit immer nur voraussetzen können.⁶⁴

Das Kunstwerk hat, in seiner materiellen Wirklichkeit und Wahrnehmbarkeit in Raum und Zeit, nicht nur die Aufgabe, sondern ist *allein imstande*, Ideen symbolisch darzustellen - gerade so, wie bei Kant die Hypotypose einen Vernunftbegriff zu symbolisieren vermag. Hatte schon Kant zwischen logischer und ästhetischer Deutlichkeit unterschieden und dabei letztere selbstverständlich in den Dienst der ersteren gestellt, so kehrt sich in der Frühromantik die Wertung um, indem ästhetisches Bedeuten zum Sinn-Grund wird: unverzichtbar auch und gerade für begriffliches Bedeuten, da die Zweiteilungen der Reflexion und auch des *cogito*

⁶³ Frank, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, a.a.O. (Kap.V, FN 110), S.138

⁶⁴ ebd., S.140

ohne einen solchen Einheitsgrund, der Bezugnahmen ermöglicht, nicht ins Werk treten können.⁶⁵ Auch das Kunstwerk *ist* nicht, *zeigt* aber etwas Identisches, damit Absolutes und damit wiederum Unendliches. Es vermag (nach Friedrich Schlegel) die undarstellbare Sinnfülle dieses Absoluten *als undarstellbar* darzustellen und vermittelt es, indem bei seiner Rezeption, *in actu*, „philosophisches Bewußtsein und das, wovon es besteht, nurmehr ein und dasselbe“⁶⁶ sind.

Unter diesem Aspekt wächst Leopardis *L'infinito* eine geradezu paradigmatische Stellung zu, zeigt es doch Unendliches in der Unmöglichkeit seiner direkten Erfahrung. Mithilfe seines Titels *L'infinito* stellt es sich selbst zugleich als Gedicht *und* als seine eigene Lektüre dar, die ins Meer des ästhetischen Bedeuten einmündet. Im Moment des Ertrinkens sind tatsächlich ‚Bewusstsein und das, wovon es besteht, ein und dasselbe‘: *„tra questa / immensità s’annega il pensier mio“*. In diesem Sinne kann Schlegel die Kunst als „das einzig wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie“⁶⁷ bezeichnen: Sie ermöglicht den langen Blick der ästhetischen Einstellung, der ihren unerschöpflichen Anblick aushält - und den seinerseits das Kunstwerk aushält und unendlich widerspiegelt. Hatte Kant das Meer des ästhetischen Bedeuten explizit hinter den Rand seines Denkens gedrängt, dabei jedoch (vermeintlich) kontrollierbare, eng umgrenzte Einfallstore offen lassen müssen, arbeiten die Frühromantiker grundsätzlich mit diesem Grund als für die Reflexion unerreichbarer Bezugsgröße.

Was bedeutet das für das Verständnis von Sinn? Eine gewisse Nähe besteht zur religiösen Sinn-Erfahrung bei Nikolaus von Kues: Auch dessen aktual Unendliches bildet ein absolutes, unanzweifelbares Sinn-Zentrum, das uns zwar nicht einmal mit Blicken erreichbar ist, uns aber leitet. Alle Bewegung des menschlichen Geistes ist auf es *gerichtet*: Sinn ist in diesem Modell, wie eingangs geschildert, ganz nah an Orientierung als *Richtung gebend* zu verstehen und bei Nikolaus kontemplativ, in der symbolischen Schau erfahrbar (vgl. Abschnitt II.4). Die Romantik verlagert nun dieses aktual unendliche Bedeuten in das gleichsam potentiell unendliche, unerschöpfliche Bedeuten des Kunstwerks, das wir immer wieder anders, neu und nie vollständig erfahren und beschreiben können. Entsprechend dem Symbol als

⁶⁵ Ausführlich dargestellt bei Manfred Frank, vgl. etwa ebd., S.137-154.

⁶⁶ ebd., S.153

⁶⁷ Schlegel, Friedrich Wilhelm Joseph: *System des transzendentalen Idealismus*. M. e. Einleitung v. Walter Schulz... hrsg. v. Horst D. Brandt u. Peter Müller. Hamburg 2000, S.299

letztem Glied der cusanischen *transsumptio* steht das Kunstwerk *symbolisch* für dieses Bedeuten, macht es nicht sicht-, aber fühlbar.

In Analogie zur Standpunkthaftigkeit des deiktischen Subjekts ist ein Kunstwerk *sinnhaft*, enthält Sinn ‚an sich‘: ohne wie ein Kalkül eindeutig zu bedeuten, ohne aber auch eine lebenspraktische Richtung durch den Alltag vorzugeben, die zu einem bestimmten Ziel führte und sich „zugleich durch ihre eigene, scheinbar raumlose Wendigkeit desorientiert und verliert“⁶⁸. Sinnhaftigkeit ist eine Qualität ohne Umsetzungsverpflichtung: Was eine Rezipientin mit dem durch das Kunstwerk vermittelten Sinn-Erlebnis anfängt, bleibt ihm / ihr überlassen. Genau hier wächst dem Wort „Sinn“ sein sekundäres, statischeres Verständnis als *Bedeuten* zu: Schon hier wollen wir unterscheiden zwischen ein-eindeutiger, distinkter *Bedeutung* sowie dem unbestimmten, vor- oder über-begrifflichen *Bedeuten*, wie wir es in *L’infinito* kennengelernt haben. Der Sinn, den ein Kunstwerk vermittelt, liegt nicht in Bedeutungen, sondern im *reinen Bedeuten*, einem Weisen ins Unbestimmte, Offene - ähnlich der *transsumptio* des Nikolaus, die in der deutenden Geste des Symbols ausläuft. Doch führt diese Geste beim Kunstwerk nicht in Richtung auf ein aktual Unendliches hinaus, sondern in sich selbst und / oder in den Rezipienten selbst hinein: „Nichts [...] hat das Raumproblem mehr verdeckt als die Ansicht, Ausdrücke wie HIER und DORT oder HIN und HER erhielten nur Sinn bezüglich der sinnlichen ‚äußeren‘ Wahrnehmung.“⁶⁹ Kunstrezeption kennzeichnet ein besonders intensives inneres Wahrnehmen, ausgelöst durch die äußere Wahrnehmung des materiell gegebenen Werks. Von ihm geht etwas aus, das unsere innere Wahrnehmung anregt (oder auch nicht, wenn uns ein Text oder ein Bild nicht ‚ansprechen‘) - wir empfinden es, allerdings nur dann, wenn wir uns auf dieses Ereignis von vornherein eingelassen haben.⁷⁰ Dann nämlich erfahren wir sein Mehr-an-Bedeuten als ein Ungleichgewicht, einen Impuls, der am tiefsten in der ästhetischen Einstellung, mit dem langen Blick erfahren wird und außerhalb der

⁶⁸ Bahr: *Die Sprache des Gastes*, a.a.O., S.385

⁶⁹ Ebd., S.386

⁷⁰ Das Erleben wird intensiviert durch Vorbereitung und Training (ein Kunstverständiger, der häufig Ausstellungen besucht, ‚sieht mehr‘ als ein unvorbereiteter Laie), ist jedoch auch schockhaft, beim überraschenden Anblick eines Kunstwerks möglich und dann vielleicht besonders beeindruckend. Auch in diesem Fall aber müssen wir eine innere Bereitschaft, eine Disposition besitzen, die dieses Erleben zulässt: Tatsächlich geht es um eine Kombination aus „Offensein und Zugänglichsein für die im Werk [...] auftretenden verschiedenartigen Qualitäten“ und „Kraftanstrengung“, damit „das ästhetische Erlebnis in der finalen Erschauung dieser ‚Idee‘ [des Kunstwerks, NT] zum Abschluß gelangt.“ Ingarden, Roman: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. Hrsg. v. Rolf Fieguth und Edward M. Swiderski. Tübingen 1997, hier: S.98

Kunst kaum Sinn ‚macht‘, nicht erklärbar ist.⁷¹ In Abschnitt VII.0 knüpfen wir hier im Zusammenhang mit der ästhetischen Erfahrung wieder an.

Novalis hat sich mit dem Konzept der ästhetischen Einstellung nur über einen recht kurzen Zeitraum befasst; die Erfahrung, die sie vermittelt bzw. der Problemhorizont, den sie darstellt - nämlich das unleugbare innere Vorhandensein der ästhetischen Erfahrung bei gleichzeitiger Nichterklärbarkeit und Unbegrifflichkeit - beeinflusst sein Denken jedoch bis in die späten Fragmente hinein. Ablesbar ist dies beispielsweise an folgender Passage aus den sog. *Berliner Papieren* (1800), das sich am lyrischen Text abarbeitet und nicht nur dessen Unfassbarkeit beschreibt, die bereits in seinem Zustandekommen beginnt, sondern deren *Notwendigkeit*:

Der Sinn für Poësie hat viel mit dem Sinn für Mystizism gemein. Er ist der Sinn für das Eigenthümliche, Personelle, Unbekannte, Geheimnißvolle, zu *Offenbarende*, das Nothwendigzufällige. Er stellt das Undarstellbare dar. Er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare etc. Kritik der Poësie ist ein Unding. Schwer schon ist zu entscheiden, doch einzig mögliche Entscheidung, ob etwas Poësie sey, oder nicht. Der Dichter ist wahrhaft sinnberaubt - dafür kommt alles in ihm vor. Er stellt im eigentlichen Sinn *Subject/ Object* vor - *Gemüth und Welt*. Daher die Unendlichkeit eines guten Gedichts, die Ewigkeit. Der Sinn für P[oësie] hat nahe Verwandtschaft mit dem Sinn der Weissagung und dem religiösen, dem Sehersinn überhaupt. Der Dichter ordnet, vereinigt, wählt, erfindet - und es ist ihm selbst unbegreiflich, warum gerade so und nicht anders.⁷² (*NS* III, 685/6, Nr. 671) (Frank 269).

Ein Gedicht muß ganz *unerschöpflich* seyn, wie ein Mensch (III, 664, Nr. 603) (Frank 271)

Die Suche und ggf. die Auffindung, das Erleben einer solchen Sinnhaftigkeit lässt sich an keiner Kunstgattung besser nachverfolgen als am literarischen Text: Seine Sprachlichkeit - die Tatsache, dass er als Kunstwerk aus denselben Sprachzeichen besteht wie das Sprechen über ihn und über uns - führt dazu, dass seine Rezeption besonders übersetzungsintensiv, dass Rezeptionsergebnisse aber eben auch in beobachtende Sprache rückübersetzbar sind.

⁷¹ Es sei denn, wir wendeten den langen Blick der wilden Semiose auf unsere Umgebung an und legten ihr dadurch ein reines Bedeuten bei. Auch dies ist möglich und erzeugt Kunst, ein Effekt, den sich vor allem die bildende und die Aktionskunst zunutze macht - oder auch der Flaneur. Benjamins Rede davon, dass die Dinge, und sei es als Ruinen, ‚ihren Blick aufschlagen‘, entspringt dieser Erfahrung (siehe Kapitel VII).

⁷² Novalis: *Schriften* III, S.685f.

Sie [die Sprache, NT] lässt die Subjektivität, und zwar als solche, *für andere* zugänglich werden. Dabei unterscheidet sie sich grundsätzlich vom Verstehen des Ausdrucksgeschehens. Schon in jeglichem Verstehen von Ausdruck erschließt sich dem Verstehenden etwas, was ihm selbst nicht zukommt.⁷³

Die Konzepte der Frühromantiker werden nun genau deshalb für uns interessant, weil sie unter der Prämisse stehen, die wir im vorherigen Abschnitt formuliert haben: der Vernetzung von Sprache, Orientierung und Subjektivität. Dieses Netz verknüpft uns mit der Außenwelt und ermöglicht Aktivität in der Innenwelt, verschiedene Blickweisen, Bewusstsein und Sich-Zurechtfinden außen und innen. Mit ihnen gehen wir in das zweite Unterkapitel, das sich die Aufgabe stellt, lesendes Subjekt und orientierendes Lesen in ihrem Zusammenwirken zu beschreiben.

VI.2 Gehen und Sehen IV: ... zwischen Räumen, zwischen Zeiten

VI.2.1 Das lesende Subjekt

Aller wircklicher Anfang ist ein 2ter Moment. Alles was da ist,
erscheint nur unter einer Voraussetzung - Sein individueller Grund,
sein absolutes Selbst geht ihm voraus - muß wenigstens vor ihm
gedacht werden.

Novalis: *Fichte-Studien*

Kein Bewußtsein kann sich als anfangend erleben.

Blumenberg: *Höhlenausgänge*

Erst mit Kant findet die neuzeitliche Tendenz, das Denken auf den Innenraum des Denkens selbst zu richten, also „die Vorstellung als selbstreflexiv“⁷⁴ zu denken, seine volle Problematisierung als „Engführung von Anschauung und Erkenntnis“. Das führt dazu, dass „die traditionelle Verschaltung von Sprache und Denken im *logos* um die Verwandtschaftsbeziehung von sinnlicher Anschauung auf der einen und

⁷³ Henrich: *Denken und Selbstsein*, a.a.O., S.191

⁷⁴ Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität : Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung*. Frankfurt / Main 1986, S.27

theoretischem Begriff auf der anderen Seite⁷⁵ erweitert wird - werden muss, denn wie Kant selbst sieht,

wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt [...], wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen [...].⁷⁶

In der Konsequenz gelangt Kant an einen Punkt, wo etwas wie eine ‚intellektuelle Anschauung‘ notwendig erscheint: die Inblicknahme des Subjekts *als denkendes, transzendentales* durch das Subjekt selbst, also die Anschauung von etwas sinnlich nicht Wahrnehmbarem.⁷⁷

Kants Einsicht in die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, vorbereitet durch Descartes und Leibniz, zieht zwangsläufig die Frage nach sich, was ein ‚transzendentes Subjekt‘ im Rahmen einer perspektivisch-dualen Philosophie überhaupt sein kann. Bei Kant, so sahen wir in Abschnitt V.2.3.1, wandert die unvermittelte Leere zwischen den beiden Erkenntnisvermögen Verstand und Sinnlichkeit sowie zwischen *res cogitans* und *res extensa* gleichsam ins Subjekt hinein, das - als perspektivisch wahrnehmendes *und* erkennendes - der einzige gemeinsame Bezugsgrund bleibt. Hieraus aber folgt, dass das Sich-selbst-Erkennen des transzendentalen Subjekts als auch empirisches in Zeit und Raum, als Identität, ebenfalls im Subjekt selbst erfolgen muss. Kant schreibt dem transzendentalen Subjekt diese Fähigkeit zu, bleibt aber die Erklärung schuldig, wie es dieses *als sich selbst* erkennt.

Wie auch im Falle der Hypotypose bemerkt Kant die Grenze, vor der er steht, und lässt die Lösung gleichsam durch eine Seitentür in sein System einfallen. Strukturell handelt es sich um dasselbe Problem, das wir in Abschnitt V.2.3.2 bezüglich der

⁷⁵ Peters, Sibylle / Schäfer, Martin Jörg: *Intellektuelle Anschauung - unmögliche Evidenz*. In: dies. (Hgg.): „Intellektuelle Anschauung“ : Figurationen von Evidenz zwischen Kunst und Wissen. Bielefeld 2006, S.9-21, hier: S.13

⁷⁶ KrV B 404

⁷⁷ Zur Geistesgeschichte des seiner selbst bewussten Subjekts, die wir hier nicht komplett aufarbeiten können, sei exemplarisch verwiesen auf: Gloy, Karen: *Bewußtseinstheorien*, a.a.O., sowie Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, a.a.O. Franks an Henrich sich orientierende Haltung, Individualität als „Instanz, [...] die der rigorosen Idealisierung des Zeichensinns zu einem instantanen und identischen Widerstand entgegenbringt“ (S.130), teilt diese Arbeit im großen Ganzen, misst dabei aber der tragenden Funktion sprachlicher Zeichen als Figuren große Bedeutung bzgl. der „Hermeneutik des Selbstverständnisses“ bei, die gerade deshalb niemals ‚ganz‘ aufgeht. Damit rücken wir wieder näher an den von Henrich betonten Aspekt des Narrativen heran.

symbolischen Repräsentation des Vernunftbegriffs erläutert hatten: Die rigide Trennung beider Erkenntnisvermögen und damit eben auch beider ‚Subjekt-Dimensionen‘, auf der Kants Theoriegebäude ruht und die seiner Prämisse die Treue hält, vor den von Leibniz spekulativ überschrittenen Grenzen innezuhalten, stabilisiert ein rein duales System, verhindert aber dessen Funktionieren. Kants Philosophie entspricht dem positionalen Orientierungsmodus: Plätze werden angewiesen, Rahmen abgesteckt, der Überblick ist gegeben. In einem reinen Positiongefüge aber kann kein Prozess ablaufen. Folglich funktioniert das System nur dadurch, dass es in den Zwischenräumen und Lücken zu bewegten Situationen kommt: dem Überschuss des ästhetischen Bedeutens etwa - oder der intellektualen Anschauung, wie wir nun sehen werden.

In der *Kritik der reinen Vernunft* prägt Kant diesen Ausdruck und erklärt zugleich die Konstellation, die er beschreibt, für unmöglich: Eine (sinnlich wahrnehmbare) Anschauung von etwas Intellektuellem (z. B. einer Idee oder einem Begriff) kann es nicht geben. Ohne eine solche Anschauung ist aber auch keine Erkenntnis möglich: Kann im Falle ‚abwesender Gegenstände‘ die Einbildungskraft einspringen als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“⁷⁸, so muss Kant bei einem reinen Vernunftbegriff auf die *symbolische* Darstellung qua Hypotypose ausweichen, die der Anschauung zugänglich ist (vgl. Abschnitt V.2.3.2). Was das Subjekt anbetrifft, ist dieser Weg versperrt: Das Subjekt, als transzendentes ebenfalls eine reine Vernunftidee, kann sich nicht aus sich selbst heraus symbolisch darstellen, nicht ein sich selbst äußerliches Wahrnehmbares werden. Die diesbezüglichen Paragraphen der *Kritik der reinen Vernunft* (B 399-432, A 341-404) winden sich mit Ausführungen über die Vorstellung des empirischen Subjekts in Raum und Zeit um die Problematik herum, stellen aber unmissverständlich fest, dass das Subjekt ein unmittelbares Gefühl, ein *Empfinden* von sich selbst besitzt.

Eine Empfindung wird nicht als spontaner Impuls erzeugt, sondern muss umgekehrt dem wahrnehmenden Subjekt als Eindruck zukommen; sie wird ‚erlitten‘, wie Leibniz sagen würde. Eine Erkenntnis durch den Verstand entspräche stets einer spontanen Handlung, kann die Empfindung also nicht verursachen. Folglich gehört

⁷⁸ Kant: KrV B 151. In KrV 150-159 erläutert Kant transzendente Synthesis der Einbildungskraft, die auf einer ‚figürlichen Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung‘ (B 151) beruhe. Wenn Kant daraufhin das Vorstellen ‚als Denken, nicht als Anschauen‘ festzuschreiben versucht, wird die Verquickung von Sinnlichem und Unsinnlichem sowie die Notwendigkeit der unmöglichen Anschauung bzgl. des Selbstbewusstseins deutlich.

die Empfindung dem empirisch-sinnlichen Erkennen zu, und in der Tat ordnet sie Kant den Anschauungen unter. Wenn aber die Empfindung mit dem „reinen Selbstbewußtsein“ „eine rein intellektuelle Spontaneität zum Gegenstand“⁷⁹ hat, ist der Sachverhalt der intellektualen Anschauung eben doch gegeben - ja sogar *notwendig* gegeben, denn schließlich macht das Subjekt als *cogito* und Selbstbewusstsein den höchsten Punkt in Kants Philosophie aus. Damit wäre aber Kants dualer Ansatz, das Gerüst seiner Philosophie, von vornherein untergraben.⁸⁰

In Abschnitt V.2.3.1 hatten wir nahe an Žižek vorgeschlagen, das Kantsche transzendente Subjekt als leeren Standpunkt, als Deixis zu beschreiben, wohingegen das empirische Subjekt gleichsam tatsächlicher Standpunkt in Raum und Zeit ist. Wir bewegen uns hier ganz nah an Leibniz' Monadenkonzept: Das transzendente Subjekt bei Kant zeichnet sich durch *Standpunkthaftigkeit als Qualität* aus, also die *Möglichkeit* von Standpunkten; das empirische Subjekt *realisiert* diese Standpunkthaftigkeit als konkrete Folge *tatsächlicher* Standpunkte in Raum und Zeit. Dahinter steht bei Leibniz wie bei Kant die Vorstellung, dass sich eine Einheit (Monade, transzendentes Subjekt) in die ‚Wirklichkeit‘, in Raum und Zeit hinein gleichsam zergliedert, artikuliert in eine Folge von Zuständen und/oder Handlungen. Bei Leibniz dominiert der Aspekt des impulsbewegten Kraftausflusses (unausgedehnt --> ausgedehnt). Bei Kant wandert – wieder näher an Descartes - das leere transzendente Ich als ‚höchster Punkt der Philosophie‘ mit dem empirischen mit, da es ‚hinter‘ die Erscheinungsebene ebenso wenig gelangen kann wie das empirische Subjekt. Dabei sind innere Standpunkthaftigkeit und äußerer Standpunkt *per analogiam*, und zwar durch eine Ableitungs-Analogie miteinander

⁷⁹ Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik...*, a.a.O., S.147. Frank weist auf S. 146-148 auf die genaue Stelle hin, die Kant der intellektualen Anschauung überführt. Kant konstatiert zunächst (im Haupttext KrV B 422-423), dass es sich bei der „Einheit des Bewußtseins“ um die „Einheit im Denken“ handle, „wodurch allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann.“ In der Fußnote zu B 422 freilich heißt es bezüglich des *cogito*, „daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege“, die Vorstellung des Ich in diesem Satz aber „rein intellektuell“ sei. Die nachgelassene Reflexion Nr. 4336 sagt dasselbe bzgl. der Freiheit: „Die Wirklichkeit der Freiheit können wir nicht aus der Erfahrung schließen. Aber wir haben doch nur einen Begriff von ihr durch unser intellektuelles inneres Anschauen (nicht den inneren Sinn) unserer Tätigkeit, welche durch motiva intellectualia bewegt werden kann.“ Zit. nach: Frank, Manfred: *„Intellektuale Anschauung“ : drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis*. In: Behler, Ernst / Hörisch, Jochen (Hg.): *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn 1987, S.96-126, hier: S.105.

⁸⁰ Nicht nur deswegen hegt Kant Bedenken. Tatsächlich ist die intellektuale Anschauung ein in sich widersprüchliches Konzept, dessen ‚Funktionieren‘ nicht begrifflich nachgewiesen werden kann - mit den Frühromantikern werden wir genauer erfahren, warum.

verknüpft. Diese Analogie aber muss als solche erkannt werden, und zwar vom Subjekt selbst, das sich sonst eben nicht selbst als auch empirisches Subjekt *erkennen*, sondern lediglich als denkendes Subjekt *erleben* könnte - mit Kant gesprochen: Das *cogito* ist ein empirischer Satz. Dies wiederum setzt voraus, dass das transzendente Subjekt eine Anschauung / Empfindung von sich selbst *auch als transzendentalem* besitzt, da es andernfalls nicht imstande wäre, die Analogie zu erkennen: „Unmittelbarkeit und Selbstbezüglichkeit sind miteinander unverträgliche Gedanken“.⁸¹ Dieses Dilemma einer Reflexionstheorie des Subjekts (Henrich) versucht, ausgehend von Kant, schon Fichte zu lösen und übt damit großen Einfluss auf das Denken der Frühromantik aus.

„Man kann vom Ich nicht abstrahieren“⁸²: es ist als solches nicht gegeben, sondern setzt sich selbst. Diese These bildet die ‚Seele‘ des Fichteschen ‚Systems‘⁸³. Das Ich ist, wird durch eine Handlung; Fichte geht so weit zu sagen, „dass Ich und in sich zurückkehrendes Handeln völlig identische Begriffe sind“⁸⁴. Vor allem die *Zweite Einleitung zur Wissenschaftslehre* (1797) zeigt, dass die von Kant abgelehnte intellektuelle Anschauung hierbei eine tragende Rolle spielt: als Bewusstsein, „in welchem das Subjective und das Objective unmittelbar vereinigt ist“⁸⁵.

Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte.⁸⁶

Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellectuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dass es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen.⁸⁷

⁸¹ Frank, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik : Vorlesungen*. Frankfurt / Main 1989, S.250

⁸² Fichte, Johann Gottlieb: *Fichtes Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971 (=Fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] 1834/35 und 1845/46), Bd. I, S.500 (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797). Diese Ausgabe wird im Folgenden zitiert als *Fichtes Werke*.

⁸³ Fichte, Johann Gottlieb: *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. H. Schulz. Leipzig 1925, Bd.I, S.477

⁸⁴ *Fichtes Werke*, Bd. I, S.460 (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797)

⁸⁵ Ebd., S.527 (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797)

⁸⁶ Ebd., S.10

⁸⁷ Ebd., S.463 (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797)

Für Fichte ist die intellektuelle Anschauung grundsätzlich mit einer sinnlichen verknüpft.⁸⁸ Sie bildet die Brücke zwischen äußerer und innerer Wirklichkeit, zwischen zwei Welten, die der Leonardo- und der Leibniz-Welt bei Mittelstraß gar nicht so unähnlich sind – und zwar indem sie einen entsprechend leistungsfähigen Handlungsbegriff ermöglicht:

Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellectueller Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht, - etwas entgegengesetzt muss ich ihm, denn ich bin endlich - ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt.⁸⁹

Es ist daher gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkommt, ob die Philosophie von einer Thatsache ausgehe, oder von einer Thathandlung (d. i. von einer Thätigkeit, die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das Handeln unmittelbar zur That wird). Geht sie von der Thatsache aus, so stellt sie sich in die Mitte des Seyns und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Uebersinnlichen zu finden; geht sie von der Thathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit Einem Blicke übersehen werden können.⁹⁰

Ganz nah an unserer Bestimmung der Orientierung beschreibt Fichte die Verknüpfung zwischen beiden Welten als Intention des Handelns (auch Denken ist Handeln⁹¹), als Sinn, der von der inneren Welt ausgehend in der äußeren umgesetzt werden soll. Handlungsorientiert bewegt sich auch die gesamte Wissenschaftslehre vom Ich als ‚intellectueller Anschauung‘, das es „in dieser Gestalt nur *für den Philosophen*“ gibt, hin zu einem Ich ‚als Idee‘, welches „nur für das Ich selbst“ existiert oder besser: „stattfindet“⁹². Das „stattfindet“ bezieht sich in Fichtes Text auf das „eigentliche[s] Seyn“, passt aber gut auf Fichtes Beschreibung des Ich als Idee: Dieses wird vom Ich selbst eher situativ *erlebt*, während das Ich als intellektuelle Anschauung eher positional vom Philosophen *gesehen* wird. Im Positionalen, in ‚Ruhe‘ schließlich findet die Bestimmung des Ich ihre Vollendung:

⁸⁸ vgl. etwa ebd., S.464 (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797)

⁸⁹ Ebd., S.467 (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797)

⁹⁰ Ebd., S.468 (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797). Vgl. ebd., S.459: „Erst [...] durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst. Nur für den Philosophen ist es vorher da als Factum, weil dieser die ganze Erfahrung schon gemacht hat.“

⁹¹ „Dein Denken ist dir ein *Handeln*.“ Ebd., S.522 (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797)

⁹² Ebd., S.515 (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797).

indem durch eine parallaxtische Differenzsicht die innere Tätigkeit der Anschauung als Begriff gefasst wird, der beide Modi in sich zusammennimmt.

Man nennt die innere Thätigkeit, in ihrer Ruhe aufgefasst, durchgängig den *Begriff*. Es war sonach der Begriff des Ich, der mit der Anschauung desselben nothwendig vereinigt war, und ohne welchen das Bewusstseyn des Ich unmöglich geblieben wäre; denn der Begriff erst vollendet und umfasst das Bewusstseyn.

Der Begriff ist überall nichts anderes, als die Thätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefasst; und so verhält es sich auch mit dem Begriffe des Ich. Die in sich zurückgehende Thätigkeit als feststehend und beharrlich aufgefasst, wodurch sonach beides, Ich, als Thätiges, und Ich, als Object meiner Thätigkeit, zusammenfallen, ist der Begriff des Ich.⁹³

Bei der Metaphernfindung für diese Ich-Vorstellungen – metaphernfrei kann Wissenschaft nach Fichte nicht betrieben werden, da wir nicht über Begriffe für reine Ideen verfügen - bedient sich Fichte häufig des Ausdrucks ‚einsetzen‘ (vgl. Abschnitt VI.1.1) und erzeugt dadurch Sprachbilder, die eine Einheit aus Einheit und Zweiheit zugleich darstellen: Dem Sehen sei seine Sichtbarkeit eingesetzt, das Ich sei zu verstehen als ‚Kraft, der ein Auge eingesetzt ist‘.⁹⁴ Dieses Bild setzt zwei Auffassungen von ‚Ich‘ – beobachtende Instanz / Bewusstsein (‚intellektuelle Anschauung‘) und unabhängige Impulsquelle (‚Idee‘) - buchstäblich zusammen und setzt sich damit über ihre Unvereinbarkeit im Erfahren hinweg, wobei allerdings nach Fichte die umgrenzte Sicherheit der Kantschen Vernunftperspektive aufgegeben werden muss:

Denn es giebt keinen festen StandPunkt, [...] nicht durch die Logik; sondern durch die moralische Stimmung begründeten; und wenn unser Raisonement bis zu diesem entweder nicht fortgeht, oder über ihn hinaus geht, so ist es ein gränzenloser Ocean, in welchem jede Woge durch eine andere fortgetrieben wird.⁹⁵

Dem Kant-Schüler Fichte geht es noch darum, das Ertrinken in diesem ‚gränzenlosen Ocean‘ zu vermeiden, den Leopardi nur wenig später als einzig

⁹³ Ebd., S.533 (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797). Vgl. noch Friedrich Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (1804-1805): „Das Vermögen der in sich zurückgehenden Tätigkeit, die Fähigkeit, das Ich des Ichs zu sein, ist das Denken. Dies Denken hat keinen andern Gegenstand, als uns selbst, oder uns selbst in Beziehung auf ein anderes Vermögen unseres Ichs: d. h. wir denken nur uns selbst und unsere Fähigkeiten.“ Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. Ernst Behler. Bd.12: Philosophische Vorlesungen (1800-1807), hrsg. v. Jean-Jacques Anstett. München u.a. 196, S.340

⁹⁴ Zum sich wandelnden Gebrauch dieser Metapher bei Fichte in Sitten- und Wissenschaftslehre vgl. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a.a.O., S.226ff.

⁹⁵ Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth. Bd. I/5: Werke 1798-1799, S.252

möglichen Weg zum Unendlichen beschreibt: Zwischen dem Philosophen und dem Dichter liegt die Umwertung des ästhetischen Bedeuten durch die Frühromantiker, die wir im vorherigen Abschnitt beschrieben haben und die darauf abzielt, einen Bezug zu dem Einheitsgrund herzustellen, dessen die beiden Erkenntnisvermögen bedürfen. Fichte hat gezeigt, „wie die Formel ‚a ist a‘ ihre Begründung im ‚Ich = Ich‘ hat. [...] Die angestrengten Bemühungen der Tübinger Stiftler, diese Identität zu konkretisieren, erforderten nichts so sehr als das Begreifen der Relationskategorie als dialektische Selbst-Beziehung.“⁹⁶ Novalis und Hölderlin, so schreibt Manfred Frank, „haben begriffen, daß die Relation des Selbst zu einer Identitäts-Gewißheit nur werden kann, wenn die gründende Identität als eine die Reflexion zwar von oben leitende, in ihr selbst aber undarstellbare Einheit vorausgesetzt wird.“⁹⁷ Walter Benjamin fasst das Verhältnis zwischen Fichtes Position und der der Frühromantiker in seiner Dissertationsschrift *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) wie folgt zusammen:

In der Reflexion [...] liegen, wie sich ergab, zwei Momente: die Unmittelbarkeit und die Unendlichkeit. Die erste gibt für Fichtes Philosophie den Hinweis, in eben jener Unmittelbarkeit den Ursprung und die Erklärung der Welt zu suchen, die zweite aber trübt jene Unmittelbarkeit und ist durch einen philosophischen Prozeß aus der Reflexion zu eliminieren. Das Interesse an der Unmittelbarkeit [und damit dem Anschauungscharakter, NT] der obersten Erkenntnis teilte Fichte mit den Frühromantikern. Ihr Kultus des Unendlichen, wie sie ihn auch in der Erkenntnistheorie ausprägen, trennte sie von ihm und gab ihrem Denken seine höchst eigentümliche Richtung.⁹⁸

Rückwirkend betrachtet, denken die Frühromantiker in einem Zwischenraum: zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und Hegels *Phänomenologie des Geistes*.

⁹⁶ Fennes, Peter: *Die Unterlassung der Übersetzung*. In: Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hrsg.): *Übersetzen* : Walter Benjamin. Frankfurt / Main 2001, S.159-173, hier: S.162

⁹⁷ Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, a.a.O., S.37

⁹⁸ Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. I, Frankfurt/Main 1991, S.25. Diese Ausgabe wird nachfolgend zitiert als *Ges. Schriften*. - Benjamins eigentümliche, teils gewaltsame, teils intuitive Herangehensweise an die seinerzeit schmale Materialbasis hat Winfried Menninghaus ausführlich dargestellt (Menninghaus, Winfried: *Unendliche Verdopplung : die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Frankfurt/Main 1987). Ihm ist im wesentlichen zuzustimmen, bis auf die stärkere Betonung dessen, dass Benjamins konstellatives Denken eine solche Herangehensweise geradezu fordert - mit allen Konsequenzen: blitzartig aufleuchtende Einsicht wird bezahlt mit Ausblendungen an anderen Stellen. Wenn wir nachfolgend aus Benjamins Dissertationsschrift zitieren, ist stets mitzudenken, dass Benjamin „intellektuelle Anschauungen und entrückte Zustände“ (S.47) abwertet zugunsten der Reflexion als systematischem Denkansatz, wofür er vor allem F. Schlegels Denken als „*absolut begriffliches*, d.h. sprachliches“ (ebd.), das zwischen Intuition und Diskursivität zu vermitteln suche, exemplarisch heranzieht.

Es wird experimentiert, ausprobiert, nur zu häufig verworfen - woraus sich aber Fragen und Anregungen ergeben, die bis in die Postmoderne hinein fortwirken, ja durch die gesellschaftspolitischen Entwicklungen teils auch erst in den letzten 50-60 Jahren wieder *sichtbar* wurden. Die Ursachen hierfür liegen in gesellschaftspolitischen Entwicklungen: Die Frühromantiker stehen unter direktem Eindruck und Einfluss der Französischen Revolution und ihres Scheiterns; erste Anläufe auf ein kosmopolitisches Weltbürgertum gehen nur zu rasch in sentimentalischen, reaktionär christlich geprägten Festigungsstrategien einer noch immer feudalistischen Gesellschaft auf (oder eher unter). Doch einige intensive Jahre um die Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert zeitigen eine Fülle mutiger, kritischer und höchst kreativer Gedanken und Konzepte, auf die man zwangsläufig aufmerksam werden musste, nachdem im 20. Jahrhundert sowohl der politische Totalitarismus als auch seine ‚Gegenrevolutionen‘, Kommunismus und Demokratisierung, zumindest ideell gleichermaßen gescheitert waren: Über alledem schreiten seit Leibniz Wissenschaft und Technik weltweit unaufhaltsam voran, doch ließ und lässt sich dieser Fortschritt immer weniger mit gesellschaftlichen und individuellen Wertesystemen in Einklang bringen, seit ein Bewusstsein von seinen destruktiven Auswirkungen besteht (Massenvernichtung in hochtechnologisierten Kriegen, Verarmung der sog. Dritten Welt, Umweltzerstörung). Es lag und liegt nahe, neben den immer wirklichkeitsfremder werdenden großen Systemen und Synthesen nach individuelleren Alternativen zu suchen. Nichts anderes taten die Frühromantiker, aus ähnlichen gesellschaftlichen Entwicklungen heraus: Um eine Art Gegengewicht zu globalen, durch den Einzelnen nicht steuerbaren Entwicklungen zu schaffen, bot sich der vor ihnen noch gleichsam ‚sichere‘, autonome Bereich des Ästhetischen und der Kunst an. Dies allerdings gerade nicht im Sinne einer sentimentalischen Weltflucht, sondern mit dem Ziel, hier erprobte und erlernte Denkformen in die gesellschaftspolitische Wirklichkeit mitzunehmen und auf sie einzuwirken. Diese Intention überdauerte den Wechsel von Weltbürger-Enthusiasmus zu desillusionierter Innerlichkeit, konnte sich aber, da vereinzelt und fragmentarisch angelegt, nicht gegen den großen systemischen Entwurf Hegels - der aus derselben Situation hervorging - behaupten.

Wesentlich ist frühromantischem Denken die intensive Arbeit an der Subjekts- und Identitätsthematik unter stetem Bezug auf das Absolute, Unendliche, das sich vor allem im Kunstwerk manifestiert. „Im frühromantischen Sinne“, schreibt Walter

Benjamin in seiner Dissertationsschrift, „ist der Mittelpunkt der Reflexion die Kunst, nicht das Ich.“⁹⁹

Das Subjekt der Reflexion ist im Grunde das Kunstgebilde selbst, und das Experiment besteht nicht in der Reflexion über ein Gebilde, welche dieses nicht, wie es im Sinn der romantischen Kunstkritik liegt, wesentlich alterieren könnte, sondern in der Entfaltung der Reflexion, d. h. für den Romantiker: des Geistes, *in* einem Gebilde.¹⁰⁰

Allemaal setzt sich mit der ‚Auslagerung‘ der Reflexion ins Kunstwerk die Tendenz zur Artikulation, zur Zergliederung in Raum und Zeit fort, die jenem Bezug zum Absoluten die Waage hält. Schlüsselszene dieses Doppelimpulses zum Einheitlichen / Identischen und Geteilten / Gegliederten bleibt damit, Benjamin zum Trotz, die Konstellation der intellektualen Anschauung, die freilich aus geistesgeschichtlicher Perspektive als „Kristallisierungsphänomen“ zu werten ist:

Sie nahm wiederkehrende Erlebnisse des Zeitgeistes auf, Erlebnisse, welche die Zeit selbst aber transzendieren, wie der Augenblick, die Landschaft als Seelenzustand, das Gemälde, das Schöne... Sie wurde gebraucht als Spiegel für die Metamorphosen des Ich, und sie erklärte sich selbst, indem sie das „Mannigfaltige der Anschauung“ erklärte. Sie erlebte eine funkelnde Entwicklung, die aber schnell schwächer wurde.¹⁰¹

Diese Diagnose trifft auch auf die Behandlung der intellektualen Anschauung im Werk einzelner Philosophen wie beispielsweise Novalis zu, der sich, wie oben erwähnt, mit dem Konzept nur über einen kurzen Zeitraum hinweg befasst.¹⁰² Dennoch werden wir mit und an der Wahrnehmungskonstellation der intellektualen Anschauung arbeiten, denn was sich an ihr - perspektivisch und figurativ - herauskristallisiert, ist gleichsam die Quintessenz der Problematik

⁹⁹ Benjamin: *Ges. Schriften* I, S.39

¹⁰⁰ Ebd., S.65f.

¹⁰¹ Tilliette, Xavier: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Hrsg. v. Lisa Egloff... Stuttgart-Bad Cannstatt 2015 (Paris 1995), S.4

¹⁰² „Leider ist Novalis, im Unterschied zu anderen, ebenso subtilen Begriffen, die intellektuelle Anschauung recht äußerlich und fremd, fast zwecklos geblieben. Novalis baute zu diesem Begriff keine Vertrautheit auf, es fehlt ihm an *Fertigkeit*. Aus diesem Grund wird die intellektuelle Anschauung immer seltener in seinem Werk und verschwindet bald ganz.“ Dennoch gilt: Die intellektuelle Anschauung „ist für Novalis wie für viele andere zeitweise das *Schibboleth* der Fichte-Anhänger.“ Ebd., S.241, S.240. Tatsächlich beschränkt sich Novalis' Beschäftigung mit der intellektualen Anschauung auf eine recht kurze Phase im Herbst / Winter 1795, wie Tilliette ausführt. Dass sich Novalis aber, wie oben bereits angemerkt, auch darüberhinaus an dem Problemkomplex abarbeitet, den die intellektuelle Anschauung exemplarisch aufreißt, wird sich im Folgenden zeigen.

neuzeitlicher Subjektivität und damit des Bewusstseins, des Erkennens und - des Lesens.

Im vorherigen Abschnitt sahen wir, dass die intellektuale Anschauung im Kunstwerk die Darstellung des Undarstellbaren vermittelt. *In seiner Undarstellbarkeit*, wohlgemerkt: Das Absolute selbst, ‚an sich‘ gibt sich der Anschauung nicht, sondern wird symbolisch dargestellt, in einem Sprung über sein Unreflektierbares hinweg. „Die intellektuelle Anschauung nimmt das Ziel, die Vollendung einer kontinuierlichen Denkbewegung vorweg, [...] aber sie *ist* selbst nicht diese Vollendung.“¹⁰³ Nur durch ein Kunst ‚producirendes‘, d.h. auch rezipierendes Ich ist die Bezugnahme aufs Absolute möglich, auf der Grenze zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, was sich beispielsweise an folgender tastender Passage aus den *Fichte-Studien* (1795/96) des Novalis ablesen lässt:

Das Ich muß sich, als darstellend setzen. [...] Gibt es eine besondere darstellende Kraft - die bloß um darzustellen, darstellt - darstellen, um darzustellen ist ein *Freyes* Darstellen. Es wird damit nur angedeutet, daß nicht das Obj[ect] qua solches sondern *das Ich*, als Grund der Thätigkeit, die Thätigkeit bestimmen soll. Dadurch erhält das Kunstwerck einen freyen, selbstständigen, idealischen Karacter - einen imposanten Geist - denn es ist *sichtbares* Product eines Ich - Das Ich aber setzt sich auf diese Art bestimmt, weil es sich, als ein unendliches Ich setzt - weil es sich, als ein unendlich darstellendes Ich setzen muß - so setzt es sich frey, als ein bestimmt darstellendes Ich.¹⁰⁴

Dieses Fragment enthält bereits alle Komponenten des begrifflich nicht einholbaren Ineinander von Transzendenz und Empirie, Innen und Außen, Selbstbezug und Fremdbezug, Präsenz und (Re-)Präsentation, das die ästhetische Anschauung vor Augen stellt. Dass die Erfahrung dieses Ineinander offenbar mit der Herausbildung des Selbst, des Ich in engem Zusammenhang steht, sieht Novalis schon in den *Fichte-Studien* und nimmt diese Erkenntnis mit in seine späteren Arbeiten, die diesen Komplex aus immer neuen Perspektiven umkreisen und zu präzisieren versuchen. Einen solchen Anlauf stellt beispielsweise die in Abschnitt VI.1.3 zitierte Passage zur Dichtkunst dar: Die einzige Dimension, in der die Problematik überhaupt verhandelt werden kann, ist und bleibt die Kunst. So kann auch nur der

¹⁰³ Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik...*, a.a.O., S.151

¹⁰⁴ Novalis: *Schriften II*, S.282

Dichter der „transscendentale Arzt“ sein, der die „große Kunst der Construction der transscendentalen Gesundheit“, die Poesie, beherrscht.¹⁰⁵

Erkennbar war dies schon bei Kant. Auch Kants symbolische Darstellung reiner Vernunftbegriffe qua Hypotypose kann nur in der Konstellation einer intellektualen Anschauung funktionieren: Die Hypotypose muss ja etwas nach Kant *per se* Undarstellbares - den reinen Vernunftbegriff - symbolisch darstellen, um ihn in den erkennenden Blick zu bringen. Das aber gelingt ihr nur, indem sie *ästhetisch* bedeutet: unbestimmt, in-definit, den Begriff übersteigend. Zugespitzt formuliert, haben wir es mit dem Paradox zu tun, dass jeder unserer Begriffe und damit jedes von uns De-finierte nur unter Rückgriff auf Undefiniertes möglich wird - Undefiniertes, das wir nicht in den Blick bekommen, das aber ‚irgendwie da sein muss‘, da wir den Begriff sonst nicht einmal symbolisch darzustellen vermöchten. Das Als-undarstellbar-Darstellen obliegt dem schaffenden, Kunst ‚producirenden‘ Ich.

Damit zeigt sich: Das Problem der nachträglichen Voraussetzung, das wir bereits bei Kant bemerkt haben (Wirklichkeit hinter den Phänomenen), wird durch die intellektuale Anschauung gerade *nicht* gelöst. Ganz im Gegenteil: Ihre dynamische Konstellation lässt es zutage treten bei jedem Versuch, ihren Wahrnehmungs- und Denkweg nachzuvollziehen. Die intellektuale Anschauung symbolisiert damit nicht nur Identität und unendliches Bedeuten, die wir voraussetzen müssen, um begrifflich zu denken. Sie illustriert gleichsam Kants Problem: Indem sie uns als perspektivisch wahrnehmendes / denkendes Subjekt in sich einschreibt, symbolisiert sie zugleich die *Unverfügbarkeit* von Identität und unendlichem Bedeuten - *für uns*. Damit sind wesentliche Aspekte der Orientierung, des Lesens und der Sprache betroffen: Auflösen können und wollen wir die intellektuale Anschauung nicht, stattdessen aber Brennpunkte sichtbar machen.

Wie gehen die Frühromantiker mit diesem Paradox um? Gegen Kant machen sie zunächst einmal geltend, dass sich im intellektualen Anschauen eines Kunstwerks nicht nur der überraschende Eindruck eines potentiell unendlichen, uneinholbaren Bedeutens ereignet - so behält die Anschauung bei Schelling „ihren Charakter des

¹⁰⁵ Ebd., S.535. Diese Sätze finden sich in vorbereitenden Studien aus den Jahren 1797/98. Um diese Zeit bildet Transzendenz einen Schwerpunkt von Hardenbergs Auseinandersetzung mit dem Problemkomplex der ästhetischen Erfahrung. Vgl. etwa auch ebd., S.536: „Die transscendentale Poësie ist aus Philosophie und Poësie gemischt. Im Grunde befaßt sie alle transscendentale Functionen, und enthält in der That das transscendentale überhaupt. Der transscendentale Dichter ist der transscendente Mensch überhaupt.“

Aktes, des plötzlichen Durchbruchs, des Blitzschlages“¹⁰⁶ -, sondern auch das einzig mögliche *Selbst*-Anschauen des Subjekts: ebenfalls symbolisch, als „Produciren“¹⁰⁷, als spontanes, freies Handeln, das allein das reine Bedeuten des Kunstwerks ermöglicht, indem im intellektualen Anschauen philosophisches Bewusstsein und sein Inhalt nicht auseinandertreten. Das Identische wird *nicht* verlassen, um es darzustellen, jedenfalls nicht ganz. In der Konsequenz allerdings kann sich das Subjekt nicht ins Verhältnis zu sich selbst setzen, sich selbst nicht zum Objekt werden, da sich der hierfür notwendige Raum nicht eröffnet: „der minimale Abstand zwischen Subjekt und Objekt, der wissenskonstitutiv ist, findet hier nicht statt“¹⁰⁸; der für die Anschauung unabdingbare Abstand wird durch das Aus-, aber nicht *Auseinanderziehen* der *nur symbolischen* Darstellung erreicht. Damit erlangt das Subjekt kein urteilsfähiges Wissen von sich, sondern tatsächlich nur – wie oben vermutet - ein *Sich-Erleben* als *Sich-Vertrautheit*, das ihm in der Kunstwerk-Rezeption zukommt und nach Friedrich Schlegel immerhin zu einer ‚Gewissheit‘¹⁰⁹ führt.

Denn alle Bemühung, sich selbst anzuschauen, sich in der Anschauung selbst zu ergreifen, ist [...] durchaus vergebens. 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. Dies kann nicht weiter abgeleitet und bewiesen werden; es begründet alles andere, ist also unmittelbar, schlechthin gewiß.¹¹⁰

Auf ganz ähnliche Weise haben wir im zweiten Kapitel das Symbol der cusanischen *transsumptio* beschrieben: Mit seiner Hilfe gelingt der ‚Schritt hinaus‘, allerdings nicht so weit hinaus, dass das aktual Unendliche erblickt würde. Möglich ist allein die symbolische Schau. Nikolaus bleibt gleichsam auf einer zerdehnten Grenze zum Unendlichen stehen - auf derselben Grenze, über welche in Gegenrichtung die

¹⁰⁶ Tilliette: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung...*, a.a.O., S.84. Die Diagnose betrifft Schellings Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795). Das Moment des Schocks findet sich übrigens auch bei Humboldt, allerdings unmittelbar auf die Poesie bezogen: „*Tout ce qu’il [le poète, NT] peut nous communiquer, c’est le choc électrique qui réveille notre imagination*“. Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.3.1904, S.2

¹⁰⁷ Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, zit. nach Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, a.a.O., S.141

¹⁰⁸ Tilliette: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung...*, a.a.O., S.84

¹⁰⁹ vgl. Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, a.a.O., S.150f.

¹¹⁰ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd.12, a.a.O., S.333

situativ eingebettete Monade in die (für Leibniz phänomenale) Wirklichkeit übertritt.

In Anlehnung an Fichte nennt Novalis das Erleben dieser Gewissheit in den *Fichte-Studien* ‚Gefühl‘, hinter welches kein Wissen zurückgelange: „Construiren läßt sich Philosophie nicht. Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie. Das Gefühl kann sich nicht selber fühlen.“¹¹¹ Das ist nicht esoterisch gemeint, sondern legt den Finger auf einen spätestens seit Kant wunden Punkt, den schon Fichte erkannt hat: Nur einem solchen Gefühl entspringt das Selbstbewusstsein - nicht umgekehrt. Denken wir zurück an Kants Ausführungen zum Rechts-Links-Unterschied: Jeder Orientierungsprozess beruht auf einem unhintergehbaren Gefühl; und wenn wir Kants Analogie folgen, gilt dies ebenso für das Denken. Novalis kann mit dieser Schwierigkeit, die zu einem Kernthema der Romantik avanciert, produktiv arbeiten. Schon in seinen frühen Arbeiten erkennt Jurij Striedter folgende, „wesentliche Punkte des romantischen Programms“ enthaltende Struktur:

Das ‚Selbstgefühl‘ geht dem ‚Selbstbewußtsein‘ voraus, ich erfahre es als ein inneres Getriebensein nach etwas mir noch Unbekanntem, als ein ‚Sehnen‘; dieses ‚Sehnen‘ wird für die gesamte Philosophie und Weltdeutung von entscheidender Bedeutung, denn erst durch das Sehnen offenbart sich mir - und zwar in mir - die Außenwelt; aber gerade von diesem zentralen und begründenden Moment kann nicht in Form des Beweises gesprochen werden, sondern nur in Form des Appells und des Verweises auf das eigene Selbstgefühl.¹¹²

In der intellektualen Anschauung ereignen sich zwar Gefühl *und* Selbsterkennen, Gefühl und Reflexion „bewirken zusammen die Anschauung“ - sie fallen jedoch *nicht* zusammen.

Die Anschauung ist für das Gefühl und die Reflexion geteilt. Eins ist sie ohne Anwendung. Angewandt ist sie Tendenz und Product. Die Tendenz gehört dem Gefühl, das Product der Reflexion. Das Subjective dem Gefühl, das Objective d[er] Reflexion.¹¹³

Indem die intellektuale Anschauung Gefühl und Reflexion vermittelt, zeigt sie die von Schlegel und Novalis beschriebene Unmöglichkeit für das Subjekt auf, aus ihnen

¹¹¹ Novalis: *Schriften* II, S.114

¹¹² Striedter, Jurij: *Die Fragmente des Novalis als „Präfigurationen“ seiner Dichtung*. München 1985, S.43

¹¹³ Novalis: *Schriften* II, S.114. Im Laufe dieser Passage fragt sich Novalis: „Gefühl scheint das erste - Reflexion das Zweyte zu sein. Warum?“ Diese Frage betrifft die intellektuale Anschauung insoweit, als es hier um ein Erstes geht, dessen Denkbarekeit Novalis mehr und mehr anzweifelt. Dazu mehr im folgenden Abschnitt.

eine absolute Einheit *im Bewusstsein* herzustellen: „Das reine Ich ist überall und nirgends - Es läßt sich nie von selbst kriegen - Sucht das Subject es im Unbeschränkten, so ist es im Beschränkten et sic porro.“¹¹⁴ Das Subjekt kann entweder empfinden statt erkennen, indem es das Undarstellbare blind überspringt und in der symbolischen Darstellung fühlt – oder das Darstellbare reflektieren.

Wenn das Subject denkt, so fühlt das reine Ich - wenn das Subject fühlt, so denkt das reine Ich. Das Subject ist aber nur Subject in Beziehung auf ein Object - das Subject kann sich, wie es doch muß, nichts entgegensetzen, als das Object - Für das Subject ist also das Object, was ihm das reine Ich, für den Beobachter ist.¹¹⁵

Grund hierfür ist die Unmöglichkeit, zwei Perspektiven auf einmal einzunehmen – ein Umstand, den wir vom optischen Sehen her geklärt haben (Kapitel I) und der unsere Orientierung zugleich notwendig macht und, als Wechsel zwischen positionalem und situativem Orientierungsmodus, prägt (vgl. Abschnitt VI.1.2). Kompensieren können wir dies nur, indem wir uns im Raum Zeit für ein *Nacheinander* geben, eben: artikulieren. Damit hat Novalis das oben geschilderte Paradox bereits in den *Fichte-Studien* als unauflösbar anerkannt: Die intellektuale Anschauung macht Einheit als ein *Vorher* fühlbar, in welchem die zwei Erkenntnisvermögen, Bewusstes und Unbewusstes, *noch nicht* auseinandergetreten sind. Wenn wir diese Einheit nur fühlen und niemals sehen / denken können, sind wir außerstande herauszufinden, ob ihr Vorher ‚wirklich‘ ein Vorher ist - oder ob wir es nur nachträglich voraussetzen, weil es sich zwingend aus unserem Denken und Handeln ergibt (also dessen Zeitlichkeit begründen muss). Damit hätte Kant die Frühromantiker wieder eingeholt.

Jedoch wird in der Frühromantik nicht mehr eine in sich homogene Identität wie das aktual Unendliche vorgestellt, sondern eine „Einheit von Einheit und Gegensatz“¹¹⁶, aus der mit den zwei Erkenntnisvermögen sowohl Einheit (Subjekt wird sich selbst als es selbst zum Ich-Objekt) als auch Differenz (Subjekt / Ich-Objekt) hervorgehen. Schelling erwähnt „das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten“¹¹⁷, und auch Novalis formuliert immer wieder Gedanken, die eine „Gleichursprünglichkeit von

¹¹⁴ Ebd., S.131 (*Fichte-Studien*)

¹¹⁵ Ebd. Zur Einbildungskraft kommen wir in Abschnitt VI.2.2.

¹¹⁶ Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik...*, a.a.O., S.166. Frank macht darauf aufmerksam, dass Schelling dieses Konzept aus Hegels *Differenzschrift* (1801) übernimmt.

¹¹⁷ Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, zit. nach Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, a.a.O., S.141

Identität und Differenz“¹¹⁸ zum Ausdruck bringen: „Das absolute Ich ist Eins und geteilt zugleich.“¹¹⁹ Eine solche heterogene Einheit - an sich ein weiteres Paradox, das der Konstellation der intellektualen Anschauung entspricht - hatte Fichte mit seinem eingesetzten Auge figurativ vorweggenommen, jedoch als Kantianer nicht denken können. Hinter dieser Vorstellung steht durchaus noch die platonische Auffassung einer nicht-materiellen, aber *existierenden* Ideenwelt – diese leugnet ja auch Kant nicht, braucht sie sogar als dem Erkennen entzogene Folie, von der sich die Erkenntniswelt abhebt. Die Frühromantiker lösen jedoch die absolute Differenz zwischen beiden Welten ein Stück weit auf bzw. bahnen Wege, die – wie wir im kommenden Abschnitt sehen werden – vor allem auf ‚Hin und her Direction‘ (Novalis) beruhen.

Deutlich wird bereits hier: Wenn schon im Identischen selbst ein - und sei es potentiell - Ungleichgewicht gedacht wird, zieht dies Zeitlichkeit und Dynamik zwingend nach sich. Wie wir seit Descartes wissen, kann das Subjekt die zwei Erkenntnisvermögen nur nacheinander, nicht gleichzeitig im Bewusstsein haben: Zwischen *res cogitans* und *res extensa* wechselt schon das cartesische Ich sukzessive. Auch hier greift die Unmöglichkeit der simultanen Perspektiven. Damit können Raum und Zeit, in denen das Subjekt seinen empirischen Standpunkt einnimmt, nicht mehr nur als ‚Formen der Anschauung‘ (Kant) gedacht werden: „Raum ist die *äußere* Bedingung, Zeit die *innere* Bedingung, der sinnlichen Anschauung, oder Gefühls“.¹²⁰ Nach der Logik der intellektualen Anschauung - die diesbezüglich der Logik der Leibnizschen Monade entspricht (s.u.) - *entspringen* beide dem Übergang von Möglichem zu Wirklichem. „Wegdenken können wir die Zeit nicht - denn die Zeit ist ja Bedingung des denkenden Wesens - die Zeit hört nur mit dem Denken auf. Denken außer der Zeit ist ein Unding.“¹²¹

Damit läge jene undarstellbare Identität auch ‚vor‘ dem Beginn unserer Orientierungstätigkeit als progressivem Wechsel zwischen Positions- und Situationsmodus (Abschnitt VI.1.2): Der selbstidentische Sinn-Grund ist zugleich *rein positional* - zeit-los und unbewegt - *und rein situativ*, nämlich unausgedehnt und ortlos. Er enthält damit die Möglichkeit, aber nicht Notwendigkeit von Zeit und Raum. Diese - für uns zweifache - Absolutheit macht seine absolute Einheit aus und

¹¹⁸ Frank: *Fragments einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie...*, a.a.O. (Kap.V, FN 61), S.461

¹¹⁹ Novalis: *Schriften II*, S.114 (*Fichte-Studien*)

¹²⁰ Ebd., S.108 (*Fichte-Studien*)

¹²¹ Ebd., S.269 (*Fichte-Studien*)

macht es uns gleichermaßen unmöglich, ihm unsererseits positional gegenüberzutreten und ihn situativ zu erfahren: Wir können den parallaxischen Wechsel zwischen positionaler und situativer Wahrnehmung an und mit ihm nicht vollziehen. Der Kunstgriff der Frühromantiker besteht darin, ihm in der intellektualen Anschauung über das raumzeitliche *Medium* des Kunstwerks ein positional und situativ sich ereignendes *Empfinden* entgegenzusetzen. Damit lässt sich zugleich an Henrichs Auffassung anknüpfen, dass vom Subjekt ‚Prozesse ihren Ausgang nehmen‘: Was das Subjekt in der intellektualen Anschauung des Kunstwerks fühlt, ist es selbst als *Impulsquelle* des eigenen Denkens und Handelns *vor* allem Denken und Handeln, *vor* seiner eigenen Spaltung in transzendentes und empirisches, also standpunkthafes und Standpunkt-Ich. In dem Augenblick, da das Subjekt zu denken und zu handeln beginnt, das Potentielle also in Wirken übergeht, trennen sich die Erkenntnisvermögen und beginnen Prozesse: Wir verlassen das Identische, um es (uns) darzustellen.

Wie folgt wollen wir das bisher Gesagte zusammenfassen: Als Ereignis und Vorgang oszilliert die Gesamtkonstellation der intellektualen Anschauung – und mit ihr unser Subjekt-Sein, unser Selbstgefühl – zwischen Empirie und Transzendenz, zwischen Evidenz und Verborgenheit. Diese Oszillation lässt auch unsere empirische und transzendente Orientierungstätigkeit beginnen, wobei sich letztere als Retention auf den nur fühlbaren Sinn-Grund richtet und ihn zugleich in einer Protentionsbewegung zu erreichen, zu erzeugen versucht. Schon im ersten Kapitel haben wir Orientierung als einen Prozess beschrieben, der sich auf Vergangenes (Rückgriff auf Weltwissen und Erfahrung) und Zukünftiges (Sinn, Richtung, Ziel) bezieht: Die intellektuale Anschauung vermittelt ein Nicht-Mehr, aber auch ein Noch-Nicht, und sie vermittelt es symbolisch, weist aus dem Jetzt der Kunstwerk-Rezeption hinaus hin auf

etwas nur Potentielles, dem noch die Realisierung fehlt. Diese Realisierung kann nun aber als eine sinnvolle Aufgabe angestrebt werden – denn durch die intellektuelle Anschauung verfügt die objektiv allererst darzustellende Identität über ein Kriterium: sie kann das, was sich ihr gegenüber in Objektstellung befindet, kraft vorgängiger Selbstvertrautheit, am Ende des Weges ihrer Selbstzueignung, *als* sich erkennen [...].¹²²

¹²² Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik...*, a.a.O., S.161. Vgl. hierzu Novalis: *Schriften II*, a.a.O., S.282f. (*Fichte-Studien*, Nr.633).

Wir könnten es nun dabei belassen, die komplexe Wahrnehmungskonstellation der intellektualen Anschauung bei allem inneren Ungleichgewicht der Einheit als insgesamt ausgewogenes Kräftegleichgewicht zu lesen; hierfür scheint die eben beschriebene, zugleich ins Vorher und Nachher gerichtete Zeitlichkeit der Orientierung ein Argument zu liefern. Aus diesem Gleichgewicht aber fällt der *Anfang* der Tätigkeit, der eigentliche Übergang von Potential zu Wirklichkeit heraus, ebenso wie ihr *Ende*: Wie kann ein tatsächliches Erreichen der vollkommenen ‚Selbstzueignung‘ gedacht werden? Hier liegt die Grenze der frühromantischen Identitätsphilosophie: Das, was Leibniz als Vektor ins Denken gebracht hat und was wir in der intellektualen Anschauung nun auf mehreren Ebenen konstatiert haben - die Bewegtheit, die Spannung und das Gerichtetsein, das jedem Augenblick in Raum und Zeit innewohnt - vermag eine Identitätsphilosophie lediglich als gleichsam starren *Bezug* auf eine (wenn auch in sich uneinheitliche) Einheit zu beschreiben, nicht aber als *Prozess*. Nun ist die intellektuale Anschauung kein reines Positionsgefüge, kein dauerndes Gleichgewicht. In ihr geschieht etwas, ereignet sich etwas, und schon damit ist sie *zeitlich*, wie all unser Denken und Wahrnehmen (unaufhörliche Oszillationsbewegung der Augen). Novalis: „Denken außerhalb der Zeit ist ein Unding.“ Kein Augenblick ist mit sich selbst identisch, sein Bewegungsvektor weist immer schon über ihn hinaus, er ist ‚geteilt‘. Dies die Erfahrung situativen Erlebens: Wir können den Augenblick nicht einholen oder stillstellen, der Positionsmodus ist stets eine Abstraktion. Diese immanente Zeitlichkeit unseres Denkens und Handelns zwingt uns dazu, prozesshaft, in Verläufen zu denken, was unweigerlich die Frage nach Anfang und Ende aufwirft. Zwar pflegt die Frühromantik ein Ursprungsdenken, fokussiert dabei aber zunächst noch auf die Beschaffenheit des Ursprungs als Grund, nicht auf die Übergangsprozesse. Erst Novalis befasst sich schließlich intensiv mit der Frage, „wie man einen Anfang macht“¹²³.

Die damit verbundene Schwierigkeit kennen wir bereits. In Kapitel I.1 hatten wir die Grenze unseres Sichtfelds als offene Mengenklammer beschrieben und Orientierung mit Stegmaier als ‚Anfang vor dem Anfang‘; dies gilt, wie für unser Bewusstsein, auch für jeden anderen zeitlichen Beginn: Wir bemerken ihn, wenn er

¹²³ Tokarzewska, Monika: *Die Kategorie des Anfangs bei Fichte, Schelling, Novalis und Arendt*. In: Wergin, Ulrich / Ogrzal, Timo (Hgg.): *Romantik : Mythos und Moderne*. Würzburg 2013, S.95-109, hier: S.97. Novalis wird den Grund mehr und mehr als *Resultat* der Wechselbewegung des Denkens auffassen (siehe folgender Abschnitt).

sich bereits ereignet hat, und können ihn erst dann beschreiben, wenn eine Differenz zwischen vorherigem und nachherigem Zustand bereits entstanden ist.¹²⁴ In der Frühromantik wird erkannt, dass wir unser Wissen auf einen solchen ‚negativen‘, uns entzogen bleibenden Beginn nicht mehr gründen können, dass wir also auf uns selbst angewiesen bleiben - genauer: auf unser Bewusstsein.¹²⁵ Doch der eigene Anfang bleibt auch dem Bewusstsein entzogen. Näher als in einem vorbegrifflichen Gefühl können wir ihm nicht kommen: Wir spüren ihn als Ursprung, haben aber sein Zustandekommen nicht, jedenfalls nicht vollständig wahrgenommen und können es nachträglich nur unvollkommen bestimmen.

Um der Bewegtheit der intellektualen Anschauung Rechnung zu tragen und den Anfang trotz seiner Uneinholbarkeit in die Konstellation einzuschreiben, wollen wir noch einmal auf Leibniz zurückgreifen, genauer: auf sein Monadenkonzept, das wir in Abschnitt IV.5 dargestellt haben. Monaden bestehen, so Leibniz, aus Perzeptionen und Begehrungen. Letztere sind zu verstehen als „Bestrebungen, von einer Perzeption zur anderen überzugehen“: in Raum und Zeit voranzuschreiten also, die elementare Tätigkeit des Sich-Orientierens. Hinter dieses Bestreben geht auch Leibniz nicht zurück, legt aber mit der Monade und dem Infinitesimal zwei Konzepte vor, die Übergänge wenn nicht zu erklären, so doch zu denken erlauben. Wie Kants Subjekt zeichnen sich auch Leibniz' Monaden durch die Qualität der Standpunkt*haftigkeit* aus. Dies verleiht ihnen, wie dem Kunstwerk in seiner Sinn*haftigkeit*, etwas Infixibles: Ungleich Kant nach ihm hatte ja Leibniz nicht das sinnlich Wahrnehmbare, sondern das *Mögliche*, verstanden als Fähigkeiten und Tendenzen, als eigentliche Wirklichkeit eingestuft. Der Übergang vom Potentiellen zum Ausgedehnten in Raum und Zeit - dem, was seit Kant als phänomenale Wirklichkeit betrachtet wird - wird durch die Monade insofern geleistet, als sie einen Kraftkern, einen Impuls darstellt (diese Vorstellung wird Novalis wieder aufnehmen): sie ist nach Leibniz ein metaphysischer Punkt, der den Keim all seiner möglichen Ausdehnungen als Streben (*conatus*) bereits in sich trägt, ohne selbst schon ausgedehnt zu sein.

Dieses Streben scheint im Vorhinein auf jenen ‚Mangel an Sein‘ zu antworten, den Kant dem Subjekt als Quelle seines Orientierungsbedürfnisses zuschreibt und dem wir auch bei Novalis wieder begegnen. Als Tendenz, als *conatus* befindet sich die

¹²⁴ Tokarzewska bringt dies ebenso für den Beginn von Geschichte in Anschlag (ebd., S.98f.)

¹²⁵ Vgl. ebd., S.101

Monade auf der Schwelle zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, zwischen unausgedehntem Einem und ausgedehnter Mannigfaltigkeit - in derselben Sphäre also wie der Sinn-Grund der Frühromantiker und das ästhetische Bedeuten bei Kant: Erst dadurch, dass sich das unendliche Potential ihrer aktiven Kraft in die räumliche und zeitliche Wirklichkeit hinein entfaltet, erhält die Monade sinnliche, endliche Existenz. Was Leibniz' Monaden von der Konstellation der intellektualen Anschauung unterscheidet, ist eben ihr bereits mitgedachtes Streben¹²⁶, der *conatus*. Die Monade ruht nicht, steht nicht auf der Schwelle, sondern oszilliert zwischen beiden Dimensionen nicht als Konstellation, sondern als über sich hinaus drängender *Anfang*. Novalis drückt das im *Allgemeinen Brouillon* (1798/99) wie folgt aus:

Der Instinkt, als Gefühl des Bedürfnisses, des Incompletten - ist zugl[eich] das Gefühl des *Zusammenhangs*, d[er] Stätigkeit - der *fortleitende* - sich tastend orientierende Sinn - (So fährt der Blitz aus Instinkt in der metallenen Kette nieder.) der rohe, synthetische complettirende Trieb - ein *transitorisches* - *Punctähnliches* Ich.¹²⁷

Dies ist es, *als was* sich das Subjekt in der intellektualen Anschauung fühlt – als metaphysischer Punkt *vor* dessen spontanem Wirken, dessen mögliches Ergebnis (vorweggenommen) im Kunstwerk vorliegt und das ihm selbst in diesem Fühlen gleichsam noch angehört. Deswegen ereignet sich die intellektuale Anschauung nicht zwischen Subjekt und Objekt (das tut sie nur empirisch): Das Kunstwerk ist zwar materiell vorhanden, intellektual jedoch ist es dem Subjekt ein potentielles Noch-Nicht, als dessen hervorbringender Kraftkern sich das Subjekt selbst fühlt.

Denn wie wir sahen, schwebt Leibniz' Monade nicht als reine Idee im Nirgendwo. Sie ist keine ruhende Position, sondern *Tätigkeit*, reines Spiegeln des Universums vor allem Sehen. Dabei denkt Leibniz sie als umgeben von Erstmaterie, einer Art Äther, der sie in einen quasi-ausgedehnten ‚Hof‘ einbettet. Dieses Situiersein bricht ihr rein deskriptives Spiegeln auf in eine individuelle Perspektive auf die Welt, weswegen wir ihr zusätzlich die Eigenschaften eines Fensters (U. Haß)

¹²⁶ Ein vergleichbares Streben attestiert Frank dem romantischen Unbedingten selbst, das „um seiner Unendlichkeit willen immer wieder über dieselben [seine selbstgesetzten Schranken, NT] hinausgeht“; damit beginnt auch nach Frank „Zeitlichkeit“: „des Bewußtseins“ nämlich (Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie...*, a.a.O., S.460).

¹²⁷ Novalis: *Schriften* III, S.442 (*Allg. Brouillon*). Allerdings zeichnet sich hier gegenüber den *Fichte-Studien* eine Entwicklung in Novalis' Denken des Ich ab: Indem es nun ‚transitorisch‘ gedacht wird, ‚ist‘ Ich nicht mehr als sichselbstgleiche, monadische Substanz, sondern als Übergang, wodurch es sich bereits ein Stück weit von einer allzu leibnizianischen Deutung entfernt.

zugeschrieben hatten: Monaden besitzen einen Ortsbezug, den sie im Augenblick der Kräfteverwirklichung erhalten und der ihnen umgekehrt diese Verwirklichung ermöglicht.¹²⁸ Wie in der intellektualen Anschauung, so sind auch in der Monade Transzendenz und Empirie eng miteinander verknüpft, woraus eine Tendenz zur Narration entspringt.¹²⁹ Aus diesem Grund hatten wir die Vermutung geäußert, dass Geist-Monaden, die die Fähigkeit zur Apperzeption besitzen, als Spiegel *und* Fenster zum Subjekt würden, unmittelbar vor dem Übergang ins Materielle. Von der intellektualen Anschauung können wir wiederum Analoges behaupten: Von einer raumzeitlichen Position / Situation aus, im Betrachten eines Kunstwerks eröffnet sich eine individuelle Perspektive (Blick durch das Fenster), die mitteilbar, erzählbar ist; zugleich aber ereignet sich die intellektuale Anschauung innerhalb einer Noch-Einheit bzw. Noch-nicht-Zweiheit von Subjekt und potentiell Resultat und vermittelt symbolisch einen Sinn-Grund, der dadurch als ‚immer schon da‘ empfunden wird. Erinnern wir uns an die symbolische Schau bei Nikolaus von Kues: „eine geistige Schau, die den Blick auf das richtet, was vor aller Erkenntnis liegt. Wer darum das so Geschaute in der Erkenntnis finden will, müht sich vergeblich ab.“¹³⁰

Diese Anschauung kann nicht einem Blick durch das Fenster gleichkommen: Sie ereignet sich ‚blind‘, als Empfindung im Innern, und nur *als diese* fühlt sich das Subjekt selbst. Eine solche Wahrnehmung kommt tatsächlich einer Reflexion gleich, aber nicht im Sinne einer Subjekt-Objekt-Relation, eines Verhältnisses, sondern als Sich-selbst-Spiegeln ohne Projektion und Bewusstsein. Ebenso wie die Monade ‚ist‘ das Subjekt als gefühlte Identität nicht etwa ‚Durchsichtigkeit‘, wie es Manfred Frank nahelegt, sondern es ist ein solches reines Spiegeln - gleich der *scheinbaren* Transparenz einer Wasseroberfläche, des Meers von reinem Bedeuten, in dem das Subjekt sein Bild mehr erahnt als wirklich sieht. Schon in den *Fichte-Studien* schreibt Novalis: „D[as] Bewußtseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn.“¹³¹

Bereits am Ende von Abschnitt VI.1.3 haben wir die Verquickung von Sprache, Orientierung und Subjektivität festgestellt und können sie nun begründen: Als einzige Möglichkeit der Selbstvergewisserung des Subjekts ist die intellektuale Anschauung ein *sprachliches* Konzept, das auf symbolischer Darstellung (des

¹²⁸ Auch hier stellt sich die Frage nach der nachträglichen Setzung. Wir nehmen dies im folgenden Abschnitt bei Novalis wieder auf.

¹²⁹ Woran das liegt, erfahren wir in Abschnitt VI.2.2.2.

¹³⁰ Nikolaus von Kues: *Compendium*, a.a.O. (Kap.II, FN 130)

¹³¹ Novalis: *Schriften II*, S.106

Unendlich-Absolut-Identisch-Sinnhaften) und Analogie beruht. Systematische Beschreibungslücken in philosophischen Denkbauwerken können, wie schon Schelling bzgl. Kant bemerkt hat, nur sprachlich-figurativ geschlossen werden. Um den Preis des Entzuges schließt sich eine solche (Kantsche) Lücke mit dem selbstidentischen Sinn-Grund, verstanden als Impulsquelle des Ich und als (Ab-)Grund des Bedeutens: Er allein gewährleistet die *Möglichkeit* dimensionsübergreifender Bezugnahmen im Denken, und das heißt: *in der Sprache*. Figuren wie Metapher, Symbol, Analogie wurzeln in Ähnlichkeiten und Unterschieden, die ohne einen solchen gemeinsamen Bezugsgrund keinen Bestand hätten.¹³² Gestiftet wird er, als Abgrund des unerschöpflich weisenden *ästhetischen* Bedeutens, vom Kunstwerk, in welchem das Subjekt qua intellektueller Anschauung seine eigene indifferente Abgründigkeit als Impulsquelle spürt und sich auf sie richtet: „Ab-“, weil uneinholbar, dem Bewusstsein entzogen, indem „Grund“ nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.“¹³³

Aus dieser Erkenntnis resultiert die Um- und Aufwertung von Sprache, speziell der poetischen Sprache in der Frühromantik zur Quelle beider Erkenntnisvermögen, da allein Sprache Sinnliches *und* Unsinnliches auszudrücken, darzustellen *und* zu beschreiben vermag: Einerseits geben ihre Figurativität und ihr Bedeutungsüberschuss der Darstellung des Undarstellbaren Raum, andererseits verläuft Sprache artikuliert und begrifflich in der Zeit und damit unseren Denkprozessen analog. Zu dieser Erkenntnis gelangt Novalis, nachdem die Fichte-Studien eher auf Bild und Gefühl setzen, im *Allgemeinen Brouillon*: „Ein *Gedanke* ist nothw[endig] *wörtlich*“¹³⁴, „Denken ist Sprechen. Sprechen und thun oder machen sind Eine nur modificirte Operation. Gott sprach es werde Licht und es ward.“¹³⁵ Sprache kann Verhältnisse - und damit die Grundkonstellationen des Denkens, das Auseinanderziehen von Subjekt und Objekt - nicht nur zeigen, sondern begrifflich *aussagen*; so auch das „als-etwas“ des Verstehens, Auffassens, Interpretierens. So ist sie selbst Verhältnis: Ausdruck des Bezeichnens als

¹³² Auch das Vermögen des transzendentalen Subjekts bei Kant, sich selbst qua Standpunkt-Analogie zu begreifen, wurzelt doppelt in diesem Grund. Das zeigt schon die intellektuelle Anschauung: Wenn das Ich in der symbolischen Darstellung des schöpferischen Akts sich selbst als solchen fühlt, ist eine Strukturanalogie entstanden. Zugleich kündigt sich aber schon hier an, dass dieser Grund aus Bewegung heraus entsteht. Dem gehen wir in Abschnitt VII.2.2.2 nach.

¹³³ Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S.152. Hier wird einer der Gründe für Heideggers Hölderlin-Affinität sichtbar: „Was bleibt aber, / stiften die Dichter.“

¹³⁴ Novalis: *Schriften* III, S.463

¹³⁵ Ebd., S.297

Relationsprozess, denn wir sprechen, um Abstände zu überbrücken. Heidegger weist darauf hin, dass schon „in den entscheidenden Anfängen der antiken Ontologie der *λόγος*“ - von Heidegger dreifach als Aussage verstanden: zeigend, definierend, mitteilend - „als einziger Leitfaden für den Zugang zum eigentlich Seienden und für die Bestimmung des Seins dieses Seienden“¹³⁶ fungierte. Diese letztere Funktion als Mitteilung von Verstehensprozessen an Andere hatte erstmalig Humboldt als unverzichtbar für die Selbstbildung des Subjekts als denkender und handelnder, sozialer Person entdeckt (vgl. Abschnitt V.3). Nach Menninghaus geht diese zentrale, reflektierte Sprachlichkeit über Fichte hinaus, bei dem „der um- und aufgewertete Reflexionsbegriff der *Wissenschaftslehre von 1801* [...] in den Rahmen des Wissens oder der ‚Ichheit‘ gebannt [bleibt], die sich absolut und *zeichenfrei* in sich selbst ergreift.“¹³⁷

Schlegel und Novalis dagegen [gegen Fichte, NT] erkannten eine durchaus positive Unhintergebarkeit von Buchstabe und Darstellung als Medium und Produktion. Erst mit dieser zweiten Aufwertung ist der genuin ‚moderne‘ Begriff von (poetischer) Darstellung erreicht.¹³⁸

In dem Augenblick, da Sprache zur Literatur, also zum Kunstwerk wird, gewinnt sie eine neue Qualität: Sie ist dann nicht mehr nur Ausdruck und Verhältnis, sondern bekommt zugleich eine objekthafte, materielle Wirklichkeit als gedruckter oder digitaler Text, der *als Ganzer* unendliches Bedeuten freisetzt. Subjekt und Objekt, Empirie und Transzendenz sind im Text zusammengezogen und legen sich mit jeder Lektüre auseinander - wie es für jedes Kunstwerk zutrifft, doch im Falle literarischer Texte geschieht all dies als und in *Sprache*: Im literarischen Text sind sämtliche Potentiale der Sprache angelegt und können sich in der und durch die Lektüre entfalten. Das Lesen literarischer Texte wird zum Paradigma für das Verstehen schlechthin, auch für das Selbstverstehen. Oben hatten wir der Monade eine doppelte Tendenz bescheinigt: sowohl, mit Leibniz, zu einem blinden, vorbewussten Spiegeln als auch zur perspektivischen Narration (Blick durch das Fenster). Der ‚lange Blick‘ der ästhetischen Einstellung gibt der ‚wilden Semiose‘ des

¹³⁶ Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S.158. Heidegger geht hier noch von einer ‚existenzialen Gleichursprünglichkeit von Rede, Befindlichkeit und Verstehen‘ aus (S.161) - eine Auffassung, die sich in der Aufwertung der Sprache bei den Frühromantikern durchaus schon festmachen lässt. Umgekehrt ist Heidegger in *Sein und Zeit* noch demselben ontologischen Fundamentdenken verhaftet wie die Frühromantiker mit ihrem Sinn-Grund.

¹³⁷ Menninghaus: *Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S.88

¹³⁸ Ebd., S.84

Bedeutens Zeit und inneren Raum und kann daher erzählt werden (Sukzession der Verstehensprozesse, Aufbau von Repräsentationen): Mit ihm holen wir die Anschauung vom empirischen Wahrnehmen ins Intellektuelle ‚herein‘, wechseln also von Empirie zu Transzendenz. Doch auch ein solcher Blick spiegelt, ohne zu sehen (das Subjekt im Sinn-Grund): auf der Grenze zum Bewusstsein und damit zum ‚als‘, während die Narration bereits ‚etwas-als-etwas‘ erzählt. Im Falle eines literarischen Kunstwerks ist der lange Blick ein *lesender* Blick, der Subjektwerdung in Sprache und Orientierung engführt: performativ, sich selbst beschreibend, indem er dieser Selbstbegegnung Raum gibt.

Noch einmal kommen wir auf Dieter Henrich zurück, der ja sein Konzept des Subjekts als Impulsquelle seiner eigenen Prozesse noch einmal enger gefasst hat: Gemeint sind nicht nur Bewegungen des empirischen Subjekts in Raum und Zeit, sondern gemeint ist auch und gerade das Sich-selbst-*Erzählen* des transzendentalen Subjekts. In einem solchen Erzählen kommen Impuls, Selbstbeobachtung und Handeln zusammen: in einem *sprachlichen* Akt der Selbstschöpfung, den schon die Frühromantiker als solchen erkannt haben. „Vollständiges Ich zu seyn, ist eine *Kunst* - Man kann, und man ist, was man *will*.“¹³⁹ Dieser vor allem für Novalis seit den *Fichte-Studien* poetische Akt besteht in spontanem, freiem Handeln, dessen Beginn nicht erkannt, nur gefühlt werden kann und der, sobald wir uns unserer selbst bewusst werden, immer schon begonnen hat, sich zu artikulieren. Damit aber wird er für uns lesbar und mitteilbar *als* ein solcher Akt, denn genau damit geht Lesen über die Anschauung hinaus hin zur bewussten Reflexion: mit dem Wissen und Zulassen des *als*, „Explikationspartikel und als solche eindeutiges Indiz für ein konzeptuelles Vorstellen, das den Gegenstand nicht nur holistisch erfaßt wie die Anschauung, sondern diskursiv begreift im Durchgang durch anderes und in Abgrenzung von anderem.“¹⁴⁰ Mit dem *als* der Relation ist der Anfang gemacht, ist die Konstellation möglichen Verstehens¹⁴¹ entfaltet als Artikulation und Resultat des Orientierungsimpulses, der die Lektüre ausgelöst hat. Der Impuls selbst bleibt, als empfundenes Bedeuten ohne Relation und damit als unbestimmte Geste des Verweisens, allein im *literarischen* Text vermittelt, der *als Ganzer* dieses Bedeuten symbolisch darstellt.

¹³⁹ Novalis: *Schriften* II, S.294 (*Fichte-Studien*)

¹⁴⁰ Gloy: *Bewußtseinstheorien...*, a.a.O., S.223

¹⁴¹ So schon bei Fichte als „das ‚Als‘, das ‚Sich‘ oder das ‚Durch‘ des Wissens.“ Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a.a.O., S.213.

Die Worte sind ein unzuverlässiges Medium des Vordenkens. Die ächte Wahrheit muß ihrer Natur nach, *wegweisend* seyn. Es kommt also nur darauf an jemand auf den rechten Weg zu bringen, oder besser, ihm eine bestimmte Richtung auf die Wahrheit zu geben. Er gelangt dann von selbst, wenn er anders *thätig* ist, *begierig*, zur Wahrheit zu gelangen, an Ort und Stelle.¹⁴²

Im nun folgenden Abschnitt, der dieses Kapitel beschließt, sehen wir uns genauer an, wie, wo und wann dies vonstatten geht.

VI.2.2 ordo inversus – *auf der Stelle*

Die intellektuelle Anschauung ist Denken, das seinen Gegenstand,
die Reflexion im Sinne der Romantiker aber Denken, das seine
Form erzeugt.

Benjamin: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*

VI.2.2.1 ‚Hin und Her Direction‘

In Abschnitt VI.2.1 hat sich gezeigt, dass unser Denken und unser Bewusstsein mit dem erkenntnisnotwendigen ‚Auseinanderziehen‘ von Subjekt und Objekt in Zeit und Raum beginnen - Nikolaus von Kues und auch Leibniz hätten von Ausfaltung (*explicatio*) gesprochen. Bewusst sehen, erfahren, beobachten können wir uns lediglich *innerhalb* dieser Dilatation, nicht außerhalb ihrer: nicht als Einheit also, sondern stets ‚auseinandergezogen‘ in Situation und Position, Empirie und Transzendenz - wobei die jeweiligen Extreme niemals in Reinform auftreten, sondern einander mit wechselnden Gewichtungen durchdringen. Am Beispiel des situativen und positionalen Orientierungsmodus haben wir genau dies gezeigt: Position und Situation können nicht als homogenes Ganzes, aber auch nicht als voneinander isolierte Einheiten erfahren werden, sondern lediglich als Pole einer Achse. Die Isolation stellt einen Akt der Abstraktion dar, der seinerseits wieder der erkenntnisnotwendigen Subjekt-Objekt-Dilatation gehorcht. Damit ist, wie Hans-Dieter Bahr feststellt, Bewusstsein unmittelbar mit Richtungssinn verknüpft¹⁴³ - weil wir, wie wir bei Kant sahen, ‚Richtung‘ nur relativ zu unserem eigenen Standpunkt erfahren und abstrakt nur denken können. Wir werden uns hier eines Zwischenraums zwischen Erfahren und Denken / Begreifen bewusst, der zu weiten

¹⁴² Novalis: *Schriften* II, S.373

¹⁴³ vgl. Bahr: *Die Sprache des Gastes*, a.a.O., S.403f.

Teilen der Differenz zwischen Außen- und Innenwelt entspricht; zugleich stellen wir fest, dass dieser Zwischenraum innerhalb unserer fundamentalen Analogie liegt: Orientierung in der Außenwelt ähnelt Orientierung in der Innenwelt¹⁴⁴. Die *Wahrnehmung* eines Gegenstandes unterliegt demselben ‚Dilatationszwang‘ wie das begriffliche *Denken* des Gegenstandes: Um einen Baum als Baum wahrzunehmen, muss ich ihn zuallererst *als etwas anderes als ich* wahrnehmen; um ihn als Baum zu denken, muss ich ihm eine begriffliche Kategorie zuweisen, der ich selbst nicht unterfalle, ihn also denken *als etwas anderes als ich*. Bewusstes Wahrnehmen *und* Denken enthalten den Zwischenraum der Dilatation, da es

ohne Aufspreizung weder einen Übergang von einer Position zu ihrer Opposition gäbe, noch überhaupt eine Differenz zwischen ‚Null‘ und ‚Eins‘ bemerkbar würde. Die Metapher der Spreizung - darstellbar im Graphem Λ - verweist uns auf die Eröffnung, die nicht nur der Möglichkeit des Erzählens, sondern auch der des Zählens ‚vorausgeht‘; denn sie ist weder die Null der Leerstelle noch das beliebige Eins ihrer Besetzung, und weder ist die Spreizung bereits Resultat einer Entzweigung noch lässt sie sich als Verhältnis gebrochener Zahlen verstehen. Damit aber markiert die Spreizung zugleich einen Ort, der weder eine Verbindung (Konjunktion) noch eine Trennung (Disjunktion) darstellt. Aber wie ist dieser ‚Sprachraum‘ zu verstehen?¹⁴⁵

Dass es sich bei dieser ‚Aufspreizung‘ - ein Ausdruck, den wir aufgrund seiner latenten Gewaltigkeit vermeiden wollen - tatsächlich um einen Sprachraum handelt, werden wir in den beiden nun folgenden Abschnitten nachzuweisen versuchen. Die Partikel *als*¹⁴⁶ zeigt, dass es das Lesen ist, welches *als* Prozess die Analogie immer wieder neu hervorbringt und in ihrer Dynamik stabilisiert: als Kerntätigkeit der Orientierung und des Denkens - wegen des *als* und wegen seiner Sprachlichkeit. Wir können nicht denken ohne Sprache: Kein Gedanke ist ohne Sprache klar zu fassen, ja Sprache gestaltet Gedanken - und nicht nur umgekehrt. Wilhelm von Humboldt hebt, indem er das wechselseitige Aufeinander-

¹⁴⁴ - *und umgekehrt*, wie die Überlegungen vor allem Friedrich von Hardenbergs zeigen. Dazu gleich.

¹⁴⁵ Bahr: *Die Sprache des Gastes*, a.a.O., S.91f. Bahr bezieht sich mit der Spreizung v.a. auf die Beinstellung beim Schritt, beim Gehen (S.102). Dies ist ein wichtiger, aber nicht der einzige Aspekt beim Eröffnen eines Zwischenraums: der Schritt ist nicht der Raum (vgl. unsere Unterscheidung Parallaxe / Metapher).

¹⁴⁶ In diesem Sinne erläutert Dieter Henrich Fichtes „Wechselbeziehung von Begriff und Anschauung in einer Tätigkeit, die wesentlich von sich weiß“. Wir haben die Stelle schon auszugsweise zitiert: „Zur Bezeichnung dieses Wissens verfügt er [Fichte, NT] über drei Wörter: Er nennt es das ‚Als‘, das ‚Sich‘ oder das ‚Durch‘ des Wissens. So macht das unmittelbare Wissen des Ich erst das ‚als‘ des Begriffes möglich. Denn kraft seiner stehen im Ich, also nicht in Beziehung auf ein Ich, Anschauung und Begriff in Relation miteinander. Diese Relation kann auch als das ‚Sich‘ der Ichheit bezeichnet werden.“ Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a.a.O., S.213f.

angewiesen-Sein von Sprache und Denken klar herausstellt, hauptsächlich auf die Interferenz zwischen Individuen ab, doch schon die Subjekt-Objekt-Dilatation erfordert Sprache zwingend: Einen Baum als Baum zu denken heißt, ihn im Denken durch etwas repräsentieren zu müssen, das nicht er selbst ist - mit einer Vorstellung, einem Gedanken, einem Wort. Schon vor der eigentlichen Wort- und Begriffsbildung hat Sprache die Funktion, *hinzuweisen*: darauf, dass es etwas gibt, *dass etwas ist*, auch dann, wenn ich es gerade nicht vor mir sehe. Das Wissen darum, dass etwas ist, entspringt der Erfahrung, die als ortsgebundene Erinnerung aufgespeichert ist.

Hieraus ergibt sich eine weitere, sehr komplexe Analogie zwischen Bewusstsein und Sprache: Beide scheinen uns unhintergebar nachträglich. Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas, das, wie uns unser empirisches Erleben nahelegt, schon vorher dagewesen sein muss; Sprache bezeichnet etwas, für das wir eine Bezeichnung brauchen, weil es (schon) ‚da ist‘. Allerdings ist auf beiden Seiten auch eine Umkehrung möglich, die wir schon bei Kant beobachtet haben: Im zweiten Schritt scheint es denkbar, dass unser Bewusstsein, unser Denken die entsprechende Tatsache erst hervorbringt, also nicht nachvollzieht, sondern eine Setzung vornimmt - beispielsweise einen Sinn-Grund, eine absolute Einheit, aber auch ein Konzept oder eine gegenständliche Erfindung, ähnlich wie die Sprache unser Denken mitgestaltet; ebenso wissen wir vor allem von der literarischen Sprache, dass sie ihrerseits welterschaffendes Potential besitzt, das über bloßes Abbilden und Repräsentieren des Gegebenen weit hinausreicht.

Indem nun Subjekt und Objekt weitaus dynamischer gedacht werden als noch bei Kant - eine Tendenz, die mit Fichte beginnt und sich bei den Frühromantikern fortsetzt -, gerät auch Kants Standpunkt-Subjekt in Bewegung. Das Denken konstruiert nicht mehr zwingend Hierarchien, indem es linear in eine Richtung arbeitet (*top-down* oder *bottom-up*), sondern nimmt immer häufiger einen Weg, der zwischen mehr oder weniger gleichrangigen Polen hin- und herwechselt. In diesem Sinne grenzt sich Novalis schon früh von Fichte ab:

Jede Wissenschaft kann von unten hinaus und v[on] oben hinunter gehn - Erstes - synthetisch - letzteres analytisch.

Fichte ist den analytischen Gang nach einem synthetischen Princip gegangen. Ich gehe den synthetischen und analytischen Weg zugleich - Ich betrachte jeden Schritt vor und rückwärts ⁻¹⁴⁷

Die situative Perspektive findet wieder Eingang ins Denken, und zwar nicht mehr wie noch bei Leibniz als möbiusbandartiges Mäandern und Gleiten, sondern indem es zwischen den Kantschen Säulen umherwandert, sich aus verschiedenen Perspektiven an ihnen abarbeitet, dabei Verschiebungen und Umwertungen vornimmt und über ihre Grenzen hinaus Bezüge herstellt. Hierin liegt die Kreativität der frühromantischen Philosophie, und sie wirkt sich gravierend auch auf den zentralen Dualismus Empirie / Transzendenz aus: Seine Selbstverständlichkeit hat dieser Dualismus zwar spätestens mit Galilei verloren, der die Verlässlichkeit der *evidentia*, der unhintergehbaren Einsichtigkeit der (visuellen) Wahrnehmung als *Augenschein* entlarvt. Leibniz erhebt das unausgedehnte *Mögliche* zum eigentlich Wirklichen, entfernt sich also weit von unmittelbarer Anschauung als Erkenntnisquelle; Kant kehrt zwar zu ihr zurück, jedoch unter der Prämisse, dass sich unserer sinnlichen Anschauung lediglich Phänomene zeigen, nicht etwa die Wirklichkeit selbst. Damit ist auch sinnlich Wahrgenommenes geistiges Konstrukt geworden, was die Hirnforschung gegenwärtig bestätigt. Wie aber kann dann ein Unterschied zwischen Empirie als physisch erfahrener Wirklichkeit und Transzendenz als (vermittelnder) Bezug auf etwas nur Gedachtes oder (primär psychisch / seelisch) Gefühltes überhaupt noch de-finiert, als Grenze festgeschrieben werden? Wir können Denkrichtungen umkehren, Wechselverhältnisse herstellen - gilt das auch, wenn unsere Überlegungen uns selbst betreffen? Und was bedeutet das für die Differenzen, mit denen wir bisher gearbeitet haben: Empirie / Transzendenz, Außenwelt / Innenwelt? Sind auch sie polar zu denken, ja sind sie überhaupt zu halten? Diese Fragen müssen uns bei den nun folgenden Überlegungen begleiten.

Am Ende des Abschnitts VI.1.2 hatten wir vermutet, dass wir uns selbst mit Hilfe des metaphorischen und parallaktischen Blickwechsels in den Blick bekommen könnten. Der parallaktische Blickwechsel, so hatten wir bereits bei Nikolaus von Kues erfahren, lässt uns das Selbe als ein Anderes sehen, je nachdem, aus welchem Blickwinkel wir es betrachten. Dies ist mit dem *situativen* Orientierungsmodus vergleichbar, der sich dadurch auszeichnet, dass wir den Raum erleben, indem wir

¹⁴⁷ Novalis: *Schriften* II, S.192 (*Fichte-Studien*).

uns in der Zeit in ihm bewegen; alles in ihm Gegebene verändert sich durch unsere Bewegung fortwährend vor unseren Augen. Das sinnlich-*empirische* Erfahren des Raumes überwiegt dabei, allerdings hängt die jeweilige Sicht auf das Objekt von unserer jeweiligen *Position* ab. Der metaphorische Blickwechsel ereignet sich demgegenüber von derselben *Betrachterposition* aus. Er ist durch minimale Veränderung unsere Blickrichtung gekennzeichnet: Im Extremfall der Metapher lesen wir in unmittelbarer Nachbarschaft, im selben Wort / Ausdruck eine Zweiheit von Bedeutungen, die in der Metapher unendlich nah zusammenrücken, aber nicht zusammenfallen. Mit dem *positionalen* Orientierungsmodus hat dieser Blick die ‚Draufsicht‘ und die fixe Ausgangsposition gemeinsam: *transzendental* ist er, indem er den aus dem jeweiligen Wort / Ausdruck hinausweisenden Bedeutungsbogen ‚mitsieht‘, die *Bedeutungsübertragung* als solche erkennt. Daran jedoch knüpft sich ein *situativer* Erlebnis-, Überraschungsfaktor: Die Metapher, das Andere im Selben muss auf uns wirken können, über eine positionale Kenntnisnahme hinaus. Wir erkennen die Metapher als solche nur dann, wenn wir den ‚eigentlichen Platz‘ der zweiten Bedeutung im Kontext der jeweiligen Sprache kennen. Beide Blickwechsel, der metaphorische und der parallaktische, machen uns sowohl die Unterschiede zwischen beiden Orientierungsmodi als auch ihre wechselseitige Durchdringung bewusst.

Im vorigen Abschnitt haben wir mit der intellektualen Anschauung eine Wahrnehmungskonstellation kennengelernt, die uns ein *Gefühl* unserer selbst als Subjekt vermittelt - wir können hinzufügen: durch den langen Blick der Kunstrezeption, der unsere Orientierungsmechanismen für die Dauer der Rezeption in eine Gegen-Orientierung verkehrt. Zwar wirft diese Konstellation mehr Fragen auf, als sie löst, schärft jedoch gerade dadurch unseren Blick für die uneinholbare Komplexität unseres Denkens und Handelns. Am Ende des vorigen Abschnitts kehrten wir zu Leibniz‘ Geist-Monaden zurück, um den nicht einholbaren Anfang der intellektualen Anschauung und damit auch von Orientierungs- und Leseprozessen wenn nicht zu erklären, so doch als Impuls zu beschreiben. Erlebbar wird dieser Impuls für uns im Zuge des Aufmerksamwerdens, wie wir in Abschnitt VI.1.1 sahen. In genau diesem Augenblick ereignet sich die Subjekt-Objekt-Dilatation: Die Konstellation zieht sich räumlich in unser wahrnehmendes Bewusstsein und das wahrgenommene Objekt auseinander, und der Prozess verläuft in der Zeit. Sein Beginn ist uns nicht beobachtbar, liegt unserem Bewusstsein

voraus. Hier stehen wir vor der oben genannten Analogie der Nachträglichkeit: Unser *Bewusstsein* unserer selbst bleibt sich selbst nachträglich; da wir es nur in Raum und Zeit besitzen, müssen wir die Identität als Sinn-Grund voraussetzen, obwohl sie allererst im Erleben symbolisch zugänglich wird - mithilfe einer Repräsentation also: *sprachlich*. Damit müssen wir, wie oben bereits angesprochen, die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass umgekehrt unser Erleben diesen Sinn-Grund erst *hervorbringt*. Diese Möglichkeit spiegelt sich darin, dass wir ihn wechselnd *als* Noch-Einheit und Noch-nicht-Zweiheit auffassen können.

Schon bei Descartes sind wir dem Richtungswechsel begegnet: in der Umkehrbarkeit des phoronomischen Bewegungskonzepts ebenso wie im Hin und Her des *cogito* zwischen *res cogitans* und *res extensa*. Aus der Blickrichtung seines Denkens kann Descartes die Übergänge weder beschreiben noch erklären; es bleibt bei einem Umschlagen. Leibniz, dessen Denken in Analogien gründet und daher immer wieder Zwischenräume durch- und überquert, etabliert zwei Übergangsverfahren oder auch Schwellenkonzepte: die Monade als sich selbst innerliche, einen Kraftkern bergende Einheit, die ihr Streben über sich selbst hinaus- und in Raum und Zeit hineintreibt, sowie das Infinitesimal als Kunstgriff, als reines, nicht selbsttätiges Außen, das zwischen Nichts und Fast-Nichts oszilliert und in beide Richtungen als eine Art fast-im-materielles Zwischenstück einsetzbar ist. Kant weicht dem Problem mit Hilfe seiner Kategorien und Dualismen weitgehend aus. In der Frühromantik aber, vor allem bei F. Schlegel und Novalis, wird der *Wechsel* - zwischen Polen, zwischen Gegensätzen, von Richtungen - zu einer zentralen Methode philosophischer Arbeit, wobei (zumeist implizit) Gedanken von Leibniz, Kant und Fichte ineinandergreifen.¹⁴⁸

Wir wollen prüfen, ob die diesbezüglichen Ansätze uns weiterbringen bei der Verifizierung unserer Hypothese, dass wir unsere eigenen Orientierungsprozesse mit Hilfe unseres Bewusstseins von unseren Orientierungs- und Blicktechniken lesen können - und dass sich diese Fähigkeit in Wechselwirkung mit der Lektüre literarischer Texte verstärkt. Systemisch gesprochen, vermuten wir Folgendes: Durch die Ebenenwechsel, die wir bei jedem Orientierungsvorgang vollziehen, können wir unser Tun im jeweils anderen Modus beobachten. Zwar geschehen die Wechsel sukzessive, wir können die verschiedenen Perspektiven nur nacheinander

¹⁴⁸ Menninghaus: *Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S. weist darauf hin, dass eine solche Wechselbewegung sich bereits bei Fichte etabliert - allerdings nur als eine der Erkenntnis vorgeschaltete Zwischenstufe im wissenschaftlichen Denken.

einnehmen. An der intellektualen Anschauung haben wir jedoch gesehen, dass *während* ihres situativen Vollzugs, *gleichzeitig* ihre Repräsentation in unserem Gehirn entsteht. Dies geschieht unbewusst, jedoch ist die Erinnerung abrufbar, kann als Bild zum geistigen Objekt werden, welches das Bewusstsein sowohl positional betrachten als auch situativ nach-erleben kann: Einerseits ist die Auswertung des Erinnerungsbildes möglich, es kann in Relation zu anderen Erinnerungen und Erkenntnissen gesetzt werden; andererseits bleibt die Situation des Betrachtens aufgespeichert: Ort, Zeit, Empfinden. Hinzu kommt unsere mit der Erfahrung wachsende Fähigkeit, eine Situation nachträglich im jeweils anderen Modus oder sogar aus der Perspektive eines anderen Beteiligten ‚durchzuspielen‘: Nachträglich und doch im Vollzug machen wir uns die Dopplung unseres Erlebens bewusst. Vor allem Novalis spricht von Beginn seiner philosophischen Arbeit an immer wieder von einer „Entäußerung des Ich“¹⁴⁹.

Das *Bewußtsein* ist der freie Raum, den die Wahrnehmungen ihrer möglichen Uminterpretation einräumen. Es ist der Ort (und Zeitpunkt) der Überlegung, wie darüber zu denken und ob etwas dazu zu sagen (dazuzusagen) sei, als der Punkt, zu dem ein Subjekt von der Unmittelbarkeit seiner Wahrnehmung zurücktritt und sich von seinem Wahrnehmen unterscheidet, das es damit als etwas (in der Zeit) Wiederholbares *denkt*.¹⁵⁰

In dem Augenblick, da dies geschieht - die Schwelle zum Bewusstsein überschritten wird -, wird dieses neue Bewusstsein zu einer dritten Ebene, von der aus situatives *und* positionales, empirisches *und* transzendentes Sehen und Erleben als Zusammenschau (nicht: Verschmelzung!) möglich wird. Von hier aus können wir parallaktische und metaphorische Blickwechsel einsetzen, wie oben beschrieben. Wenn dies nur mit Bezug auf Erinnerungen funktionierte, blieben wir der Nachträglichkeit verhaftet, und tatsächlich bleiben wir der monoperspektivischen Beschränkung im Hier und Jetzt unterworfen. Wenn aber - dies der Kern unserer These - das soeben beschriebene Bewusstsein einmal entstanden ist, bleibt es über den Wechsel hinweg bestehen. Zwar tritt es in den Hintergrund, da unser Aufmerksamkeitsfokus im jeweiligen Erleben liegt; aber es bildet eine

¹⁴⁹ Novalis: *Schriften* II, S.150 (*Fichte-Studien*). Vgl. auch S.423, wo der notwendige Perspektivwechsel innen / außen betont wird (*Blüthenstaub*, Fragment 24). Dass diese Entäußerung als sprachliche Thema der Literatur geworden ist, zeigt Monika Schmitz-Emans exemplarisch anhand der Erzählungen *Meine Sprache und ich* (Ilse Aichinger) sowie *Ein Mann aus Wörtern* (Hermann Burger). Schmitz-Emans, Monika: *Subjekt und Sprache*. In: Geyer, Paul / dies. (Hgg.): *Proteus im Spiegel : kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*. Würzburg 2003, S.289-315, hier: S.307ff.

¹⁵⁰ Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*, a.a.O., S.93

Orientierungsqualität unseres Wahrnehmens und Denkens, einen Sinn-Grund unserer selbst, den wir im akuten Erleben zu *fühlen* vermögen. Freilich können wir uns dieses Gefühl nicht verbildlichen, nicht vor Augen stellen: es bleibt dem Erkennen entzogen, bleibt - um die frühromantische Differenz aufzugreifen - Gewissheit, ohne je ein Wissen zu werden. Dennoch: Wenn dieses Bewusstsein aus einem bereits entstandenen Bewusstsein heraus entsteht, ist es nicht mehr hintergebar¹⁵¹, sodass wir das Gefühl trainieren, gleichsam ‚bewusst fühlen‘ können. „Das Gefühl kann sich nicht selber fühlen“, schreibt Novalis: aber möglicherweise können wir es neben oder hinter unserer Aufmerksamkeit fühlen, von anderswo her. Wir tragen dann das Auseinanderziehen unserer Wahrnehmungsprozesse in unserer inneres Erleben unserer selbst zurück, indem sich nun unser Bewusstsein in die oben genannten drei Ebenen auseinanderzieht: spontanes Erleben - Bewusstsein vom spezifischen Modus dieses Erlebens (Erleben *als*) - Bewusstsein dieses Bewusstseins, also auch vom jeweils möglichen *anderen* Modus und von den Bedingungen (Örtlichkeit und Zeitlichkeit) des Erlebens, seiner künftigen Erinnerbarkeit (dritte Ebene). Hier können wir eine Erfahrung praktischer Orientierung in der Außenwelt zur Orientierung in der Innenwelt nutzen: Indem wir im jeweils praktizierten Modus ‚bei uns‘ sind, werden wir für diesen Modus Beobachter 1. Ordnung; zugleich sind wir uns dessen gewiss, dass wir Beobachter 2. Ordnung sein *könnten* bezüglich des jeweils anderen Modus, der durchgehend als Möglichkeit präsent ist. Wir nehmen gleichsam aus Erfahrung vorweg, dass wir beide Modi nachträglich (metaphorisch: als Struktur) als Retrospektive *sehen* bzw. *imaginieren* und (parallaktisch) *nacherleben* können¹⁵²: „nur wenn das wirkliche Beobachten in den Status bloßen Beobachten-Könnens zurücktritt, verhalten wir uns anschauend.“¹⁵³

In diese Richtung zielt interessanterweise eine Anregung Friedrich Schlegels, die wiederum, wie Daniel Lancereau in seinem Vortrag *Novalis und Leibniz* darlegt, auf Leibniz‘ *petites perceptions* zurückgeht. Diese begründen bei Leibniz, so Schlegel,

¹⁵¹ Hier liegt tatsächlich eine Unumkehrbarkeit des Erlebens vor: Einmal verloren gegangene Unbefangenheit ist nicht mehr zurückzuholen. Was wir einmal bewusst erfasst haben, vermag zwar in den Hintergrund zu treten, aber niemals mehr ganz zu verschwinden (Beispiel: der Unrat hinter dem Ferienparadies, den wir beim ersten Urlaub zu Kinderzeiten gar nicht wahrgenommen haben; die vor Jahren erlernte Fremdsprache, die sich bei längerem Aufenthalt im betreffenden Land ‚reaktiviert‘.)

¹⁵² Prinzipiell können wir diese Hinzufügung von Bewusstseins Ebenen unbegrenzt fortführen, weswegen diese dritte Ebene nicht als ‚Endpunkt‘ oder Synthese aufzufassen ist. Wir kommen unten darauf zurück – mit der Einbildungskraft, die uns dazu befähigt.

¹⁵³ Bahr: *Die Sprache des Gastes*, a.a.O., S.409. Auf den folgenden Seiten (409ff.) führt Bahr überzeugend aus, warum dieses Können auf dem Wortfeld des Sehens artikuliert und umgesetzt wird.

die „unaufhörliche Tätigkeit des menschlichen Geistes“¹⁵⁴, die schon Leibniz anhand des Wachens und Schlafens erläutert hat: Beide Bewusstseinszustände sind für Leibniz, seinem fließenden Denken entsprechend, Pole auf einer Achse. Schlegel differenziert dies aus bezüglich der Perspektivität unserer Konzentrationsfähigkeit: „In den Functionen des Geistes offenbar ein partieller *Schlaf*. – Eine Fähigkeit *wacht*, eine andre *schläft*, andre *träumen* bei jeder bestimmten Art von Geisteswirkung“. Schlegel geht von der „freie[n] Richtung der Aufmerksamkeit“ aus, „welche wir bald auf diesen, bald auf jenen Bestandteil der Vorstellung hinlenken“¹⁵⁵ - eine Fähigkeit, die wir beispielsweise dann nutzen, wenn wir im Gelände oder beim Lesen bewusst den Orientierungsmodus wechseln. Wir haben sie schon oben auf die Subjekt-Objekt-Dilatation bezogen: zugleich als *Mangel* der entzogenen Einheit¹⁵⁶ und als *Potential*, uns auch unserer selbst, unserer Orientierungsprozesse bewusst zu werden. Exakt diese Ambiguität erfasst die Frühromantik und produziert hieraus das Denken der ‚Hin und Her Direction‘ (Novalis), ein Alternieren und Integrieren, das jeweils beide Extreme einer Polarität zugleich auf verschiedenen Ebenen da sein lässt und so die absolute Teilung beider ein Stück weit rückgängig macht, indem sie die Pole zwar nicht wieder verschmilzt, aber verknüpft. Im obigen Beispiel entspricht dem das Zugleich verschiedener Bewusstseinszustände und -ebenen.

In Schlegels Anregung steckt nicht zuletzt die Erkenntnis, dass unser Aufmerksamkeitsfokus nicht zum Verschwinden der Fähigkeiten und Objekte außerhalb seiner führt: All dies bleibt da, tritt lediglich in den Hintergrund, wo zahlreiche Prozesse weiterlaufen. Dies erklärt das oben beschriebene ‚Gefühl‘ der zusätzlichen BewusstseinsEbene, die Gewissheit eines jederzeit möglichen *anderen* Erlebens, das lediglich als *hier und jetzt* nicht praktiziertes, ‚inaktives‘ *hier und jetzt* nicht verifizierbar ist. Novalis weist gar - in einer für ihn charakteristischen Umkehr - darauf hin, dass das aus dem Fokus Abwesende unter Umständen (dem Erschlaffen der Aufmerksamkeit) sogar intensiver ‚bemerkt‘, gespürt werden könne als das

¹⁵⁴ Schlegel, Friedrich: *Philosophische Vorlesungen* (1800-1807), zit. nach: Lancereau, Daniel: Novalis und Leibniz. In: Uerlings, Herbert (Hrsg.): Novalis und die Wissenschaften. Tübingen 1997, S.169-191, hier: S.173

¹⁵⁵ Schlegel, Friedrich, zit. nach: Lancereau: *Novalis und Leibniz*, a.a.O., S.174

¹⁵⁶ Diesen Mangel kennen wir bereits von Kant her. Er beschrieb ihn als einen Mangel an Erkenntnisvermögen (der Vernunft), welcher Orientierungsaktivitäten im Denken provoziert (vgl. Abschnitt VI.2.2). Manfred Frank weist auf den ‚Mangel‘ bei Schelling hin: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, a.a.O., S.118

Gegenwärtige, was Novalis bewusst zu nutzen vorschlägt.¹⁵⁷ Darin klingt für uns das bewusste Wahrnehmen von Leerstellen an: die ‚Gegen-Orientierung‘ Boehms bei der Kunstrezeption und ebenso Aleida Assmanns bewusstes Suspendieren der Orientierungsfilter beim langen Blick, der die wilde Semiose freisetzt. Eine solche Gegen-Orientierung fordert Bewusstseinsanstrengung, weil sie über Jahrtausende erlernte Wahrnehmungsmuster durchbricht - sie bringt jedoch einen Erkenntnisgewinn besonderer Art, und zwar *über uns selbst*, über die Art und Weise, wie wir wahrnehmen, denken, verstehen.¹⁵⁸ Die Frühromantiker haben dies erkannt, weshalb ihre Subjektkonzeptionen - wie schon bei Fichte - handlungsorientiert und untrennbar mit der intellektuellen Anschauung verknüpft sind. Wir können annehmen, dass Gegen-Orientierung in diesem Sinne von der oben beschriebenen dritten Bewusstseinsstufe möglich und uns *als solche* erfahrbar wird.

Vor diesem Hintergrund kann die oben beschriebene dritte Ebene des Bewusstseins nicht gemeint sein als Ebene der Synthese, wo sich Einheit ereignete oder Gegensätze versöhnt würden. Der Wechsel der Romantiker zielt nicht auf Aufhebung ab, sondern vollzieht sich als immerwährende, steigerungsfähige, niemals sich erschöpfende Bewegung, in deren Verlauf Kraft, Sinn etc. nicht greifbar werden, aber aufscheinen. In diesem Sinne wollen wir die dritte Bewusstseinsstufe verstehen: nicht als Schlussstein, sondern als eine Kondensation in einer (prinzipiell unendlich potenzierbaren) Steigerung, ein Knotenpunkt - so wie Novalis z. B. von der ‚Poesie der Poesie‘ spricht oder davon, ‚seinen Willen zu wollen‘.¹⁵⁹ Nur so können wir die dritte Bewusstseinsstufe als Gewissheit ‚fühlen‘. Benjamin hat diese potentielle Unendlichkeit in seiner Dissertationsschrift herausgearbeitet:

Das Moment der Selbstvernichtung, die mögliche Negation in der Reflexion kann also nicht ins Gewicht fallen gegenüber dem durch und durch Positiven der Erhöhung des Bewußtseins im Reflektierenden. Diese Bewußtseinssteigerung in der

¹⁵⁷ Die entsprechende Passage findet sich bei Novalis: *Schriften I*, S.96f. (*Die Lehrlinge zu Sais*, 1798/99). Wir geben sie weiter unten vollständig wieder.

¹⁵⁸ Wissen hierüber wird umso notwendiger, als das Subjekt derselben Ausdifferenzierung unterliegt wie andere geistesgeschichtliche Erkenntnisquellen: Wissenschaften, Gesellschaften, Theorien. Wir nehmen dies im zusammenfassenden Abschnitt am Ende dieses Kapitels kurz auf.

¹⁵⁹ „Ich selbst weis mich, wie ich mich will und will mich, wie ich mich weis - weil ich meinen *Willen will* - weil ich abs[olut] will. In mir ist also Wissen und Willen vollkommen vereinigt.“ Novalis: *Schriften II*, S.552 (*Vermischte Fragmente I*). Hier liegt auch, worauf Menninghaus zu Recht hinweist, ein wichtiger Anknüpfungspunkt zum Beobachterkonzept der Systemtheorie nach Luhmann, das wir oben bereits in Anspruch genommen haben.

Kritik ist prinzipiell unendlich, die Kritik ist also das Medium, in dem sich die Begrenztheit des einzelnen Werkes auf die Unendlichkeit der Kunst bezieht und endlich in sie übergeführt wird, denn die Kunst ist, wie es sich von selbst versteht, als Reflexionsmedium unendlich.¹⁶⁰

Hieraus folgt, wie Menninghaus herausstellt,

die Unmöglichkeit eines anderen als fragmentarischen oder vorläufigen reflexiven Selbstbewußtseins [...] weil jede endliche Reflexion nur im Modus der Unvollständigkeit auf das nie einlösbare Projekt vollständiger „Selbstdurchdringung“ im unendlichen Reflexionszusammenhang *verweisen* kann.¹⁶¹

Gewiss bildet das Ziel einer Aufhebungsbewegung, die harmonische, in sich geschlossene Einheit, ein Desiderat. In unserem Beispiel erzeugt die Teilung von Wachen und Schlaf „eine Trennung des Nothwendig Verbundenen – eine *Feindseligkeit*“ im Sinne einer Opposition, die ‚eigentlich nicht da‘ ist (kontinuierliche Achse): In Novalis‘ Schilderungen klingt noch das auch von Hölderlin betonte (etymologisch nicht haltbare, semantisch aber treffende) Verständnis des Urteils als Ur-Teilung an, welche Lücken, Zwischenräume erzeugt, die wiederum Schließungs-, Überbrückungsversuche provozieren (Infinitesimal, Dialektik).¹⁶² Doch selbst der Schlaf ist eben, wie Leibniz und mit ihm Schlegel betonen, nicht gleichbedeutend mit Stillstand, und nur als solcher wäre Aufhebung denkbar, wenn wir die Subjekt-Objekt-Dilatation als Erkenntnisbedingung mit all ihren Konsequenzen akzeptierten. Aufhebung könnte nur eine Stillstellung des Denkens und des Bewusstseins bedeuten; sie wäre dann entweder Rückkehr in die absolute Einheit oder aber der Tod des Denkens, indem in ihr auch die Zeit zu ihrem Ende käme – im Erreichen eines der beiden Pole, die die Achse unserer Orientierung und unseres Denkens begrenzen.¹⁶³ Novalis vor allen anderen hat die Räumlichkeit und mehr noch die Zeitlichkeit des Ich, des Bewusstseins wiederholt betont, wobei im Laufe seines Denkens eine steigende Tendenz zur Artikulation zum Zeitlichen hin sich bemerkbar macht: Heißt es in den *Fichte-Studien* noch, das

¹⁶⁰ Benjamin: *Ges. Schriften*, Bd.I, S.67. Diese Unendlichkeit markiert, so Benjamin, „die Trennungslinie zwischen den Reflexionsbegriffen Fichtes und der Romantiker“ (Menninghaus: *Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S.36).

¹⁶¹ Menninghaus: *Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S.36

¹⁶² vgl. Lancereau: *Novalis und Leibniz*, a.a.O., S.176f.

¹⁶³ Ob diese Pole eins sind oder nicht, spielt für uns gegenwärtig keine Rolle: wir befinden uns zwischen ihnen, ob dieser Raum nun gerade ist oder gekrümmt. Die Frage stellen wir uns allerdings im letzten Kapitel dieser Arbeit in Verbindung mit Paul Celans Meridian-Konzept.

Subjekt sei „eine ruhende Kraft, ein Festes, Einfaches, Veränderndes, ohne sich zu verändern“¹⁶⁴, so lesen wir im *Allgemeinen Brouillon*: „Die Thätigkeit des *R[aum]s* und *d[er] Z[eit]* ist die Schöpfungskraft und ihre Verhältnisse sind die Angel der Welt.“¹⁶⁵ Stillstand als reine, zeitfreie Position entfaltet sein Potential für uns ausschließlich als Abstraktum. Als Gegebenheit wäre er das Ende, ebenso wie der Stillstand der Augenoszillation Blindheit bedeutet - oder der Herzstillstand den Tod. Unser Denken ist immer auch ein organischer Stoffwechselfvorgang im Gehirn, der beträchtliche Energiemengen umsetzt. Wir können Stillstand *denken*, aber nicht *sein*: Stillstand wird denkbar allererst durch die Subjekt-Objekt-Dilatation, ohne die wir überhaupt nicht denken könnten. Er wird folglich nur auf der Grundlage dessen denkbar, dass er, solange wir leben, *nicht ist*. „Inwiefern erreichen wir das Ideal nie? Insofern es sich selbst vernichten würde.“¹⁶⁶ Dies motiviert schon die Frühromantik zu den Denkipulsen, die besagte Bewegung in die Starrheit der Kantischen Dualismen bringen und unserer Hypothese entgegenarbeiten.¹⁶⁷

Novalis unternimmt einen methodisch weitreichenden Versuch, Erkenntnis durch die dynamische Vermittlung von Gegensätzen / Polen zu gewährleisten. In den *Fichte-Studien* entwickelt er die Denkfigur des *ordo inversus*, die, wie die Parallaxe, keine fixe Konstellation abbildet, sondern eine *Bewegung* nachzeichnet und bis in die *Blüthenstaub*- und *Brouillon*-Fragmente hinein weiterentwickelt wird. Entspricht die intellektuale Anschauung weitgehend einer Anordnung, in der sich freilich Dynamik entfaltet, so beruht der *ordo inversus* auf einer perspektivischen Umkehrbewegung, die ein *Nicht*-Aufgehobensein, *Nicht*-Vermitteltsein zugleich

¹⁶⁴ Novalis: *Schriften* II, S.168 (*Fichte-Studien*)

¹⁶⁵ Novalis: *Schriften* III, S.469. Diese Tendenz zur Verzeitlichung lässt auch an der zunehmenden Betonung der Sprache vor dem Bild ablesen, auf die wir oben bereits hingewiesen hatten. Ulrich Wergin hat sie nachgewiesen in Verbindung mit der Frage nach Figuration und Denken des Anderen bei Novalis: *Figuration und Fragmentation in Novalis' Sprachpoetik*. In: Brandstetter, Gabriele / Peters, Sibylle (Hgg.): *de figura : Rhetorik - Bewegung - Gestalt*. München 2002, S.79-99.

¹⁶⁶ Novalis: *Schriften* II, S.259 (*Fichte-Studien*)

¹⁶⁷ Novalis holt das Gegensatzpaar Einheit / Unterschied in denselben Ursprungsgrund hinein; auch Hegel geht in seiner ersten Publikation, der sog. *Differenzschrift* (1801), über Schelling und Novalis hinaus, indem er vorschlägt, transzendentes Wissen und transzendente (= intellektuale, NT) *Anschauung* nicht als Gegensätze, sondern als Pole auf einer Achse anzusehen. Danach wäre „transzendentes Anschauen und transzendentes Wissen Eins und dasselbe; der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Überwiegende des ideellen oder reellen Faktors.“ „Philosophieren ohne Anschauung [geht] an einer endlosen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Übergang vom Sein zum Begriffe, oder vom Begriff zu Sein ist ein ungerechtfertigter Sprung.“ (Hegel, Georg Friedrich: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: ders.: *Jenaer Kritische Schriften* (I), neu hrsg. v. Hans Brockard...Hamburg 1979, S.31) Hegel nähert sich hier der Möglichkeit, Dualismen als lediglich *parallaktische* Differenzen zu denken, die - entsprechend unseren beiden Orientierungsmodi (Position / Situation) - erst durch Perspektivwechsel des Beobachters entstehen.

aushält und reflexiv - was immer auch heißt: *selbstreflexiv* - ins Produktive wendet.¹⁶⁸ Die Schwierigkeit, eines ‚unmittelbaren‘ Erkennens wie der ästhetischen Anschauung habhaft zu werden, ist Teil dieser Bewegung: „D[ie] Anschauung find ich nie, weil ich sie bey der Reflexion suchen muß und so umgekehrt.“¹⁶⁹ Dies beruht auf einer spezifischen Verquickung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Hatte Descartes in seinem Wechsel des *cogito*-Selbstbewusstseins zwischen *res cogitans* und *res extensa* eine Suspendierung der Zeitrichtung (positional) gedacht und Leibniz mit seinen Monaden und seiner *transcreatio* eine außerzeitliche Dimension postuliert, von der aus sich Zeitliches entfaltet, so verläuft der *ordo inversus* des Novalis räumlich in *Gegenrichtungen*, aber linear *in* der ablaufenden Zeit, die für Novalis den Kern des Ich, des Bewusstseins ausmacht.¹⁷⁰

In einem eleganten etymologischen Bogen nimmt Novalis das Grundmotiv der Leibnizschen Monade und der cusanischen symbolischen Schau wieder auf, indem er den Ausdruck „Reflexion“ wörtlich nimmt: als Zurückbiegen von Lichtstrahlen, eben Spiegeln. Ganz leibnizianisch können wir dieses Spiegeln auch mit Novalis als unabdingbaren, spontanen Akt einer Geist-Monade deuten: Wenn das „Ich im Grunde Nichts ist“, „ihm alles *Gegeben* werden“¹⁷¹ muss – weil auf das „Gefühl“ eben nicht reflektiert werden kann –, dann wird es erst ‚etwas‘ als Spiegelfläche für die Welt, in ihrem Gegenlicht gleichsam. In der Konsequenz ergibt sich das besagte ‚Auseinanderziehen‘ von Subjekt und Objekt und damit das Verlassen des Identischen: Bewusste Reflexion funktioniert nur als Gegenüberstellung; unbewusste Reflexion, wie die der Monade, kommt dadurch zustande, dass die spiegelnde Instanz sowohl der Spiegel als auch das Spiegeln selbst *ist*.

Ein Spiegelbild aber erfasst, wie auch Leibniz wusste, seinen Gegenstand nicht in Gänze, sondern verflacht ihn aus einem bestimmten Brechungswinkel zu einem

¹⁶⁸ In der Frühphase seines Denkens scheint Novalis die intellektuale Anschauung als eine Art Zulieferantin für Reflexionsprozesse zu betrachten. „Das Gefühl giebt [...] der Reflexion zu seinem Contingente den Stoff der intellectualen Anschauung. So wie das Gefühl der Reflexion in Aufstellung seiner ersten Formen behülflich seyn mußte, so muß die Reflexion, um etwas für sie zu bearbeiten mögliches zu haben mitwirken - und so entsteht die intellectuale Anschauung.“ *Schriften II*, a.a.O., S.116 (*Fichte-Studien*). Der Gedanke der Erfüllung oder auch der Möglichkeit eines Zu-Ende-Kommens wird im Zuge der Verzeitlichung des Novalisschen Denkens mehr und mehr aufgegeben. In der Ausarbeitung der *ordo inversus*-Bewegung wird dies sichtbar.

¹⁶⁹ Novalis: *Schriften II*, S.271 (*Fichte-Studien*)

¹⁷⁰ Hier ist Ulrich Wergin zuzustimmen, der gegenüber Manfred Frank vor der ‚Hypostasierung des zeitlichen Kontinuums‘ zugunsten einer Rettung des selbstidentischen Subjekts warnt (*Figuration und Fragmentation...*, a.a.O., S.85, FN 25): Novalis‘ zunehmende Verzeitlichung der Denkfiguren macht vor Identität nicht halt.

¹⁷¹ Novalis: *Schriften II*, S.273 (*Fichte-Studien*)

zweidimensionalen Bild, das noch dazu seitenverkehrt – spiegelbildlich – erscheint. Hieraus ergab sich schon für Nikolaus von Kues die Notwendigkeit, die Spiegelungsversuche des aktual Unendlichen durch den unvollkommenen menschlichen Geist potentiell unendlich fortzuführen (Abschnitt II.5). Novalis nutzt diesen zweiten Makel zur Verdeutlichung seines Gedankens, dass wir durch eine Art doppelter Negation das Spiegelbild (den bloßen Schein) wieder in Wahrheit umwandeln können: Wir müssen das Spiegelbild nochmals spiegeln, sodass die korrekten Verhältnisse abgebildet werden. „Die Wahrheit negirt so gut, wie der Schein, sie negirt den Schein.“¹⁷² Aber: Die Zeit (unseres Erkenntnisprozesses) läuft weiter. Damit entspricht der *ordo inversus* nicht einem zu seinem Ausgangspunkt zurückführenden Chiasmus: Die zweite Reflexion hebt die erste nicht auf, sondern ergänzt sie, indem sie uns Aufschluss darüber gibt, dass die erste Reflexion das Absolute nicht hat erfassen können (weil sie eben nur unvollkommen spiegeln kann). Durch dieses Bewusstsein wird also tatsächlich ein *Wissen* vermittelt: eben um die Unzulänglichkeit der Reflexion. Unserer einleitend ausformulierten These entsprechend liegt die ‚Negation des Scheins‘ genau darin, dass der *ordo inversus* eine Metarepräsentation schafft, eine zusätzliche Bewusstseinssebene, von der aus – systemisch gesprochen – eine Beobachtung 2. Ordnung möglich wird. Noch einmal: *speculari* verweist auch auf *specula*, den Beobachtungsturm.¹⁷³ Bei Nikolaus von Kues haben wir sie als *docta ignorantia* kennengelernt, als Wissen um unsere Unwissenheit, das Nikolaus freilich auf anderem Wege erworben hatte: nicht durch doppelte Spiegelungen, sondern durch wiederholtes Anlaufnehmen auf das Gesuchte aus verschiedenen Richtungen und damit anhand der verschiedenen Bilder der Parallaxe. Auch Novalis weiß, dass das Nichtreflektierenkönnen des Absoluten ein *perspektivisches* Problem darstellt: „Die Entdeckung der verkehrten Stellung des Bewußtseins zu seinem Sein - [...] die Entdeckung der Inversion des Bewußtseins gegenüber dem Sein“¹⁷⁴. Dieselbe Schwierigkeit hat Leibniz bezüglich der Bildbetrachtung beschrieben und dabei vor einer „Vertauschung der Wirkung mit der wahren oder vermeintlichen Ursache“¹⁷⁵ gewarnt; in diesem Sinne bezeichnet er auch rhetorische Figuren als potentiell ‚irreführend‘. Bei Novalis, der

¹⁷² Ebd., S.183 (*Fichte-Studien*). Vgl.hierzu die Fortsetzung des vorherigen Zitats: „Aber es kann nur ihm [dem Ich, NT] etwas gegeben werden. Ich ist keine Encyclopaedie, sondern ein universales Princip.“ Ebd., S.273

¹⁷³ Diesen Hinweis Norbert Herolds haben wir bereits in Kapitel II thematisiert (FN 132).

¹⁷⁴ Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik...*, a.a.O., S.257

¹⁷⁵ siehe Kap.IV, FN 343

viel von Kant und Fichte, aber eben auch von Leibniz übernimmt, scheint sich die Möglichkeit anzudeuten, gerade mit solchen Vertauschungen produktiv zu arbeiten.¹⁷⁶ Was das für sprachliche Figurativität bedeutet, werden wir im Schlusskapitel dieser Arbeit sehen.

Die *docta ignorantia* ist Wissen, ist Wahrheit, aber Wahrheit auf einer anderen Ebene als der des ‚Seyns‘. Wie ist dieses Wissen, diese Wahrheit beschaffen, was können wir - um von der Orientierung her zu fragen - mit ihr anfangen? Versuchen wir uns das Ganze mit Hilfe der intellektualen Anschauung zu verdeutlichen, die ja Gefühl (des Absoluten / des Ich) mit Reflexion (des Kunstwerks) verklammert. Auch hier sieht Novalis offenbar den *ordo inversus* am Werk, wenn er über das Verhältnis Gefühl / Reflexion schon zu Beginn der *Fichte-Studien* Folgendes notiert:

Das Ich der Reflexion hat aber die Form des Ichs, mithin auch nothwendigen, wengleich nicht absichtlich reflectirten Gehalt - Es ist also Subject - und das Ich des Gefühls Object. Ist jenes Ich, so ist dieses Nichtich. Reflexion wird hier, was Gefühl ist - Gefühl, was Reflexion ist - sie tauschen ihre Rollen.¹⁷⁷

Gesetzseyn durch ein Nichtsetzen - ist reines *Gefühl*.
Nichtsetzen durch ein Gesetzseyn - reine Form der Reflexion

oder

Setzen bedingt durch Nichtsetzen
Nichtsetzen bedingt durch Setzen -

Das ist die reinste Darstellung des Gefühls und der Reflexion.¹⁷⁸

Hier wird sichtbar, dass die Reflexionen des *ordo inversus* nicht nur Gegenständliches betreffen, sondern auch Prozess- (hier: Erkenntnis-)Strukturen. Wie Leibniz seine Analogien, so lässt auch Novalis seine Figur zu einer *Denkfigur* werden. Entsprechend produziert der *ordo inversus* auf struktureller Ebene keinen positionalen Chiasmus, sondern eine Steigerung und geht damit über die cartesische *translatio* hinaus: Die erste Reflexionsbewegung versucht auf das Gefühl zu

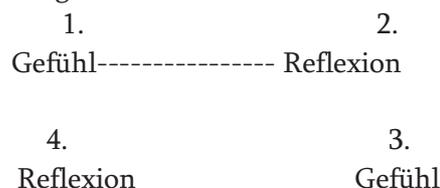
¹⁷⁶ „Die Reflexion ist kein Anschauen, sondern ein absolut systematisches Denken, ein Begreifen“, schreibt Benjamin (*Ges. Schriften*, Bd. I, S.32). Dem ist insoweit zuzustimmen, als Reflexion in Novalis‘ Sinne durchaus systematisch gefasst und mit einem Erkenntnisinteresse angewendet wird. Sie bleibt aber ihres Spiegelcharakters eingedenk und *zeigt*, hierin der intellektualen Anschauung nach Fichte getreu, die Grenzen des Begreifens, indem sie Erkenntnis als *docta ignorantia* zugleich vorführt und darstellt: Der *ordo inversus* ist Prozess und Figur zugleich, Konstellation und die Bewegung des denkenden Ich innerhalb ihrer.

¹⁷⁷ Novalis: *Schriften* II, S.127 (*Fichte-Studien*)

¹⁷⁸ Ebd., S.125 (*Fichte-Studien*)

reflektieren, als welches wir uns selbst in der intellektualen Anschauung spüren. Dies führt zu einem verzerrten, spiegelverkehrten Bild. Hier beginnt der *ordo inversus*: nun *fühlen* wir, dass etwas nicht stimmt, und reflektieren im zweiten Schritt nicht das Gefühl, sondern das unvollkommene Bild. Das gelingt, indem uns nun sichtbar wird, dass das korrekte Bild nicht dem gesuchten Gefühl entspricht, sondern einen unvollkommenen Ausschnitt, eine Näherung darstellt. Zutreffend wiedergegeben wird unser *Unvermögen*, das uns also qua Reflexion zugänglich ist - das *Gefühl* des Absoluten / Identischen jedoch nicht. Um das Unvermögen *wissen* wir nun, anstatt es nur unbestimmt zu empfinden: *docta ignorantia* – strukturell der symbolischen Darstellung des Undarstellbaren im Kunstwerk analog. Noch einmal: Die zweite Reflexion macht die erste nicht rückgängig oder gar überflüssig, sondern ergänzt sie, baut auf ihr auf und führt sie weiter. Es handelt sich um einen in der Zeit ablaufenden, mehrschrittigen und potentiell unendlichen Erkenntnisprozess, in dessen Verlauf das reflektierende Ich bewusst zwischen Reflexion und Gefühl wechselt (Standpunktwechsel = parallaktischer Blick), beide Modi als verschiedene wahrnimmt und sich bewusst zu machen vermag, welche Grenzen jedem Modus gesetzt sind. Gerade hierdurch aber wird die Grenze *zwischen* beiden Modi beweglich – oder besser vertraut: Beide Sichtweisen sind, aus der Perspektive des beobachtenden Bewusstseins 2. Ordnung (von uns oben als dritte Bewusstseinsstufe eingeführt), auf diese Sichtweisen selbst anwendbar; die Grenze wird, bewusst, aus verschiedenen Perspektiven gesehen (metaphorischer Blickwechsel) *und* hin und her überschritten (Parallaxe). Positionaler und situativer Orientierungsmodus durchdringen einander in engmaschigem Wechsel.

So haben wir in unsrer Deduktion der Philosophie den natürlichsten Weg beobachtet - Bedürfnis einer Philosophie im Bewußtsein - scheinbares Schreiten vom Beschränkten zum Unbeschränkten - Reflexion darüber - Scheinbares Schreiten vom Unbeschränkten zum Beschränkten - Resultate dieser Reflexion - Resultate des Gefühls dieser Reflexion - Reflexion über diese Resultate nach jenen Resultaten - Gefundener Zusammenhang oder Philosophie.



Hin und her Direction.
Sphäre erschöpft - Zusammenhang da.

Darin liegt nun tatsächlich Selbstbeobachtungskompetenz: Der *ordo inversus* ist wesentlich perspektivisch angelegt und macht einen wichtigen Anfang bezüglich einer Methodik, die uns in die Lage versetzt, bei aller Uneinholbarkeit von Identität und Gefühl uns selbst als denkendes, handelndes Ich in den Blick zu bekommen. Ebendies haben wir oben als Hypothese formuliert: Der ‚Rollentausch‘ zwischen Reflexion und Gefühl bewirkt, dass das jeweils andere beobachtet werden kann - erstere in ihrem Gelingen und Misslingen, letzteres in seiner Unhintergebarkeit, gerade so, wie wir das Absolute im Kunstwerk nicht ‚an sich‘, sondern symbolisch in seiner Undarstellbarkeit wahrnehmen. Das Ergebnis des ersten Reflexionsprozesses (erste Spiegelung), die Repräsentation des Gesuchten (verzerrtes Spiegelbild), wird als ungenügend empfunden und sodann qua Metarepräsentation (Bild vom Bild) in ihrem Ungenügen dargestellt: Ebenso, wie wir nach Leibniz nur von uns selbst gesetzte Kalkülsprache oder mathematische Gesetze vollkommen verstehen können, können wir nach Novalis nur von uns selbst hervorgebrachte Bilder vollkommen erfassen und darstellen, nicht aber ein absolutes ‚Seyn‘, das unserem Tun und Denken vorausliegt. Diese Erkenntnis ist auf unsere Selbstwahrnehmung übertragbar: Auch unsere Selbstidentität können wir nicht erfassen, sondern lediglich fühlen; die erste Reflexion zeigt uns jenes oben beschriebene verschwommene Schein-Spiegel-Bild unserer selbst, ‚ein Bild des Seyns im Seyn‘. Die zweite Reflexion aber führt uns klar vor Augen, *dass* es sich um ein Schein-Bild handelt, dass unser Reflektieren nicht weiter reicht. Diese Grenze unseres transzendentalen Bewusstseins spüren wir nicht mehr nur vage, sondern wir *sehen* sie nun klar: ein Nicht-Wissen, aber dennoch ein Orientierungswissen, das die Handlungssicherheit beträchtlich erhöht. Diese frühe Erkenntnis wird für Novalis zur Grundlage seiner philosophischen Entwicklung. - Umgekehrt: Einen Sinn-Grund, eine restlose Identität fühlen wir, ohne sie sehen zu können. Zwar wusste auch Kant um diese Grenze, sah jedoch ab vom gefühlten Bezug auf das Absolute, die andere Seite - ebendies macht sein Denken so klar, aber auch so statisch: dem Außen kommt keine Funktion zu, kein Impuls geht von ihm aus.¹⁸⁰ Indem Novalis, wie auch Schelling und Schlegel, diesen Bezug durchgehend mitdenkt, setzt er den

¹⁷⁹ Ebd., S.117f. (*Fichte-Studien*)

¹⁸⁰ Jedenfalls nicht an der Systemoberfläche. Was darunter durch das ästhetische Bedeuten geschieht, haben wir hinreichend herausgearbeitet.

ordo inversus als ‚Hin und her Direction‘ allererst in Gang, der zu einer erhöhten Klarheit des Wissens als *docta ignorantia* führt und zugleich den Bezug auf das Nichtwissbare als Antrieb nutzt, dieses Bewusstsein mehr und mehr zu schärfen. Im *Allgemeinen Brouillon*, etwa drei Jahre nach den *Fichte-Studien*, präzisiert Novalis seine frühen Gedanken: „Ursprünglich ist Wissen und Thun vermischt - dann trennen sie sich und am Ziel sollen sie wieder vereinigt, und cooperirend, harmonisch, aber nicht vermischt seyn. Man will zugleich wissen und thun in wechselseitiger Beziehung - wissen, wie und was man thut, thun, wie und was man weiß.“¹⁸¹

Auch der fragliche Gegensatz Empirie / Transzendenz lässt sich durch die *ordo inversus*-Bewegung zugleich als solcher und ineinander verkreuzt erfassen: Transzendenz wird empirisch-situativ als ‚gewiss‘ gefühlt - doppelt empirisch, da dieses Gefühl durch empirische Gegenstandswahrnehmung (materielles Kunstwerk) ausgelöst wird. Die erste Reflexion (Repräsentationsebene) stellt nun einen Versuch dar, die so gefühlte Transzendenz, das ‚Ergebnis‘ der intellektualen Anschauung, reflexiv-positional darzustellen. Der Versuch scheitert; auch dieses Scheitern kommt zunächst einer empirisch gefühlten Gewissheit gleich. Auf zweiter Stufe findet nun - nicht materiell, sondern allein im Bewusstsein - die Reflexion der gescheiterten Reflexion statt (Repräsentations- und Metarepräsentationsebene). Auch dieser Prozess verläuft transzendent und empirisch zugleich: Empirisch erfolgt ein weiteres Mal die Reflexion als Vorgang, auch ohne materiellen Bezug; sie arbeitet sich an einem inneren Bild ab. Jedoch wird hierbei, das Bild transzendierend, Bezug genommen auf die *Unreflektierbarkeit* des ‚eigentlich‘ Gesuchten: Die Gewissheit der Transzendenz bleibt sich gleich und wird nicht in Frage gestellt, ihre (empirische) Darstellbarkeit jedoch verworfen, und zwar aus einem transzendenten *und* empirischen Wissen heraus. Damit spiegelt die zweite Reflexion tatsächlich die erste: Empirisch ausgelöste und doppelt empirisch fundierte *Gewissheit* von Transzendenz wird gefolgt von transzendent ausgelöstem, doppelt transzendent fundiertem *Wissen* darum, dass die Transzendenz *empirisch nicht darstellbar* ist. Dieses Wissen aber tritt zur Gewissheit der Transzendenz hinzu, die ihrerseits bestehen bleibt als Asymmetrie der Gleichung: und genau diese Asymmetrie setzt, als Ungleichgewicht, den *ordo inversus* immer wieder neu in Gang, indem sie

¹⁸¹ Novalis: *Schriften* III, S.246

immer neue Anläufe auf die unreflektierbare Gewissheit provoziert. Für das Subjekt heißt das:

Ein Streben Eins zu seyn - durch die intellectuale Sehkraft - die Subj[ect] und reines Ich im Objecte vereinigt - Streben nach Ruhe - aber eben darum ein unendliches Streben, so lange Subject nicht reines Ich wird - welches wol nicht geschieht, so lange Ich Ich ist.¹⁸²

Empirisches Erleben braucht keine Transzendenz - erst dann, wenn Selbstbewusstsein eintritt, das immer schon transzendent ist und gewesen sein wird. Ab diesem Augenblick aber ist keine Einheit des Ich mehr möglich. Wir sagten es oben: Bewusstsein ist innerzeitlich und muss also, da es nur *als nachträgliches* gefühlt werden kann, aufgrund der Linearität unseres Zeitempfindens auf etwas abheben, was als *vorgängig* gedacht – oder eben *konstruiert* wird.¹⁸³

Hierin erweist sich die oben bereits angesprochene Stärke des *ordo inversus*-Ansatzes: das Hin und Her *nicht* stillzustellen oder gar aufzulösen. Novalis bleibt vor der dialektischen Synthese stehen, bewahrt dadurch aber die Dynamik des *ordo inversus* - ebenso wie Leopardi dafür plädiert, die Sprache der Dichtung *vor* dem eindeutigen Aufschlüsseln in Begriffe zu verhalten, zwischen Laut- und Begriffssprache zu verharren, um den Bezug zum Mehr/Meer des Bedeutens nicht zu verlieren. Der Zwischenraum bleibt bestehen, in ihm spielt sich die Hin-und-her-Bewegung ab - eine Bewegung, die unablässig auf etwas ihr Entzogenes gerichtet ist, dabei aber aufgrund der zweiten Reflexion, der Reflexion des Bildes, um ihren begrenzten Entfaltungsraum weiß und gerade dadurch die beiden Pole, zwischen denen sie sich bewegt, klarer und immer klarer herausarbeitet.

Wir können diesen Zwischenraum auf verschiedenen Ebenen denken. Er eröffnet sich im Augenblick des Auseinanderziehens in Subjekt und Objekt der Reflexion und ermöglicht dem Subjekt damit die Wahrnehmung des Objekts als Anderes-*als*-Ich. Er eröffnet sich im Satz des Urteils: A ist B, womit er das Verstehen As *als* B ermöglicht. Er eröffnet sich im Ich, im *als* eines jeden bewussten Wahrnehmungs- und Denkprozesses. Die Konstellation der intellektualen Anschauung zeigt nun auf der Ebene ‚materiell / empirische Wahrnehmung‘ das bereits eingetretene *als* der Subjekt-Objekt-Relation (Betrachter-Kunstwerk); transzendental ereignet sich ein

¹⁸² Novalis: *Schriften* II, S.134 (*Fichte-Studien*)

¹⁸³ Hier geht Heidegger nach der ‚Kehre‘ einen Schritt weiter und postuliert ein Dasein, das sich nicht aus Vergangenenem, sondern aus Zukünftigem speist. Solche Gedanken finden sich auch bei Benjamin und Levinas, zumindest bei Letzterem sicher durch Heidegger beeinflusst (siehe Kapitel VII).

Empfinden des Absoluten, des Selbst vor der Eröffnung des Urteils-*als*, wodurch das *als* der Repräsentation sich zugleich zeigt (Repräsentation / evtl. Metarepräsentation des Kunstwerks) und nicht zeigt (Absolutes zeigt sich nicht *als* es selbst, Unmöglichkeit der Repräsentation des Absoluten zeigt sich *als* Unmöglichkeit). Indem das in der intellektuellen Anschauung fühl-, aber nicht darstellbare Absolute als nicht beobachtbares, nicht wissbares ‚reines Ich‘ verstanden wird, eröffnet sich mit alledem der Zwischenraum im Ich – zwischen Subjekt und Selbst.

Das reine Ich ist nicht anders geteilt, als insofern es Eins ist, und nicht anders Eins, als insofern es geteilt ist.

Dis ist der berühmte Widerstreit im Ich - der die Characteristick des Ich ausmacht - der in der absoluten Urhandlung [bei Fichte, NT] schon befindlich ist - und der nichts ist als eine nothwendige Täuschung des mittelbaren Ich allein - das aufhören will mittelbares Ich zu seyn und insofern sich selbst widerstrebt.¹⁸⁴

Damit berühren wir eine wesentliche Konsequenz der *ordo inversus*-Figur - für das Subjekt bzw. unser Denken des Subjekts. Novalis geht einen entscheidenden Schritt weiter als Nikolaus von Kues und auch als Fichte: Mehr und mehr lassen seine Überlegungen zur *ordo inversus*-Figur erkennen, dass das seit Fichte dem Absoluten analog gedachte ‚reine Ich‘ aufgegeben wird - bzw. es wird aufgegeben als absolutes, außer-räumliches und -zeitliches, als tatsächliche, ‚substantielle‘ Einheit des Anfangs. Schon in den *Fichte-Studien* notiert Novalis:

Was die Reflexion *findet*, *scheint* schon *da zu seyn* - Eigenschaft eines freyen Actus - Sie *findet* die Kategorien, die schon *da zu seyn* scheinen - i. e. deren Möglichkeit (*Form*) im Ich und d[urch] d[as] Ich ist, - deren *Wircklichkeit* (*Stoff*.) nur in der Reflexion ist.¹⁸⁵

Der Adel des Ich besteht in freyer Erhebung über sich selbst - folglich kann das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben seyn - denn sonst würde seine Wirksamkeit, Sein Genuß i.e. sein Sieg - kurz das Ich selbst würde aufhören.¹⁸⁶

Hier deutet sich bereits an, was im Fortgang der *Studien* schließlich brüsk formuliert wird:

Jeder Zustand, jede Thathandlung setzt eine andre voraus - Es geht, wie mit der Gattung - Alles Suchen nach der Ersten ist Unsinn - es ist *regulative Idee*.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Novalis: *Schriften* II, S.127 (*Fichte-Studien*)

¹⁸⁵ Ebd., S.112 (*Fichte-Studien*). Auch Menninghaus weist auf die Wichtigkeit des „*scheint*“ hin, in dem sich das Aufgeben des reinen Ich bereits abzeichnet (*Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S.81).

¹⁸⁶ Ebd., S.259 (*Fichte-Studien*)

Diese Idee gerät allererst ins Blickfeld durch die Hin-und-Her-Bewegung des *ordo inversus*:

Die Kraft des Identischen - oder das Wesen der Thätigkeit besteht im Wechseln - im Seyn durch Setzen und Setzen durch Seyn. Wo sie wirckt, da ist die Substanz - Substanz ist Sfäre Ihres Seyns. Accidens Sfäre ihres Setzens. Wo sie ist, da ist Realitaet - Position.¹⁸⁸

Seyn drückt gar keine absolute Beschaffenheit aus - sondern nur eine Relation des Wesens zu einer Eigenschaft überhaupt aus - eine Fähigkeit, bestimmt zu werden. Es ist eine absolute Relation. [...] Seyn im gewöhnlichen Sinne drückt die Eigenschaften und Verhältnisse und den Wechsel eines Gegenstands aus.¹⁸⁹

Damit ist das Identische / Absolute „nichts dem Wechsel Vorausliegendes oder ihm Entzogenes, sondern nichts anderes als die Totalität der als solche nicht-absoluten Glieder des Wechsels, identisch letztlich mit dem reflexiven Zusammenhang alles Wirklichen.“¹⁹⁰ Beim besten Willen können wir hier nicht mehr von Substanz sprechen. Die Identität und damit das Ich changieren zwischen Kraft (durchaus vergleichbar der Leibnizschen *vis activa*), Gesamtheit von Mannigfaltigem (nämlich der Wechselprozesse) und einer Art Zentrum, nämlich dem Bewusstsein als ‚Ort‘ oder vielmehr Spielstätte (Szene), an der diese Prozesse sich ereignen: Die Wechselbewegung des cartesischen *cogito*, Leibniz‘ Monade als Kraftpunkt und Kants örtlich-zeitliches deiktisches Subjekt verweben sich bei Novalis zu einer

¹⁸⁷ Ebd., S.254. Vgl. hierzu: „Jede regulative Idee ist von unendlichem Gebrauch - aber sie enthält keine selbstständige Beziehung auf ein Wirkliches - Man kann die Unendlichkeit, man kann ein Sonnenstäubchen in sie legen - Sie bleibt sich immer gleich - denn sie ist ganz außer der Sfäre des Wirklichen - des sich wirklich verhaltenden. Sie ist ein Gesetz der Vorstellung - ein schematischer Begriff.“ Ebd., S.252

¹⁸⁸ Ebd., S. 219 (*Fichte-Studien*)

¹⁸⁹ Ebd., S.247 (*Fichte-Studien*)

¹⁹⁰ Menninghaus: *Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S.56. Vgl. auch S.81. Auch Walter Benjamin hat dies gesehen, wie Menninghaus an dieser Stelle ausführt; vgl. auch S.83. Manfred Frank ist hier unentschlossen (vgl. die referierenden Ausführungen in Loogen, Dominik Peter: *Vom transzendentalen Subjekt zum transitorischen Ich : Novalis und Wilhelm von Humboldt antworten auf Kant und Fichte*. Berlin 2014 (Diss.), S..109-121). In der Tat lassen sich bei Novalis, wie so oft, für beide Ansichten Textstellen finden. Wir wollen von einer Tendenz zur von uns oben dargestellten Position der Unentscheidbarkeit ausgehen - sie ergibt sich m. E. logisch aus Novalis‘ Überlegungen zum Selbstbewusstsein und zum *ordo inversus*, wie sie bereits in den *Fichte-Studien* angelegt sind. Vgl. etwa Novalis, *Schriften* II, S. 591 (Unterstreichung von mir): „Aller wirklicher Anfang ist ein 2ter Moment. Alles was da ist, erscheint, ist und erscheint nur unter *einer Voraussetzung - Sein individueller Grund, sein absolutes Selbst geht ihm voraus - muß wenigstens vor ihm gedacht werden*. Ich muß *allem* etwas absolutes Vorausdenken - voraussetzen - Nicht auch *Nachdenken, Nachsetzen?*“. Ein absolutes Sein bei Novalis eindeutig als vorrangig gegenüber dem Bewusstsein zu interpretieren, widerspricht zudem Franks eigener Einsicht von der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Differenz bei Novalis (*Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie...*, a.a.O., S.461).

nicht-substantiellen, dynamisch-performativen Ereignishaftigkeit, einer *innerzeitlichen* Konzentration von Energie mit unscharfen Rändern, die sich - wie Leibniz' Geist-Monade - lediglich durch die Qualität des Selbst-Bewusstseins von anderen Energieknotenpunkten unterscheidet. Damit wird das Ich als ‚reines Ich‘ tatsächlich ‚regulative Idee‘: ein gedachter, erlebnislogischer Zusammenhalt, den die *ordo inversus*-Bewegung einerseits zu erfassen versucht, der aber andererseits - umgekehrt - aus dieser Bewegung heraus erst entsteht. Dies ist es, was das frühe Fragment aus den Fichte-Studien andeutete: was die Reflexion findet, *scheint* schon da zu sein - aus der Perspektive der Reflexion.

Ihre [der Urhandlung nach Fichte, NT] relativ erste Handlung, ihre relative Konstituierung, ist ursprünglich die zweyte, ihre relativ 2te Handlung, das Fortschreiten zum Was, ursprünglich die erste Handlung. Letztere ist ursprünglich absolut, Erstere relativ absolut - aber für sie allein muß es umgekehrt seyn. Der relative Gesichtspunct dreht immer die Sache um.¹⁹¹

Damit legt Novalis den Finger auf die Schwierigkeit der nachträglichen Setzung und gibt ihr eine neue Perspektive: Umgekehrt nämlich geht diese Setzung dem Gesetzten tatsächlich voraus. Es kommt auf den ‚Gesichtspunct‘ an, auf die jeweilige Richtung, die die *ordo inversus*-Bewegung nimmt. Entsprechend wird Novalis - wir sahen es oben - in späteren Aufzeichnungen von einer Suche nach der Urhandlung absehen, wie übrigens auch Friedrich Schlegel.¹⁹² Für das Subjekt folgt daraus: „Das Ich soll construiert werden. [...] Ich ist kein Naturproduct - keine Natur - kein historisches Wesen - sondern ein artistisches - eine *Kunst* - ein Kunstwerck.“¹⁹³ Der Impuls des Ich, den es in der intellektualen Anschauung als Produktivkraft des Kunstwerks symbolisch vermittelt fühlt, besteht im Streben, es selbst zu werden, *sich zu sich selbst zu machen*. Wir können uns das Energiezentrum, das wir als ‚Ich selbst‘ erleben, mit Novalis (und Leibniz) vielleicht wie ein Radar vorstellen - und zwar zugleich als Sender, Objekt und Anordnung: Der Suchstrahl schwenkt hin und her und überstreicht Objekte, die ich als solche nicht sehe, die sich aber indirekt, als Resonanz-Umriss¹⁹⁴ in meinem Tätigkeitssektor abzeichnen. Hier lässt sich

¹⁹¹ Novalis: *Schriften* II, S.122 (*Fichte-Studien*)

¹⁹² Menninghaus (*Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S.89) zitiert Schlegel: „einen absoluten Punct, ein Ey für das Universum giebt's nicht“.

¹⁹³ Novalis: *Schriften* III, S. 253 (*Allg. Brouillon*). Menninghaus weist darauf hin, dass Novalis hier gegen Schellings Auffassung argumentiert, „Bewußtsein und Ich seien selbst aus der Geschichte der Natur hervorgegangen“. Menninghaus: *Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S.65

¹⁹⁴ ... und damit als Figur. Siehe Kapitel VII.

anknüpfen an die in Abschnitt VI.1.1 erläuterte Erkenntnis der Hirnforschung, dass ‚Arbeitsräume‘ in unserem Gehirn als Abbildungen, Repräsentationen des Raumes erst entstehen, indem wir uns in diesem äußeren Raum bewegen: Das Gehen, die Bewegung ermöglicht allererst die Reflexion. Indem ich dabei zugleich Kraftquelle und Objekt bin, unterfalle auch ich selbst der Subjekt-Objekt-Dilatation, obwohl sie aus mir selbst entspringt. Ich kann mir selbst nicht gleich sein, aber ich kann mich, wie zu Beginn dieses Abschnitts beschrieben, als jeweils Anderes beobachten - oder indirekt fühlen. Damit bin auch ich für mein Bewusstsein auseinandergezogen: Ich eröffne den Raum und die Zeit, ja *ich bin* der Raum und die Zeit des Ereignisses.¹⁹⁵ Was heißt das für das Lesen von Literatur? Als gedoppelt, sogar ‚getripelt‘ haben wir in Abschnitt VI.1.3 auch das lesende Subjekt dargestellt: als Impulsquelle und handelndes / lesendes Ich. Dem ist noch die szenische Komponente hinzuzufügen: Als handelndes / lesendes Ich bin ich einerseits objekthafte, empirisch agierende und umgekehrt wahrnehmbare Person, die liest - ein Mensch, der ein Buch in der Hand hält. Dies ist die empirische Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Lesens. Zugleich aber gebe ich der Lektüre als Lesende *innere* Zeit und *inneren* Raum, die ausschließlich dieser Lektüre gehören: immateriell, ereignishaft *bin* ich während der Lektüre diese Zeit und dieser Raum, wo sich sämtliche Lektüreprozesse abspielen. Lässt sich diese dritte Komponente in Beziehung setzen zu der dritten Bewusstseinssebene, von der aus wir uns als für uns selbst wechselseitig beobachtbar fühlen - in dem wir das Potential des *ordo inversus* nutzen eingedenk seiner Erkenntnisgrenzen?

VI.2.2.2 Die Stelle der Lektüre

Die Sprache ist gerade insofern objectiv einwirkend und selbstständig, als sie subjectiv gewirkt und abhängig ist. Denn sie hat nirgends, auch in der Schrift nicht, eine bleibende Stätte [...].¹⁹⁶

¹⁹⁵ Von einer Szene zu sprechen, erscheint insofern angemessen, als das frühromantische Denken seine Perspektive mehr und mehr von der Position hin zum Prozess verschiebt. Ein Prozess spielt sich einerseits in Raum und Zeit ab, andererseits sind dieser Raum und diese Zeit durch den Prozess selbst begrenzt. Wie eine Inszenierung ‚hat‘, eröffnet jeder Prozess seinen Raum und seine Zeit, wo vorher ‚nichts‘ war. Das dynamische Wortfeld des Theatralischen findet sich denn auch des Öfteren bei Novalis in Gebrauch, etwa im ‚Rollentausch‘ von Gefühl und Reflexion (beide sind Aktanten) oder auch in der reichen Verwendung des Wortes ‚Spiel‘.

¹⁹⁶ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.7, S.63

Ganz begreifen werden wir uns nie, aber wir werden und
können uns weit mehr, als begreifen.¹⁹⁷

Ins Zentrum der frühromantischen Vermittlungskonzepte tritt die Sprache: als Ausdruck *und* als Verknüpfung beider Pole (Empirie / Transzendenz, Bedeuten / Bedeutung) sowie als Medium für den Vermittlungsprozess selbst. In der *Phänomenologie des Geistes* heißt es, Sprache sei „das *Dasein* des reinen Selbsts, als Selbsts [...] *Ich* als dieses *reine* Ich ist sonst nicht *da*; in jeder andern Äußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt, und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann.“¹⁹⁸ Schon die intellektuale Anschauung, in deren Gefüge all dies spannungsreich ausgetragen wird, ist, wie wir sahen, ein *sprachliches* Konzept. Damit steigt die Wichtigkeit des Lesens als Orientierungstätigkeit sprunghaft an: Mit der Sprache tritt es in die Mitte frühromantischen Denkens. Es hält die unzähligen, fragmentarischen bis methodischen Versuche zusammen, sich in der Landschaft bestehender und möglicher Systeme und Weltbilder zurechtzufinden, und setzt seinerseits gestaltende Kräfte frei.

Der wahre Leser muß der erweiterte Autor seyn. Er ist die höhere Instanz, die die Sache von der niedern Instanz schon vorgearbeitet erhält. Das Gefühl, vermittelt dessen der Autor die Materialien seiner Schrift geschieden hat, scheidet bey dem Lesen wieder das Rohe und Gebildete des Buchs - und wenn der Leser das Buch nach seiner Idee bearbeiten würde, so würde ein 2ter Leser noch mehr läutern, und so wird dadurch daß die bearbeitete Masse immer wieder in frischthätige Gefäße kömmt die Masse endlich wesentlicher Bestandtheil - Glied des wircksamem Geistes.¹⁹⁹

Zwei Perspektiven bilden sich in der Frühromantik heraus, unter denen die Sprache ihre zentrale Rolle erhält: eine poetologische und eine philologisch-soziale. Stellvertretend stehen diesbezüglich Novalis und Wilhelm von Humboldt einander gegenüber - aus verschiedenen Richtungen kommend, aber mit durchaus verträglichen Subjektkonzeptionen, worauf Dominik Peter Loogen zu Recht hinweist.

¹⁹⁷ Novalis: *Schriften* II, S.413 (*Blüthenstaub*). Vgl. auch S.431 (Fragment 45).

¹⁹⁸ Hegel, Georg Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg ⁶1952, S.362

¹⁹⁹ Novalis: *Schriften* II, S. 470 (*Vermischte Bemerkungen*, 1797/98)

Wenngleich sich die an poetologischen Fragen orientierten Thesen von Novalis und die durch sprachphilosophische oder zeichentheoretische Probleme motivierten Gedanken von Humboldt dem ersten Anschein nach in unterschiedliche Richtungen entwickeln, sind ihre Theorien des Selbstbewußtseins jedoch insofern miteinander vergleichbar, als beide letztlich - im Gegensatz zu Kant und Fichte - das Ich nicht als gleichsam ahistorische, solipsistische und erkenntnisautonome Einheit verstehen. Stattdessen unterstellen sowohl Humboldt als auch Novalis im Prozeß der Genese des Selbstbewußtseins die Notwendigkeit einer produktiven Entfremdung des Ich, die maßgeblich durch die Einbildungskraft ermöglicht wird.²⁰⁰

Die solipsistisch-individualistische Innerlichkeit des Gefühls, der poetologischen Selbstgestaltung des eigenen Ich als Kunstwerk wird aufgewogen durch Humboldts in Abschnitt VI.3 dargestellte Betonung des intersubjektiven Austauschs, des Gesprächs - das wiederum insoweit mit Novalis' *ordo inversus* harmoniert, als auch das Gespräch als „Wechselgespräch“ durch eine Hin-und-her-Bewegung des Sprechens gekennzeichnet ist, in deren Verlauf sich die Subjekte gleichsam konturieren: Ohne dies explizit zum Thema zu machen, verabschiedet auch Humboldts Ansatz eine absolut vorgängige Ich-Identität; „der Mensch denkt, fühlt und lebt allein in der Sprache.“²⁰¹ Durch die „Wechselseitigkeit des Begründungsverhältnisses zwischen Individualität und Sprache“²⁰² wird letztere nicht mehr ausschließlich als Erkenntnismittel gesehen: Sie *bildet* Gedanken, anstatt sie nur auszudrücken, und ist auch und vor allem Ausdrucksmittel der individuellen Psyche und damit Kommunikationsinstrument²⁰³, dessen „Wesen immer zugleich als Hall und Gegenhall, Anrede und Erwiderung gedacht werden kann, [...] das in der einsamen Tiefe des Geistes eines jeden liegt, und doch nur in der Geselligkeit

²⁰⁰ Loogen: *Vom transzendentalen Subjekt...*, a.a.O., S.24. Die Gegenüberstellung von Novalis und Humboldt ist gleichfalls nur polar, nicht oppositional zu verstehen - auch nicht die Textformen betreffend: Novalis' Fragmente erwachsen, wie die *Fichte-Studien* und weitere Vorarbeiten zeigen, aus schriftlich festgehaltenem Selbstgespräch; ein solches stellt auch der *Monolog* dar. In Novalis' Dichtungen kommt den Figurendialogen eine zentrale Rolle zu (*Die Lehrlinge zu Sais, Heinrich von Ofterdingen*), indem sie Multiperspektivität und Annäherungsbewegungen im Wechsel erzeugen. Demgegenüber verfasst Humboldt monologische Fachaufsätze und Abhandlungen. Richtig ist jedoch, dass Selbstbildung, Herausbildung des Ich nach Humboldt primär im Gespräch, im Austausch mit anderen Subjekten erfolgen (dialogisch), während Novalis das Subjekt als Kunstwerk seiner selbst betrachtet (poetologisch). - Loogens Dissertation gibt kaum eigene philosophische Impulse, sondern beschränkt sich in der Hauptsache auf eine gründliche Interpretation der Positionen v.a. Karen Gloys und Manfred Franks. Das aber ist durchaus erhellend für den gewählten Zusammenhang.

²⁰¹ Humboldt: *Ges. Schriften...*, Bd.4, S.432. Dabei gibt es auch bei Humboldt ein uneinholbares, jeder Reflexion vorausliegendes „Selbstgefühl“. Vgl. *Ges. Schriften*, Bd.6, S.163ff.

²⁰² Schmitz-Emans: *Subjekt und Sprache*, a.a.O., S.291

²⁰³ vgl. hierzu Neubauer, John: *Symbolismus und symbolische Logik : die Idee der ars combinatoria in der Entwicklung der modernen Dichtung*. München 1978 (= Abhandlungen; 28), S.68. - Neubauers interessanter Ansatz, „zwischen naturwissenschaftlichen Paradigmen und literarischen Formen Analogien aufzustellen“ (S.14), hat leider wenig Echo in der Forschung beider Seiten gefunden.

hervortritt.²⁰⁴ Auch die Kunst unterfällt bei Humboldt diesem ‚Kommunikationsgebot‘, sodass die Einbildungskraft in seinem Dienste steht. Für den Künstler heißt das:

*Ce n'est donc pas tant son objet qu'il doit altérer, c'est moi plutôt, moi qui le vois ou l'entends [...]. C'est donc à mon imagination qu'il faut qu'il s'adresse, et tout son talent ne consiste qu'à l'échauffer et à la diriger [...].*²⁰⁵

Zahlreiche Schlüsseltexte der Frühromantik bilden das produktive Zusammenwirken beider Ansätze auch in der eigenen Gestaltung ab: Individuelle, oftmals tastende, manchmal ausgefeilte *Fragmente* stehen anonymisierten oder Figuren zugeschriebenen *Dialogen* gegenüber. Gemeinsam ist beiden Formen eben ihre Produktivität, der Anspruch, nicht nur zu beschreiben, sondern zu gestalten – immer wieder neu und anders, aus immer wieder neuen Blickwinkeln, ohne jemals zu einem Ende zu kommen. Anstatt eine fertige Form darzustellen, repräsentieren die Texte in ihrer eigenen Gestalt ein Werden und vollziehen es nach: auch dies ein mimetisches Verfahren, jedoch auf die Verdeutlichung und Nachbildung von *Prozessstrukturen*, nicht von gegenständlich Gegebenem ausgerichtet.²⁰⁶

Mit der Einbildungskraft wollen wir uns nun dem Zwischenraum selbst zuwenden, der sich mit dem *ordo inversus* ein weiteres Mal aufgetan hat: als jene dritte Komponente des dynamischen, ereignishaften Subjekts, die wir oben umrissen haben, nämlich dem Zeit-Raum des betreffenden Prozesses. Tatsächlich liegt die eigentlich treibende Kraft des sich selbst (im doppelten Sinne) bildenden Subjekts zunächst in der von Kant übernommenen Einbildungskraft – sowohl bei Humboldt als auch beim frühen Novalis: zugleich als „Sphäre der Vermittlung zwischen Sein

²⁰⁴ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.4, S.435. Bei Schelling erwächst dieses Gebot aus dem ‚Mangel‘ des Selbst, nicht mehr „Ort einer übergeschichtlich sich präsenten Wahrheit“ zu sein und sein Wissen daher intersubjektiv zu artikulieren. Vgl. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, a.a.O., S.118

²⁰⁵ Humboldt, Wilhelm von: *Essais esthétiques*. In: Müller-Vollmer, Kurt: *Poesie und Einbildungskraft : zur Dichtungstheorie Wilhelm von Humboldts*. Mit einer zweisprachigen Ausgabe eines Aufsatzes Humboldts für Frau von Staël. Stuttgart 1967, S.117-211, hier: S.122

²⁰⁶ Hinzu kommt, worauf Ulrich Stadler hinweist, das Bestreben der Frühromantiker, gegen Lessing und Kant (und später gegen Hegel) eine „Synthese von Philosophie und Poesie“, von System und Systemlosigkeit hervorzubringen. Diese kann nun freilich nur näherungsweise gelingen (Schlegel: „Jedes System kann nur Approximation sein“). Schlegel nennt eine solche Synthese „Mythologie“ (*Philosophische Fragmente*, 1799), und er gewährleistet sie, „indem er Gattungen bevorzugt, die ein Moment der Unvollkommenheit bereits in ihrer Form zum Ausdruck bringen. Zu diesen Gattungen gehören neben dem Fragment vor allem der kunstkritische Essay, die Rhapsodie, der Brief bzw. die Briefsammlung und das Gespräch.“ Stadler, Ulrich: *System und Systemlosigkeit : Bemerkungen zu einer Darstellungsform im Umkreis idealistischer Philosophie und frühromantischer Literatur*. In: Jaeschke, Walter (Hrsg.): *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg 1999, S.52-68, hier: S.64f. Stadler zitiert nach der *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 18, S.413.

und Bewußtsein“ und als „Tätigkeit“²⁰⁷, sowohl unter sprachphilosophischen als auch unter poetologischen Gesichtspunkten. Kant und Fichte haben hier entscheidend vorgearbeitet: Kant, indem er die Produktivität der Einbildungskraft, Fichte, indem er ihren ‚schwebenden‘ Charakter herausgearbeitet und ihre Beziehung zur Zeitlichkeit zumindest angedeutet hat, einen Bezug, der Novalis schließlich über sie hinausführen wird.

Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunct; nur die Vernunft setzt etwas festes, dadurch, dass sie erst selbst die Einbildungskraft fixirt. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt [...]. Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Product; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.

Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt. (Für die blosse, reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit.)²⁰⁸

Beide Aspekte nimmt schon der frühe Novalis unter der Prämisse der Zeitlichkeit auf. In den *Fichte-Studien* führt er diese zunächst versuchsweise mit dem Begriff, dem Absoluten als Identität zusammen, woraus sich interessanter Weise ein Rückbezug auf Leibniz‘ *transcreatio* als immerwährende Neuerschaffung im Augenblick ergibt (Unterstreichung von mir):

Seyn, Ich seyn, Frey seyn und Schweben sind Synonymen - ein Ausdruck bezieht sich auf den Andern - es ist nur von Einer Thatsache die Rede - Es sind nur Praedicate des einzigen Begriffs Ich - Begriff und Thatsache sind aber hier Eins. Ich ist unbegreiflich, weil es schon, indem es ist, sein Begriff ist - Mit seinem Seyn ist sein einzigmöglicher Begriff gegeben

Man denkt sich unter Thatsache, Handlung hier gewöhnlich, etwas in der Zeit Vorgehendes oder Vorgegangenes. Die Thatsache, von der hier aber die Rede ist, muß schlechterdings rein geistig gedacht werden - nicht einzeln - nicht zeitmäßig - quasi als Augenblick, der das ewige Universum umfaßt, in sich begreift - worinn wir leben, weben und sind - ein unendliches Factum, was in jedem Augenblick ganz geschieht - *identisch ewig wirckendes* Genie - *Ichseyn*.²⁰⁹

²⁰⁷ Loogen: *Vom transzendentalen Subjekt...*, a.a.O., S.25

²⁰⁸ *Fichtes Werke*, Bd. I, a.a.O., S.217 (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794 / 1802)

²⁰⁹ Novalis: *Schriften II*, S.267 (*Fichte-Studien*)

„Aller Transitus - alle Bewegung ist Wircksamkeit der Einbild[ungs]Kr[aft]“²¹⁰, heißt es in den *Fichte-Studien* an anderer Stelle: Mehr und mehr zeichnet sich bei Novalis die Tendenz ab, die Zeitlichkeit selbst als Medium und Kern der Einbildungskraft zu begreifen - und damit auch des Ich, wodurch dieses seine Absolutheit, Überzeitlichkeit verliert und selbst in einen Artikulationsprozess eintritt. Dies vollzieht sich mit der Ausarbeitung der oben beschriebenen Bewegung der ‚Hin und Her Direction‘, durch die Erscheinungen von etwas erst möglich werden. Im Jahre 1798 schreibt Novalis: „Alle K[raft]Äußerung ist instantant - vorüberschwindend. Bleibende Kr[aft] ist Stoff. Alle Kraft erscheint nur im Übergehn.“²¹¹ Schließlich und folgerichtig ist es im *Allgemeinen Brouillon* die Zeit, die „alles *macht* (...), wie sie auch alles *zerstört* - bindet - trennt“²¹². Genau dieses Potential schreibt wiederum Humboldt der Sprache zu:

tief innerlich nach jener Einheit und Allheit ringend, möchte der Mensch über die trennenden Schranken seiner Individualität hinaus, muss aber gerade [...] seine Individualitaet in diesem höheren Ringen erhöhen. Er macht also immer zunehmende Fortschritte in einem in sich unmöglichen Streben. Hier kommt ihm nun auf eine wahrhaft wunderbare Weise die Sprache zu Hülfe, die auch verbindet, indem sie vereinzelt, und in die Hülle des individuellsten Ausdrucks die Möglichkeit allgemeinsten Verständnisses einschliesst.²¹³

Humboldt legt hier ein potentiell unendliches *Aufwärtsstreben* nahe²¹⁴, während die unendliche Annäherungsbewegung im Wechsel des *ordo inversus* bei Novalis weniger auf einen Zustand als auf einen zu vervollkommnenden, unendlich weiterzuführenden *Prozess* abzielt. In jedem Fall muss der Zwischenraum, den das Schweben der Einbildungskraft eröffnet und in dem sie diese Prozesse initiiert, auch ein zeitlicher sein.

Nun zeigt sich, weshalb die Denkfigur des *ordo inversus* die Annahme einer vorgängigen absoluten Identität unterwandert: Indem ihr Richtungswechsel auch für den eigenen Prozessrahmen gilt, verliert die ‚Henne-oder-Ei-Frage‘ nach einer vorgängigen Einheit ihren absoluten Sinn. Sie wird nämlich, wenn wir Sinn als

²¹⁰ Ebd., S.188 (*Fichte-Studien*)

²¹¹ Ebd., S. 553 (*Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, 1798)

²¹² Novalis: *Schriften* III, S.259 (*Allg. Brouillon*)

²¹³ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.6.1907, S.125

²¹⁴ - freilich ein Streben, das nie zu Ende gebracht werden kann: „Alles Verstehen ist [...] zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.“ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd.7.1907, S.64f. In diesem Sinne ist das obige Zitat Humboldts zu verstehen, dass Sprache zugleich verbindet und vereinzelt. Beide Erfahrungen vermittelt das Gespräch.

Richtung verstehen, tautologisch, da sie die Richtung und damit die Antwort bereits vorgibt: Keines von beiden ist vorrangig, entscheidend ist lediglich, aus welcher Perspektive, aus welcher Richtung der Fragende kommt. Richtung macht nur noch Sinn als *Differenz*, als *Relation* zwischen Richtungen. Auch hieran wird die Wichtigkeit der Sprache deutlich, die solche Relationen auszusagen vermag (vgl. Abschnitt VI.2.1) - und die der Zeit: denn stillgestellt sind zwei einander entgegenstrebende Richtungen eins.

Damit steht die Möglichkeit des *ordo inversus* auch für die Möglichkeit unserer Blickwechsel, von denen wir exemplarisch den parallaktischen und den metaphorischen beschrieben hatten, und ebenso für den Wechsel unserer Orientierungsmodi: Schon in Abschnitt VI.1.2 hatten wir festgestellt, dass weder der Position noch der Situation ein Vorrang zukommt, sondern dass gerade der Wechsel zwischen beiden - und zwar, dem *ordo inversus* gemäß, kein reziproker, sondern der *progressive* Wechsel - das Gelingen eines Orientierungsprozesses verbürgt. Beide Weisen des Umgangs mit Raum in der Zeit finden in derselben Zeit und im selben Raum statt, ebenso wie der parallaktische und der metaphorische Blick sich nicht am Objekt unterscheiden, sondern nach ihrer relativen Perspektive und Bewegung. Hieraus resultiert ja ihre strukturelle Nähe zu Positionalität und Situativität. „Verbundenseyn durch ein Getrenntseyn – Zeit“: Dies entspricht perspektivisch dem situativen Orientierungsmodus und dem parallaktischen Blick; „Getrenntseyn durch ein Verbundenseyn – Raum“²¹⁵: dies dem positionalen Modus und dem metaphorischen Blick. Reine Positionalität entspricht der Stillstellung der Zeit, damit auch der (Einbildungs-)Kraft und der Bewegung, die ihrerseits die Reflexion und das Ich in der Reflexion / als Stelle ermöglichen. Auch hier zeigt sich: Stillstand können wir denken, aber nicht erfahren. Wir brauchen den positionalen Modus, um uns orientieren zu können (Überblick gewinnen) - wir erreichen ihn aber nur relativ und auf der Grundlage des Gehens, der Situativität. Diese wiederum zielt auf die Gewährleistung des Überblicks ab: dies der Sinn, die Richtung des Orientierungsprozesses. Hieran zeigt sich auch, dass die Bewegung des *ordo inversus* nur zwischen zugleich ‚da seienden‘ Polen erfolgen kann, nicht aber zwischen einem Ursprung und einem aus ihm Entsprungenen. Letztendlich kombiniert der *ordo inversus* das rein örtlich-positionale, phoronomische Hin und Her der cartesischen *transitio* mit dem Impuls der Leibnizschen *vis activa*, die dynamisch aus

²¹⁵ Novalis: *Schriften II*, S.137 (*Fichte-Studien*)

sich selbst in die Zeit hinein entspringt und dabei unumkehrbar das Zeitliche in eine Richtung eröffnet. Im Ergebnis bleibt die Bewegung selbst *auf der Stelle* (dazu gleich) und transzendiert sich zugleich unwiderruflich auf das hin, was durch sie erkennbar wird.

Dieser Befund stimmt mit der Annahme der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Differenz überein: Nicht nur Subjekt und Objekt, sondern auch die *Unterscheidung* Absolutes - Subjekt / Objekt sind gleichursprünglich. Auch Walter Benjamin gelangt zu der Auffassung, „daß die Reflexion logisch das erste sei“: „Erst mit der Reflexion entspringt das Denken, auf das reflektiert wird. Darum kann man sagen, jede einfache Reflexion entspringe absolut aus einem Indifferenzpunkt.“²¹⁶ Diesen identifiziert Benjamin mit F. Schlegel als „das poetische Gefühl“, das es erlaubt, „sich ganz aus sich selbst heraus zu afficiren“.²¹⁷ Alles beginnt mit dem und im Zwischenraum, der auch eine *Zwischenzeit* ist und sich eröffnet wie der Urknall, hinter den wir theoretisch nicht zurückgelangen und der sich in uns mit jedem Orientierungsprozess, mit jeder Lektüre neu ereignet.²¹⁸ Wenn wir also in Abschnitt VI.1.3 noch von einem Bezugsgrund sprachen, dessen die Reflexion bedürfe, so zeigt sich nun, dass dieser Grund, sei es als ästhetisches Bedeuten, als poetisches Gefühl oder als Selbstgefühl, erst mit und durch die *Bewegung* der Reflexion oder des *ordo inversus* sich konturiert bzw. wirksam wird. Damit ist zugleich gesagt, dass die Selbstbegründungsprozesse, die die Frühromantik entwirft, grundsätzlich den Bezug auf etwas Anderes brauchen, um allererst *geschehen* zu können: die andere Richtung, den anderen Pol.²¹⁹ Denn sie sind zeitlich, wie die Sprache. Beide

²¹⁶ Benjamin: *Ges. Schriften*, Bd. I, S.39

²¹⁷ Ebd., S.63. Benjamin zitiert Friedrich Schlegels Athenäumsfragment Nr. 433 nach der bereits genannten Minor-Ausgabe. Auf dem Weg zu seiner Indifferenzpunkt-These stellt Benjamin, seiner Überbetonung der Reflexion gemäß, Schlegel Fichte gegenüber: In Gegensatz zu diesem halte jener eine Anschauung des Ich für unmöglich und erläutert in einer Fußnote seine Auffassung, dass Fichte die intellektuale Anschauung gleichsam nachträglich erst als solche bezeichne - in Anlehnung an Kants Begrifflichkeiten, nicht aber inhaltlich Kant entsprechend. Das „bewegende Motiv“ des Fichteschen „Gedankenganges liegt in der Reflexion.“ (*Ges. Schriften*, Bd. I, S.39) Hier würden wir umgekehrt argumentieren: in der Reflexion, diese aber - wie bei Novalis – wörtlicher, eher als Spiegelung verstanden, was der Anschauung näher steht als dem systematischen Denken (als welches Benjamin die frühromantische Reflexion fasst).

²¹⁸ Schon bei Nikolaus von Kues haben wir solche Eröffnungsstellen gefunden: jeweils dort, wo das Symbol die offene Verweiskette der *transsumptio* nicht-abschließt.

²¹⁹ Im folgenden Kapitel stellen wir uns der „Frage, die man als *die* Frage apostrophieren kann, die vor allen anderen an jegliche Theorie der Figuration zu richten ist, ob und auf welche Weise sie nämlich Andersheit zu denken erlaubt“. Für Novalis hat Ulrich Wergin sie beantwortet: *Figuration und Fragmentation...*, a.a.O., S.79.

Bestimmungen von Sinn – Richtung und Bedeuten – bedingen sich wechselseitig, und verbunden sind sie durch die Sprache, die dieses Sich-Bedingen aussagen kann. Die Zwischen-Zeit-Räume, die sich auf diese Weise eröffnen, nennt der Novalis der *Fichte-Studien* mal „Szene“ - „Das Subject [...] ist mit dem Bewußtseyn - jedoch die gemeinschaftliche Außensfäre - die allgemeine Szene - der Raum“²²⁰ -, mal „Stelle“. Mit Blick auf die Analogie Innen / Außen, mit der wir dieses Kapitel begonnen hatten, besteht zwischen den beiden Bezeichnungen ein enger Zusammenhang, den wir zu Beginn des folgenden Kapitels genauer beschreiben wollen. In diesem Abschnitt beginnen wir mit der Stelle, was zu unserer Frage nach dem Lesen - das sich in unserer Zeit primär als stilles Lesen, ‚mit sich selbst allein‘ vollzieht - ebenso passt wie die Entwicklung des Denkens bei Novalis, das sich von einer Betonung des Subjektinnerlichen, Solipsistischen mehr und mehr zu einer Wechselbeziehung zwischen Innen und Außen hin bewegt, wie wir sehen werden. Der Szene widmen wir uns mit dem Beginn des folgenden, letzten Kapitels dieser Arbeit, das nach der möglichen Begegnung mit dem Anderen fragt - dem Anderen als Außen und dem Anderen als als anderer Person.

Das Wort „Stelle“ also findet sich bei Novalis beispielsweise in der folgenden frühen, rätselhaften Aufzeichnung der *Fichte-Studien*:

Drey Kräfte.
Sehkraft.
Denkkraft.
Fühlkraft.

Was heißt aber das? es ist wo? Zeit und Raum.

Jetzt sind die Stellen noch unbestimmt. Um aber wircklich im Subject, i.e. im Bestimmten schlechtweg, zu seyn müssen die Stellen bestimmt seyn - dann müssen sie Im Schlechtweg Bestimmten bestimmt seyn, also *im* Subject. Das Subject muß kraft seiner Subjectivität überhaupt die Stellen bestimmen.²²¹

Wir wollen dieses Wort übernehmen, um damit auf der Ebene des Subjekts Areale wie die dritte Bewusstseins Ebene oder den Zwischenraum des *ordo inversus* zu bezeichnen: räumliche und zeitliche Areale, deren Ränder jedoch unscharf sind. Im ersten Kapitel haben wir den Zwischenraum vom messbaren Abstand dadurch abgegrenzt, dass wir die Grenzen des Zwischenraums für uns als offene Mengenklammern beschrieben haben (Beispiel: unser Sichtfeld), in Abschnitt VI.2.1

²²⁰ Novalis: *Schriften* II, S.253 (*Fichte-Studien*)

²²¹ Ebd., S. 136 (*Fichte-Studien*)

wurde klar, dass dies auch für zeitliche Grenzen gilt (Anfang und Ende unseres Bewusstseins): Wir sehen seine Begrenzungen nicht, weder von innen noch von außen. Eine Stelle ist relativ zu uns selbst lokalisiert²²²: Sie wandert mit uns. Ihren zeitlichen ‚Beginn‘ sehen wir nicht, sie eröffnet sich bereits, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Text bewusst ‚bemerken‘; und auch ihr Ende sehen wir nicht, da sich die Auswirkungen der Lektüre ebenfalls zu weiten Teilen unserem Bewusstsein entziehen. Bezüglich der Erfindung der Zentralperspektive schreibt Edward Casey:

Das Einzige, was diese Verzerrungen [der perspektivischen Malerei, NT] unbeschadet überlebt, ist die Stelle, also die sichselbstgleiche (oder identische) Position relativ zu den sich schneidenden Längen- und Breitengraden.²²³

‚Sichselbstgleich‘ ist die Stelle als Ereignis, nicht als Objekt - Objekt kann sie niemals werden, denn sie ist uns weder ganz äußerlich noch ganz innerlich. Wir haben es oben bereits angesprochen: Die Stelle ist reine Position, indem sie nur sie selbst ist - doch auch und zugleich reine Situation: räumlich-zeitlich, ereignishaft und nicht auf einer Karte fixierbar. Ebendiese Eigenschaften haben wir in Abschnitt VII.2.1 dem selbstidentischen Sinn-Grund zugeschrieben, dessen fixe Position im *cogito* (Descartes), auf der anderen Seite des Möbiusbandes (Leibniz) bzw. im absoluten Außen (Kant) nun in Bewegung umschlägt bzw. aus ihr hervorzugehen scheint: auch hierüber entscheidet die Perspektive des Denkens. Mit dem Sinn-Grund teilt die Stelle auch die Eigenschaft der Undarstellbarkeit, löst aber dabei den Sinn-Grund als starre Bezugsgröße *vor* aller Bewegung in Bewegung auf: Auf der Stelle als Schauplatz (dies ist ihre szenische Dimension) fallen Position und Situation nicht zusammen. Jede Stelle hat Positionalität und Situativität zu ihren Rändern, zwischen denen die Bewegung des *ordo inversus* verläuft – eine Dynamik, die in der Konstellation der intellektuellen Anschauung bereits angelegt ist. Damit korrespondiert die Stelle einer zentralen Eigenschaft der Grenze,

jener ergreifenden Entdeckung, die den Malern schon vertraut ist, daß es keine an sich sichtbaren Linien gibt, daß weder der Umriß des Apfels noch die Begrenzung des Ackers oder der Wiese hier oder dort sind, daß sie sich immer diesseits oder jenseits des betrachteten Punktes befinden, immer zwischen oder hinter dem, was

²²² Die Lokalisierung ist, wie wir sahen, eine unverzichtbare Voraussetzung dafür, dass wir uns an Stellen *erinnern*, also Erfahrungen *sammeln* können.

²²³ Casey, Edward S.: *Ortsbeschreibungen : Landschaftsmalerei und Kartographie*. München 2006, S.220

man fixiert, und von den Dingen angezeigt, impliziert, ja sogar sehr gebieterisch verlangt werden, aber selbst keine Dinge sind.²²⁴

Hier finden wir die Qualität des Unbeschreiblichen, weil Fraktalen wieder, die wir zu Beginn dieses Kapitels Orientierungsvorgängen im Gehirn zugeschrieben hatten. Zudem bildet die Uneinholbarkeit der Grenze eine räumliche Analogie zur zeitlichen Nachträglichkeit unseres Bewusstseins und der Sprache. In der Stelle, auf ihr als Schauplatz wirkt Einbildungskraft, produktiv und sprachlich: Es entstehen Wechselwirkungen, Figuren, Bedeutungen durch das Hin- und Herwechseln zwischen Polen, den jeweiligen ‚Rändern‘ der Stelle, die nicht erreicht, aber konturiert werden. Hierdurch kommt der Stelle ihr jeweils eigenes Bedeuten zu. Wenn wir, beispielsweise für die Dauer eines Lektüreprozesses, selbst zur Stelle werden, sind wir zugleich Monade und Infinitesimal: Wir sind Impulsquelle der Einbildungskraft - und mit ihr das Zwischenglied, das Getrenntes verbindet, sich zwischen Text und lesendem Gehirn erstreckt und Raum und Zeit jeweils verkürzt oder zerdehnt. Wir können beides sein, da wir nicht nur als Stelle, sondern auch als Ich niemals uns selbst gleich, sondern, wie die Frühromantiker erkannt haben, Prozesse sind, uns selbst ‚produciren‘ müssen. Mit Hilfe des *ordo inversus* erkennen wir, dass wir nicht nur die Stelle der Lektüre, des Orientierungsprozesses eröffnen, sondern umgekehrt uns selbst mit dieser Stelle, als diese Stelle erzeugen. Während all dessen *fühlen* wir uns als wir selbst, als ein temporäres, aber für die Dauer der Stelle erfülltes ‚*Ichseyn*‘: Darstellung, Performanz des Undarstellbaren und damit unserer Wirklichkeit als ‚in sich getheiltes Ich‘, die zwischen Außen und Innen, zwischen Wissen und Gewissheit, zwischen Position und Situation oszilliert. Vielleicht entspricht dieses Gefühl dem temporären Zusammenspiel von Gehirnzellen, die sich für die Dauer eines Prozesses oder eines Prozesskomplexes auf dieselbe Frequenz einstimmen. Doch während dieses Zusammenspiels haben wir ihm jene Gewissheit unserer selbst voraus, die im Gefühl als „Vertrautheits-Kontinuum“²²⁵ sein temporäres Agieren überdauert.

Bezogen auf die Beschaffenheit der Stelle, unserer selbst als Stelle ist das Lesen literarischer Texte aus zweierlei Perspektive paradigmatisch: Erstens funktioniert auch dieses Lesen durch ein weiteres *Gefühl*, das den gesamten Leseprozess gleichsam unterfüttert, nämlich die *Gewissheit*, dass es sich um einen *fiktionalen*

²²⁴ Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, a.a.O., S.36

²²⁵ Frank: *Die unhintergehbare Individualität*, a.a.O., S.91

Text handelt. Selbst in vollkommener Vertieftheit in den spannendsten Kriminalroman sind wir uns seiner Fiktionalität gewiss: ebendies macht den Genuss aus, da uns vom ‚bloß fiktiven‘ Text keine ‚echte‘ Gefahr droht.²²⁶ Hier ist die Stelle Attribut und Adverb: un-gefähr und un-gefährlich. Das Fiktive am literarischen Text ist schwer zu greifen, schwer an textuellen Merkmalen festzumachen, „nicht mit dem Konstitutionsgrund des Textes gleichzusetzen: sowenig der Sinn dieser Grund ist, sowenig vermag es das Fiktive zu sein.“²²⁷ Das ‚als ob‘ der Literatur betrifft nicht nur die im Text dargestellte Welt, sondern realisiert sich erst durch die entsprechende Lesehaltung. Als geübte Leser sind wir uns dessen *gewiss*, dass wir zugleich vollkommen vertieft in die Geschichte sind (situativ) und zugleich - ‚irgendwie‘, ‚gefühl‘ - um dieses Vertieftsein und den fiktionalen Charakter des Textes wissen (positional). Bei aller Versunkenheit in die Lektüre steht ihre Stelle nicht isoliert, nicht losgelöst ganz für sich: Sie bildet keine Insel, sondern einen Übergang, der aus Bezügen nach innen und nach außen besteht.

Daraus ergibt sich der zweite paradigmatische Aspekt: Da diese doppelte Gewissheit zugleich unsere Wahrnehmungsweisen und unser Weltwissen betrifft, verknüpft sie Innen- und Außenwelt, Empirie und Transzendenz und ist somit als *Orientierungswissen* einzustufen.

Jetzt sehn wir die wahren Bande der Verknüpfung von Sub[ject] und Obj[ect] - sehn, daß es auch eine Außenwelt in uns giebt, die mit unserm Innern in einer analogen Verbindung, wie die Außenwelt außer uns mit unserm Äußern und jene und diese so verbunden sind, wie unser Innres und Äußres.²²⁸

Dieses Wissen bleibt uns während der Lektüre als Gewissheit von der oben beschriebenen dritten BewusstseinsEbene aus präsent: derselben Ebene, die die (nachträgliche) Selbstbeobachtung unserer Orientierungsprozesse erlaubt. Die dritte Ebene ist ein gleichsam eingeklammertes Fast-Außen der Stelle, eine Ausstülpung ihrer Ränder, entsprechend der cusanischen *transsumptio*. Sie besitzt eine Präsenz, die nicht im Fokus unserer Aufmerksamkeit, sondern gleichsam hinter oder unter ihm steht; sie bildet die Basis, auf der wir ‚in Sicherheit‘ lesen und uns dem Text überlassen können in der Gewissheit, dass er ‚nur ein Text‘ ist, dass uns zunächst

²²⁶ Eine Fülle literarischer Texte spielt mit dieser Gewissheit, indem sie sie *im Fiktiven* durchkreuzt: In Kinder- und Jugendbüchern entsteigen die Figuren den Buchseiten, in der Erwachsenenliteratur (v.a. Science Fiction) vermischen sich die Welten. Auch dies funktioniert nur dann, wenn unsere Gewissheit dadurch nicht erschüttert wird und uns den Effekt *als solchen* genießen lässt.

²²⁷ Iser: *Akte des Fingierens*, a.a.O., S.151

²²⁸ Novalis: *Schriften III*, S.429 (*Allg. Brouillon*)

einmal trotz aller Wirkung des Gelesenen auf uns ‚nichts passieren‘ kann. Auf dieser Basis gewinnt die zentrale, verunsichernde Erkenntnis jeder Lektüre sicheren Stand: dass es immer auch anders ginge oder gehen sollte.

Da [...] Literatur ihre Voraussetzungen - selbst dort, wo sie diese mit der dargestellten Welt gleichsetzt - stets unter das Vorzeichen des ‚Als ob‘ rückt, bleibt sie von der latenten Bewußtheit durchzogen, daß es immer noch andere Möglichkeiten der Auslegung gibt. Diese sind im ‚Als ob‘ insoweit mitbedacht, als das Gesagte eingeklammert ist, wodurch die gemachte Voraussetzung zum Fall wird, dessen Einzigartigkeit sich durch das von ihm Ausgeschlossene stabilisiert. Ein solches ‚Als ob‘ mangelt dem lebensweltlichen Interpretieren, das es sich nicht leisten kann, die jeweiligen Verluste in Rechnung zu stellen, die jede Interpretation zur Folge hat.²²⁹

Hierin liegt eine wesentliche Qualität dieser gefühlten Gewissheit, auch, was unsere Orientierungsmodi anbetrifft: Diese Erkenntnis bedeutet an der Stelle der Lektüre (noch) keine Gefahr, kann gleichsam an unseren ‚wirklichen‘ Orientierungsmechanismen vorbei zugelassen werden, weil sie unsere ‚wirkliche‘ Orientierung in Raum und Zeit von dort aus (noch) nicht gefährdet. Das Orientierungswissen ist somit zugleich ein *Wirklichkeitswissen*: ein Wissen darum, dass innere und äußere Welt gleichermaßen wirklich sind - nur nicht auf dieselbe Weise. Sie sind aufeinander bezogen, fallen aber niemals zusammen, ebensowenig, wie unsere Subjekt-Objekt-Differenzen oder auch unsere Orientierungsmodi ineinanderschmelzen. Beim Lesen fiktionaler Texte geschieht dasselbe wie bei jedem Orientierungsprozess: Wir sind - je erfahrener, desto mehr - in der Lage, uns selbst als auf beiden Wirklichkeitsebenen (oder in beiden Lesemodi) zu beobachten - indem wir uns dessen gewiss sind, dass wir zeitgleich auch die jeweils andere Ebene (er)leben könnten; dass wir uns von dort aus prinzipiell beobachtbar wären, wenn unsere Aufmerksamkeit sich nicht gerade auf das Erleben im Hier und Jetzt richtete; dass wir im Anschluss an die Lektüre beide Ebenen werden nach-erleben oder gar Alternativen konstruieren können. In der Möglichkeit des ‚immer auch anders‘ wirkt die Einbildungskraft - ebenso wie in der nachträglichen Rekonstruktion und imaginären Alteration unserer Orientierungsprozesse, denn auch sie müssen wir fingieren. Daraus wird ersichtlich, dass der Übergangscharakter, der der Stelle innewohnt - zwischen Außen und Innen, zwischen Empirie und Transzendenz - auch daher rührt, dass in ihr Fiktives und Nicht-Fiktives, Gemachtes

²²⁹ Iser, Wolfgang: *Theorie der Literatur*, a.a.O. (Kap.0 Einleitung, FN 14), S.27

und nicht Gemachtes einander überkreuzen. Denn das Fiktive ist selbst keine Qualität, sondern ein *Übergang*, der nur in den Wechselbewegungen der Lektüre zwischen Innen- und Außenwelt erscheint.

Die im fiktionalen Akt erkennbaren Akte des Fingierens charakterisieren sich dadurch, daß sie [...] weder eine Qualität dessen sind, worauf sie sich beziehen, noch eine solche, die mit dem Imaginären überhaupt identisch wäre. Gegenüber dem Imaginären sind sie hoch bestimmt und im Blick auf die Gegebenheit ihrer Bezugfelder gerade das Nicht-Gegebene. Daher ließe sich das Fiktive als eine eigentümliche Übergangsgestalt qualifizieren, die sich immer zwischen das Reale und das Imaginäre zum Zweck ihrer gegenseitigen Anschließbarkeit schiebt. Das Fiktive wäre durch seine Übergangsgestalt insofern ein Faktum, als sich in ihm fortwährend solche Austauschprozesse vollziehen, wenngleich es als es selbst ein Nichts ist, da es nur durch solche Umwandlungsprozesse besteht.²³⁰

Die Prozesshaftigkeit des Fiktiven ist derjenigen der Stelle analog. Damit ‚ist‘ Fiktion auf dieselbe Weise, wie wir ‚sind‘, wenn wir uns als wir selbst fühlen. Hierdurch erhält die Analogie zwischen Lesen und Orientierung, wie wir sie in Abschnitt VI.1.3 ausführten, ihren (wiewohl flüchtigen, performativen) Grund: Speziell das Lesen literarischer Texte ist, wie wir nun sehen, umgekehrt, *ordo inversu* in Orientierung rückführbar. Wir funktionieren als Subjekte in einem und als ein ebenso unentscheidbaren/s Dazwischen, wie es literarische Texte tun. Von hier aus besitzen diese Texte - auch dies haben wir bereits angesprochen - weltschaffenden Charakter: Sie etablieren eine alternative Wirklichkeitsebene, indem sie das komplexe Beziehungsgefüge zwischen Außen- und Innenwelt des Lesers, das sich durch seine Orientierungsprozesse herausgebildet hat, um die Ebene des Fiktiven ausbauen und damit jenes ‚Selbstgefühl‘ im Leser ermöglichen. Indem diese Ebene beim Lesen von Literatur eine eigene Wirklichkeit als Stelle erhält, gewinnen wir direkten Zugang zum transzendenten, dimensionsüberschreitenden und produktiven Wirken unserer Einbildungskraft, die die „domaine du poète“²³¹ ist und deren Fingierungspotential wir auch für unsere empirische Orientierung in der Außenwelt benötigen.

Denn durchaus sind an Lektürestellen erkannte Alternativen auf die Ebene ‚äußerer‘ Wirklichkeit übertragbar bzw. wirken sich aus. Das Sichzurechtfinden in *Lesewirklichkeiten* besitzt folglich eine paradigmatische Funktion für das Sichzurechtfinden in verschiedenen *Lebenswirklichkeiten*: psychischer und sozialer,

²³⁰ Iser: *Akte des Fingierens*, a.a.O., S.150

²³¹ Humboldt: *Essais esthétiques*, a.a.O., S.120

innerer und äußerer, faktischer und virtueller - desto mehr, je intensiver wir unsere Einbildungskraft üben, deren Wirkungsbereich bei Kant ohnehin und auch bei Humboldt und Novalis den Bereich der Kunst überschreitet.²³²

*Commençons donc par distinguer deux espèces différentes d'imagination; l'une réproductive, qui ne nous ramène les objets que comme ayant déjà frappé nos sens; l'autre créatrice [...].*²³³

Ist nicht die Einbildungskraft, oder das *höhere Organ*, der poetische Sinn überhaupt. Es ist nur nicht reine Poësie, wenn die Einbildungskraft um des Verstandes, des Erkenntnißvermögens willen, erregt wird.²³⁴

„Einbildungskompetenz“ erwerben wir so, wie wir unsere Muttersprache erlernen: unbewusst, *by doing*, indem wir leben - *und lesen*. Wie uns jedoch die Beherrschung *einer* Sprache dazu befähigt, bewusst und in unbegrenztem Ausmaß *weitere* Sprachen zu erlernen, so ermöglicht uns die Bewusstmachung unseres Wirklichkeitswissens, *andere* Wirklichkeiten *als solche* zu erkennen und anzuerkennen - oder allererst grundsätzlich für möglich zu halten. Dies können Wirklichkeiten der Kunst sein (zu Beginn des nächsten Kapitels knüpfen wir an die Theaterszene an), aber auch Wirklichkeiten anderer Zeiten, Kulturen, Menschen: Wir kommen zur Perspektivik unseres Erlebens und Denkens zurück, die wir nur dann von innen her überschreiten können, wenn wir über das notwendige Orientierungs- und Wirklichkeitswissen verfügen, unsere Einbildungskraft also aktiv gebrauchen. In der Bewusstmachung dieser Möglichkeit liegt der Anknüpfungspunkt für ethische Fragen, denen wir uns ebenfalls im kommenden Kapitel widmen: „Die höchste Philosophie ist Ethik. Darum fängt alle Philosophie vom Ich bin an.“²³⁵

²³² Hier besteht eine nahe Verwandtschaft zur Szene im engeren, nämlich theaterwissenschaftlichen Sinne (vgl. Abschnitt VII.0). - Spätestens an diesem Punkt, da die produktive, aktive Komponente der Stelle mehrmals herausgestrichen wurde, sollte deutlich geworden sein, dass sich das hier vorgestellte Stellenkonzept von sog. ‚Poetiken der Leerstelle‘ (Schmitz-Emans: *Subjekt und Sprache*, a.a.O., S.295) vor allem der strukturalistischen Literaturwissenschaften abgrenzt. Diesen haftet durch eine pauschale Lokalisierung des ‚übriggebliebenen‘ Subjekts in leeren, nach den Bestimmungsdurchläufen der jeweiligen Theorie ebenfalls übriggebliebenen Zwischenräumen eine ex-negativo-Definiertheit an, mit der wenig Produktives anzufangen ist. Bei Roman Ingarden soll der Leser, „gewissermaßen als Mitschöpfer des literarischen Kunstwerks“, die ‚Unbestimmtheitsstellen‘ des Werkes ästhetisch ‚ausfüllen‘, konkretisieren - je näher am Werk, desto ‚richtiger‘, mit einem gewissen Spielraum für Subjektivität und Stil. Damit treffen hier Individualität des Lesers und des Werkes aufeinander. Ingarden: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, a.a.O., S.44

²³³ Humboldt: *Essais aesthétiques*, a.a.O., S.151

²³⁴ Novalis: *Schriften* II, S.568

²³⁵ Ebd., S.267 (*Fichte-Studien*)

Die Wahrnehmung des ‚überhängenden‘, überschießenden Sinns als Bedeuten im Kunstwerk gibt uns als Individuen den Impuls, darauf mit Sinn als (Bewegungs-)Richtung, dem Sinn der Orientierung, zu antworten, was sich wiederum auf das Bedeuten auswirkt. Noch einmal sei an dieser Stelle auf die *Sprachlichkeit* als paradigmatischen Aspekt der Lektüre hingewiesen. Literarische Texte ermöglichen das Selbstgefühl des Subjekts wie jedes Kunstwerk, doch sie tun es *sprachlich*, in der Sprache - und damit dem Bewusstsein und unserem Denken am nächsten, am ähnlichsten in ihrer Zeichenhaftigkeit und Zeitlichkeit. Wir „leben, weben und sind“, schreibt Novalis - und in dem „weben“ steckt der Kern der Analogie, die unsere Arbeit trägt: Wir sind und leben, indem wir ‚weben‘, um die Lücken und Zwischenräume zwischen uns und uns selbst, uns und der Welt, uns und Anderen zu überbrücken. Die Stellen, die wir beim Orientieren und beim Lesen als wir selbst eröffnen, gewähren einen Freiraum / eine Freizeit für sämtliche Aktivitäten der Lektüre, darunter auch die Hin-und-Her-Bewegungen der Einbildungskraft, die zwischen den jeweiligen Polen und Rändern ein *Geflecht* erzeugen: Ob wir die Bewegung von innen nach außen (Monade) oder von hüben nach drüben denken (Infinitesimal), der *ordo inversus* verwebt die Dimensionen als Schuss und Kette. Jede dieser Stellen wird *Text*, und ‚Ich‘ ist jeweils der Schauplatz seiner Entstehung.

„Webstühle in Zeichen“ hat Novalis einmal die „mathematischen“, differentiell „nur mit sich selbst spielenden“ Strukturen in Sprache und Schrift genannt. Als solches Weben spielen Schweben und Leben der Reflexion in den Begriff der Textur, des Textes hinüber.²³⁶

Dieses Weben erzeugt einen Zusammenhalt, der zugleich Geflecht (Text) und Energiekonzentration (der Textentstehung) ist: Form und Prozess. Wenn er eine gewisse Dichte erreicht hat, gilt: „Sfäre erschöpft – Zusammenhang da.“ In Kapitel III hatten wir gesehen, dass der Geist des Descartes zwischen *res cogitans* und *res extensa* umschlagen muss, um bei sich selbst zu sein: Auch hier ist die Hin-und-Her-

²³⁶ Menninghaus: *Unendliche Verdopplung*, a.a.O., S.139. Die Textstelle bei Novalis (*Schriften III*, S.684) findet sich im Werkabschnitt *Fragmente und Studien 1799-1800* und lautet:

„Wunderbarkeit der Mathematik.

Sie ist ein *schriftliches Instrument* - was noch unendlicher Perfection fähig ist - Ein Hauptbeweis der Sympathie und Identität der Natur und des Gemüths.

Webstühle in Zeichen.

Gemahlte Instrumente.“

Diese Stelle bezieht sich auf mathematische Kalkülsprache; jedoch weist Novalis auch der nichtmathematischen Sprache die Qualität der Selbstreferentialität zu, da „es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei - Sie machen eine Welt für sich aus“. Nach Novalis' *Monolog* (1798/99) kommt die Sprache nicht den Dingen zu, sondern ist menschliches Vermögen (*Schriften II*, S.672).

Bewegung notwendig, damit das *cogito* als es selbst orientiert ist. Nur zeitlich, in der Zeit kann es folglich es selbst sein, sodass es für das Umschlagen, den Dimensionswechsel zwischen den beiden *res*, einen Weg geben muss, eine Übergangsstelle, und diese entsteht als Geflecht der Hin-und-her-Bewegung selbst: als Text, *fiktiv*, gemacht. Dass sich der cartesische Geist seinen Standpunkt erzählen muss, haben wir in Abschnitt III.7 bereits gesehen; nun wird sichtbar, warum: Es entspricht der Unentschiedenheit der Text-Metapher zwischen Materie und Idee, zwischen Kontinuum und Kontiguum, die als Metapher *für den Zwischenraum selbst* steht (vgl. Abschnitt VI.3). Auch bei Leibniz („Faltenwurf“) und Humboldt (Sprache als Gewebe) sind wir ihr begegnet: Die Stelle als Text steht metaphorisch für sich selbst - oder ist Metapher der Metapher der Metapher... Damit bildet sie eine Analogie zum unentscheidbaren und doch nicht mit sich identischen Ich, welches in Humboldts und auch Novalis' Sinne „sprechend an sich arbeitet und nur *in* dieser Arbeit und *durch* sie ist“²³⁷.

Diese Sprach-Arbeit erzeugt ebenfalls ein Schweben: Wieder haben wir es mit einem entscheidenden, weil motivierenden Mangel zu tun, nämlich dem „durch das Individuum erzeugte[n] Mangel eines Kriteriums für die semantische Identifikation“ der Sprachzeichen. Indem sich dieser Mangel in jeder unserer Lektüren – ob sie Texten oder uns selbst gelten – manifestiert, erzeugt er eine Unendlichkeit möglicher Richtungen, eine wilde Semiose: Er „verweist jede Sinnzuweisung auf den unendlichen (da unabsehbar offenen, stets nur aus pragmatischen Motiven vorübergehend entschiedenen) Weg der Hermeneutik.“²³⁸ Das unendliche Hin-und Herschreiten des *ordo inversus* ist ein solcher hermeneutischer Weg, der polarer Differenzen bedarf: Sie müssen sich ausspannen, damit wir sie mit dem langen Blick wahrnehmen, textuell wieder verbinden und dadurch wenn nicht *wir selbst*, so doch wenigstens *bei uns selbst* sein können. Zu Recht weist zwar Georg Christoph Tholen darauf hin, dass es sich jeweils um eine „abstraktive Trennung“ handele (das wusste schon Novalis, s.o.), dass eine „bipolare Gegenüberstellung“ zugleich eine „zirkelschlüssige“ sei; er versucht ihrer

²³⁷ Schmitz-Emans: *Subjekt und Sprache*, a.a.O., S.299.

²³⁸ Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, a.a.O., S.124. Frank grenzt sich hier ab von einer vor allem von Ernst Tugendhat vertretenen Deutung des Subjekts, die das Individuelle rein sprachlogisch zu fixieren versucht. Mit seiner Differenzierung zwischen Individualität und Personalität, die sich vor allem auf die Deutungsfähigkeit der Person stützt, geht Frank darüber hinaus, begibt sich damit allerdings immer wieder in die Gefahr, die Argumentation von der Sprache her einem Rettungsversuch des mit sich selbst identischen Subjekts unterzuordnen.

Unvermeidbarkeit mit einem „anderen Raum-Denken“ zu begegnen, das „nicht den ontologischen Status einer beharrlichen Substanz oder Essenz, und das heißt in temporaler Hinsicht: weder Anwesenheit noch re-präsentierbare Abwesenheit, für sich reklamieren kann“²³⁹. Für ein solches Verständnis von Raum (und Zeit) schlägt, wie wir gezeigt haben, schon das frühromantische *ordo inversus*-Konzept einen Ansatz vor: Es erkennt an, dass es ohne die Zwischenräume zwischen polaren Differenzen nichts für uns zu lesen und zu weben gäbe, doch es gestaltet die Pole und Zwischenräume durch seine Bewegung mit und um. Solche Zwischenräume müssen nicht starr euklidisch beschaffen sein – vielleicht wenden wir uns mit fließenden Analogien um die Seiten, wie auf einem leibnizianischen Möbiusband, vielleicht bilden die Pole eine Metapher, zwischen deren Bedeutungen unser Blick oszilliert. Aber sie fallen nicht in eins zusammen, ebenso wenig wie wir selbst es tun: Unsere von Erfahrung und Einbildungskraft gespeiste Fähigkeit zu lesen, die uns ein gegebenes Selbes aus verschiedenen Perspektiven verschieden zu deuten (parallaktisch) oder als in sich selbst verschieden zu sehen erlaubt (metaphorisch), lässt uns selbst, lässt die Stellen unserer Lektüre, die sich zwischen solchen Differenzen bilden, zugleich mehr sein als ein besonderer Punkt auf der Achse zwischen ihnen²⁴⁰ - und, in ihrer Flüchtigkeit, weniger als ein ewig fixierbarer Ort. Wie Leibniz' Infinitesimalien sind sie da und doch nicht da, fast-nicht-ausgedehnt; als bewegte Stellen besetzen oder besser: eröffnen sie stets etwas mehr Raum (und Zeit), als sie eigentlich ‚sind‘ oder ‚haben‘ (vgl. Abschnitt IV.4).

²³⁹ Tholen, Georg Christoph: *Einschnitte : zur Topologie des offenen Raumes bei Heidegger*. In: Scholl, Michael / ders. (Hgg.): *DisPositionen : Beiträge zur Dekonstruktion von Raum und Zeit*. Kassel 1996, S.23-35, hier: S.24f. Tholen verhandelt hier die medientheoretischen Differenzen „*abstrakt und konkret, wirklich und fiktiv, echt und simuliert*“ (S.24). M. E. ist die Richtung, die Tholen als Desiderat formuliert – nämlich dass „die seit Kant vertraute Vorgängigkeit des Schemas eines *omnipräsenten* Zeitraums als Effekt eben solcher Schematisierung beschreibbar und mithin dezentrierbar wird“ (S.26) – in der Frühromantik bereits eingeschlagen, kann aber – auch und gerade gesellschaftlich-politisch – (noch) nicht eingehalten werden. Sie bleibt ein Nebenweg. – Anhand des Problems der logisch notwendigen Zeitlichkeit des Apriori bei Kant verhandelt Tholen nachfolgend mit Heidegger präzise die Schwierigkeit des uneinholbaren Anfangs, die wir am Beispiel der intellektuellen Anschauung und der Monade diskutiert haben. Auch hier bleibt das Vermögen der Einbildungskraft einziges Mittel (Medium) zwischen Raum-Zeit-Schema und seinem ‚ganz Anderen‘. Wir nehmen diesen Aspekt eines radikalen Außen im kommenden Kapitel mit Levinas und Plessner noch einmal auf.

²⁴⁰ Die Subjekte der Antike, des Mittelalters und auch noch Leibnizens können als Pole oder Punkte einer solchen Achse gedeutet werden, indem sie in kondensierter, eben abgeleiteter Form ihr Gegenüber repräsentieren (Gott, das aktual Unendliche, ...) – in dem Sinne, dass jedes Element einer Menge ihr Funktionsgesetz in sich enthält. Vgl. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, a.a.O., S.111. Bei Leibniz beginnt sich dieser Gedanke jedoch durch die Impulsivität der Monade und ihre narrative (und damit auch selbstreflexive) Tendenz zu verändern.

Als *Formen* sind denn auch gegenwärtig weder die Stellen noch eine dritte Bewusstseinssebene organisch in uns lokalisierbar. Doch offensichtlich *entstehen* sie, immer wieder neu und immer verlässlicher, je öfter und intensiver wir die jeweiligen Tätigkeiten (Orientierung, Lesen) ausüben - und mit ihnen entstehen jene zusätzlichen, fühlbaren Bewusstseinssebenen. Als *Prozesse*, als ‚konzertierte Aktionen‘ von Nervenzellen, die sich selbst zu steuern scheinen und fraktale Ränder besitzen, sind solcherart verdichtete Aktivitäten durchaus nachweisbar. Zudem ist, wie wir in Abschnitt VI.1.1 sahen, erwiesen, dass das Gehirn mittels Bewegung seine Raum-Zeit-Stellen zur Orientierung selbst erzeugt – und dass es Gehirnareale gibt, die bei Außen- und Innenweltwahrnehmung auf dieselbe Weise aktiv sind, was beide Wahrnehmungen strukturell gleichschaltet. Möglicherweise liegen hier, indem Bezüge nach innen und außen hergestellt werden, ‚Stellenbildungszentren‘. *Wissen* um die Vorgänge und *Gewissheit* des Bewusstseins (die wiederum im Gespräch zu erörtern wäre, siehe folgendes Kapitel) müssen uns einstweilen Basis genug sein, um das Lesen literarischer Texte bewusst für die Orientierung in der Welt und in uns selbst zu nutzen. Von hier aus werden erste Übersetzungen in eine äußere Wirklichkeit möglich. Wie, untersuchen wir im folgenden und letzten Kapitel unserer Arbeit.

VI.3 Zusammenfassung

[...] eine *Ethik*. Da die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt - wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nichts *erschöpft* hat) so wird diese Ethik nichts anders als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate sein. die erste Idee ist natürlich die Vorstellung *von mir selbst*, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt - aus dem Nichts hervor - die einzig wahre und gedenkbare
Schöpfung aus Nichts -
Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus

Wir beschließen dieses Kapitel mit einer längeren Passage aus Novalis' *Die Lehrlinge zu Sais* (1798/99), die den größten Teil unserer Überlegungen zusammenfasst:

Auf alles, was der Mensch vornimmt, muß er seine *ungetheilte* Aufmerksamkeit oder sein Ich richten, sagte endlich der Eine, und wenn er dieses gethan hat, so entstehn bald Gedanken, oder eine neue Art von Wahrnehmungen, die nichts als zarte Bewegungen eines färbenden oder klappernden Stifts, oder wunderliche Zusammenziehungen und Figurationen einer elastischen Flüssigkeit zu seyn scheinen, auf eine wunderbare Weise in ihm. Sie verbreiten sich von dem Punkte, wo er den Eindruck fest stach, nach allen Seiten mit lebendiger Beweglichkeit, und nehmen sein Ich mit fort. Er kann dieses Spiel oft gleich wieder vernichten, indem er seine Aufmerksamkeit wieder theilt oder nach Willkühr herumschweifen läßt, denn sie scheinen nichts als Strahlen und Wirkungen, die jenes Ich nach allen Seiten zu in jenem elastischen Medium erregt, oder seine Brechungen in demselben, oder überhaupt ein seltsames Spiel der Wellen dieses Meers mit der starren Aufmerksamkeit zu seyn. Höchst merkwürdig ist es, daß der Mensch erst in diesem Spiele seine Eigenthümlichkeit, seine specifische Freiheit recht gewahr wird, und daß es ihm vorkommt, als erwache er aus einem tiefen Schlafe, als sey er nun erst in der Welt zu Hause, und verbreite jetzt erst das Licht des Tages sich über seine innere Welt. Er glaubt es am höchsten gebracht zu haben, wenn er, ohne jenes Spiel zu stören, zugleich die gewöhnlichen Geschäfte der Sinne vornehmen, und empfinden und denken zugleich kann. Dadurch gewinnen beide Wahrnehmungen: die Außenwelt wird durchsichtig, und die Innenwelt mannichfaltig und bedeutungsvoll, und so befindet sich der Mensch in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwey Welten in der vollkommensten Freiheit und dem freudigsten Machtgefühl.²⁴¹

Die hier geschilderte Szene und das beschriebene Geschehen erscheinen uns vertraut: von ihrer lyrischen Darstellung durch Leopardi her, zwanzig Jahre später in seinem Gedicht *L'infinito*. Dem ‚Einstichpunkt‘, von dem die Strahlen des Wirkens ausgehen, entspricht die Position des lyrischen Ich auf dem Hügel; das Wirken beginnt mit der Konzentration auf das vor ihm liegende Sichtfeld bis zum Horizont, und tatsächlich nehmen die Assoziationen und Empfindungen, die mit der Stimme des Windes in das Ich eingehen, es ‚mit sich fort‘. Der knappen lyrischen Form und der Emotionalität des Gedichts entsprechend, schildert Leopardi das Geschehen gewaltsamer, schockhafter (entsprechend Humboldts Elektrizitätsmetapher): Von Angst ist die Rede, von Ertrinken statt von Schlaf. Doch das Aufgehobensein in diesem Ertrinken ist dem Wohlgefühl des ‚Zuhause-seins‘ vergleichbar, das Leopardis lyrisches Ich ebenso anstrebt wie Novalis‘ Lehrling.

In beiden Fällen eröffnet sich im jeweiligen Ich eine *Stelle*, wie wir sie beschrieben haben: nicht zufällig, sondern intentional, das Geschehen wird willentlich herbeigeführt. Doch stellen beide Texte dieser Intention die Meeresmetapher

²⁴¹ Novalis: *Schriften I*, S.96f.

gegenüber, was die Allmacht des Ich einschränkt: Das Erleben besitzt eine unkontrollierbare, ozeanische Komponente. Bei Novalis ist Kontrolle insoweit möglich, als absichtlich zwischen dem positionalen und dem situativen Wahrnehmungsmodus gewechselt, das ‚Abdriften‘ unterbrochen werden kann; bei Leopardi wird das lyrische Ich gleichsam mitgerissen vom Strudel der Empfindungen, die anfängliche Positionierung schlägt in Situativität um, da der Überblick mit der Position verlorenght. Doch wird diese Erfahrung des Sichverlierens durch den Gedichttext selbst gerahmt, der ihr in seiner Sprache den Schauplatz gibt und sie dort fixiert und bewahrt. Reflexion bleibt durchgehend möglich, da uns der Text materiell vor Augen steht und die Lektüre im Gedächtnis bleibt, wie das dynamische Erleben der Außenwelt.²⁴² Auch hier ist also die bewusste Wiederholung und Fortführung der Erfahrung denkbar und machbar. Das ‚Empfinden und Denken zugleich‘, das Novalis anhand des wandernden Aufmerksamkeitsfokus‘ für möglich hält, findet sich in Leopardis Gedicht wieder als Zugleichsein, ja Ineinander von geschilderter Erfahrung und lesbarem Text. Beide Verfahren nutzen die Kombination aus organisch-visuellem, empirisch orientierendem Sehen und dem transzendenten ‚langen Blick‘, der über die Außenwelt hinausreicht und Bedeutungen freisetzt: bei Leopardi ist es das vorbegriffliche Sprechen des ersehnten, unerreichbaren Arkadien (entsprechend überwiegt die imaginäre Komponente), bei Novalis die „Chifferschrift“²⁴³ der Figuren, die sich überall in der Natur wiedererkennen lassen und damit einen ebenfalls vor-begrifflichen Zusammenhang stiften.

Beide Texte sprechen sich dafür aus, den Zwischenraum der Stelle nicht zu überschreiten, sondern in ihm, dem „innig lebendigen Zustande zwischen zwey Welten in der vollkommensten Freiheit“ zu verbleiben und ihn wiederholt aufzusuchen, um das unabschließbare, auf keinen endgültigen Begriff zu bringende Erkennen weiterzuführen - und damit die Erfahrung des ‚Ichseyns‘ bzw. des Ertrinkens im eigenen Unermesslichen zu bewahren und zu wiederholen: Jeder der beiden Texte *ist* als Kunstwerk jenes Bedeuten, das nicht auf den Begriff zu bringen ist (vgl. Abschnitt VI.1.3) und die Hin-und-her-Bewegung immer wieder von neuem herausfordert. Zugleich entsteht jeweils eine Ich-Stelle als ‚weite

²⁴² „Das lebendige Gedächtnis des kondensierten Sinnes der bereits gelesenen Teile des literarischen Werkes bildet [...] nur einen besonderen Fall des lebendigen Gedächtnisses überhaupt.“ Im Gedächtnis bleibt sowohl das Gelesene als auch das Lesen als Prozess. Ingarden: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, a.a.O., S.113

²⁴³ Novalis: *Schriften I*, S.79

Mitte‘ zwischen zwei Unendlichkeiten, der es gelingt, ein Gefühl des Zuhause-seins in der Welt zu vermitteln. Hatte Blaise Pascal diese Mitte noch als Haltlosigkeit und Gefängnis zugleich beschrieben, behält Leopardi zwar die Haltlosigkeit und das Scheitern bei, wendet sie jedoch in ein Aufgehobensein. Er löst sein Dilemma, keine Richtung als Sinn mehr ausmachen zu können (vgl. Abschnitt VI.1.3), im wiederholbaren Ertrinken im Bedeuten, in der *immensità* als Fiktion des Unendlichen: „*l'art [...] nous laisse retrouver [...] cette immensité même dans l'individu.*“²⁴⁴ Ganz in Benjamins Sinne fällt das „Moment der Selbstvernichtung“ nicht ins Gewicht gegenüber der „Erhöhung des Bewußtseins im Reflektierenden“²⁴⁵ - bis auf dass Leopardi das Bild ins gegenteilige Extrem wendet, indem sein Bewusstsein temporär in ozeanischen Tiefen erlischt. Novalis postuliert demgegenüber ein freies Schweben, das qua Einbildungskraft die produktive Lesefähigkeit des Ich allererst freisetzt: Gerade die Unentschiedenheit des Zwischenraums wird in die produktive Bewegung des *ordo inversus* gewendet. Genau dann macht Richtung wieder Sinn: als relativ verschiedenes Gerichtetsein einer *Bewegung*, als Richtungs*differenz*, die in der Tat ‚den Unterschied macht‘, indem sie nicht nur Subjekt und Objekt konturiert, sondern sich dem unbegrifflichen Bedeuten nähert und so den Zwischenraum, die Stelle transzendiert. Dem Ausgeliefertsein bei Leopardi steht bei Novalis ein Gestaltenkönnen gegenüber. Dabei ist ein Lernfortschritt durchaus möglich und erstrebenswert, wie das erste Kapitel der *Lehrlinge* darlegt²⁴⁶ - aber es geht um ein individuelles, nicht vorzuschreibendes Lernen, das nicht geradlinig verläuft, sondern gleichsam mit dem Ich wandert.

Als Lesende arbeiten wir, wie in Abschnitt VI.1.2 beschrieben, positional und situativ mit den Texten. Im Wechsel zwischen beiden Modi, zwischen uns und dem Text, zwischen unserer Außen- und Innenweltwahrnehmung entfaltet sich die Stelle unserer Lektüre, in der wir als Lesende temporär aufgehen - und in der wir uns mit zunehmender Lektüreerfahrung bewusst bewegen können, indem wir die dritte Bewusstseinsstufe fühlen und von dort aus Zugang zu Gewissheiten unseres Lesens und Orientierens finden. Auf diese Weise gelingt es uns, die uneinholbare Komplexität der Abläufe und Erkenntnisse des Lektüreprozesses zu ordnen und abrufbar zu machen - wenn auch niemals vollständig, da sich ein großer Teil dieser

²⁴⁴ Humboldt: *Essais esthétiques*, a.a.O., S.138

²⁴⁵ Benjamin: *Ges. Schriften I*, S.67

²⁴⁶ Novalis: *Schriften I*, S.79-82

Prozesse unbewusst abspielt. Wir können den Text metaphorisch und parallaxisch lesen - als in sich vielfältig und als jeweils anderer, wenn wir die Leseperspektive wechseln. Wir können ihn analytisch lesen und seine ‚Gemachtheit‘ studieren - wir können aber auch den langen Blick nutzen und ihn in seiner Gesamtheit auf uns wirken lassen, seinem unbestimmten Bedeuten nachspüren. Wir lesen den Text simultan auf zahlreichen formalen und inhaltlichen Ebenen²⁴⁷, wissen um seine Fiktionalität, verbinden das Gelesene mit bereits Erlebtem, Erfahrenem und Gewusstem, reflektieren dies vielleicht schon beim Lesen - und spüren im Lesen uns selbst in unserer Nicht-Identität, die sich während des Lesens als flüchtiges Gewebe zwischen den zahlreichen Polen und Rändern der Lektüre spannt. In dem Wissen, dass die Stellen unserer Lektüren auch uns selbst in unserer Nicht-Identität darstellen, dass wir solche Stellen *sind*, vermögen wir uns selbst in Dieter Henrichs Sinne zu erzählen - so, wie auch literarische Texte Unsagbares erzählen können. Indem wir unserer Einbildungskraft Impulse geben und ihr Lektürestellen als Wirkungsstätten zur Verfügung stellen, schulen wir nicht nur unser *Bewusstsein* davon, dass der Text verschieden ausgelegt werden kann - ebenso wie unsere Handlungsumfelder stets mehrere Handlungsvarianten zulassen -, sondern auch unsere *Fähigkeit*, diese Varianten zu entwickeln und zu gestalten. Das gelingt uns, wenn wir die vielfältige Texthaftigkeit unseres eigenen Selbst, unseres ‚Ichseyns‘ erkennen und mitlesen in der Gewissheit - die sich bei zunehmender Erfahrung in ein Orientierungswissen wandelt -, dass wir damit niemals zu einem zweifelsfreien Ende, einer ‚letzten Bedeutung‘ kommen.

Die ‚Gegen-Orientierung‘, das bewusste Wahrnehmen ‚eigentlich‘ unwichtiger Leerstellen, das unkritische Sehen unter Suspendierung der empirischen Orientierungstätigkeiten - all dies ist also nicht als Anti-Orientierung zu verstehen.

Niemand wird die Intervalle oder Lücken, welche die phänomenalen und imaginativen Präsentationen der Zeichenträger differenzieren, als ‚Leerstellen‘ bezeichnen wollen, durch welche nur irgendwelche Absenzen repräsentiert werden könnten. Allerdings lässt sich die Eröffnung selber nur durch ein ‚Entfernen‘ darstellen, gleichwohl ein Entfernen, das die Ferne nicht tilgt, sondern zulässt.²⁴⁸

²⁴⁷ Die Ebenenvielfalt wird beispielsweise gespiegelt durch die Vielfalt literaturwissenschaftlicher Ansätze. Jeder von ihnen kann auf nahezu jeden literarischen Text angewendet werden, und jede Lektüre führt zu Ergebnissen.

²⁴⁸ Bahr: *Die Sprache des Gastes*, a.a.O., S.441f.

Vielmehr etabliert sich also auf diese Weise eine *Orientierung in Gegenrichtung*, die unser Orientierungswissen vermehrt und unsere Wahrnehmung und unser Denken schult: über das Faktische hinaus in den Bereich des Möglichen hinein. Diese Bewegung spielt sich, gleichsam selbst als *ordo inversus*, besonders deutlich und vermittelbar zwischen dem Lesen literarischer Texte und unserer Orientierung in der Außen- und Innenwelt ab: an einer paradigmatischen und zugleich uns je eigenen Schnittstelle zwischen Empirie und Transzendenz. Was wir an solchen Stellen als möglich erkennen, mag durchaus mit der äußeren Wirklichkeit kollidieren: Von dort her wurde das Lesen von jeher in zweiter Instanz eben doch als gefährlich eingestuft, denn der kritikfreie Blick auf das Kunstwerk begründet die Fähigkeit zur Kritik der äußeren Wirklichkeit.

Über das Individuelle hinaus stellt ein solcher wechselseitiger Einfluss folglich eine geistesgeschichtlich notwendige Ausgleichsbewegung dar: Mit zunehmender Entfernung von instinktgesteuerten Orientierungsmechanismen, mit zunehmend rational und bewusst gesteuertem, reflektiertem Verhalten haben sich die Subjekt-Objekt-Dilatation und damit unsere gefühlte Entfernung von der Außenwelt beständig vergrößert; hinzu trat die mit dieser Entfernung wachsende Zahl der Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten (in) der Welt. Gegenwärtig ist mit zunehmender Digitalisierung und ‚Auslagerung‘ der Informations- und Datenerzeugung aus unseren Köpfen in maschinelle Prozesse die Tendenz erkennbar, die Möglichkeits- und Datenvielfalt als gegeben, und zwar als *nicht mehr steuer- und deutbar, sondern rein faktisch* gegeben hinzunehmen - vor allem in den jüngeren Generationen, die ja tatsächlich in eine digitalisierte Welt hineingeboren werden und diese als gegebene Lebenswelt kennenlernen. Um sich darin souverän zu bewegen, erscheint es essentiell, auch dieser Generation das Bewusstsein davon zu vermitteln, dass diese Welt in ihrer gegenwärtigen Gegebenheit der menschlichen Einbildungskraft entsprungen ist: Sie ist, mit Jürgen Mittelstraß gesprochen, eine Leonardo-Welt. Ob gut oder schlecht, kann individuell erst aufgrund dieses Bewusstseins entschieden werden. Gerade als *von uns* gemachte nämlich ist diese Leonardo-Welt *für uns* deutbar, hinterfragbar, offen für die Gestaltung von Alternativen: Auch wenn digitale Fakten zweidimensional daherkommen, existiert eine Tiefe hinter ihrer Oberfläche, die als Weltgeschichte niemals verschwindet. Um dies erkennen, um die Welt so lesen zu können, bedarf es jener dritten Bewusstseinssebene, die wir in diesem Abschnitt umrissen haben. Sie

entsteht dadurch, dass wir uns immer wieder einmal zu Stellen werden lassen: Lektürestellen, an denen und als welche wir immer wieder neu erleben, dass es immer auch anders geht. Je mehr wir lesen, desto mehr Zwischenräume bilden sich in unseren Gehirnen aus: Zwischen Repräsentationen und Metarepräsentationen, zwischen gedachten Alternativen entstehen Bewegungsräume für den *ordo inversus*, durch den wir selbst erneut als Lektürestellen entstehen und von denen aus wir das Bedeuten des Gelesenen in Orientierungswissen *übersetzen*, Alternativen in Handeln *umsetzen* können.

Wir können im Rahmen dieser Arbeit nur ansprechen, nicht ausarbeiten, welche Anknüpfungsmöglichkeiten sich hier ergeben: an Psychologie, Soziologie, Pädagogik, Hirnforschung – in Forschung und Praxis: Orientierendes Lesen ist trainierbar. Wir haben gesehen, dass das Verfahren der Gegen-Orientierung auf Techniken beruht: langer Blick, Wechsel zwischen metaphorischem und parallaktischem Blick, bewusstes Wechseln zwischen situativem und positionalem Lesen und, darauf aufbauend, Sich-Orientieren im Alltag, natürlich auch der Austausch über Leseerfahrungen – insgesamt die Beobachtung und Bewusstmachung dessen, was in und mit mir und anderen geschieht, wenn Lese-Stellen entstehen, wenn wir unverhofft zu solchen Stellen werden oder uns bewusst zu ihnen machen. Denn die Stellen der Lektüre bleiben, als Stellen der Begegnung zwischen Innenwelt und Außenwelt, niemals solipsistisch. Sie finden ihr Analogon in Stellen der Begegnung zwischen Menschen, sodass wir am „fremden Faden und Gewebe [...] eigene Ideen entwickeln und zu Fäden und einem vollst[ändigen], regelmäßigen Gewebe ausspinnen“²⁴⁹ lernen.

Kontinuum (Leibniz) – Sprache (Humboldt) – Denken als sprachlicher Austausch (Novalis): Diese Stationen hat die Gewebe-Metapher bis hierher durchlaufen. Jenen Schritt über die idealistische Subjektphilosophie hinaus zur Begegnung mit dem Anderen hin, den Novalis' Denken impliziert (oder besser: an die Schwelle der Explikation bringt), wollen wir im abschließenden Kapitel dieser Arbeit noch gehen: von Novalis aus, der das eigene Denken in seinen späteren Fragmenten bereits über sich hinausgetrieben hat.

²⁴⁹ Novalis: *Schriften* III, S. 380 (*Allg. Brouillon*)

VII Lesen: Orientierung zwischen Sprache und Begegnung

Von der Bearbeitung der transscendentalen Poesie läßt sich eine Tropik erwarten - die die Gesetze der *symbolischen Construction* der transscendentalen Welt begreift.¹

Lessing sah zu scharf und verlor darüber das Gefühl des undeutlichen Ganzen, die magische Anschauung der Gegenstände zusammen in mannichfacher Erleuchtung und Verduncklung.²

VII.0 Einleitung: Stelle und Szene

Bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit haben wir am Sehsinn Kernaspekte unserer Frage nach dem Lesen und der Orientierung ausgemacht, die Zusammenhänge und Zwischenräume aufzeigen: Standpunkt, Perspektive und raumzeitliche Distanzen, Darstellung und Begriff, oszillierende Bewegungen dazwischen. Schon dort sind wir mit Gottfried Boehm der irritierenden und Ambiguität eröffnenden Möglichkeit begegnet, unser rasch entscheidendes Orientierungsverhalten im Gelände mit einem anderen Blick zu suspendieren, der sich auf Leerstellen und Zwischenräume richtet und den wir an der ästhetischen Wahrnehmung trainieren können. Empirie und Transzendenz in wechselndem Verhältnis charakterisieren ebenso unser Denken des Unendlichen, was sich uns im zweiten Kapitel bei Nikolaus von Kues gezeigt hat: Nikolaus arbeitet mit zwei Unendlichkeiten, mit Zwischenräumen, mit Figuren - allen voran mit Symbol und *transsumptio*, die den begrenzten Handlungsspielraum unserer Vernunft bis über ihre Grenzen ausdehnt; darunter aber sind wir auf eine persistierende Orientierungsmetaphorik des Weges, der Bewegung im Raum gestoßen, die uns zusätzlich das perspektivische Potential von Metapher und Parallaxe als Figuren in Raum und Zeit vor Augen geführt hat. Nikolaus hat uns außerdem nach unseren Vorarbeiten zum organischen Sehen den Weg zu unserem zentralen Thema, dem Lesen gebahnt. Mit Hilfe des Berylls konzipiert er ein Sehen-*als*, das die genannten Zwischenräume offen hält - ganz so, wie es jede aufmerksame Lektüre tut, die sich der Nicht-Ausschließlichkeit ihrer Perspektive und Interpretation bewusst ist. Nikolaus' perspektivisches Denken führt klar vor Augen, dass Perspektive immer bedeutet, zwischen Standpunkten und Blickwinkeln zu

¹ Novalis: *Schriften II*, S.536

² ebd., S.537

wechseln: Erst so beginnt sich ein Bild zusammenzusetzen. Für Nikolaus ist dies ein Näherungsprozess, der aus verschiedenen Ausgangspositionen heraus in immer dieselbe Richtung hin zum unerreichbaren aktual Unendlichen weist. Dieser unaufhörlichen Bewegung sind wir auch beim organischen Sehen begegnet, allerdings als Oszillation der Augenmuskulatur, deren Aufgabe nicht im Verfolgen eines Ziels besteht, sondern im Aufrechterhalten der Bewegung als solcher, die niemals zum Stillstand kommen darf.

Auch Descartes denkt eine Wechselbewegung, priorisiert dabei jedoch klar die *res cogitans* gegenüber der *res extensa*: denn jene ist es, die das Menschsein ausmacht und uns unserer selbst versichert. Auch Descartes geht es um das Offenhalten von Zwischenräumen - zwischen Bewusstsein und Welt, denn schon Descartes sieht die Notwendigkeit der Subjekt-Objekt-Dilatation. In diesem Sinne priorisiert er Quantität und Position und gelangt so zu einem phoronomischen Bewegungskonzept (*translatio* als zeitloser Positionswechsel). Dass Denken im Vollzug stets zeitlich bleibt, womit sich auch das denkende *cogito* laufend *qualitativ* verändert, wird im momentanen Umschlagen zwischen *res cogitans* und *res extensa* gleichsam verdeckt (Kapitel III), tritt aber in der Fiktivität dieses Umschlagens als Erzählbares, *als Stelle* wieder zutage (Abschnitt VI.2.2.2).

Leibniz setzt dagegen auf ein situativ angelegtes Denken (Kapitel IV), das vornehmlich auf Analogien aufruht und durchgehend mit zwei Perspektiven arbeitet, zwischen denen schon im Denken gewechselt werden kann: Infinitesimal / Monade, Idee / Materie, Kontinuum / Kontiguum, Fluss / Sprung. Der jeweilige Übergang ist, wie Leibniz selbst sieht, nur als Fiktion denkbar (Infinitesimal, Erstmaterie / Äther). Dieser Kunstgriff aber ermöglicht es Leibniz, Unendlichkeiten, Grenzwerte, Rauschen in sein Denken einzubeziehen, Unendlichkeit erreichbar zu machen. Der Doppelaspekt Leibnizscher Perspektivik setzt sich in die Methodik hinein fort: Leibniz arbeitet sowohl enzyklopädistisch (sammelnd, zusammentragend) als auch funktional-generativ (mit Integralen und Algorithmen). Hieraus ergeben sich drei Konzeptionen des Punktes, die einige zentrale Aspekte des Lesens, wie z. B. das Verhältnis zwischen Außen- und Innenwelt, sichtbar machen. Wie auch Descartes' *Meditationes de prima philosophia* weisen Leibniz' Punktkonzepte bereits auf eine Bewusstseinsphilosophie hin, und in diesem Zusammenhang haben wir bei Leibniz erstmals von ‚Stellen‘ gesprochen: dem winzigen Abstand zwischen *ce-* und *moy*, dem fast-ausgedehnten Äther um die

Monade, in dem sich die Dimensionen des Leibnizschen Denkens treffen und überlagern, um Übergänge zu gewährleisten.

Auch Leibniz' ausführliche Überlegungen zur Sprache (Abschnitt IV.5) bedienen zwei Register, nämlich dasjenige der natürlichen, lebendigen, vieldeutigen Sprachen und das der reinen Kunstsprachen, die im Idealfall dem ein-eindeutigen Kalkül gleichkommen. Der Kalkül ist zeitlos, exakt im cartesischen Sinne (und damit für Leibniz letztlich ebenfalls fiktiv), die natürliche Sprache niemals; dafür ist diese wandelbar und kreativ. Damit zeigt sich hier umso deutlicher der doppelte Ansatz bei Leibniz: Analogie und Algorithmus als Prinzipien des Zusammenhangs, eine Oszillation zwischen dem Fast-Nichts und Fast-Etwas des Zwischenraums. Zwar spricht sich Leibniz dafür aus, sprachliche Figuren, Tropen kontrolliert als Hilfsinstrumente für die Erkenntnis zu verwenden; sein Denken ruht jedoch insgesamt auf der Figur der Analogie auf und erhält seinen charakteristischen *spin* eben durch Monade und Infinitesimal, die den parallaktischen und den metaphorischen Blickwechsel einander annähern. In der Terminologie der Orientierung erkennen wir dies rückblickend als einen Effekt des situativen Modus', der in Leibniz' Denken den Positionalen dominiert: Häufig sind Leibniz' Differenzen solche der Richtung eher denn des (statischen) Blickpunkts.

Mit Petrarca sind wir im sechsten Kapitel ins Orientierungsthema eingestiegen, genauer: in die Dualität von Gehen und Sehen, die exemplarisch für das Ineinander aus Wahrnehmung und Bewegung steht, das jeden Orientierungsprozess kennzeichnet. Petrarca's Lyrik etabliert darüberhinaus eine Wechselwirkung zwischen Außen und Innen: dem Innen des lyrischen Ich mit dem Außen seiner Umgebung. Das Gedicht, genauer: seine Sprache, bewahrt Orientierungserfahrungen: in beiden Dimensionen sowie an den Übergängen zwischen ihnen, wie wir es auch in Leopardis *L'infinito* beobachten. Dies nahmen wir nachfolgend zum Anlass, der Analogie zwischen ästhetischer und Gegenstandswahrnehmungen nachzuspüren, die uns auf das Potential der ästhetischen Einstellung (Blumenberg) und des langen Blicks (A. Assmann) brachte: Dieser entfesselt, zunächst gegenläufig zu unserer Orientierung in der Außenwelt, eine wilde Semiose des Bedeutens, welche die aufgespannten Rahmungen unseres Denkens und Handelns unterwandert und verschiebt. Mit dieser Blicktechnik lässt sich Boehms Forderung nach bewusstem Fokussieren auf Leerstellen erfüllen.

Überraschenderweise fanden wir diese wilde Semiose wieder als Gegen- oder Unterströmung des Kantschen Denkens. Kant schreibt das cartesische *cogito ergo sum* fort, verweist es dabei jedoch in seine Grenzen - und rückt damit zugleich die Grenzen auch dieses Verfahrens in den Blick. Kants Dualität ist keine situative, sondern eine positionale: Nicht um verschiedene Denkweisen und -richtungen geht es, wie bei Leibniz, sondern um ein in sich stringentes Denksystem. Damit stellt sich Kant das Problem der Abgrenzung eines Innen, das uns einschließt, gegen ein Außen, das wir denken müssen, aber *per definitionem* (!) nicht denken können. Dem entspricht eine Unentscheidbarkeit bezüglich der Transzendenz bei Kant: Auch sie ist notwendig, um ein Außen des Denkgebäudes zu etablieren, muss aber aufgrund der strengen Begrenztheit des Gebäudes ebenfalls von innen her begrenzt werden. Dieses Paradox hat seinen Preis: ein unentscheidbares Dazwischen, zwischen empirischer und noumenaler Wirklichkeit, und eine Lücke in Kants Denkgebäude, durch die das unbestimmte, übersteigende Potential des ästhetischen Bedeutens einfällt.

Orientierung hat in Kants System noch nicht den Stellenwert eines Philosophems, sondern bleibt erläuternde Analogie für das Denken. Von ihr her aber konnten wir das Kantische transzendente Subjekt deiktisch bestimmen: als Leerstelle, reiner Platzhalter des jeweiligen Standpunkts, den das denkende Ich in Kants konsequent perspektivischer Philosophie grundsätzlich einnimmt (von daher das Paradox des zu denkenden Außen). Im Nachvollzug von Kants Ausführungen zur ästhetischen Deutlichkeit am Beispiel der Hypotypose konnten wir Orientierung bei Kant schließlich noch enger als Hypotypose des Denkens herausarbeiten.

Während Kant das ästhetische Bedeuten ins Dichterische verweist, arbeitet Wilhelm von Humboldt produktiv mit den subjektbildenden Potentialen der Sprache. Für Humboldt ist das Subjekt keine Position, sondern eine in sprachlicher Wechselwirkung mit Anderen, im Gespräch sich bildende, relative Identität, die sich allein in diesem Austausch halten kann. Diese Pionierleistung der Subjektphilosophie ruht auf einer organischen, analogiegestützten Sprachauffassung auf, welche den natürlichen Sprachen bei Leibniz korrespondiert; auch Leibniz' Metapher für das Kontinuum, das Gewebe, findet sich bei Humboldt wieder - allerdings, folgerichtig, als Metapher für die Sprache.

In Kapitel VI sind wir über die Hirnforschung direkt in die zweite fundamentale Analogie eingestiegen, die uns bereits die ganze Arbeit hindurch begleitet, nämlich

die zwischen unserer Wahrnehmung der Außen- und unserer Innenwelt. In diesem Zuge haben wir eine phylogenetische Verbindung zwischen Orientierung und Lesen aufgewiesen, deren Tragweite sich im Laufe des Kapitels erwies: Das Gehirn kartiert durch reine Bewegung *reine Stellen* ohne örtliche Anhaltspunkte - unsere Lektüre eröffnet ebensolche Stellen, die sich im Außen nicht lokalisieren lassen. Von einer Definition der Orientierung als progressiver Wechsel zwischen Positions- und Situationsmodus - einer parallaktischen Differenz, die wir auch im Lesen vollziehen -, gelangten wir zur Frage nach dem Sinn, der aus Orientierungsperspektive zwei Bedeutungen besitzt: Richtung und Bedeuten. Hierin finden wir das Ineinander aus Empirie und Transzendenz wieder, welches unser Denken und Handeln prägt.

Um uns klarer darüber zu werden, wie die Instanz beschaffen ist, von der all dies ausgeht - nämlich wir selbst, als Subjekte -, nahmen wir unseren chronologischen Gang durch die europäische Geistesgeschichte wieder auf: von Kant über Fichte in die Frühromantik, insbesondere zu Novalis (Friedrich von Hardenberg). Novalis setzt das Denken des Subjekts als Bewusstsein fort, löst sich dabei jedoch mehr und mehr von der Vorstellung einer statischen, mit sich selbst identischen Substanz: aus ganz anderer Perspektive als Humboldt, aber mit einem ähnlichen Ergebnis. Das schon früh entwickelte Verfahren der ‚Hin und her Direction‘, des *ordo inversus*, führt Novalis zu einem Denken der Zeitlichkeit und Artikulation, das auch vor dem Subjekt nicht haltmacht. An diesem Punkt setzen wir nun wieder ein, nachdem uns bereits die Anfänge dieser Entwicklung befähigt haben, unsere bisherigen Überlegungen zu Lesen und Orientierung in der Konzeption einer *Stelle der Lektüre* zusammenzufassen.

Diese Stelle ist eher in unserem Innern als im sichtbaren Außen lokalisiert, unscharf und unbestimmt. Im Folgenden wollen wir, geleitet durch Ansätze bei Novalis und die Perspektive Humboldts, mit dem stillen Lesen sowohl als über es hinaus den Übergang zur möglichen Begegnung mit dem Anderen beginnen. Wenn die Analogie zwischen Lesen und Orientierung Handlungskraft entfalten soll, so muss sie so weit gelten, dass auch das Lesen auf ein *Weitergehen* abzielt. Nach der Lektüre wären wir dann nicht mehr da, wo wir vorher waren; das muss sich nicht äußerlich-örtlich zeigen, aber in uns. Vielleicht haben wir etwas Neues gelernt, das unser Wissen über die Welt vergrößert und neu ordnet. Vielleicht haben wir neue Sichtweisen auf Altbekanntes hinzugewonnen, vielleicht sogar bisherige dafür aufgegeben. In jedem Fall aber sind wir nach einer situativ und positional

verlaufenen Lektüre nicht mehr dieselben, was sich in unserem Handeln, möglicherweise sogar in unserer Haltung zur Welt auswirken wird. Mehr oder weniger messbar, mehr oder weniger bewusst - aber eine Lektüre, die einem Orientierungsprozess analog verlaufen ist, kann niemals ohne Wirkung bleiben. Folglich muss eine Art Transposition oder Transformation, eine *Übersetzung* der Lektüreerfahrung in Handeln stattfinden.

Auf Bewusstseinssebene könnte dies ein Entschluss sein, in direkter, intentionaler Reaktion auf gelesene Inhalte. Beispiel: Ich habe einen erschütternden Bericht über die Hungersnot in Afrika gelesen und beschliesse umgehend, einen Teil meines Gehalts zu spenden. Es könnte aber auch ein Gespräch über das Gelesene sein, das im Medium der Sprache verbleibt und sich ggf. direkt am Text abarbeiten kann, gemeinsam mit dem Gesprächspartner. Ein solches Gespräch gleicht einem Erfahrungsaustausch, in dessen Zuge wir einerseits unsere eigene Position schildern und verteidigen, uns aber andererseits für die Perspektive der Anderen öffnen und unser Wissen hierdurch nochmals vergrößern. Dieser Effekt ist weniger messbar und vielleicht auch weniger einschneidend - aber er ist nachhaltig, denn er wird sich bis ins Handeln hinein fortsetzen.

Auch Gespräche setzen innere Orientierungsprozesse in Gang, in der Regel viel direkter und spürbarer als Lektüren - aber eben auch impulsiver, spontaner, emotionaler. Im Gespräch hat man nicht die Möglichkeit, allein mit sich selbst zu sein, in sich hineinzuhorchen. Wir müssen dem Gespräch folgen in der vollen Bedeutung des Wortes: Es entfaltet eine Dynamik, die wir meist nicht mehr allein kontrollieren können. Der bewusste Wechsel zwischen Positions- und Situationsmodus fällt hier ungleich schwerer als beim stillen Lesen. Dabei fallen jedoch die wichtigsten Entscheidungen - privat, beruflich, politisch - den sozialen Medien zum Trotz noch immer im direkten persönlichen Gespräch oder doch auf Grundlage solcher Gespräche: im Zusammenwirken unterschiedlicher Perspektiven. Das ist richtig so. Es braucht aber die Fähigkeit der besonnenen Gesprächsführung. Genau hierin liegt ein produktiver Effekt des Lesens. Gerade weil es uns erlaubt, den Perspektivwechsel positional / situativ zu trainieren, bereitet es uns auf das Gespräch vor: den raschen Wechsel der Perspektiven, die unvorhersehbaren Wendungen, das plötzliche persönliche Betroffensein, die spontanen, emotionalen Reaktionen. Lektüre bietet uns die Gelegenheit, unsere Reaktionen in dieser Dynamik zu beobachten, ohne selbst beobachtet zu werden. Wenn wir diese Chance

nutzen, befähigt uns das Lesen dazu, auch ein Gespräch wechselnd situativ und positional zu erleben und mit Hilfe jener dritten Bewusstseinssebene das *Wissen* um beide Modi auch in einer lebhaften Diskussion nicht ganz zu verlieren. Wir sehen dann, dass die anderen Gesprächsteilnehmer ebenso perspektivisch erleben wie wir selbst: inhaltlich vielleicht ganz und gar anders, strukturell aber analog zu uns selbst. Wir sind nun in der Lage, Äußerungen, die uns anzugreifen scheinen, als bedingt durch eine dem Sprechenden vielleicht gar nicht bewusste Perspektive wahrzunehmen. Beim aufmerksamen Lesen eines literarischen Textes spüren wir, ‚was er mit uns macht‘, dass und wo er uns berührt, dass wir spontan darauf reagieren - dasselbe passiert, wie wir als erfahrene Leser sehen können, in Gesprächssituationen, nur eben noch intensiver, weil uns direkte Worte eines Gegenübers schärfer und spürbarer treffen als ein Text: Der Text blickt uns nicht an. Das Getroffenwerdenkönnen wiederum gilt für alle Gesprächsteilnehmer, nicht nur für uns selbst. Sobald wir dies während des Gesprächs mitsehen können, sind wir zu einer differenzierten Gesprächswahrnehmung und -führung fähig, die der Produktivität des interaktiven Austauschs mehr Raum gibt - zuungunsten des *situativ* ausgetragenen Machtkampfs um führende Gesprächs*positionen*, der oftmals nicht viel mit den zu besprechenden Inhalten zu tun hat und inhaltlicher Klärung eher hinderlich ist.³

Ein Gespräch ist eine interaktive Situation, an der mindestens zwei Personen teilhaben (das ‚Selbstgespräch‘ ist die Ausnahme, indem ich mit mir selbst wie mit einer zweiten Person spreche). Es eröffnet sich damit in einem räumlichen und zeitlichen Außen, einer äußeren Wirklichkeit, die die Sprechenden miteinander teilen: In aller Regel können wir recht genau sagen, wo ein Gespräch stattgefunden hat und wie lange. Durch dieses raumzeitliche ‚Setting‘ sowie durch die Performanz, das Interagieren der Beteiligten, besitzt eine solche Wirklichkeit eine szenische Komponente.

Indem diese Einleitung der Stelle der Lektüre die Szene an die Seite stellt, ergänzt und präzisiert sie die Überlegungen der letzten Abschnitte des VI. Kapitels, die sich

³ Damit ist nicht gesagt, dass diese Machtkämpfe oder allgemeiner: die sogenannte ‚Beziehungsebene‘ in Gesprächen überflüssig, bedeutungslos und vermeidbar wären. Das sind sie keinesfalls. Es geht aber darum, diese Ebene von der inhaltlichen schon während des Gesprächs, in der Situation trennen zu können, um im Falle zu treffender Entscheidungen Klärungschancen nicht in Machtkämpfen zu verspielen - oder auch, um das mit mir sprechende Gegenüber aufmerksam wahrnehmen, ihm wirklich zuhören und Brücken schlagen zu können, ohne durch das eigene Erleben der Situation in mir selbst gefangen zu bleiben.

auf die Begegnung des Subjekts mit dem Text konzentriert hatten, im Sinne einer Öffnung *auf Andere und Anderes* und damit auf ethische Fragen hin: Unsere Überlegungen zur ästhetischen gegenüber der empirischen Gegenstands*wahrnehmung* erweitern wir nun auf die ästhetische *Erfahrung*. Zu ihr gehört das Außen: der betrachtete Gegenstand, andere anwesende Personen. Mit Walter Benjamin nehmen wir den Weg in dessen Denken der Passage und des dialektischen Bildes, das schockhaft aufblitzt und, obgleich es Bild ist, gelesen werden muss (VII.1.1). Benjamins singulären Erfahrungen eines radikal Anderen im Sinne eines erst rein medialen, im Spätwerk dann kollektiven Bewusstseins auf *Dinge und Zeiten* stellen wir zwei Konzepte an die Seite, die unsere Perspektive auf den Anderen als *Person* ausdehnen: die *Exzentrizität* bei Benjamins Zeitgenossen Helmuth Plessner sowie die *Exteriorität* Emmanuel Levinas', der ein radikales Denken der Andersheit einführt, dessen Impulse schon bei Novalis und Benjamin spürbar sind (VII.1.2). Beide Denker zeigen präzise die Verschiebungen auf, denen unser Selbstsein ausgesetzt ist: aus anthropologischer sowie ethischer Perspektive. In größtmöglicher Engführung und Verdichtung lassen wir die Ergebnisse unserer Arbeit mit Paul Celan (VII.2) schließlich noch einmal zur Lesbarkeit kommen.

In der Fragmentsammlung *Blüthenstaub*, die Novalis im Gegensatz zu den *Fichte-Studien* und den sog. *Logologischen Fragmenten* zur Veröffentlichung bestimmt hatte, lässt sich deutlich eine Öffnung der frühen Denkperspektive hin zum Außen ablesen. Diese Öffnung setzt sich im Allgemeinen Brouillon fort und verläuft in zwei Stufen, die einander in der Chronologie der Fragmente durchdringen: 1. die Weitung des Blicks vom eigenen Innern nach draußen in die Welt, 2. das Zulassen von Erfahrungen, die das Ich von außen berühren, anrühren, ja schockieren. Hier lässt sich die bislang eigengesteuerte Bildung des Selbst von unkontrollierbaren Impulsen irritieren, die von einem Anderen her kommen.

Die erste Stufe ist beispielsweise in folgender Passage erreicht:

Selbstentäußerung ist die Quelle aller Erniedrigung, so wie im Gegentheile der Grund aller ächten Erhebung. Der erste Schritt wird Blick nach Innen, absondernde Beschauung unseres Selbst. Wer hier stehen bleibt, geräth nur halb. Der zweyte Schritt muß wirksamer Blick nach Außen, selbstthätige, gehaltne Beobachtung der Außenwelt seyn.⁴

⁴ Novalis: *Schriften II*, S.423 (*Blüthenstaub*)

Ein Übergang zur zweiten kündigt sich etwa hier an:

Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen, ist er in jedem Punkte der Durchdringung.⁵

Die zweite Stufe erscheint schließlich in folgender Passage:

Es ist kein Schauen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreyen zusammengesetzt, mehr als alles Dreyes: eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens. Auffallend wird die Erscheinung besonders bey dem Anblick mancher Augen, mancher Minen, mancher Bewegungen, beim Hören gewisser Worte, bey dem Lesen gewisser Stellen, bey gewissen Hinsichten auf Leben, Welt und Schicksal. Sehr viele Zufälle, manche Naturereignisse, besonders Jahrs- und Tageszeiten, liefern uns solche Erfahrungen. Gewisse Stimmungen sind vorzüglich solchen Offenbarungen günstig. Die meisten sind augenblicklich, wenige verweilend, die [Meisten, NT] ziehend - die Wenigsten Bleibend.⁶

Novalis beschreibt in dieser letzten Passage das Vermögen, ‚mit Bewußtseyn außer sich zu seyn‘, ohne welches, wie er zuvor ausgeführt hat, ‚der Mensch Thier wäre‘. An Stelle des sehr viel solipsistischer angelegten ‚Ichseyns‘ der frühen Fragmente und Überlegungen setzt Novalis nun ein Menschsein, das sich im Erfahren von Anderem konstituiert und uns gerade in solchem Erfahren spürbar wird. Er öffnet damit einen Weg, das Ich gleichsam als ‚Mit-Ich‘ zu denken, das der Begegnung mit Anderem, ja der Berührung durch Anderes bedarf, um (als) es selbst zu sein. Tatsächlich weisen diese Gedanken, wie Ulrich Wergin ausführt, in die Richtung einer Ethik des Anderen, die schließlich bei Emmanuel Levinas radikal zu Ende gedacht wird.

Dieser Weg kann besonders bewusst beim Lesen beginnen, an der Stelle einer Lektüre, die als Orientierungsprozess verläuft: dies haben wir im letzten Abschnitt des vorherigen Kapitels bereits ausgeführt. Über die Lese-Situation hinaus wollen wir den Weg bis zu Levinas (der asymmetrischen Begegnung mit dem radikal Anderen) und Celan (der radikalen Unmöglichkeit der Begegnung) nun fortsetzen mit dem Begriff der Szene, der, ähnlich dem der Stelle, sporadisch in Novalis‘ Fragmenten auftaucht. Schon in den *Fichte-Studien* heißt es:

Das Subject wird allem Bewußtseyn vorausgesetzt - es ist der absolut thätige Zustand des Bewußtseyns. Es ist aber nicht vor dem Bewußtseyn, sondern es ist mit dem

⁵ Ebd., S.419 (*Blüthenstaub*)

⁶ Ebd., S.423f. (*Blüthenstaub*)

Bewußtseyn - jedoch die gemeinschaftliche Außensphäre - die allgemeine Szene - der Raum. Es ist sowenig also ein absolutes Subject, als ein absoluter Raum.⁷

Die Szene ist Schauplatz und damit „gemeinschaftliche Außensphäre“, in der sich etwas auch für Andere Sichtbares ereignet (lat. *scena* = Schauplatz, nach dem altgriechischen *σκηνη* = Zelt, Hütte, Bühne). Schon im vorherigen Kapitel hatten wir die Szene vorläufig gegen die Stelle abgegrenzt - aufgrund dieser Äußerlichkeit, aber auch aufgrund der erkennbaren Rahmung und konstitutiven Performanz der Szene, dem Zusammenwirken verschiedener Personen oder Personengruppen. Im engeren Sinne ist die Szene Theaterszene und besitzt damit eine künstliche, gemachte, willkürliche Komponente. Sie lässt etwas sich ereignen: die Inszenierung, die gemeinhin aus Zuschauern, Darstellern und Bühnenraum besteht. In der Dimension des Artifizialen und zugleich performativ-Wirklichen bietet die Szene jedoch auch eine unmittelbare Anknüpfungsmöglichkeit für die Stellen des Lesens - die Chance auf zunächst ebenfalls un-gefähr(lich)e Übersetzung einer Lese-Erfahrung in Interaktion: Die Szene lebt von der Performanz, der Interaktion der Darsteller untereinander und mit dem Publikum. Demgegenüber ist die Stelle unbestimmter, in-definit. Sie hat mit ‚stellen‘ zu tun und ist darüber etymologisch mit der ‚Position‘ verbunden (lat. *ponere* = setzen, stellen, legen). Zugleich aber fehlt ihr eine eindeutige Umgrenzung und Lokalisierung, auch ihr haftet etwas Ereignisartiges an, was sie in die Nähe des *situs* rückt, der Situation und damit der Szene. Beide, Szene und Stelle, geben potentiell überraschenden Ereignissen, Performanzen Raum und Zeit, doch eröffnet sich die Szene - vom Subjekt aus betrachtet - im (bezeichnenbaren, sichtbaren) Außen, die Stelle im (undefinierbaren, unsichtbaren) Innen, im Un-gefährlichen. Gerade deshalb aber ermöglicht die Stelle im Innen die Erfahrung einer ‚blinden‘ Selbstidentität, eines Selbstgefühls (Novalis) im Hier und Jetzt. In Orientierungsbegriffen ausgedrückt: Sie ist *reine Position und zugleich reine Situation*. Dieses Zugleich bei Nichtzusammenfallen hält den Abstand, den Raum der Stelle offen und erzwingt eine Oszillation zwischen beiden Extremen, die den Stillstand im Absoluten verhindert. Auf und an der Stelle bin ich primär mit und in mir selbst, während ich auf und in der Szene Teil eines immer auch äußerlichen Bezugssystems bin: *relativ* zu den anderen Anwesenden. Relativität hat stets positionale *und* situative Aspekte und verhindert das

⁷ Novalis: *Schriften II*, S.253 (*Fichte-Studien*)

Zustandekommen eines ‚Reinzustands‘, was sie näher an unser Alltagserleben heranrückt als die Stelle der Lektüre.

Am strittigen Konzept der ästhetischen Einstellung haben wir im vorigen Kapitel die Problemkonstellation des transzendentalen Subjekts verdeutlicht: die nicht realisierbare Notwendigkeit, verlässliches Wissen von einem Sinn-Grund, einem Vorher zu besitzen, das uns als selbst-bewusste Subjekte im wörtlichen Sinne begründet und der Orientierung in und mit dem eigenem Selbst damit eine sichere Ausgangsbasis bietet. Möglich war dies nur indirekt über den Umweg der Kunstrezeption. Zweihundert Jahre später haben wir, vor allem mit Hilfe der Psychologie und der Soziologie, zu akzeptieren gelernt, dass unser Dasein als Personen sowohl von äußeren Faktoren als auch von unserer eigenen Gestaltungsfähigkeit abhängt - hierin der Romantik gar nicht so fern, jedoch ohne uns auf einen unhinterfragbaren Sinn-Grund noch verlassen zu können.⁸ Diesen loszulassen erlaubt uns, das Performative anzuerkennen als Möglichkeit, uns unserer selbst immer wieder neu zu versichern: *in actu*. Dabei allerdings kann die gegenläufige Bewegung des Sich-Veränderns weder suspendiert noch geleugnet werden. Jedes Gespräch eröffnet eine solche Szene. Diejenige Kunst-Sphäre jedoch, in der dies besonders deutlich wird, ist das Theater.

Erika Fischer-Lichte definiert die ästhetische Erfahrung im Theater als Schwellenerfahrung im ethnologischen Sinne: analog einem *rite de passage* (Victor Turner), „der zu einer Transformation desjenigen führen kann, der die Erfahrung durchlebt.“⁹ Nach Turner sind „Rituale mit einer im höchsten Maße symbolisch aufgeladenen Grenz- und Übergangserfahrung verknüpft“ und verlaufen in drei Phasen: Trennung / Entfremdung aus dem bisherigen Umfeld, ‚Dazwischensein‘ (diese zweite Phase vor allem vermittelt „völlig neue, zum Teil verstörende Erfahrungen“) und (Re-)Inkorporation der nunmehr veränderten Person in das Umfeld / die Gemeinschaft.¹⁰ Wesentlich ist für Fischer-Lichte, dass sich durch ästhetische Erfahrung im Theater eine Transformation nicht notwendigerweise ereignen muss, aber kann. Dies trifft nach unseren bisherigen Ergebnissen ebenso für Lektüren zu: Je nachdem, wie wir lesen - wie aufmerksam für den Text und für unser Leseverhalten -, kann uns die Lektüre verändern, muss es

⁸ Wenn wir dessen Fehlen nicht ertragen können, flüchten wir in die Religion, meint Helmuth Plessner. Wir kommen im nächsten Abschnitt darauf zurück.

⁹ Fischer-Lichte, Erika: *Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung*. In: Küpper, Joachim / Menke Christoph (Hgg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt / Main 2003, S.138-161, hier: S.139

¹⁰ ebd.

aber nicht. Intensives ästhetisches Erleben lässt sich nicht erzwingen, sondern allenfalls begünstigen: durch das Trainieren unserer Selbstwahrnehmung beim Lesen, die Reflexion dessen, dass, wann und wie wir positional und / oder situativ lesen. Bei Hans Ulrich Gumbrecht heißt eine solche Haltung der Bereitschaft und Offenheit für ästhetisches Erleben / Erfahren - Blumenbergs ästhetische Einstellung - „Einstellung ‚fokussierter Intensität‘“, die eine bestimmte „Oszillation zwischen Präsenzeffekten und Bedeutungseffekten“¹¹ spürbar macht, welche nach Gumbrecht charakteristisch ist für ästhetisches Erfahren. Dazu gleich.

Im Modus des Szenischen - im Raum, in der Zeit und in Interaktion mit anderen Personen - scheint das Situative zu überwiegen: Zwar sind beide, Stelle und Szene, situativ in dem Sinne, dass sie ihre eigene Grenze bilden, doch prasseln auf der Szene deutlich mehr Außenreize auf uns ein. Damit liegt das Szenische unserer alltäglichen Lebenswirklichkeit näher als die Lesesituation, deren Einsamkeit und Stille für die meisten Menschen eher eine Ausnahmesituation darstellt. Umgekehrt aber lässt sich feststellen, dass ebenjene Stille eine Vertieftheit der Lektüre ermöglicht, die gerade das situative Lesen fördert: das Aufgehen im Lesen. Die Stelle der Lektüre eröffnet sich nicht ohne den situativen Modus, der ein In-Sein spürbar macht; nur so können wir, wie im vorherigen Kapitel beschrieben, nicht nur an der Stelle sein, sondern *die Stelle sein* - während wir im Szenischen durch die Impulse von außen, die uns unmittelbar angehen, durch das Interagieren mit der äußeren Umgebung unseren Körper und unsere Wirkung auf Andere direkt erleben, was beim Lesen in den Hintergrund rückt. Sowohl Stelle als auch Szene eröffnen uns die Möglichkeit, unsere Perspektive zu wechseln, in andere Rollen zu schlüpfen. Die Szene jedoch lässt uns ebenso unmittelbar die Auswirkungen unseres jeweiligen Verhaltens körperlich und kommunikativ spüren: Wir *sind die Szene* niemals allein, sondern nur im Kollektiv mit anderen Akteuren, mit Zuschauern, mit dem umgebenden Raum. Dabei gehört jedoch die Theaterszene noch immer der Sphäre der Kunst an, deren Erfahrungsraum nicht unmittelbar mit diesem Alltag verbunden ist. Über unbewusste Effekte hinaus müssten wir eine solche Verbindung intentional herstellen.

Nicht von ungefähr beschreibt Fischer-Lichte denn auch die Veränderung und Transformation durch die Theaterszene am Beispiel der *Werkrezeption*, eines

¹¹ Gumbrecht, Hans Ulrich: *Epiphanien*. In: Dimensionen ästhetischer Erfahrung, a.a.O., S.203-222, hier: S.212

Prozesses also, der dem Lesen näher steht als dem Theater: Einerseits rekurriere der Rezipient auf das „Syntagma“ des Werkes, andererseits „auf das eigene geschichtlich und lebensgeschichtlich bedingte Bedeutungssystem“. Hierbei handele es sich um einen „Prozeß der Vermittlung“:

Die Reflexion auf das eigene geschichtlich und lebensgeschichtlich bedingte „Vorurteil“ als Reflexion auf die Bedingungsfaktoren, von denen der Aufbau des eigenen semantischen Systems abhängt, führt zu einem bewußt probeweisen Einsetzen der eigenen Bedeutungen, das im weiteren Verlauf der Rezeption immer wieder korrigiert werden muß, wodurch nicht nur der Aufbau einer Werkbedeutung fortschreitet, sondern auch eine Veränderung des Bedeutungssystems des Rezipienten.¹² [...] Eine Transformation des Bedeutungssystems führt zu einer Transformation seiner Wahrnehmung sowie zu einer Transformation seiner Praxis.¹³

Dieser ‚Vermittlungsprozeß‘ entspricht dem ‚Dazwischensein‘ der zweiten Phase des rituellen Übergangs: In seinem Verlauf spüren wir, dass bisherige Bedeutungszuschreibungen ihre Selbstverständlichkeit verloren haben. Unsere Bindung an sie wird lockerer, es tut sich ein Abstand auf zwischen ihnen und uns, der uns ermöglicht, unsere Perspektive auf sie zu verändern: Waren sie bislang Landmarken für unsere Lebensorientierung, müssen sie nun vor dem als solches zu konstruierenden Werk ihre Tauglichkeit beweisen und laufen Gefahr, angezweifelt, ja verworfen zu werden. Ein solches ‚Dazwischensein‘ - wir haben unseren bisherigen Standort verlassen und sind noch an keinem neuen angekommen - ist zugleich ein doppeltes Draußensein: außerhalb des gewohnten Umfelds und außerhalb unserer selbst, außerhalb unseres bisher gewohnten Selbst. Wir sind nicht mehr sicher orientiert, zurückgeworfen auf unser Potential zur (Neu-)Orientierung. Damit stehen wir auf einmal in einem Raum nicht mehr des Faktischen, sondern des *Möglichen*: Wir sind konfrontiert mit etwas Anderem, mit *uns selbst* als möglicherweise Anderem (als bisher gedacht).

Der Prozeß der Rezeption eines Kunstwerks [...] zeichnet sich, wenn er als ästhetische Erfahrung erlebt wird, dadurch aus, daß der Rezipierende in ihm eine

¹² Fischer-Lichte: *Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung*, a.a.O., S.142

¹³ Ebd., S.143. Fischer-Lichte sieht das Bedeutungssystem des Rezipienten als Ausgangspunkt seiner emotionalen Reaktionen; umgekehrt liege der Impuls zur Veränderung des Bedeutungssystems im *körperlichen* Empfinden der Destabilisierung durch das ästhetische Erleben (ebd., S.151). Die Körperlichkeit des Lektüreerlebnisses wird in der Regel mit der des Szenischen nicht mithalten können; hier greift, wie oben ausgeführt, das geistige Erleben.

solche Veränderung in einer ungeheuren Verdichtung, Intensität und Beschleunigung vollzieht.¹⁴

Dies kann den Charakter eines abenteuerlichen Spiels haben, aber tatsächlich auch verstörende Ausmaße annehmen - eine Verstörung, vor der uns die Sphäre der Kunst, gleichsam vor den Toren unserer Lebenswirklichkeit situiert, einen gewissen Schutz bietet, die sie aber zugleich auch allererst auslöst. Auch Hans Ulrich Gumbrecht hebt ab auf den „Abstand zwischen ästhetischem Erleben und Alltagswelt“, der das ermögliche, was Gumbrecht unter Rekurs auf Karl Heinz Bohrer's Konzept der ästhetischen Negativität als die „doppelte Isolation“ ästhetischen Erlebens bezeichnet. Eine Isolation in beide Richtungen: Weder gibt es eine Garantie für das Zustandekommen dieses Erlebens selbst noch für einen „Ertrag, den ästhetisches Erleben zu unserem Leben in der Alltagswelt hinzufügen würde“.¹⁵ Ähnlich wie Fischer-Lichte beschreibt Gumbrecht den schwierigen Zusammenhang von Empirie und Transzendenz ästhetischer Erfahrung als „produktive Spannung, als Oszillieren von Präsenz und Bedeutung“¹⁶ und sieht dies in einer immer schon spannungsvollen Bedürfnissituation des Menschen begründet, indem

das, was Bedeutung erzeugt, also das Bewußtsein, eine Wahl getroffen zu haben (bzw. das Wissen um die möglichen Alternativen, die nicht gewählt wurden), ebenjene Dimension des Bewußtseins ist, welche von der körperlichen Präsenz, nach der wir uns sehnen, ausgeschlossen wird - und deshalb nicht ins Spiel kommen kann. Ich erfahre das gleißende Sonnenlicht oder den Blitz nicht zuerst als das andere gegenüber einem weniger strahlenden Tag oder gegenüber dem Donner. Typologisch gesprochen beherrscht die Dimension der Bedeutung cartesianische Weltentwürfe, Welten, in denen das Bewußtsein (das Wissen um Alternativen) den Kern der Selbstreferenz des Menschen bildet. Aber ist unsere Sehnsucht nach Präsenz, unser Wunsch danach, berührt zu werden, nicht gerade deshalb so intensiv - weil unsere alltägliche Umwelt so unüberbietbar bewußtseinszentriert ist? Anstatt immer und ohne Ende darüber nachzudenken, wie alles auch ganz anders sein könnte, stoßen wir manchmal auf eine Schicht unseres Daseins, wo wir die Dinge dieser Welt hautnah haben möchten.¹⁷

Sichtbar wird hier ein weiteres Mal die unvermeidliche Subjekt-Objekt-Dilatation, die wir im vorigen Kapitel als Basis des Bewusstseins herausgearbeitet haben. Die

¹⁴ Ebd., S.143

¹⁵ Gumbrecht: *Epiphanien*, a.a.O., S.207

¹⁶ Ebd., S.212

¹⁷ Ebd., S.211

Sehnsucht nach physischem Erleben, die Gumbrecht beschreibt, ist die Sehnsucht nach *Unmittelbarkeit*, nach einem Erleben, das uns ganz ausfüllt, weil es den Umweg über jene Trennung nicht nimmt. Bezug nehmend auf die zwei Bedeutungen von Sinn, die wir im vorigen Kapitel definiert haben, können wir auch sagen: Sehnsucht nach *Bedeuten* statt Bedeutungen. Dass diese Sehnsucht uns zu Bewusstsein kommt, Eingang in die Philosophie findet, ist eine Konsequenz der idealistischen Subjektphilosophie, und wie die Suche nach einem einheitlichen Sinn-Grund darunter / dahinter schon in deren Anfängen zur ästhetischen Einstellung und damit in die Sphäre der Kunst führte, so führt auch der Versuch, die Sehnsucht nach unmittelbar sinn-vollem, sinn-lichem Erleben zu stillen, nicht nur in die Liebe, sondern auch in die Kunst.

Zwei Weisen dieses Erlebens haben wir nun kennengelernt: die Stelle der Lektüre, die Sinn als *Bedeuten* (nicht: als einzelne Bedeutung!) fühlbar macht und damit unmittelbares Erleben überwiegend im Geiste ermöglicht, und die Szene des Theaters, die Sinn als *Gerichtetsein* (nicht: als einzelne Richtung!) erleben lässt, nämlich als Performanz, die in unmittelbarer Wechselwirkung steht zum Agieren der anderen Anwesenden im selben szenischen Raum. In beiden Fällen gehen Bewusstsein und Selbstvergessenheit eine Allianz ein: Wir erleben uns als hellwach und fokussiert - und gehen zugleich nahezu vollkommen im Gelesenen oder Gesehenen / Agierten auf. Indem Bewusstsein und Erleben so eng wie möglich aneinanderrücken, beinah in einem Punkt zusammenfallen - *beinah*: andernfalls kämen, wie wir wissen, Erleben und Denken zum Stillstand -, können wir uns selbst von dort aus *beinah* überschreiten. Dies entspricht wieder der cusanischen *transsumptio*: dem zeitweiligen Verharren auf einer zerdehnten Grenze, ermöglicht durch die symbolische Schau, das Beinah-Erfassen des Göttlichen / aktual Unendlichen. Die Oszillation, die sich in diesem spannungsvollen Fast-Zusammenfallen ereignet und das Erleben vorantreibt, entspricht der „Oszillation zwischen Präsenzeffekten und Bedeutungseffekten“ bei Gumbrecht, die „den

Gegenstand ästhetischen Erlebens instabil und unruhig¹⁸, aber auch sehr intensiv macht.¹⁹

Kommt ein solches Erleben zustande, oszilliert es folglich zwischen Süße und Schrecken, was Leopardis Gedicht *L'infinito* auf den Punkt bringt. Unser Kontrollvermögen sitzt im Bewusstsein. Lassen wir ihm das Erleben unendlich nah kommen, um jene Unmittelbarkeit, das hautnahe Erfahren möglich zu machen, dann auf seine Kosten. Auch hier erweist sich die ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung zwischen Ausgeliefertsein und Kontrollierenkönnen. In der Szene tritt das Empfinden des Ausgeliefertseins, des Unkontrollierbaren mit größerer Wahrscheinlichkeit und Heftigkeit auf, während die Stelle der Lektüre unserer Kontrolle stärker unterworfen ist. Dies hängt eng mit dem jeweiligen Bezug auf unser Handeln zusammen: Auf der Szene handele ich niemals allein. Ich kann mich auch passiv verhalten, mich treiben lassen, der Dynamik der Szene und ihrem Bewegungsimpuls überlassen. Ich kann mich ihr gleichsam verweigern und bin doch noch dort. Die Stelle der Lektüre hingegen verschwindet, wenn ich mich weigere zu lesen: Kein Text liest sich von allein, kein Anderer liest ihn für mich. Ihn zu lesen erfordert einen Handlungsimpuls, der ausschließlich von mir selbst ausgeht. Dabei sind sowohl Stelle als auch Szene „einmalig und unwiederholbar: ein Ereignis“. Im Theater entsteht es aus der „Begegnung“ zwischen Akteuren und Zuschauern, ihrer „leiblichen Kopräsenz“²⁰ - beim Lesen aus der Begegnung zwischen mir und dem Text, wobei die alleinige Initiative bei mir liegt und der Text nicht mit mir interagiert.

Gumbrecht legt ästhetischem Erfahren den Begriff „Epiphanie“ bei, worunter er drei Aspekte subsumiert: sein Entstehen „aus dem Nichts“ - dies hatten wir mit Fischer-

¹⁸ Ebd., S.212, S.213. Gumbrecht untermauert seine These mit Argumentationen von Gadamer und Luhmann, die für unsere Zwecke an dieser Stelle nicht wesentlich sind, weswegen wir von einer Diskussion absehen. - Auch Gumbrecht setzt übrigens zwei Weisen ästhetischen Erlebens an und bezieht sich dabei auf Heidegger, Kant und Nietzsche: Er spricht von einem „Modus des Schönen“ und einem „Modus des Erhabenen“, von einem „Zustand apollinischer Klarheit“ und einem „Zustand dionysischen Taumels“, in den uns dieser Erleben versetzen könne (S.222).

¹⁹ Vgl. ebd., S.205: Ästhetische Erfahrung biete uns „Gefühle von Intensität [...], die wir in unseren jeweiligen historischen und kulturellen Alltagswelten nicht finden.“ Hieraus erklärt sich, dass Gumbrecht den notwendigen „*Situationsrahmen*“ für solche Erfahrungen betont (S.207, Hervorhebung vom Autor), womit er den Abstand der ästhetischen zur Alltagserfahrung fundiert. Wir wollen immerhin für möglich halten, dass sich ästhetisches Erleben auch aus Alltagssituationen heraus spontan ergeben kann - uns dann allerdings aus ihnen herausreißt, s.u.

²⁰ Fischer-Lichte: *Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung*, a.a.O., S.153. Fischer-Lichte stellt hier heraus, dass dieser Aspekt der gemeinsamen Körperlichkeit von Anbeginn des Theaters als ‚Ort‘ seines Transformationspotentials gesehen wurde. Tatsächlich bietet Theater ein ungleich ‚körperlicheres‘ Erlebnis als die Lektüre, doch auch das Lesen ist ein physischer Prozess.

Lichtes ‚kann, muss aber nicht‘ bereits angesprochen -, seine räumliche Dimension und schließlich ebenfalls seine Ereignishaftigkeit, die bei Gumbrecht auf der ‚Zeitlichkeit dieser Spannung‘ zwischen Präsenz und Bedeuten beruht.²¹ Ästhetisches Erleben als Epiphanie können wir nach Gumbrecht nicht festhalten: Es endet mit dem Ende der Rezeption / Performanz. Damit betreffen Gumbrechts Aspekte zwei polare Achsen: Deren erste erstreckt sich zwischen Anfang und Ende ästhetischen Erlebens (derer wir jeweils nicht habhaft werden bzw. die wir nicht völlig kontrollieren können: erneut die offene Mengenklammer des Sichtfelds und des Gegenwartsempfindens), die zweite zwischen seiner Räumlichkeit und Zeitlichkeit, wobei beide Achsen unmittelbar aufeinander bezogen sind - Anfang und Ende sind ja räumlich *und* zeitlich zu verstehen.

Wir haben diese Achsen bereits im vorherigen Kapitel bezüglich der Stelle bearbeitet. Auch unter diesem Blickwinkel scheint die Szene dem Alltagserleben näher zu liegen als die Stelle, indem sie - beispielsweise im Rahmen einer Theateraufführung - örtlich und zeitlich fixiert ist, und zwar für alle Beteiligten gleich. Umgekehrt kann auch Theater spontan entstehen (auf der Straße und/oder als experimentelles Theater), und auch die Lektüre vollzieht sich an einem bestimmten Ort, an dem wir uns physisch aufhalten, sowie in bestimmten Zeitfenstern, die wir messen können. Für Stelle und Szene gilt: Je intensiver wir erleben, desto eher vergessen wir, wo wir uns befinden, und ‚verlieren das Zeitgefühl‘ - doch noch immer befinden wir uns im Situationsrahmen.

Kommen wir nun noch einmal auf Orientierung zu sprechen: „Ästhetische Erfahrung erscheint als eine Weise, sich in der Welt zu orientieren“²², was sich schon im Zuge unserer Stellen-Überlegungen im vorherigen Kapitel gezeigt hat. Zu betonen ist, dass wir dieses Erleben nicht der Kunstrezeption vorbehalten wollen: Schon in Abschnitt V.1.2 hatten wir darauf hingewiesen, dass wir auch empirische Gegenstände ästhetisch wahrnehmen können. Entsprechend kann sich ästhetisches Erleben aus Alltagssituationen heraus einstellen, beispielsweise während einer konzentrierten Arbeitsphase oder beim Beobachten spielender Kinder. Intensität und Fokussierung spielen dabei eine größere Rolle als die Frage, ob es sich beim Erlebten um Kunst handelt oder nicht. Die Differenz zwischen ästhetischem und Alltagserleben besteht tatsächlich in dem oben bereits

²¹ Gumbrecht: *Epiphanien*, a.a.O., S.215f.

²² Küpper, Joachim / Menke, Christoph: *Einleitung*. In: dies. (Hgg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, a.a.O., S.7-15, hier: S.11 (18. Jh.)

beschriebenen ‚Draußensein‘, dem gefühlten *Abstand* zum Alltag. Ästhetisches Erleben vermittelt uns das Empfinden, uns für seine Dauer in einem Paralleluniversum zu befinden, ganz bei uns und doch weit weg. Dieser Abstand stellt sich auch bei einem ‚alltäglichen‘ Auslöser jäh ein; allerdings sind wir uns im Falle der Kunstrezeption, die in aller Regel in einen bereits vom Alltag abgegrenzten Situationsrahmen eingebettet ist (Spielstätte, einsames Lesen, Museum), des Draußenseins bewusster, ‚rechnen‘ gewissermaßen mit dem ästhetischen Erlebnis und sind enttäuscht oder unbefriedigt, wenn es sich nicht einstellt. Im äußerlich sicheren Rahmen des ‚richtigen‘, ‚dafür vorgesehenen‘ Umfelds fassen wir leichter den Mut, uns auf das Beunruhigende ästhetischen Erlebens, das ‚Draußensein‘ einzulassen, wissen wir das Draußen doch eingefriedet in jenen Rahmen. Dies muss die Intensität möglichen Erlebens nicht steigern. Es kann uns aber dabei helfen, in diesem Erleben die Techniken der ‚Gegen-Orientierung‘ - die ästhetische Einstellung (Blumenberg), den langen Blick (A. Assmann) - einzusetzen, ihre Wirkung auszuhalten und Bezüge zu unserer Wirklichkeit herzustellen. Diese Techniken und Praktiken nämlich sind, wie wir schon im ersten Kapitel dieser Arbeit sahen, in unserer Außenwelt-Orientierung nicht ‚vorgesehen‘, sie laufen unserem ‚eigentlichen‘ Orientierungsverhalten zuwider - können uns deshalb aber genau dann zu Hilfe kommen, wenn wir uns in Ausnahmesituationen befinden, in denen unsere sonstigen Orientierungsmethoden uns ebensowenig weiterbringen wie die aus Desorientierung resultierenden Panikreaktionen. Das Draußensein, Herausgefallensein des ästhetischen Erlebens, Fischer-Lichtes zweiter Phase der rituellen Transformation entsprechend, fordert und trainiert Gegen-Orientierung, die - Assmanns langer Blick zeigt es - Kontrollverlust (‚wilde Semiose‘) mit erhöhter Aufmerksamkeit und mit der Wahrnehmungsfähigkeit *des Möglichen, des Anderen* kombinieren. Dies gilt gleichermaßen für die Stelle und für die Szene, für ästhetisches Erleben aus der Kunst und aus dem Alltag heraus.

Die Besonderheit der Lektüre-Stellen kommt auf eine Weise zum Tragen, die wir oben bezüglich der Gesprächsszene und auch schon im vorherigen Kapitel thematisiert hatten: Die Innerlichkeit der Stelle versammelt uns in uns selbst, macht uns vergleichsweise unempfindlich gegen Außenreize, sodass wir Praktiken der Gegen-Orientierung ungestört trainieren können. Aus diesem Grunde ist uns beim Lesen jene dritte Bewusstseins-Ebene, die wir im vorherigen Abschnitt beschrieben haben, leichter erreichbar, die uns ermöglicht, unsere Lese-, d.h. Orientierungsmodi

selbst wahrzunehmen, Bezüge zur Orientierung in der Außenwelt bewusst herzustellen, Möglichkeiten zu sehen, die im Alltagserleben ‚untergehen‘. Dies erzeugt eine Gegen-Kontrolle und erleichtert uns die Selbstreflexion ästhetischen Erlebens im Bewusstsein, zusätzlich unterstützt durch die Sprachlastigkeit des Lesens, das seine Ergebnisse mitteilbarer (gesprächsfähiger) macht. Die Theaterszene bietet demgegenüber die Chance, solche Möglichkeiten *in actu* auszuagieren oder dieses Ausagieren zu beobachten - in Analogie zu ‚Normalbedingungen‘, also mit und in einem Umfeld, das auf dieses Agieren unmittelbar reagiert und daher Spontaneität fordert. Beim Lesen können wir innehalten, zurückblättern, noch einmal lesen, nachdenken. Der Handlungsraum des Theaters lässt das nicht von vornherein zu, da wir seinen Raum und seine Zeit mit Anderen teilen; dasselbe gilt für Gesprächssituationen, sodass sowohl das Theater (Kunstsphäre) als auch das Gespräch (Lebenswirklichkeit) Probebühnen für die Übersetzung von Transformationen sein können, die wir beim Lesen durchlaufen haben.²³

Solches Erleben schließt in zwei Richtungen an die Thematik der Ethik an, gleichsam in eine negative und eine positive: Zu Recht weist Gumbrecht darauf hin, dass ästhetischem Erleben ein Moment der Gewalt eignet, indem es (und sein Nach-Erleben, wie wir sehen werden) einen Raum *besetzt*, sich in die Jetztzeit unserer Lebenswirklichkeit hineindrängt.²⁴ Zugleich aber öffnet uns die Gegen-Orientierung, die diese Besetzung fordert, für Anderes und Andere, die in dieser Lebenswirklichkeit unter Normalbedingungen kaum Platz finden. Ethische Anforderung an ästhetisches Erleben muss es sein, dem Anderen diesen Platz einzuräumen - nicht nur während dieses Erlebens, sondern auch über es hinaus. Uns diesen Anspruch bewusst zu machen und bewusst zu halten, wird aus genannten Gründen besser über die Sphäre der Kunst gelingen - ausgehend von der Stelle der Lektüre, die uns in alleiniger Begegnung mit dem Text Anfänge zu machen erlaubt, bevor wir uns auf der Szene oder im Gespräch erproben. Diese konfrontiert uns mit dem ethischen Anspruch in Gestalt anderer Personen und bildet damit den notwendigen Anschluss der solipsistischen Lektüre an die Wirklichkeit: Ebenso wie

²³ Wenn Brecht es auch gefordert hat. Dazu gleich.

²⁴ vgl. Gumbrecht: *Epiphanien*, a.a.O., S.219. Gumbrecht recurriert auch auf Bohrsers „Inkommensurabilität zwischen ästhetischem Erleben und der institutionellen Verbreitung ethischer Normen“ (S.208). Wir kommen mit Levinas (und der Liebe) darauf zurück: Die Intensität und Fokussiertheit des ästhetischen Erlebens ist der des Verliebtheits analog, das sich jedoch auf eine andere Person richtet und daher einen direkten Übergang in die Dimension der Ethik eröffnet. Auch hier greift das Moment der Gewaltbarkeit.

das Ziel eines Orientierungsprozesses im Weitergehen liegt, nicht im Stillstand, kann das Lesen von Literatur Sinn und Bedeuten nur dann vermitteln und erhalten, wenn hieraus eine Bewegung entsteht, die von seiner Stelle wegführt, *von der Stelle kommt*. Diese Bewegung muss zunächst in mir selbst stattfinden: Die Transformation im Sinne Fischer-Lichtes betrifft ja zuallererst mich als Person, die durch die ästhetische Erfahrung hindurchgegangen ist. Wenn ich denselben Text noch einmal als dieselbe lese, habe ich ihn beim ersten Mal nicht im Sinne einer ästhetischen Erfahrung gelesen. In der Folge dränge ich meine Veränderung durch dieses Erleben meinem Umfeld auf und wiederhole damit den ‚Gewaltakt‘, sei es direkt oder indirekt. Auch dies muss ein ethisches Lesen mitbedenken.

Unsere Überlegungen zu Stelle und Szene abschließend, schlagen wir einen letzten Bogen zu unseren Ergebnissen am Ende des vorigen Kapitels. Nach Wolfgang Iser haben wir dort das Fiktive analog zur Stelle der Lektüre nicht als Qualität, sondern als Übergang, als ‚Umwandlungsprozess‘ (Iser) gefasst: zwischen den beiden Wirklichkeitsdimensionen, zwischen Innen- und Außenwelt. Beide sind Erlebensdimensionen. Wenn das Fiktive nur als dieser und in diesem Übergang zwischen ihnen ‚ist‘, stoßen wir ein weiteres Mal auf Leibniz‘ Infinitesimalien: Als ‚Amphibien‘ hatte Leibniz sie bezeichnet, als *fiktiv* im präzisen Sinne eines Übergangs, eben weil sie oszillieren zwischen Fast-Etwas und Fast-Nichts. Auch die Infinitesimalien sind - nur in, nur als - Übergänge zwischen Dimensionen, bei Leibniz: dem Endlichen und dem Unendlichen, dem ‚eigentlich‘ Wirklichen (Möglichen) und dem ‚faktisch‘ Wirklichen (Ausgedehnten). Wenn wir ästhetisches Erleben mit Gumbrecht und Fischer-Lichte als besonders intensives, fokussiertes Erleben fassen, das zwischen Bedeutung und Präsenz oszilliert, handelt es sich ebenfalls um Übergänge zwischen Wirklichkeitsdimensionen, nämlich dem äußeren und dem inneren Erleben: analog den Infinitesimalien, die einen Übergang stiften, der außerhalb des Kalküls liegen muss, da er in ihm keinen Platz hat; analog auch den Stellen der Lektüre, dem Text, unserer selbst als Subjekte (vgl. Abschnitt VI.2.2.2). ‚Fiktiv‘ ist damit keine Eigenschaft von Kunstwerken, sondern das ästhetische Erleben selbst. Es beschränkt sich nicht auf Ästhetik, wird uns in ihrem Bereich aber bewusst und damit als Gegen-Orientierungspotential nutzbar: Fingiert, fiktiv ist jeder Übergang zwischen Außen- und Innenwelt - *muss* es sein, da er für uns, für unser Bewusstsein da sein, zugleich aber von uns gemacht sein muss. Erinnern wir uns an unsere Überlegungen zu Grenze und Übergang bei Nikolaus

von Kues: Wir wissen, dass Außen- und Innenwelt nicht dasselbe sind, sehen aber keine Grenze zwischen ihnen, die wir bewusst überschreiten könnten. Zudem kommen wir aus uns selbst niemals ‚ganz‘ heraus. Wir müssen den Übergang stiften, erzeugen, um die Subjekt-Objekt-Dilatation und damit die Möglichkeit des Denkens, des Selbst-Bewusstseins zu begründen - wieder und wieder, *in actu*. Die Textualität dieses fiktiven, weil gemachten Übergangs als Gewebe spricht ein weiteres Mal für die Stelle der Lektüre als Ausgangspunkt (Ausgangsstelle) für eine Anwendung der Gegen-Orientierung in unserer Lebenswirklichkeit: Die Übergänge, die diese Wirklichkeit begründen, sind labil, fragil, ereignishaft, nicht festzuhalten. Genau damit aber lernen wir im ästhetischen Erleben umzugehen, lassen uns davon berühren, erschüttern, genießen es sogar in den meisten Fällen. „Die ästhetische Einstellung leistet weniger, weil sie mehr aushält.“²⁵

Im sechsten Kapitel haben wir diese Kompetenz am transzendenten Subjekt und der Einbildungskraft entwickelt. Im Folgenden wollen wir den Radius des *ordo inversus* um das Einwirken des und Zusammenwirken mit dem Anderen erweitern - in Einklang mit Novalis‘ sich entwickelndem Denken: Seine webende Wechselbewegung verläuft nicht mehr nur in uns, im Innern der Reflexion, sondern auch zwischen Außen- und Innenwelt, zwischen Orientierung und Gegen-Orientierung und schließlich: zwischen Ich und Du.

Möglichkeit Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind eins. Wirklich bezieht sich auf die Anschauung - Nothwendig auf die Einbildungskr[aft] - Möglich auf die Vorstellung. Der Grund des Begriffs der | Möglichkeit liegt in der Vorstellung - ist also die eigentliche These. Der Begriff Wirklich gründet sich in der Anschauung und ist die Antithese, denn es ist ein Beziehungsbegriff - Nothwendig gründet sich in der Einbild[ungs]Kr[aft] und ist die Synthese - Möglich ist eine doppelte Beziehung im Dritten - es ist nichts als ein Schweben zwischen Nothwendig und wirklich.²⁶

VII.1 Zeitdifferential und Übersetzung: Walter Benjamin (1892-1940)

Der extreme Aktualisierungsdruck der Benjaminschen Texte verdankt sich auf paradoxe Weise einer Strategie der Unlesbarkeit. Unlesbarkeit heißt nun aber nicht: noch nicht lesbar, später lesbar, Klartext für einen erwartbaren Zeitpunkt. Auch nicht: jetzt endlich

²⁵ Blumenberg: *Die essentielle Vieldeutigkeit...*, a.a.O. (Kap.V, FN 29), S.179

²⁶ Novalis: *Schriften II*, S.177f. (*Fichte-Studien*)

als Unlesbarkeit lesbar. Benjamin zu lesen heißt erst einmal, ihn zur Unzeit zu lesen. Lesen als Unzeit. Solange Benjaminsche Schriften dies maßlose Zeitmaß der Unzeit erneuern, wird es dringend an der Zeit sein, sie zu lesen. Sie wiederzulesen; ihnen auf die Spur zu kommen. Man müßte lernen, sie als Bumerang werfen zu können. Aber das braucht viel Zeit.²⁷

VII.1.1 Benjamins Konstellationen

An einem Übergang befinden wir uns auch mit dem Denken Walter Benjamins (1892-1940). Wie an der engen Stelle einer Sanduhr verdichten sich bei Benjamin Gedanken und Motive unserer bisherigen Arbeit und öffnen sich hinaus in eine Zeit, die man vielleicht tatsächlich als Postmoderne bezeichnen kann in dem Sinne, dass nun ein Nach-Denken - meist ein Nach-Lesen, etwa bei Jacques Derrida - der Subjekt- und Identitätsphilosophie stattfindet, die die Moderne geprägt hat.

Benjamin steht an der Schwelle, an der dieses Nach-Denken einsetzt; tatsächlich wird er Jahrzehnte später im deutschen, englischen und französischen Sprachraum zu den wichtigsten Quellen der Postmoderne gehören. Er erlebt eine kulturelle und politische Apotheose des Bedeutens, zu der Benjamins Denken eine Gegenbewegung formt: Es geht ihm nicht ums Auflösen oder Negieren, sondern ums Bewahren, um ein Hinüberretten von Bruchstücken und Ruinen als Träger von Bedeuten in eine neue Zeit hinein. Von *Bedeuten*, nicht von einzelnen Bedeutungen: in ihm nämlich liegt Handlungspotential, eine Sprengkraft, die es für die Gestaltung einer Zukunft zu nutzen gilt. Sprache ist wesentlicher Träger dieses Potentials, aber ablesbar ist es dem aufmerksamen Betrachter, der bei Benjamin vor allem ein Leser ist, auch an den Dingen. „Wahrnehmung ist Lesen“ (VI 32)²⁸. Dieses Lesen geht vom Einzelnen aus und ist geladen mit der Spannung des Zeitdifferentials zwischen dem Jetzt der Beobachtung und dem Vergangenen.

Vergleich der Versuche der andern mit Unternehmen der Schifffahrt, bei denen die Schiffe vom magnetischen Nordpol abgelenkt werden. *Diesen* Nordpol zu finden. Was für die anderen Abweichungen sind, das sind für mich die Daten, die meinen

²⁷ Lindner, Burkhardt: *Zeit und Glück : Phantasmagorien des Spielraums*. In: Geyer-Ryan, Helga (Hrsg.): *Benjamin Studies/ Studien 1: perception and experience in Modernity*. Amsterdam / New York 2002, S.127-144, hier: S.142

²⁸ Benjamin wird nachfolgend zitiert aus seinen *Gesammelten Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt / Main 1999 (2. Aufl. der Taschenbuch-Ausgabe), unter Angabe der römischen Bandzahl und der arabischen Seitenzahl.

Kurs bestimmen. - Auf den Differentialen der Zeit, die für die anderen die „großen Linien“ der Untersuchung stören, baue ich meine Rechnung auf. (V, 570)

Weder dem Vergangenen noch der Gegenwart allein gehört Bedeuten an, sondern seine Wahrnehmbarkeit entspringt jenem Zwischenraum des Zeitdifferentials, das im Moment der Beobachtung auf ein Minimum verdichtet wird. In ihm und nur in ihm wird Bedeuten lesbar, *an einer Stelle*, in einem Augenblick, den / die der Beobachter nicht verpassen darf. Benjamin bleibt ein Denker der Schwelle, des Übergangs: Es geht ihm um Stellen der Zäsur, des Innehaltens, die - wie in jedem Orientierungsprozess - aus Bewegung heraus entstehen und in Bewegung übergehen, aber für einen Moment festzuhalten und damit zu ‚retten‘ sind. Diese Rettung ist durchaus politisch gedacht, nämlich als Rettung nicht von Kulturgütern, die die Herrschenden der Jahrhunderte mit sich führen, sondern von Unterdrücktem, Randständigem, Vergessenem: Nur aus ihm kann die Zukunft als Revolution hervorgehen. Durchaus lässt sich Benjamins Denken diesbezüglich in Phasen unterteilen, die durch eine Bewegung vom Ästhetischen, Philosophischen aus hin zum Politischen (‚Konversion zum Marxismus‘) gekennzeichnet sind. Dennoch behält Benjamin sein dezidiert *sprachphilosophisches* Denken und Vorgehen durchgehend bei, arbeitet es weiter und weiter aus und grenzt sich damit doppelt ab: einerseits von der idealistischen Subjektphilosophie, andererseits aber auch vom Marxismus in seiner dialektischen Ausprägung bei Adorno und Horkheimer, deren Institut für Sozialforschung ihm gleichwohl in den Exiljahren einen Lebensunterhalt sichert. Bei allem Materialismus ist Benjamin weder Soziologe noch Politologe, sondern ein Literat, ein Sprachphilosoph, der Materie in Sprachbilder übersetzt. Hieraus ergibt sich die große Schwierigkeit, die bei Benjamin so wichtige Instanz des rettenden Beobachters / Lesers zu deuten: Einer nahezu vollkommen vereinzelter Subjektperspektive auf die Welt, die eine zutiefst sinnliche Erfahrungsperspektive ist - Benjamin schildert diese beispielweise in den halbliterarischen Skizzen *Einbahnstraße* (1928) und *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (verfasst 1932-34, publiziert 1938) - steht die Forderung an das wahrnehmende Subjekt gegenüber, das Subjektiv-Individuelle hinter das Zeitdifferential zurücktreten zu lassen, reines Medium zu sein und die Bilder doch zu lesen. Benjamin arbeitet gegen das idealistische Subjekt und den

„Psychologismus“²⁹ ebenso an wie gegen absolute Wahrheiten; zugleich aber befasst er sich zunehmend mit Bewusstseinsforschung, was sich in den späten, tendenziell politischen Texten niederschlägt. Die Lektüre-Problematik vor diesem gewollt unsystematischen Denken bleibt: Wenn dialektische Bilder als *Zeugnisse* mit einer kollektiv-universalen, aus der historischen Zeit heraus begründeten *Gültigkeit* behauptet bzw. die singulären Wahrnehmungen mit einem kollektiven Bewusstsein vermittelt werden sollen, droht die rein mediale Wahrnehmung durch das Subjekt gewaltsam objektiviert bzw. um individuelle Aspekte verkürzt zu werden. Denn um Vermittlung geht es Benjamins Denken gerade *nicht*: dies ist die Grenze seiner Dialektik und ein Streitpunkt mit Adorno.

Zwar ist die Außenwelt Benjamins nicht phänomenal im Kantschen Sinne, sie ist materiell, massiv, berührbar - doch gerade hierin findet sie ihr Pendant in der für Benjamin ebenso massiven Sprache: Primärer Zugang zur Welt ist für Benjamin das Umherstreifen UND das Lesen gedruckter Texte; vielleicht kann man sagen: beides ist für ihn dasselbe, spielt sich in derselben Erfahrungsdimension ab. Die Außenwelt ist ebenso zu lesen wie der Text - die „Welt als Buch“ ist bei Benjamin kaum mehr Metapher: Bücher sind Welten, und die Welt ist zu lesen. Dies zu bedenken, ermöglicht eine entsprechend ‚materielle‘ Lektüre der Texte Benjamins: als Erfahrungsberichte, die zwischen Gelesenem und Erlaufenem nicht unterscheiden. Wenn dem so ist, können wir mit Bezug auf die jüngsten Ergebnisse der Hirnforschung und auch auf Kant sagen: Lesend und schreibend beweist Benjamin die Hypothese dieser Arbeit, dass Orientierung im Raum und im Denken im selben Grund wurzeln. Räumliche Orientierung und Erinnern sind in Benjamins Lektüren unvermittelt am Werk; umgekehrt liest Benjamin seine Umgebung ebenso wie einen Text, ohne dass empirische und ästhetische Wahrnehmung voneinander getrennt werden könnten. Orientierung braucht nicht erst als Hypotypose des Denkens postuliert zu werden: „kann der Mensch als empirisches Wesen überhaupt denken? Ist Denken überhaupt in dem Sinne eine Tätigkeit wie hämmern, nähen, oder ist es keine Tätigkeit auf etwas hin, sondern ein transzendentes Intransitivum, wie gehen ein empirisches?“ (VI 43) Denken ist Orientierung, Orientierung ist Lesen und umgekehrt. Benjamin steht vor Texten und Dingen gleichermaßen wie vor den

²⁹ „Ist aber erst einmal das ethische Subjekt ins Individuum gesunken, so kann kein Rigorismus - sei es auch der kantische - es retten und seinen männlichen Kontur bewahren. Sein Herz verliert sich in der schönen Seele.“ (I 337)

steinernen Massiven von Paris, die er sich mit dem Durchstreifen von Passagen zugänglich zu machen sucht.

Wirksam sind dabei auch immaterielle Phänomene und Strukturen, die sich dem aufmerksamen Betrachter an der Materie entzünden - dies beispielsweise ist ein zutiefst individueller Aspekt: Spur, Aura, Konvergenz der Sprachen auf die heilige Sprache als reines Bedeuten - ein solches Denken kann der dialektisch *vermittelnden* Bahn Adornos und Horkheimers nicht in letzter Konsequenz folgen. Wiederholt wirft Adorno Benjamin „mangelnde dialektische Vermittlung vor“, so im Jahre 1938 anlässlich eines Aufsatzes Benjamins zu Baudelaire: „er würde sich hinter undurchdringlichen Stoffschichten vermauern, die Motive versammeln, aber nicht durchführen, sich gegen die theoretische Interpretation sperren - und damit ‚in die staunende Darstellung der bloßen Faktizität‘ verfallen“, die wiederum Benjamin als „die echt philologische Haltung“ verteidigt. „Die Philologie ist diejenige an den Einzelheiten vorrückende Beugenscheinigung eines Textes, die den Leser magisch an ihn fixiert [...].“³⁰ „Theorie produziert ein Wissen, Lektüre eine Erfahrung“³¹ - und Benjamin ist es um Erfahrungen zu tun.

Bei Benjamin verdichten und konfigurieren sich Gedankengut und Denkbewegungen, die wir in den vorherigen Kapiteln herausgearbeitet haben. Was er über das Traktat schreibt: „Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention ist sein erstes Kennzeichen. Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück. Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Daseinsform der Kontemplation“ (I 208), gilt ebenso für sein eigenes Denken, dessen ‚Anlaufnehmen‘ wir von Nikolaus von Kues her kennen. Benjamins Übersetzungskonzept, das wir unten im Detail besprechen werden, stellt geradezu ein Negativ zur *translatio* des Descartes dar, jenem rein positional gedachten Übersetzen als Seitenwechsel; dennoch finden wir bei Benjamin das schwierige Verhältnis von *res cogitans* und *res extensa* wieder, nur nicht mit der Intention auf ein Subjekt, sondern gleichsam ausgezogen in die Materie, die *res* selbst. Von Leibniz übernimmt Benjamin das Konzept der Monade als in sich ruhendes Bedeuten und Kraftpotential (reine Sprache, dialektisches Bild) sowie das ‚Sammeln‘,

³⁰ Kramer, Sven: *Walter Benjamin zur Einführung*. Hamburg 2003, S.126. Kramer zitiert nach Adorno, Theodor W. / Benjamin, Walter: *Briefwechsel 1928-1940*. Hrsg. v. Henri Lonitz (= Theodor W. Adorno: Briefe und Briefwechsel, Bd.1). Frankfurt / Main 1994, S.368, 379f., 380.

³¹ Kramer: *Walter Benjamin*, a.a.O., S.127

die Apokatastasis³²; die leibnizianischen Gegenbewegungen des Kalküls und des algorithmischen Funktionsdenkens lehnt er entschieden ab. „Die Kategorie des Ursprungs ist [...] nicht [...] eine rein logische, sondern historisch.“ (I 226) Benjamins Denken verläuft nicht in Leibniz' möbiusbandartigem Flussbett, es entscheidet sich wieder und wieder für den Sprung, ja Bruch, jähe Konstellationen, die das Fließen der Zeit unterbrechen.

Großen Respekt zollt Benjamin dem systematischen, kategorischen Denkgebäude Kants; er hatte ursprünglich geplant, seine Dissertation dem Geschichtsbegriff bei Kant zu widmen. Benjamin selbst führt solche Systematik jedoch niemals über einzelne Versuchsanordnungen hinaus aus: Sein Augenmerk liegt auf Diskontinuität, auf Bruchstücken. Die deiktische Funktion des transzendentalen Subjekts bei Kant treibt Benjamin ins Extrem, wenn er seinen materialistischen Historiker als reines, transzendentales und damit für sich selbst blindes Auge konzipiert, als Linse seiner Jetztzeit gleichsam. Als sinnenleerte, raumzeitliche Stelle und Szene des dialektischen Bildes (dazu unten mehr) wird dieser Beobachter zum Garanten für eine Wahrheit, die *in ihrem bloßen Erscheinen* unanzweifelbar, absolut dasteht, aber zeitgebunden ist und nicht dem Urteil unterliegt. Hierin liegt Benjamins Antwort auf das Problem der Selbstbezüglichkeit, das wir im vorherigen Kapitel bearbeitet haben.

Der Kantischen Letztbegründungsschleife entgeht er damit nicht: Um jene Konstellation festzuschreiben, bedürfte es wieder des archimedisch-absoluten Standpunkts außerhalb unserer Perspektive, den schon Kant für sein Sehen-Können der perspektivischen Begrenztheit des Denkens zwangsläufig in Anspruch genommen hat. In letzter Konsequenz müsste Benjamin, wenn er das Auseinanderziehen von empirischer, erfahrbarer Welt und transzendentalem Bewusstsein zu Ende führen wollte³³, das Subjekt als performative, mediale Leerstelle ohne Selbst-Bewusstsein denken und dafür jegliche Möglichkeit der

³² Benjamin bezieht Apokatastasis auf den Versuch, auch das Negative, Vergessene, Ausgegrenzte im Vergangenen vollständig zu bewahren. In diesem Sinne solle eine ‚kulturgeschichtliche Dialektik‘ „diesem, voran ausgeschiednen, negativen Teile von neuem eine Teilung [...] applizieren, derart, daß, mit einer Verschiebung des Gesichtswinkels (nicht aber der Maßstäbe!) auch in ihm von neuem ein Positives und ein anderes zu Tage tritt als das vorher bezeichnete. Und so weiter in infinitum, bis die ganze Vergangenheit in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart eingebracht ist.“ (V, 573)

³³ Dies die Tendenz seines frühen Kant-Aufsatzes, vgl. I 162ff.

Erkenntnis aufgeben.³⁴ Doch das ist nicht seine Intention: Über die Wahrnehmung dialektischer Bilder (und Kant) hinaus geht es Benjamin um ein bewusstes, in seiner Singularität systematisches *Eingreifen* in eine Geschichte, die auf eine Zukunft hin zu bewahren ist. Dieses Bewahren ist durch die Techniken, die es fordert - Zitation, Montage, Lektüre - zugleich ein Gestalten, sodass das transzendente Bewusstsein als zentrale Instanz beibehalten werden muss³⁵ - mehr noch: Nicht nur auf dessen Anwesenheit zur richtigen Zeit am richtigen Ort kommt alles an, sondern auch auf den *Willen* zur Rettung und damit die Verantwortung für sie.

Der Historiker als Akteur der Geschichte kann aus dem Augenblick den darin enthaltenen Funken nur herausschlagen, wenn er von einer noch anderen Sorge beseelt ist als von der (gewiß unvermeidbaren) um bloße Erkenntnis: von der Sorge um seine Verantwortung für die Vergangenheit und für die Zukunft, die ihm aufgegeben ist.³⁶

Somit betreibt auch Benjamin Subjektphilosophie, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen: Nicht mehr ist es Aufgabe des Subjekts, qua Kunstrezeption und Weltwahrnehmung *sich selbst als es selbst* zu gestalten, sondern es hat einen Anspruch einzulösen, den Vergangenheit und Zukunft in seiner Gegenwart an es richten. Geschehen kann dies ausschließlich mit und in der Sprache: Benjamins frühe Kritik an Kants unzureichendem Erfahrungsbegriff kulminiert in der Diagnose, dass „für Kant die Tatsache daß alle philosophische Erkenntnis ihren einzigen Ausdruck in der Sprache und nicht in Formeln und Zahlen habe völlig zurückgetreten [sei]. Diese Tatsache aber dürfte sich letzten Endes als die entscheidende behaupten [...].“ (II 168)³⁷ Nach Benjamin liegt hierin ein Grund dafür, dass Kant wie die Philosophie vor ihm versäumt habe, zwischen Erfahrung

³⁴ Peter Fenves ist der Ansicht, dass Benjamin das in seinem ‚ganzen antisubjektiven Pathos‘ auch tut (Fenves, Peter: *Die Unterlassung der Übersetzung*. In: Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hrsg.): Übersetzen : Walter Benjamin. Frankfurt / Main 2001, S.159-173, hier: S.167). Wir meinen eher, dass Benjamin den Ort der Erkenntnis verlagert, ohne das transzendente Bewusstsein aufzugeben.

³⁵ Dies ist schon dem frühen Aufsatz *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1917) abzulesen.

³⁶ Moses, Stéphane: *Eingedenken und Jetztzeit : Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins*. In: Haverkamp, Anselm / Lachmann, Renate (Hgg.): *Memoria : Vergessen und Erinnern*. München 1993, S.385-405, hier: S.400

³⁷ Benjamins früher, für Gershom Scholem verfasster Aufsatz *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1917), aus dem das obige Zitat stammt, bietet ganz sicher keine zureichende, stringente Kritik des Kantschen Erkenntnis- und Erfahrungsbegriffs. Er ist aber aufschlussreich für die Richtung, die Benjamins eigenes Denken beibehält. Wenn Scholem sich an eine diesbezügliche Äußerung Benjamins erinnert, dass keine Philosophie eine wahre sein könne, „die nicht die Möglichkeit der Weissagung aus dem Kaffeesatz einbezieht und explizieren kann“ (zit. nach: II 938), zeigt dies bereits eine Dimension Benjaminschen Lesens, die er gleichrangig und in enger Verzahnung mit dem historischen Materialismus weiterentwickeln wird.

und Erkenntnis von Erfahrung zu unterscheiden: Erfahrung gehöre, als „Symbol dieses Erkenntniszusammenhanges“, „einer völlig andern Ordnung an“ (VI 36) als diese, nämlich einer Ordnung der Sprache, die wir in Kapitel VI als ästhetisches Bedeuten dargestellt haben. Die von Benjamin konstatierte Furcht Kants vor dem „gänzlichen Zusammenfallen [der Metaphysik] mit dem Begriff der Erfahrung“ (VI 34) hat hierin ihre Wurzeln: Kants „Trennung von Metaphysik und Erfahrung, das heißt nach Kants eigenem Sprachgebrauch von reiner Erkenntnis und Erfahrung“ (IV 34) erfordert jene Demarkationslinie zwischen Metaphysik und ästhetischem Bedeuten, die Benjamin, diesbezüglich hinter Kant zurückgehend, im Sinne einer „Kontinuität von Erkenntnis und Erfahrung“ (VI 34) durchstreicht. Aufgabe der Erkenntnistheorie muss nach Benjamin sein

- 1) Die Konstitution der Dinge im Jetzt der Erkennbarkeit [hierin wird sichtbar, dass Benjamin auch Kants strikte Trennung zwischen Raum / Zeit und transzendentaler Erkenntnis zurücknimmt - vgl. VI 34, NT]
- 2) die Einschränkung der Erkenntnis im Symbol (VI 46)

Wenn es einem Denken nicht darauf ankommt, lange Linien nachzuzeichnen, sondern quer zu ihnen Brennpunkte, Verdichtungen, Bruchstücke, Konfigurationen darzustellen, dann verläuft die *Materialsammlung* für diese Arbeit zwar sehr ausführlich und aufmerksam - Benjamin ist ein exzessiver Leser -, hinsichtlich der *Materialverwendung* jedoch mit demselben ‚festen Zugriff‘, den es für die Rettung der Phänomene braucht (dazu gleich). Gearbeitet wird auf den Punkt, nicht in der Fläche. Frühromantisches Denken hat sich Benjamin auf einer schmalen Materialbasis und in einer für ihn typischen Weise apodiktisch angeeignet, wie vor allem Winfried Menninghaus dargelegt hat³⁸. Er beerbt es durch seine Intention auf Zeit und Sprache: Benjamins Dissertationsschrift behandelt die frühromantische Kritik³⁹, Humboldts Einfluss auf sein sprachphilosophisches Denken geht aus einigen Aufzeichnungen hervor.⁴⁰ Was Benjamin zu retten bestrebt ist - reines Bedeuten, reine Sprache, auch und gerade im theologischen Sinne -, ist vollkommen idealistisch im frühromantischen Sinne: Als Beobachter wird das Subjekt bei Benjamin zum Medium für ein gleichsam transtemporales Bedeuten, das eine mythische Tiefenströmung besitzt und das zur Erscheinung und dann zum

³⁸ Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt/Main 1980

³⁹ *Über den Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920)

⁴⁰ Siehe etwa VI 225.

Sprechen, *zur Sprache* gebracht werden soll, in der allein es bewahrt werden kann. Vor dem Hintergrund frühromantischen Denkens wird umso deutlicher, dass Benjamin das Denken der Zeit, nicht aber das des Selbst weiterentwickelt. Er denkt das Andere, aber er denkt es *zeitlich* und damit einholbar durch den ‚richtigen‘ Blick aus der ‚richtigen‘ Perspektive, worauf es einen Anspruch hat: Es „ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. [...] Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.“ (I 694/695) Damit steht Benjamin neben der Achse, die Novalis‘ späteres Denken, das ein notwendiges Berührtwerden des Subjekts durch Anderes postuliert, mit dem absoluten Anspruch des Anderen bei Levinas verbindet - so weit daneben, dass Adorno einmal schreibt:

Benjamins Philosophie ist in der Tat unmenschlich: der Mensch ist eher ihr Ort und Schauplatz als ein aus sich heraus und für sich selber Seiendes. Der Schauer vor diesem Aspekt definiert wohl die innerste Schwierigkeit der Benjaminschen Texte.⁴¹

Auch Benjamins Lese- und Schreibhaltung ist diejenige einer Aneignung der Welt bzw. der Geschichte: Bedeuten im dialektischen Bild zu retten, ein Nachleben von Bedeuten im Zitat zu gewährleisten, ist bei Benjamin kein gewaltfreier Prozess. Der Beobachter muss *eingreifen*, Materie an alter Stelle herausbrechen und in die Gegenwart setzen, ja drängen, damit sie als Totes, als Ruine lesbar wird (Allegorie, Zitat). Bei alledem spielt die (richtige) Stelle eine große Rolle, und so wollen wir in den folgenden Teilabschnitten versuchen, nicht nur dem Potential der Sprache und des Lesens bei Benjamin auf die Spur zu kommen, sondern auch der Problematik des ‚flachen‘ Beobachters vor dem Hintergrund unserer Überlegungen zum Subjekt als Stelle zu begegnen.

VII.1.2 Benjamins Paradigma: Dialektisches Bild

Benjamins unvollendetes *Passagen-Werk*, an dem er ab 1928 bis kurz vor seinem Tode schrieb, stellt in naher Verwandtschaft zu Novalis und Leopardi eine Art Enzyklopädie dar; es besteht aus Fragmenten, Gedankensplittern, die Benjamin auf verschiedenste Weise anzuordnen versucht und die allesamt von einer Zone des

⁴¹ Adorno, Theodor W.: *Einleitung zu Benjamins ‚Schriften‘*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt / Main ³1990, S.577. - Das Abseitsstehen wäre freilich durchaus in Benjamins Sinne gewesen: „Methode ist Umweg.“

Übergangs ihren Ausgang nehmen: den Passagen, „Mittelding zwischen Straße und Interieur“ (I 539), jenen monumentalen, von Geschäften aller Art gesäumten Durchgängen, die im 19. Jahrhundert in zahlreichen europäischen Städten erbaut wurden. Benjamin widmet sich einer sprachlichen Archäologie dieses Jahrhunderts: In einer doppelten Explosion, die sowohl den Gegenstand aus seiner Zeit als auch den Moment des Aufblitzens aus der Jetztzeit als dialektisches Bild herausprengt und in einer extremen Verdichtung zusammennimmt, ja kondensiert⁴², ist das Vergangene vom Jetzt aus zu retten. Das Konzept des dialektischen Bildes stellt die zentrale Bewegung in Benjamins Denken dar, die sich schon vor dem Passagen-Werk in wiederholten Anläufen ankündigt.⁴³

Zum Denken gehört ebenso die Bewegung wie das Stillstellen der Gedanken. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation zum Stillstand kommt, da erscheint das dialektische Bild. Es ist die Zäsur in der Denkbewegung. Ihre Stelle ist natürlich keine beliebige. Sie ist, mit einem Wort, da zu suchen, wo die Spannung zwischen den dialektischen Gegensätzen am größten ist. De<m>nach ist der in der materialistischen Geschichtsdarstellung konstruierte Gegenstand selber das dialektische Bild. Es ist identisch mit dem historischen Gegenstand; es rechtfertigt seine Absprengung aus dem Kontinuum des Geschichtsverlaufs. (V 595)

Hierfür bedarf es extremer Aufmerksamkeit des Beobachters, die sich zwischen „der sprachlosen Kontemplation einerseits, der überbestimmenden Deutungswut andererseits“⁴⁴ dynamisch immer wieder neu einstellen muss: zwischen Zerstreung und Konzentration. Für Benjamin gelingt das am ehesten in der Haltung des Flaneurs. Dialektische Bilder sind, ereignen sich nur im Übergang und als Übergang, der immer ein Verlöschen ist, aber im Falle eines aufmerksamen Beobachters auch eine Transformation sein kann: von Bedeutung in Bedeuten. Im dialektischen Bild treten Gegenstand und Beobachter, Vergangenheit und Nu blitzartig zu einer Konstellation zusammen. Diese muss gelesen werden, was den Augenblick des Blitzes sogleich wieder in eine Zeit zerdehnt: die Zeit der Lektüre. Dabei ist es

⁴² Dieses Motiv der zeitlichen Verdichtung stammt von Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*.

⁴³ Als ausformuliertes Konzept steht es im Passagen-Werk im Horizont eines politischen Paradigmas der Geschichte - des dritten Geschichtsparadigmas gemäß Stéphane Moses' ausführlicher Herleitung des Geschichtsbegriffs bei Benjamin, das auf ein theologisches und ein ästhetisches folgt (Moses: *Eingedenken und Jetztzeit*, a.a.O., S.387). Wir können diese Entwicklung hier nicht im Detail nachzeichnen, wollen aber darauf hinweisen, dass es sich u.E. um eine bruchlose Entwicklung handelt.

⁴⁴ Liska, Vivian: *Walter Benjamins Dialektik der Aufmerksamkeit*. In: Assmann, Aleida und Jan (Hgg.): *Aufmerksamkeiten : Archäologie der literarischen Kommunikation VII*. München 2001, S.141-149, hier: S.143. - Liskas Aufsatz zeichnet gründlich und erhellend Benjamins Aufmerksamkeitskonzepte nach, die er vor allem in seinem Essay zu Goethes *Wahlverwandtschaften* (1924) ausgearbeitet hat.

wesentlich, dem „Kontinuum des Geschichtsverlaufs“ den „Zeitkern“ entgegenzuhalten, der im Wahrgenommenen und im Wahrnehmenden vorhanden ist und das Zusammentreffen beider im Jetzt der Erkennbarkeit verbürgt. Leibniz' Faltenwurf des Gewandes als Bild der Unendlichkeit kehrt hier übrigens als Arabeske, als Zierde wieder; es hat einige Jahre früher eine gewichtigere Bedeutung für Benjamin besessen, wie unsere Lektüre des Übersetzer-Aufsatzes zeigen wird (Abschnitt VII.1.1.3).

Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische: nicht zeitlicher, sondern bildlicher Natur. Nur dialektische Bilder sind echt geschichtliche, d. h. nicht archaische Bilder. Das gelesene Bild, will sagen das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit trägt im höchsten Grade den Stempel des kritischen gefährlichen Moments, welcher allem Lesen zugrunde liegt. (V 577f.)
Entschiedene Abkehr vom Begriffe der „zeitlosen Wahrheit“ ist am Platz. Doch ist Wahrheit nicht - wie der Marxismus es behauptet - nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüschel am Kleid ist als eine Idee. (V 578)

Der Beobachter muss die Bewegung der Geschichte zugleich wahrnehmen und herstellen - in Wechselwirkung mit dieser Bewegung, die er nicht beeinflussen, lediglich mit einem notfalls „feste[n], scheinbar brutale[n] Zugriff“ (V 592) stillstellen kann und auch muss, um ihr das dialektische Bild zu entreißen. Die Schreibtechnik des Zitierens verfährt ebenso: „Geschichte schreiben heißt also Geschichte zitieren“ (V; N 11,3), womöglich „ohne Anführungszeichen“: also durch das dichtestmögliche Einrücken des Einsprengsels ins Jetzt, in den Satz oder in die Jetztzeit - nicht um es zu amalgamieren, sondern um es in seiner Fremdheit, im Kontrast zur Lesbarkeit kommen zu lassen. Auf diese Weise wird Geschichte ‚handhabbar‘, verwendbar gemacht.⁴⁵ „Das Zitieren zeichnet ein ‚Verwenden‘ aus, das ostentative ‚zweite Lektüre‘ ist“⁴⁶. Auch das Sammeln ist hiermit zumindest

⁴⁵ Schon von Nikolaus von Kues her kennen wir diese proaktive Haltung: Erkenntnis ist herbeizuführen - mittels des Berylls als Brechungs- und Sehinstrument, der das Gesehene verfremdet, aus seinem Zusammenhang löst

⁴⁶ Menke: *Das Nach-Leben im Zitat : Benjamins Gedächtnis der Texte*. In: Haverkamp, Anselm / Lachmann, Renate (Hgg.): *Gedächtniskunst : Raum - Bild - Schrift ; Studien zur Mnemotechnik*. Frankfurt / Main 1991, S.74-110, hier: S.88

vergleichbar (Ansichnehmen des Gegenstandes, Ein- bzw. Ver-stellen in die Sammlung).⁴⁷ Im Extrem führt das druckvolle, gewaltsame Einstellen von Zitaten zu einem Rauschen oder Summen an ihren Rändern - einer Geräuschkulisse aus dem Hohlraum einer Muschel, wie sie Benjamin in dem Denkbild *Die Mummerehlen* beschreibt (IV 261f.), oder, visuell, zu einem „Zittern ihrer Umrisse“ (II 525).⁴⁸

Eine ähnliche Lesbarkeit kommt der Allegorie zu, was wir im Kapitel zu Leibniz' Sprachphilosophie bereits kurz erläutert haben: Die ursprüngliche Bedeutung der zur Ruine gewordenen Allegorie, in der „die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen“ (I 343) liegt, ist verloren; darüber aber tritt nun im Kontrast zur Jetztzeit, in der momentanen Perspektive des Betrachters ein Bedeuten zutage, das es zu bewahren gilt. Zusammenhänge entstehen bei Benjamin - wir erwähnten es oben - niemals logisch-algorithmisch, sondern geschichtlich, und das heißt für Benjamin eben: durch Kontrastierung, Konfiguration, Montage der Zeiten. Hierdurch wird jenes Bedeuten lesbar, und zwar nicht als bedeutendes Zeichen, sondern als etwas aus der Vergangenheit Stammendes, das ins Jetzt seiner Erkennbarkeit getreten ist und in die Zukunft vorausweist. All dies bedarf des aktiven Eingreifens des Historikers.

Die Gefahr der Lektüre in der oben zitierten Passage meint das Verlorengehen des Bildes, das Verpassen des ‚Jetzt der Erkennbarkeit‘. Was genau die Erkennbarkeit im Jetzt ausmacht, lässt sich bei Benjamin nicht festschreiben; jedoch können wir anknüpfen an einen kurzen Text von 1933, *Lehre vom Ähnlichen*: Benjamin beschreibt hier das mimetische Vermögen als (mehr und mehr verkümmernde) Fähigkeit des Menschen, *unsinnliche* Ähnlichkeit zu erkennen, die Zusammenhänge herstellt - ein Anklang an Leibniz' Zusammenhänge qua Strukturanalogien. Die Wahrnehmung des unsinnlich Ähnlichen ist ein *Lesen*, das klar auf das dialektische Bild vorausweist: Unsinnliche Ähnlichkeit

ist in jedem Fall an ein Aufblitzen gebunden. Sie huscht vorbei, ist vielleicht wiederzugewinnen, aber kann nicht eigentlich wie andere Wahrnehmungen festgehalten werden. Sie bietet sich dem Auge ebenso flüchtig, vorübergehend wie eine Gestirnkongellation. Die Wahrnehmung von Ähnlichkeit scheint also an ein

⁴⁷ ebd., S.93

⁴⁸ Menke (ebd., S.95f.) beschreibt dieses Rauschen in Anlehnung an Benjamins Kraus-Essay als Effekt eines kannibalistischen Einverleibungsprozesses, der mit gewaltsamem Zitieren einhergeht. Im Essay betrifft dies nicht das Zitieren, sondern das Einverleiben der Rollen durch den Schauspieler (II 358). Von einem Summen ist im Anschluss zwar die Rede, aber es bezieht sich auf die Depotenzierung des Wortes bei wachsender Entfernung.

Zeitmoment gebunden. Es ist wie das Dazukommen des Dritten, des Astrologen zu der Konjunktion von zwei Gestirnen, die im Augenblick erfaßt sein will. (II 206f.)

Deutlich wird hier wie auch beim dialektischen Bild die zeitliche Spannung, ja Paradoxie in der Wahrnehmungssituation selbst: Es überlagern sich Augenblick des Erfassens und Ausdehnung der Lektüre. Hierdurch erklärt sich aber auch das Festhaltenmüssen des Bildes, das sonst nicht gelesen werden kann: Der gleichsam neutrale Blick aufs Bild, das bloße Sehen reicht nicht aus, wenn es ums Bewahren und Erkennen geht. Eine Bezugnahme auf das jeweils Andere der Ähnlichkeit, das Vergleichsglied der Analogie, muss qua Lektüre im Raum und in der Zeit erfolgen: Es muss sich um die Konstellation des dialektischen Bildes eine Stelle der Lektüre eröffnen, und zwar *im selben Moment* wie das „Stillstellen der Gedanken“, die Zäsur, die das Erscheinen des Bildes kennzeichnet. Umgehend muss die Zeit in das für den Moment reine, zeitlose Positionsgefüge zurückkehren, damit Rettung und Lektüre beginnen können. Dafür steht nun die räumliche Konstellation still, „als erstarrte Urlandschaft“.

Damit gleicht das Verfahren, Vergangenes zur Lesbarkeit gelangen zu lassen, ins Extreme geführten Orientierungsprozessen: als Zusammenwirken des parallaktischen Sehens - eines überwiegend *situativen* Orientierungsmodus⁴⁹, der bei Benjamin im Herumwandern des Flaneurs sehr gemächlich verläuft - und des metaphorischen Sehens, indem zeitlich Entferntes jäh, geradezu gewaltsam in unmittelbare Nähe zum Jetzt, ja ins Jetzt hinein gerückt und dort auf der Schwelle zur totalen Stillstellung *positioniert* wird.⁴⁹ Der lange Blick des Flaneurs „muss die Sache so treffen, daß er etwas in ihr erweckt, was der Intention entgegenspringt.“ (VI 50) Dadurch bringt er die Dinge ihrerseits dazu, „den Blick aufzuschlagen“⁵⁰, und mit diesem *Blickwechsel* zwischen Beobachter und

⁴⁹ „Die Kollision von Gegenwart und Vergangenheit funktioniert bei Benjamin nach dem Modell der *Metapher*, bei der das Zusammentreffen von zwei Signifikanten, die zu verschiedenen Bedeutungsfeldern gehören, einen dritten ganz neuen Signifikanten entstehen läßt.“ Moses: *Eingedenken und Jetztzeit*, a.a.O., S.395. Im Einklang mit Benjamins materialistischer Sprachauffassung können wir hier die Metapher ebenso materialistisch denken: als Zusammenrücken von Zeitschichten - mit dem Blitz des dialektischen Bildes als elektrischer Entladung (und dem nachrollenden Donner seiner Beschreibung).

⁵⁰ Diese Praktik, tatsächlich ein Ineinandergebettetsein von „Gewohnheit und Aufmerksamkeit“ (IV 407f.), funktioniert analog im Auditiven, indem „einer, der ganz und gar auf einen quälenden Gedanken, auf einen Schmerz und seine Stöße sich konzentriert, dem leisesten Geräusche [...] zur Beute werden kann, den ein aufmerksames und schärferes Ohr vielleicht gar nicht vernommen hätte.“ (IV 408) Erinnern wir uns an das Meeresrauschen bei Leibniz: Hier geht es um Zwischentöne, die als irrelevante Reize der Orientierung entgehen. Ihre Vollendung findet diese Technik im Schlaf: auch dies kennen wir von Leibniz und aus der Frühromantik, und analog liegt Benjamins Bestreben darin, „diese Erfahrungen

Beobachtetem beginnt die extrem schnelle, verdichtete Aktivität um das dialektische Bild.⁵¹

Das Tempo aber, jene Schnelligkeit im Lesen oder Schreiben, welche von diesem Vorgange sich kaum trennen läßt, wäre dann gleichsam das Bemühen, die Gabe, den Geist an diesem Zeitmaß teilnehmen zu lassen, in welchem Ähnlichkeiten, flüchtig und um sogleich wieder zu versinken, aus dem Fluß der Dinge hervorblitzen. So teilt noch das profane Lesen - will es nicht schlechterdings um das Verstehen kommen - mit jedem magischen dies: daß es einem notwendigen Tempo oder vielmehr einem kritischen Augenblicke untersteht, welchen der Lesende um keinen Preis vergessen darf, will er nicht leer ausgehen. (II 209f.)

Insgesamt handelt es sich um eine ästhetische Erfahrung, die der entsprechenden Einstellung bedarf: Fokussiertheit und Selbstvergessenheit zugleich müssen die Haltung des Beobachters kennzeichnen (ästhetische Einstellung), Präsenz und Bedeuten durchdringen einander. Wir können das oben erläuterte Umschlagen von parallaktischem zu metaphorischem Blick auch als Umschlagen von Szene in Stelle beschreiben: Der Beobachter des dialektischen Bildes muss Akteur auf der Szene *und sofort, zugleich* Stelle der Bildlektüre sein. Bei Benjamin schlägt die Wahrnehmungsszene *im Augenblick der Wahrnehmung des dialektischen Bildes* in eine Stelle, in den Beobachter als Stelle um, die Stelle der Lektüre des dialektischen Bildes nämlich, womit es gerettet ist. Die Transformation der Bedeutungen in Bedeuten geschieht durch diesen Umschlag: *In seinem Augenblick* wird das Bild Sprache, wird Text. Das Zeitdifferential verschwindet im Zuge der Bildlektüre gerade nicht, sondern lädt die so entstehende Konstellation mit Sprengkraft bis zum Bersten - desto mehr, je näher die beiden Zeitkerne einander gebracht werden. Der

in das zum Staunen und zum Vergessen fähige Alltagsbewußtsein zurückzubringen“. Liska: *Walter Benjamins Dialektik...*, a.a.O., S.147 Vgl. auch folgende Stelle aus Benjamins Kraus-Essay: „Am Reime erkennt das Kind, dass es auf den Kamm der Sprache gelangt ist, wo es das Rauschen aller Quellen im Ursprung vernimmt.“ (II 361) Auch das Zitat besitzt ein Rauschen; wir kommen gleich darauf.

⁵¹ Die Hirnforschung könnte diesen Vorgang beschreiben als blitzschnelles Herstellen von Bezügen zwischen dem Wahrgenommenen und dem Erinnerungten, dem Welt- und Erfahrungswissen des Beobachters. Dies geschieht bei der Außenwahrnehmung wie beim Lesen und stellt, wie wir bereits wissen, eine Kernkompetenz des Sich-Orientierens dar. Allerdings ist dieser Bezugshintergrund in der durchaus sinnlichen Dichte, mit der Benjamin seine Erfahrungen und Empfindungen schildert, stets *individuell*: Ein abstrakt-kognitivistisches Modell würde zwar Benjamins unpersönlichem Beobachter korrespondieren, könnte diese Dichte, in der durchaus von „tiefste[r] Bezauberung“ (V Hla,2) die Rede ist, nicht abbilden.

Text als ‚langnachrollender Donner‘⁵² des Bildes ist der Ort, an dem es bewahrt wird: durch eine Lektüre, die zugleich Übersetzung ist⁵³, der Bilder in Sprache nämlich.

Wie jede ästhetische Erfahrung kann auch das dialektische Bild nicht herbeigezwungen werden, doch bei Benjamin wird deutlich, dass der Betrachtende sein Erscheinen begünstigen kann: Die Wahrnehmungsszene des Flaneurs verfügt bereits über Eigenschaften der Lese-Stelle, in die sie umschlagen muss, da der Flaneur seinen Gängen wie Gedankengängen allein folgt, mit nichts anderem beschäftigt ist als mit dem konzentriert-zerstreuten Wahrnehmen seiner Umgebung. Die Lese-Stelle des dialektischen Bildes wiederum bleibt zu einem Teil szenisch, indem der Beobachter im Außen verbleibt, da ja das dialektische Bild einem Blickwechsel zwischen ihm und dem Gegenstand als Mit-Akteur entspricht. Wir könnten also auch sagen, dass die Lektüre des dialektischen Bildes einen *Schnittpunkt* - der Blick-Bahnen des Beobachters und des Gegenstandes nämlich - zu einer *Schnittstelle* zerdehnt.

Zurück zur szenischen Komponente der Lektüre-Stelle: Indem der Gegenstand den Blick aufschlägt, liest der Beobachter nicht nur den Gegenstand, sondern wird auch von ihm ein Stück weit gelesen. Als ästhetische Erfahrung ist ja auch die Lektüre des dialektischen Bildes nach unseren Begriffen eine Schwellenerfahrung, die ein Transformationspotential auch und gerade für den Betrachter / Leser mit sich führt. An diesem Punkt jedoch stoßen wir bei Benjamin auf die bereits angesprochene Leerstelle. Benjamin spricht explizit von den *rites de passage*, die auch Erika Fischer-Lichte für die ästhetische Erfahrung im Theater evoziert hat; es geht ihm um Erfahrungen und Schwellenerfahrungen, derer wir viel zuwenige machten⁵⁴. Doch bezieht er die möglichen Transformationen weniger auf den Betrachter als auf das Betrachtete selbst.⁵⁵ Die Wahrnehmung, Lektüre und Rettung der singulären

⁵² „In den Gebieten, mit denen wir es zu tun haben, gibt es Erkenntnis nur blitzhaft. Der Text ist der langnachrollende Donner.“ (V, 570)

⁵³ vgl. Weigel, Sigrid: *Die Lektüre, die an die Stelle der Übersetzung tritt : Benjamins psychoanalytische Reformulierung seiner Theorie der Sprachmagie*. In: Hart Nibbrig (Hrsg.): *Übersetzen : Walter Benjamin*, a.a.O., S.236-252

⁵⁴ „Rites de passage - so heißen in der Folklore die Zeremonien, die sich an Tod, Geburt, an Hochzeit, Mannbarwerden etc. anschließen. In dem modernen Leben sind diese Übergänge immer unkenntlicher geworden. Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen geworden. Das Einschlafen ist vielleicht die einzige, die uns geblieben ist. (Aber damit auch das Erwachen.) [...] Die Schwelle ist ganz scharf von der Grenze zu scheiden. Schwelle ist eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegen im Worte „schwellen“ und diese Bedeutungen hat die Etymologie nicht zu übersehen. Andererseits ist notwendig, den unmittelbaren tektonischen und zeremonialen Zusammenhang festzustellen, der das Wort zu seiner Bedeutung gebracht.“ (V 617f.)

⁵⁵ Am Übersetzer-Aufsatz führen wir diesen Nachweis fort.

dialektischen Bilder bedarf zwar einer singulären Perspektive, doch muss das Subjekt als deren ‚Inhaber‘ hinter Zeitdifferential und Materie, hinter das Moment des Aufblitzens zurücktreten.

Dies hängt nicht nur mit Benjamins marxistischen Tendenzen zusammen, sondern auch mit dem bei Benjamin fundamentalen Konflikt zwischen Empirie und Transzendenz. Sichtbar wird er beispielsweise am Wahrheitsgehalt der dialektischen Bilder: Das jeweils Gesehene ist gleichsam ‚materialistisch wahr‘, rechtfertigt sich allein daraus, *dass es gesehen wird* - denn es gibt ja keine falsche, sondern genau eine richtige Perspektive für jedes Bild: ein Effekt der Totalisierung der Beobachterperspektive, die Benjamin allerdings der *Jetztzeit* zuschreibt. Individualität gibt es in der unpersönlichen Performativität des dialektischen Bildes nicht als persönliche Qualität, sondern lediglich als absolute Singularität, die Benjamin dem Jetzt, dem Augenblick aus dem Zusammentreffen zweier Zeitkerne zugesteht.⁵⁶ Diese Singularität fällt mit der Wahrheit des Bildes zusammen.

Was die Bilder von den „Wesenheiten“ der Phänomenologie unterscheidet, das ist ihr historischer Index. (Heidegger sucht vergeblich die Geschichte für die Phänomenologie abstrakt, durch die „Geschichtlichkeit“ zu retten.) Diese Bilder sind durchaus abzugrenzen von den „geisteswissenschaftlichen“ Kategorien, dem sogenannten Habitus, dem Stil etc. Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen. Und zwar ist dieses „zur Lesbarkeit“ gelangen ein bestimmter kritischer Punkt der Bewegung in ihrem Innern. Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intentio, der also mit der Geburt einer echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.) (V 577f.)

Die Wahrheit erscheinen zu lassen und bewahren zu können, und sei es als Bruchstück, fordert also die vollständige Eliminierung persönlicher Beimengungen: Die Bildwahrnehmung darf nicht von individuell-subjektiven Eindrücken getrübt sein. Benjamin hat viel zu Fotografie und Film gearbeitet: Der Flaneur durchstreift eine wirkliche Welt. Sein Sehen ist also zugleich *empirisch* und monoperspektivisch, in dieser Hinsicht subjektiv. Doch er soll das Bild wie durch eine

⁵⁶ vgl. hierzu auch Hamacher, Werner: ‚Jetzt‘ : Benjamin zur historischen Zeit. In: Benjamin-Studien; I, a.a.O., S.145-183, hier: S.159f. Hamacher führt hier die bei Benjamin „mediale und qualitative“ Unendlichkeit der Zeit (I 92) an den Gedanken der Selbstaffektion bei Kant und in der Frühromantik heran, in dem Reflexion und Zeit entspringe. Wir werden hieran in Abschnitt VII.1.1.3.2 wieder anknüpfen.

klare Kameralinse erfassen: nicht im vagen Innern seiner Einzelseele, sondern auf einer Fotoplatte, die das Gesehene nicht nur seinem ursprünglichen Ort, sondern auch der subjektiven Perspektive entreißt, die ästhetische Erfahrung ihrer subjektiven Erlebensdimension entkleidet. Er muss sich durchlässig machen, Perspektive im wörtlichen Sinne *sein*⁵⁷ - denn bewahren soll er die Bilder ja nicht für sich allein. Hierzu passt, dass Benjamin, der dem Begriff der Intention der Sprache so großes Gewicht einräumt (vgl. Abschnitt VII.1.1.3), diese dem Flaneur gerade abspricht:

Die Stadt ist die Realisierung des alte Menschheitstraumes vom Labyrinth. Dieser Realität geht, ohne es zu wissen, der Flaneur nach. Ohne es zu wissen - nichts ist, auf der andern Seite törichter als die konventionelle These, die sein Verhalten rationalisiert und die unbestrittene Grundlage der uferlosen Literatur ist, die den Flaneur nach Verhalten oder Gestalt verfolgt [...]. (V 541)

Wenn die performative Komponente der dialektischen Bildlektüre schwindet, ein Wahrheitsanspruch aber dennoch bestehen bleibt, bedarf es eines Bezugsgrundes. Hier klingt Frühromantik an: in Gestalt des Sinn-Grundes des Bedeutens, der für Benjamin in der adamitischen Ursprache, dem Wort Gottes liegt⁵⁸. Durch seine Öffnung zur Sprache hin, in der es bewahrt werden soll, erfährt das Bild eine zusätzliche Ent-Subjektivierung: Auch das ‚zur Lesbarkeit kommen‘ des Bildes übersteigt, *transzendiert* das Subjekt, weil die Sprache es übersteigt. Hier allerdings tun sich die Lücken auf: Erstens übersteigt die Sprache, wenn sie das Bild bewahren kann, auch seinen Wahrheitsgehalt. Damit stehen wir erneut vor dem Kantschen Problem des archimedischen Standpunkts, von dem aus dies überschaut werden müsste, um es postulieren zu können. Zweitens muss der Bezug auf den Sinn-Grund der reinen Sprache im Aufblitzen des Bildes zuallererst *erkannt* werden, andernfalls würde das Bild gar nicht erst erblickt. Diese Aufgabe kann ein reiner, bewusstloser Blick nicht erfüllen, sondern nur ein transzendentes Selbst-Bewusstsein, das das *als* eines jeden Lesens, den Zwischenraum der Übersetzung, das Zeitdifferential mitlesen kann. Wenn Benjamin hier von einem individuellen Subjekt als Person abstrahieren will, müsste das transzendente (kollektive?) Bewusstsein allen Individuen gemeinsam und in seiner Lektürekompetenz vollkommen gleich sein -

⁵⁷ Wie die Übersetzung. Dazu mehr im nächsten Abschnitt.

⁵⁸ Vgl. Benjamins frühen Text *Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen* (wir kommen gleich dazu), sowie *Über das mimetische Vermögen*. Bei Fischer-Lichte und Gumbrecht war zu sehen, wie der Sinn-Grund auf die Ebene des Performativen wechselt und damit selbst so flüchtig wird wie Benjamins dialektisches Bild.

oder aber von außerhalb in den Betrachter hineinfahren wie der Heilige Geist. In beiden Fällen würde es ein zweiter unerreichbarer Sinn-Grund. Doch als solchen stellt Benjamin eben nicht das transzendente Bewusstsein, sondern die reine Sprache heraus. Das Bewusstsein als lesende Instanz bleibt unbestimmt, das Individuell-Persönliche an den Rand gedrängt: Benjamin ist bemüht, einen Begriff von ‚Leben und Fortleben‘ zu prägen, der gerade nicht „unter dem schwachen Szepter der Seele“ steht, nicht von „Empfindung“ ausgeht, sondern auf Geschichte basiert⁵⁹ (IV 11). Es hieße „Grund und Wesen einer Sache verwechseln, strenger gesagt aber, einen der gewaltigsten und fruchtbarsten historischen Prozesse aus Unkraft des Denkens leugnen“, wenn man den Sprachwandel „in der Subjektivität der Nachgeborenen“ suchen wollte anstatt „im eigensten Leben der Sprache und ihrer Werke“ (IV 13). Kraft und Antrieb kommen bei Benjamin nicht vom Individuum her, wie die oben zitierte Passage über das ‚unabsichtliche‘ Lesen des Flaneurs zeigt, sondern von anderswo; doch dieses Anderswo wird ebenso wenig klar bestimmt wie das für die Lektüre unabdingbare Bewusstsein. An anderer Stelle hat Benjamin die zentrale Bedingung der Bildwahrnehmung, das Zugleich bzw. Ineinander von Konzentration und Zerstreutheit, feinsinnig und mit viel Raum für Individualität dargestellt⁶⁰. Aus genannten Gründen kann das Konzept des dialektischen Bildes mit seinem aller Singularität zum Trotz *methodischen* Anspruch hieran nicht explizit anknüpfen: Methode ist für Benjamin zwar Umweg (I 207), aber nicht persönlich. Cysarz, den Benjamin in seinem Trauerspielbuch zitiert, scheint auch für Benjamin zu sprechen: „Das Barock vulgarisiert die alte Mythologie, um in alles Figuren (nicht Seelen) hineinzulegen [...] Die ganze Natur wird verpersönlicht, aber nicht um verinnerlicht, sondern im Gegenteil - entseelt zu werden.“ (I 363)⁶¹

VII.1.3 Benjamins Technik: Übersetzen, Lesen

Nachfolgend stellen wir einen Text ins Zentrum unserer Überlegungen, der einen Brennpunkt in Benjamins Denken bildet, weil er all dessen Brennpunkte in sich versammelt: *Die Aufgabe des Übersetzers*, Vorwort zu Benjamins im Jahre 1923 veröffentlichten Baudelaire-Übersetzungen und weidlich in der Sekundärliteratur

⁵⁹ - in einem Sinne, den wir im folgenden Abschnitt genauer ausführen werden.

⁶⁰ - in dem Denkbild *Gewohnheit und Aufmerksamkeit* (IV 207f.).

⁶¹ Benjamin zitiert Cysarz, Herbert: *Deutsche Barockdichtung : Renaissance, Barock, Rokoko*. Leipzig 1924, S.31

bearbeitet⁶². Anhand dieses Textes wollen wir Übersetzen und Lesen bei Benjamin schärfer herausarbeiten, um zu untersuchen, welche Funktion ihnen für die zentrale Denkbewegung des dialektischen Bildes zukommt und wie sich unser Konzept eines orientierenden Lesens vor diesem Hintergrund weiterentwickeln lässt - unter der Prämisse einer Öffnung zum Anderen hin: *Die Aufgabe des Übersetzers* ist zugleich ein Aufsatz über das Lesen - und eine Lektüre-Aufgabe. Wie so viele Texte Benjamins kommt auch dieser in extremer Verdichtung daher und ist zugleich geprägt durch Exkurse, die sich ineinander verschlingen und niemals zu einer Gesamtaussage zusammenfinden. Seinen dialektischen Bildern entsprechend, ist Benjamins Schreiben gekennzeichnet durch komplexe Wort- und Satzarbeit, Montagen auf engstem Raum - jedoch in Kombination mit ausladenden Bezugnahmen auf große Themen und Fragen, die dann in apodiktischen Aussagesätzen in den Text hereingeholt werden und den ohnehin schon beträchtlichen Innendruck weiter erhöhen. Insgesamt ergibt sich daraus ein Ineinander von geradezu blendenden Sprachbildern und metonymischen Thema-Rhema-Ketten, die jedoch nie ganz zusammentreffen oder ineinander einmünden, sondern auch unter- und gegeneinander verschoben sind. Die Sprachdichte legt es nahe, von tektonischen Plattenverschiebungen zu sprechen; zugleich aber entsteht dadurch, dass Benjamin niemals nur über, sondern stets in und mit Sprache arbeitet, eine immaterielle Tropenstruktur, die sich leicht, flüchtig und beweglich⁶³ über jene Sprachplatten spannt und den Textbau ins Freie öffnet: nicht nur hin zu weiteren Texten Benjamins, was der Lektüre produktive intertextuelle Bezüge eröffnet, sondern auch über diese hinaus.

Benjamins philosophisches Werk umkreist und bearbeitet eine überschaubare Zahl von Themen und Motiven, die er mit Hilfe einer ebenfalls überschaubaren Palette von Schreibtechniken darstellt. Doch auch wenn man diese Motive und Techniken im einzelnen identifiziert hat, bleibt es im Ergebnis ausgesprochen schwierig, den Texten zu folgen - denn nur zu häufig erweist sich, dass jenes Netz aus Tropen und das, ‚was der Text sagt‘, sich nicht in ein homogenes Argumentationsgefüge

⁶² Es ist uns im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, den Forschungsstand komplett aufzuarbeiten und zu diskutieren. Exemplarisch sei verwiesen auf den von Christiaan L. Hart Nibbrig herausgegebenen Band *Übersetzen : Walter Benjamin*, a.a.O.

⁶³ Hierher gehört Benjamins Bild vom Dialektiker, der „den Wind der Geschichte in den Segeln“ haben müsse, wobei die Worte die Segel seien. (V 591)

zusammenrücken lassen⁶⁴. Jeder Text Benjamins stellt, um in seinem eigenen Bild zu bleiben, eine Scherbe, ein Bruchstück dar, und dieses Bruchstück als Ganzes - denn nichts ist ‚ganzer‘ als ein Bruchstück, das, wie Benjamin sagt, seinerseits nicht mehr zerbrochen werden kann - ist wiederum mosaikartig aus (je für sich ganzen) Bruchstücken zusammengesetzt, von denen sich im Textverlauf einige aneinander zu fügen scheinen, deren aber mindestens eines dann doch nicht mehr ‚passt‘. Es verwundert daher wenig, dass Übersetzungen des Übersetzer-Aufsatzes ins Englische fehlerhaft sind, wie Paul de Man in seinem Vortrag *Schlußfolgerungen : Walter Benjamins „Die Aufgabe des Übersetzers“* herausgearbeitet hat⁶⁵: Die Ganzheit verschiebt sich von Scherbe zu Scherbe, verbindet vielleicht auch einmal zwei oder drei, erstreckt sich aber niemals über den ‚ganzen‘ Text. Sein eigenes Arbeiten hätte Benjamin nicht besser beschreiben können als in seiner Erläuterung der Methodik des barocken Traktats in der *Erkenntniskritischen Vorrede* zu seiner (schließlich wieder zurückgezogenen) Habilitationsschrift über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928):

Traktate mögen lehrhaft zwar in ihrem Ton sein; ihrer innersten Haltung nach bleibt die Bündigkeit einer Unterweisung ihnen versagt, welche wie die Lehre aus eigener Autorität sich zu behaupten vermöchte. Nicht weniger entraten sie der Zwangsmittel des mathematischen Beweises. In ihrer kanonischen Form wird als einziges Bestandteil einer mehr fast erziehlischen als lehrenden Intention das autoritäre Zitat sich einfinden. Darstellung ist der Inbegriff ihrer Methode. Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg - das ist denn der methodische Charakter des Traktats. Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention ist sein erstes Kennzeichen. Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück. Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Daseinsform der Kontemplation. Denn indem sie den unterschiedlichen Sinnstufen bei der Betrachtung eines und desselben Gegenstandes folgt, empfängt sie den Antrieb ihres stets erneuten Einsetzens ebenso wie die Rechtfertigung ihrer intermittierenden Rhythmik. Wie bei der Stückelung in kapriziöse Teilchen die Majestät den Mosaiken bleibt, so bangt auch philosophische Betrachtung nicht um Schwung. Aus Einzelem und Disparatem treten sie zusammen; nichts könnte mächtiger die transzendente Wucht, sei's des Heiligenbildes, sei's der Wahrheit lehren. Der Wert von Denkbruchstücken ist umso entscheidender, je minder sie unmittelbar an der

⁶⁴ Ein Beispiel: Eben sprachen wir von dem ent-naturisierten Lebensbegriff (auch gegen das Animalische spricht sich Benjamin an den oben zitierten Stellen aus), den Benjamin in seinem Aufsatz zu etablieren versucht. Gleichzeitig durchzieht den Text eine persistierende Metaphorik organischen (familiären und sexuellen) Lebens: Geburt, Wehen, Wachstum, Nachkommenschaft. Sowohl Jacques Derrida als auch Paul de Man haben ihre Lektüren des Übersetzer-Aufsatzes um diese innere Spannung herum aufgebaut. Man muss sehr mit Benjamin lesen, um die Gründe für diese augenscheinlichen Widersprüche in den Blick zu bekommen.

⁶⁵ Der Vortrag stammt aus den 80er Jahren. Wir zitieren ihn nach dem deutschsprachigen Abdruck in Hirsch, Alfred (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt / Main 1997, S.182-228.

Grundkonzeption sich zu messen vermögen und von ihm hängt der Glanz der Darstellung in gleichem Maße ab, wie der des Mosaiks von der Qualität des Glasflusses. Die Relation der mikrologischen Verarbeitung zum Maß des bildnerischen und des intellektuellen Ganzen spricht es aus, wie der Wahrheitsgehalt nur bei genauester Versenkung in in die Einzelheiten eines Sachgehalts sich fassen läßt. Mosaik und Traktat gehören ihrer höchsten abendländischen Ausbildung nach dem Mittelalter an; was ihren Vergleich ermöglicht, ist echte Verwandtschaft. (I 208)

Die gezackten Bruchlinien, die Benjamins Texte durchlaufen und rahmen, bilden zugleich sein Verständnis der geschichtlichen Zeit, ja des einzig möglichen Verständnisses von Geschichte ab. Die Frage nach dem lesenden und schreibenden Bewusstsein dahinter bleibt offen.

VII.1.3.1 *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*

Um in die Sprachthematik bei Benjamin hineinzufinden, wollen wir in einem ersten Schritt Benjamins Sprachverständnis erläutern, das er in dem frühen Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) entwickelt hat.

Das Mitteilbare an einem geistigen Wesen, heißt es im Sprachaufsatz, „ist unmittelbar die Sprache selbst. Oder: die Sprache eines geistigen Wesens ist unmittelbar dasjenige, was an ihm mitteilbar ist“. *„Einen Inhalt der Sprache gibt es nicht; als Mitteilung teilt die Sprache ein geistiges Wesen, d. i. eine Mitteilbarkeit schlechthin mit“* (II 145f.),

jede Sprache teilt sich *in* sich selbst mit, sie ist im reinsten Sinne das Medium der Mitteilung. Das Mediale, das ist die Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so ist das Urproblem der Sprache ihre Magie⁶⁶ [...] darum wohnt jeder Sprache ihre inkommensurable einziggeartete Unendlichkeit inne. Ihr sprachliches Wesen, nicht ihre verbalen Inhalte bezeichnen ihre Grenze. (II 142f.)

Damit erteilt Benjamin der Vorstellung von einer reinen Zeichenfunktion der Sprache eine klare Absage: Es geht nicht um Mitteilung *durch* die Sprache, sondern

⁶⁶ Zur Sprachmagie bei Benjamin vgl. Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O. „Benjamin nimmt nun dieses (unbestimmte) Wort der Sprache beim Wort und überführt es, auf dem Hintergrund seiner Bestimmung der nicht-instrumentellen Semantik des inhaltstranszendenten Inhalts von Sprachgestalten, in einen konturierten Begriff der Sprachphilosophie. Das macht - neben aller metaphorischen Experimentalität („wenn man ... nennen will“) - die unmetaphorische Wörtlichkeit und die erschließende Funktion seiner begrifflichen Interpolationen aus.“ (S.19) Benjamin schließt hier, wie Menninghaus ausführt, an romantisches Gedankengut, insbesondere an Humboldt an, verlagert jedoch auch den ‚Ort‘ der Intention selbst vom ‚Volk‘ in die Sprache (S.30).

in der Sprache - und zwar um etwas, das *sich* in ihr mitteilt, weswegen es sich um ein „geistiges *Wesen*“ handeln muss (Hervorhebung von mir). Hier ist die Problematik der Selbstreflexivität bereits eröffnet - erinnern wir uns an Leibniz' *ce-moy*.⁶⁷ In unmittelbarer Nähe dieser Eröffnung begegnen wir dem Schweben wieder, das wir von Novalis' Einbildungskraft her kennen und das hier einer Gefahr gegensteuert, nämlich dem Sturz in einen Abgrund:

Die Ansicht, daß das geistige Wesen eines Dinges eben in seiner Sprache besteht - diese Ansicht als Hypothese verstanden, ist der große Abgrund, dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht, und über, gerade über ihm sich schwebend zu erhalten ist ihre Aufgabe. (II 141)

Oft ist bei Benjamin von Aufgaben die Rede. Hier geht es um den Umgang mit der o.g. „Paradoxie“, „deren Ausdruck man in dem Doppelsinn des Wortes *Λόγος* gefunden hat“ (II 141): Logos ist Bedeutung *und* Bedeuten, Sprache *und* Denken - und doch sind die beiden Glieder jeweils gegeneinander verschoben. Das geistige Wesen ist Sprache - aber nicht ganz. Das sprachliche Wesen ist das geistige Wesen - aber nicht nur das.

Was den Menschen betrifft, so ist sein geistiges Wesen „allein unter allen Geisteswesen restlos mitteilbar“, denn der Mensch benennt. Der Name als „dasjenige, *durch* das sich nichts mehr, und *in* dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt“ und in dem „*das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit[teilt]*“, „verbürgt also, *daß die Sprache schlechthin* das geistige Wesen des Menschen ist“ (II 144). Geistiges und sprachliches Wesen des Menschen sind damit deckungsgleich, aber nicht identisch - die Differenz gerät uns aus dem Blick, verschwindet aber nicht, wie wir sehen werden. - Nun spricht Benjamin die zwei Unendlichkeiten an, die wir seit Nikolaus von Kues kennen: „Die Theorie des Eigennamens ist die Theorie von der Grenze der endlichen gegen die unendliche Sprache“, die Sprache Gottes. An diese Grenze tritt der Name heran, der Gott an-spricht, indem sich in ihm das geistige Wesen des Menschen Gott mitteilt. Dabei gilt: „Die Unendlichkeit aller menschlichen Sprache bleibt immer eingeschränkten und analytischen Wesens

⁶⁷ Benjamin bedenkt sie durchaus. „Die Redensart ‚ich selbst‘ betont die Identität des ich, oder wenn auch wahrscheinlich nicht diese selbst, so doch ein Analogon in der Sphäre der Person. Dabei ist dies ich selbst nicht umkehrbar, das selbst ist sozusagen nur der innere Schatten des Ich.“ (VI 28) - Auf einem verloren gegangenen Notizblatt hat Benjamin außerdem offenbar einmal eine „Auseinandersetzung über den Begriff des Wesens als des Kennzeichens der Wahrheit“ geführt (VI 23).

im Vergleich mit der absoluten uneingeschränkten und schaffenden Unendlichkeit des Gotteswortes.“ (II 149)

Eine zweite wichtige Funktion der Sprache besteht in ihrer „symbolische[n] Seite“, und diese wiederum „hängt mit ihrer Beziehung zum Zeichen zusammen“. Sprache und Zeichen sind für Benjamin nicht dasselbe, stehen aber gleichwohl in einer Beziehung, „die ursprünglich und fundamental ist“, indem Sprache „nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren [des geistigen Wesens, NT], sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren“ ist. Dies gilt besonders für die „Sprache der Kunst“ (ebd.), doch nähere Erläuterungen bleibt der frühe Sprachaufsatz schuldig. Wir wollen schon hier differenzieren: Ein Zeichen, das auf etwas Bestimmtes verweist, besitzt *Bedeutung*. Auch ein Symbol ist Zeichen in dem Sinne, dass es über sich hinaus auf etwas Anderes verweist, doch bleibt dieses Andere im Falle des Symbols grundlegend anders, unbestimmt. Nur in diesem Sinne kann Sprache, wie Benjamin es postuliert, Nicht-Mitteilbares symbolisieren. Wir sprechen in diesem Fall von (nicht restlos bestimmtem) *Bedeuten*.

Auch Name und Urteil besitzen eine symbolische Funktion. (II 156) Schon klafft die Differenz zwischen sprachlichem und geistigem Wesen erneut auf: In seiner Symbolfunktion ist das sprachliche Wesen des Menschen *mehr* als sein restlos mitteilbares geistiges Wesen, reicht über dieses hinaus. Umgekehrt weisen beide Seiten der menschlichen Sprache, die benennende und die symbolische, aus der menschlichen Sprache selbst hinaus, und zwar in dieselbe Richtung: hin zum Wort Gottes, „das die Einheit dieser Sprachbewegung ist.“ (II 157) Zum Wort, nicht zur Sprache: Das Wort Gottes muss nichts auseinanderlegen, es braucht keine Syntax. Es ist reine Sprache, reines Bedeuten: Logos, der seit dem Sündenfall in Bedeuten und Symbol, Sagen und Mitteilen, seit dem Turmbau zu Babel zudem in eine Vielzahl menschlicher Sprachen auseinandergetreten ist. - Damit gilt: Das Benennen *entspricht* dem geistigen Wesen des Menschen und weist aus der menschlichen Sprache hinaus zurück zum Gotteswort. „Dieser unaussprechliche Name strahlt [...] in allen Namen auf seine Weise wider“, heißt es schon bei Nikolaus von Kues, „denn er ist für alle Namen die unendliche Möglichkeit, Name zu sein“.⁶⁸ Auch das Symbolisierenkönnen weist auf das Gotteswort zurück, zusätzlich aber *übersteigt* es das geistige Wesen des Menschen. Der menschlichen Sprachkompetenz liegt folglich

⁶⁸ Nikolaus von Kues: *Idiota de mente*, a.a.O. (Kap.II, FN 1), S.21. Vgl. Abschnitt II.6.

eine fundamentale Asymmetrie zugrunde: Das Potential des Namengebens ist einfach, das des Symbolisierens doppelt transzendent zur göttlichen Sprache hin. Schon in diesem frühen Aufsatz ist das Thema der Übersetzung für Benjamin zentral, da es die Sprache des Menschen an ihrer Wurzel betrifft: Der Name, Mittler zwischen Mensch- und Gotteswort im menschlichen Sprechen, ist schon in seinem Ursprung, im Sündenfall, Übersetzung, ist nur *als* Übersetzung.

Für Empfängnis und Spontaneität zugleich, wie sie sich in dieser Einzigartigkeit der Bindung nur im sprachlichen Bereich finden, hat aber die Sprache ihr eigenes Wort, und dieses Wort gilt auch von jener Empfängnis des Namenlosen [der Sprache der Dinge, NT] im Namen. Es ist die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen. Es ist notwendig, den Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, denn er ist viel zu weittragend und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bisweilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können. Seine volle Bedeutung gewinnt er in der Einsicht, daß jede höhere Sprache (mit Ausnahme des Wortes Gottes) als Übersetzung aller anderen betrachtet werden kann. (II 150f.)

Damit knüpft Übersetzung - genauer: *Übersetzbarkeit* - ein zweifaches Band: zwischen Name und Zeichen, indem sie die Möglichkeit des Namens allererst verbürgt, *und* zwischen den vielen Sprachen des Menschen, die sie auf Gottes Wort rückführbar macht. Auch die Übersetzung besitzt also eine symbolische Komponente. Sie beschränkt sich jedoch nicht aufs bloße Weisen, sondern muss mit und an der sprachlichen Materie *durchgeführt* werden.

Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmißt die Übersetzung. [...] Die Objektivität dieser Übersetzung ist aber in Gott verbürgt. Denn Gott hat die Dinge geschaffen, das schaffende Wort in ihnen ist der Keim des erkennenden Namens [...]. (II 151)

Die Notwendigkeit, die Aufgabe des Übersetzens ist somit gleichursprünglich mit dem Sündenfall als „Geburtsstunde des menschlichen Wortes, in dem der Name nicht mehr unverletzt lebte, das aus der Namensprache, der erkennenden, man darf sagen: der immanenten eigenen Magie heraustrat“, woraufhin „eine neue, die Magie des Urteils, sich erhebt, die nicht mehr selig in sich selbst ruht.“ (II 153) Danach wiederum „konnte es bis zur Sprachverwirrung nur noch ein Schritt sein“, der sich durch die „Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht“, vollzog: „*Zeichen* müssen sich verwirren, wo sich die Dinge

verwickeln“ (II 154 - Zeichen hier nicht als Symbol verstanden). In „jenem Anschauen der Dinge“ steckt die Aufmerksamkeit dessen, der das dialektische Bild zu lesen weiß. Auch wenn die Sprache der Dinge, ebenso wie das Wort Gottes, seit dem Sündenfall und dem Turmbau zu Babel in die Unerreichbarkeit entrückt, entstellt ist, weist doch die *Möglichkeit* des Übersetzens, die *Übersetzbarkeit* zu ihm hinauf bzw. zurück - und damit, messianisch gedacht, voran in eine Zukunft, in der „jede Sekunde die kleine Pforte [ist], durch die der Messias treten“ kann (I 704). Die komplexe Zeitstruktur des dialektischen Bildes ist in diesem biblisch-messianischen Zeitmodell bereits angelegt.

Generell ist bei Benjamin eine subtile Differenzierung zwischen einer Tätigkeit selbst und ihrer *Machbarkeit* zu beachten, die sich in seinen Texten als Differenz zwischen Verb / Zeitwort und Substantivierung niederschlägt.⁶⁹ Entsprechend ist *Übersetzbarkeit* als Potential von der *Übersetzung* als Ergebnis des *Übersetzungsprozesses*, des Übersetzens⁷⁰ zu unterscheiden, ebenso wie *Mittelbarkeit* als Potential der Sprachwerdung im geistigen Wesen von *Mitteilung* als Inhalt des *Mitteilungsprozesses*, des Mitteilens. *Übersetzbarkeit* wäre somit der Ort, wo das symbolische Potential der Übersetzung angesiedelt ist - im zu Übersetzenden, *vor* dem eigentlichen Übersetzungsprozess. Noch einmal Schweben: „schwebend“ hat sich das Gotteswort „im Menschen als erkennender Name und über dem Menschen als richtendes Urteil“ (II 157) erhalten. So weist das Symbolische der Übersetzung den Weg: *Per se* besitzt es ein transzendierendes, entsetzendes Potential; es trägt Bedeutung aus ihrem bisherigen Rahmen hinaus und wandelt sie so in Bedeuten um, weswegen es zum letzten Glied der cusanischen *transsumptio* werden konnte. Danach wäre es Sache der eigentlichen Übersetzung, den entsetzenden, entstellenden Impuls des Symbolischen in der Übersetzbarkeit zu nutzen und sodann, im Draußen, weiter der Richtung zu folgen, die dieses Symbolische weist - um die Übersetzung an ihrem neuen Ort *ankommen* zu lassen.

⁶⁹ Peter Fenves ist zuzustimmen, dass sich hierin eine Abgrenzung von Kants spontanen Vermögen ausspricht - und ein weiterer Vorbehalt gegen den ‚Psychologismus‘. „Übersetzbarkeit bezeichnet die Möglichkeit eines Werks, nicht aber ein Vermögen seitens des Übersetzers.“ Fenves: *Die Unterlassung der Übersetzung*, a.a.O., S.161

⁷⁰ Zur Doppeldeutigkeit des Wortes „Übersetzung“ als Tun und Resultat dieses Tuns zugleich vgl. Samuel Weber: „The tension between the generality of language systems and the singularity of the individual texts is reflected, but also *concealed*, by the ambiguity of the very word ‘translation’ itself, which designates both *a general process*, involving a change of place, and *a singular result* of that process.“ *A touch of translation : on Walter Benjamin’s „Task of the Translator“*. In: Bermann, Sandra / Wood, Michael (Hgg.): *Nation, language, and the ethics of translation*. Princeton UP 2004, S.65-78, hier: S.67

VII.1.3.2 *Die Aufgabe des Übersetzers*

Das Baudelaire-Vorwort von 1923 setzt diese Gedanken fort. Wir werden im Rahmen dieses Abschnitts längst nicht alle Wege beschreiten können, die Benjamins Text anbietet, wollen aber doch versuchen, uns das In- und Gegeneinanderwirken seiner Ebenen bewusst zu machen. Einleitend fassen wir, Benjamins apodiktischen Stil beleihend, grob zusammen:

Aussage des Textes

Auf Inhalts- oder Mitteilungsebene - Benjamin nennt diese Ebene „Sinn“ - sagt der Text aus, worin die Aufgabe⁷¹ des Übersetzers besteht, und zwar am Beispiel der Übersetzung ‚bedeutender‘ literarischer Texte. Gleich zu Beginn wird klargestellt, daß das Wesentliche der Dichtung „nicht Mitteilung, nicht Aussage“ sei (IV 9): Analog zu den Überlegungen des Sprachaufsatzes geht es auch hier um *Mittelbarkeit* und *Übersetzbarkeit*, die dem Mitteilen- und Übersetzenkönnen vorausliegen. Texte werden danach in eine qualitative Rangfolge gebracht, wie ‚übersetzbar‘ sie sind, und hier gilt: Je geringer die Rolle, die der Sinn (als Bedeutung) in ihnen spielt, desto höher die Qualität, desto höher ihr ‚Original-Charakter‘ und damit auch ihre Übersetzbarkeit. Einer wahren Übersetzung ist es nicht darum zu tun, Mitteilungen des Originals in ihre Sprache zu übertragen (‚überzusetzen‘). „Übersetzung ist eine Form⁷²“ (IV 9), die die Intention des Originals auf die reine Sprache, auf die alle Sprachen konvergieren, sichtbar machen soll (bzw. als Echo hörbar, IV 16). Hierfür muss sie die Sprache des Originals von der Mitteilung, vom Sinn lösen und, sinn-frei, nach oben heben: Die Übersetzung versetzt, ent-stellt das Original in größtmögliche Nähe zur reinen Sprache, zum heiligen Text, „in dem der Sinn aufgehört hat, die Wasserscheide für die strömende Sprache und die strömende Offenbarung zu sein.“ (IV 21) Wir erinnern uns: Sinn, so

⁷¹ Wir ersparen uns hier das schillernde Spiel mit den Bedeutungen des Wortes „Aufgabe“ - im Sinne der wahren Übersetzung, die, wie wir nun sehen werden, nicht Bedeutungen überträgt, sondern das dahinter stehende Bedeuten offenbaren soll. Schlüssig ist die Formulierung vor dem Hintergrund des bereits genannten Anspruchs des Vergangenen an die Gegenwart, die sich im Übersetzer-Aufsatz in der Forderung des Originals nach ‚wahrer‘ Übersetzung wiederholt. Darin steckt ein „Verhältnis des Lebens zum Überleben“. (Derrida, Jacques: *Babylonische Türme : Wege, Umwege, Abwege*. in: Hirsch (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, a.a.O., S.119-165, S.137) Derrida entwickelt hieraus seine Gedanken zur Schuld des Übersetzers sowie des Rechts.

⁷² Nähere Erläuterungen dazu, was unter „Form“ an dieser Stelle zu verstehen ist, gibt Benjamin nicht. Menninghaus weist im Zusammenhang mit der Sprachmagie auf den Bezug zu Humboldts Gedanken hin, dass eine Sprachform als solche einen eigenen Inhalt habe, unabhängig von den Inhalten des jeweils Gesagten (*Walter Benjamins Theorie...*, a.a.O., S.11) - plausibel, denn genau um dieses ‚Bedeuten‘ der Sprache ‚an sich‘ im Unterschied zur ‚Mitteilung‘ geht es. Vgl. Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S.30.

wie Benjamin ihn hier versteht, ‚gibt es‘ erst seit dem Sündenfall, er bezeichnet den Abstand zwischen Wahrheit und Wort. In der reinen, heiligen Sprache hingegen fallen Wort und Wahrheit zusammen. Die Sprache, der die „Sehnsucht“ (IV 17) des Philosophen gilt, scheint dieselbe zu sein: „die wahre Sprache“, „in welcher die letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind“ (IV 16). Offenbar geht es Benjamin um den Versuch, durch die Geschichte der Sprachverwirrung und des Sündenfalls zurückzugehen. Dazu freilich bedarf es des Sinns, der dem Original sein Gewicht verleiht und dem Übersetzer Halt und Ankerpunkt ist, um seine Arbeit zu beginnen.

Da die Übersetzung selbst keinen Sinn mehr umschließt, dessen sie ihrerseits enthoben werden könnte, sondern lediglich flüchtig den des Originals berührt (IV 15, 19), ist sie selbst unübersetzbar: Auch diesen Berührungspunkt zu lösen würde dazu führen, dass die Übersetzung gleichsam verflöge, unverständlich würde. Dann „stürzt der Sinn von Abgrund zu Abgrund“ (IV 21), wie es nach Benjamin bei Hölderlins Sophokles-Übersetzungen der Fall ist. Richtung und Bezirk sind der ‚wahren‘ Übersetzung vorgegeben: Einmal angekommen im ‚Vor-Himmel‘ der reinen Sprache - wir können nicht umhin, an Dantes Höllenkreise zu denken -, muss sie dort verbleiben (IV 15).

Zwei Fragen drängen sich an dieser Stelle auf. Was ist unter ‚Wahrheit‘ und einer in diesem Sinne ‚wahren‘ Sprache und ‚wahren‘ Übersetzung zu verstehen? Und: Woran sind sie jeweils zu erkennen? Worin besteht die ‚wahre Übersetzbarkeit‘, die Benjamin den Werken als Originalen zuschreibt? Liegt sie tatsächlich, wie wir im Kontext des Sprachaufsatzes vermutet hatten, im symbolischen Potential des Werks? Inhaltlich bleibt Übersetzbarkeit in Benjamins Text eine Eigenschaft ohne Attribute:

Übersetzung eignet gewissen Werken wesentlich - das [...] will besagen, daß eine bestimmte Bedeutung, die den Originalen innewohnt, sich in ihrer Übersetzbarkeit äußere. (IV 10) Je höher ein Werk geartet ist, desto mehr bleibt es selbst in flüchtigster Berührung seines Sinnes noch übersetzbar. (IV 20) Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin. (IV 21)

Um zu klären, um welches Verständnis von Wahrheit es hier geht, ziehen wir Aufzeichnungen Benjamins heran, die dem Umfeld seiner Auseinandersetzung mit der Systemphilosophie Kants entstammen und in zeitlicher Nähe zum Übersetzer-Aufsatz liegen. Hier nämlich postuliert Benjamin eine „radikale Verschiedenheit der

Wahrheit von Wahrheiten oder besser Erkenntnissen“ (VI 39): „*Wahrheit* eines Sachverhalts ist die Funktion der Konstellation des *Wahrseins* [im Sinne von Urteilen, NT] sämtlicher übrigen Sachverhalte.“ (VI 45) Wahrheit erscheint an einer Konstellation wie das Aufblitzen eines dialektischen Bildes und ist damit weder Urteil noch Begriff, sondern - wie die Übersetzbarkeit - „nicht ein Erkenntniszusammenhang, sondern eine symbolische Intention [...] (die ihrer Systemglieder aufeinander)“ (VI 39), „der Inbegriff der Erkenntnisse als Symbol“ (VI 47). Dasselbe gilt nach Benjamin für die Ideen. Erst die Begriffe lassen Ideen aufscheinen - ebenfalls an der „Konfiguration“ ihnen inhärenter „dinglicher Elemente“. (I 214) „Die Ideen - im Sprachgebrauche Goethes: Ideale - sind die faustischen Mütter. Sie bleiben dunkel, wo die Phänomene sich zu ihnen nicht bekennen und um sie scharen.“ (I, 215) Dieser Satz steht in einem gegen das Konzept der intellektualen Anschauung gerichteten Zusammenhang, doch wollen wir nicht außer Acht lassen, dass Benjamins dreistufige Klassifikation möglicher Übersetzungen ganz am Anfang seines Textes (IV 9) ein *Blüthenstaub*-Fragment des Novalis geradezu referiert, nämlich das folgende:

Eine Übersetzung ist entweder grammatisch, oder verändernd, oder mythisch. Mythische Übersetzungen sind Übersetzungen im höchsten Styl. Sie stellen den reinen, vollendeten Charakter des individuellen Kunstwerks dar. Sie geben uns nicht das wirkliche Kunstwerk, sondern das Ideal desselben. [...] Es gehört ein Kopf dazu, in dem sich poetischer Geist und philosophischer Geist in ihrer ganzen Fülle durchdrungen haben. [...]

Grammatische Übersetzungen sind Übersetzungen im gewöhnlichen Sinn. Sie erfordern sehr viel Gelehrsamkeit, aber nur diskursive Fähigkeiten.

Zu den verändernden Übersetzungen gehört, wenn sie ächt seyn sollen, der höchste poetische Geist. [...] Der wahre Übersetzer dieser Art muß in der Tat der Künstler selbst seyn, und die Idee des Ganzen beliebig so oder so geben können. Er muß der Dichter des Dichters seyn [...]. |

In einem ähnlichen Verhältnisse steht der Genius der Menschheit mit jedem einzelnen Menschen.

Nicht bloß Bücher, alles kann auf diese drey Arten übersetzt werden.⁷³

Benjamins ‚wahre Übersetzung‘ entspricht der mythischen des Novalis in dieser Hinsicht recht genau. Erkenntnisse (*Wahrheiten*) „müssen durch ihren latenten

⁷³ Novalis: *Schriften II*, S.439/441 (*Blüthenstaub*). Zu Recht weist zwar Paul de Man im Nachgespräch seines Vortrags zum Übersetzer-Aufsatz darauf hin, dass sich die Kritik-Diskussion in Benjamins Aufsatz vor allem auf Friedrich Schlegel bezieht (de Man, Paul: *Schlußfolgerungen : Walter Benjamins „Die Aufgabe des Übersetzers“*. In: Hirsch (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, a.a.O., S.182-228, hier: S.221). Die Bezüge zu Novalis sollten aber nicht unter den Tisch fallen, schon weil Novalis unter zeitlichen Aspekten den wichtigeren Bezugspunkt darstellt.

symbolischen Gehalt Träger einer gewaltigen symbolischen Intention sein“ (VI 47). Dies führt zu einem „harmonischen Begriff von Wahrheit [...], damit das falsche Merkmal der Dichtigkeit, welches ihrem Trugbild eignet, aus dem echten Begriff [...] der Wahrheit schwinde. Die Wahrheit ist nicht dicht“ (VI 23) - kann es als symbolische Intention auch nicht sein, da sie dem hierfür notwendigen Verweisungszusammenhang, an dessen Konstellation sie erst erscheinen kann, Raum gibt. Wir kennen diese Vorstellung bereits: Wahrheit gleicht bei Benjamin einem Grenzwert - in oder an sich nichts, sondern Effekt und Ziel einer Funktion oder Intention, die durch das Konvergieren einzelner Bestrebungen eine Verdichtung bewirkt.⁷⁴ Dieselbe Funktion erfüllt bei Novalis der Mythos.⁷⁵

Hiernach wäre im Übersetzer-Aufsatz die Konvergenz der Sprachen als symbolische Intention auf die reine Sprache gerade das Wahre an ihnen, wäre in diesem Sinne wahre, reine Sprache, die an der Konstellation der Vielzahl der Sprachen erscheint - oder aber durch Übersetzung einzelner Werke ans Licht gebracht werden kann. Besonders stark nämlich wohnt die symbolische Intention Kunstwerken inne, die aus diesem Grund „Ort der Wahrheiten“ sind; folglich müssen „Erkenntnisse [...] die Dimension von Gemälden bewahren“. In der betreffenden Aufzeichnung beschreibt Benjamin deren Symbolfunktion, die eine gewisse Gelöstheit vom Sinn als Bedeutung bereits erkennen lässt.

Soviel echte Werke soviel letzte Wahrheiten. Diese letzten Wahrheiten sind nicht Elemente sondern echte Teile, Stücke oder Bruchstücke der Wahrheit, die jedoch von sich aus keine Möglichkeit ihrer Zusammensetzung an die Hand geben, sondern von sich aus<,> nicht durch einander zu ergänzen sind (VI 47)

In dieser Lockerheit, diesem Nicht-Dichten in ihrem Innern, das sie gegenüber Alltags- und Begriffssprache verstärkt aufweisen, besteht offenbar die

⁷⁴ In seiner Dissertation zitiert Benjamin F. Schlegel: „eine Idee läßt sich nicht in einen Satz fassen. Eine Idee ist eine unendliche Reihe von Sätzen, eine irrationale Größe, unsetzbar, inkommensurabel... Das Gesetz ihrer Fortschreitung läßt sich aber aufstellen.“ (I 91) Zur progressiven Universalpoesie, um die es hier geht, schreibt Benjamin weiter: „Die Unendlichkeit der Progression darf also den Blick von der Bestimmtheit ihrer Aufgabe nicht ablenken [...] Wesentlich ist vielmehr, daß die Aufgabe der progressiven Universalpoesie in einem Medium der Formen als dessen fortschreitend genaue Durchwältung und Ordnung auf das bestimmteste gegeben ist.“ (I 94) In diesem Sinne schreibt auch Carol Jacobs zum Übersetzer-Aufsatz: „‘Das Gemeinte’ ist nichts, was je als von Sprache unabhängig auffindbar wäre, nicht einmal als in der Sprache unabhängig, in einem einzelnen Wort oder Satz, sondern etwas, das aus der gegenseitigen Differenzierung der unterschiedlichen Arten des Meinens resultiert.“ Jacobs, Carol: *Die Monstrosität der Übersetzung*. In: Hirsch (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, a.a.O., S.166-181, hier: S.171

⁷⁵ Der Mythos bei Benjamin ist ein weites Feld, das wir im Rahmen unserer Arbeit nur streifen können - am Ende dieses Teilabschnitts, wenn es noch einmal um die zerbrochenen Gefäße geht.

Übersetzbarkeit der Kunstwerke. Dass Übersetzung als Ergänzung des Bruchstücks nicht im Vergleich der Sprachen untereinander, sondern vom einzelnen Werk aus vorzunehmen ist, weist darauf hin, dass es tatsächlich um die Nutzung des entstehenden symbolischen Impulses des Originals geht. In der Übersetzung des Einzelwerks tritt dann allerdings die Verwandtschaft der Sprachen untereinander ebenfalls zutage, da sie ja in deren Konvergenz auf die reine Sprache besteht (IV 13). Verwandtschaft⁷⁶ meint nicht notwendig Ähnlichkeit (ebd.), und auch die Aufgabe des Übersetzers besteht nicht in der Herstellung von Ähnlichkeit zwischen Original und Übersetzung. Vielmehr muss er die *Sichtbarkeit* der symbolischen Intention des Werks unter fortgesetzter Ablösung der Sprache vom Sinn *erhöhen* - gleichsam in Gegenrichtung zur Übersetzung des Gotteswortes in den Namen. Wo aber stößt der Übersetzer auf die Übersetzbarkeit des Originals? In den Namen gerade nicht: Der Sprachaufsatz hatte klargestellt, dass nach Benjamin die Sprache des Menschen als benennende (nur als) Übersetzung ist. Daher die Unübersetzbarkeit des Namens.

Wir wollen die These aufstellen, dass das Sichtbarwerden der Übersetzbarkeit doch auf Ähnlichkeit beruht: jedoch auf einer, die Benjamin zehn Jahre später als *unsinnliche Ähnlichkeit* bezeichnen wird. Schon oben hatten wir in diesem Konzept eine Nähe zu Leibniz' Strukturanalogien vermutet, die sich hier bestätigt. Zwar dürfen wir nicht übersehen, dass Benjamin die Analogie als „ein wissenschaftliches, ein rein rationales Prinzip“ (VI 44) klar abgrenzt von dem Zusammenhang, den er ‚eigentlich‘ nachzuweisen sucht: der Verwandtschaft, welche niemals durch die Analogie begründet oder auch nur angekündigt wird. (VI 43)⁷⁷ Wir sind allerdings der Ansicht, dass die Analogie als konstellative Relation der Benjaminschen Denkbilder untereinander durchaus deren Verwandtschaft sichtbar zu machen vermag, und in diesem Sinne ziehen wir nun die Verbindungslinie zwischen den Konstellationen der Übersetzbarkeit und des dialektischen Bildes:

Wenn zwischen beiden eine Strukturanalogie besteht, dann müsste die Wahrnehmung der Übersetzbarkeit in etwa derjenigen des dialektischen Bildes entsprechen, und tatsächlich umreißt Benjamin im Übersetzer-Aufsatz für das Zustandekommen einer wahren Übersetzung eine solche Konstellation. Er bringt ein Zeitdifferential in Anschlag, wodurch er das Original ebenfalls, analog zum

⁷⁶ Mit der Verwandtschaft als lebendiger Beziehung befassen wir uns unten im Rahmen der entsprechenden Metaphorik.

⁷⁷ Stéphane Moses spricht bzgl. „historischer Verstehbarkeit“ bei Benjamin von einem hermeneutischen statt eines wissenschaftlichen Modells: *Eingedenken und Jetztzeit*, a.a.O., S.395

heiligen Text, vom Jetzt des Übersetzers ent-fernt. Zum Zeitpunkt der wahren Übersetzung ist das Original ent-stellt, muss es sein: „Ist doch die Übersetzung später als das Original und bezeichnet sie doch bei den bedeutenden Werken, die da ihre erwählten Übersetzer niemals im Zeitalter ihrer Entstehung finden, das Stadium ihres Fortlebens.“ (IV 10f.) Damit befindet sich der Übersetzer in derselben Rolle wie der Betrachter des dialektischen Bildes: Auch er soll nicht interpretieren, sondern etwas ‚objektiv‘, also unabhängig von ihm Vorhandenes⁷⁸ - die symbolische Intention auf die reine Sprache - in der Übersetzung offenlegen, die sich - wiewohl flüchtig, ‚weniger ausgeprägt‘ als Dichtung und Lehre, zwischen denen sie steht wie das dialektische Bild zwischen Vergangenem und Zukünftigem - „nicht weniger tief“ als jene in die Geschichte einprägt. Auch die Übersetzung macht, als Zäsur in der Sprachgeschichte, etwas sichtbar, was dem Vergessen anheimzufallen droht. Und auch sie besteht in einer Annäherung, einer Verdichtung, indem es dem Übersetzer zufällt, die bereinigte Sprache des Originals in die Nähe der reinen Sprache des heiligen Textes zu rücken.

Damit besteht die unsinnliche Ähnlichkeit zwischen Original und wahrer Sprache nicht in Qualitäten, die beiden zukämen - das wäre auch absurd, denn der heilige Text hat keine Eigenschaften. Er ist abwesend, vollkommen entrückt, ent-stellt. Der Sündenfall hat eine Leerstelle hinterlassen, die sich durch Sehnsucht bemerkbar macht: *Ferne*, die dem Übersetzer gerade durch den zeitlichen Abstand zum Original spürbar wird.⁷⁹ Hierin besteht - *in der Wahrnehmung des Übersetzers* - die unsinnliche Ähnlichkeit zwischen Original und wahrer Sprache, in der zugleich die „Konvergenz“ (IV 12), die Intention oder Neigung des Originals zur vollkommen fernen wahren Sprache erscheint und die es mit allen anderen Werken und Sprachen teilt.

⁷⁸ „Entsprechend bliebe die Übersetzbarkeit sprachlicher Gebilde auch dann zu erwägen, wenn diese für die Menschen unübersetzbar wären.“ (IV 10)

⁷⁹ Möglicherweise bemisst sich hieran *ex negativo* eine Qualität der ‚höheren‘ Werke, indem davon ausgegangen werden kann, dass ‚mindere‘ Werke - die überwiegend Sinn als Bedeutung mitteilen - in solcher Ferne gar nicht mehr zu sehen sind, weil ihr Sinn sich im Sprachwandel bereits aufgelöst hat. Darauf scheinen die Passagen zum Fortleben hinzudeuten (IV 12f.). Interessant hierzu ist auch folgende Passage Benjamins aus seinem Aufsatz über Nikolai Leskov: „Der Erzähler - so vertraut uns der Name klingt - ist uns in seiner lebendigen Wirksamkeit keineswegs durchaus gegenwärtig. Er ist uns etwas bereits Entferntes und weiter noch sich Entfernendes. Einen Lesskow als Erzähler darstellen heißt nicht, ihn uns näher bringen, heißt vielmehr den Abstand zu ihm vergrößern. Aus einer gewissen Entfernung betrachtet gewinnen die Züge, die den Erzähler ausmachen, in ihm die Oberhand. Besser gesagt, sie treten an ihm in Erscheinung wie in einem Felsen für den Beschauer, der den rechten Abstand hat und den richtigen Blickwinkel, ein Menschenhaupt oder ein Tierleib erscheinen mag.“ (II 438f.)

Der Übersetzer muss folglich diese Ferne des Originals so wahrnehmen, dass er sie ähnlich *sieht* wie die Ferne der wahren Sprache. Um das Original qua Übersetzung näher an die wahre Sprache heranzubringen, muss er es noch weiter entfernen - indem er diese Ferne in seiner eigenen Sprache unterbringt, ihr Raum gibt. Das tut er durch die Wahrung des *Abstands* vom Sinn des Originals: Der Sinn bildet den Ausgangspunkt der Übersetzung nur, damit sie sich von ihm entfernen kann.⁸⁰ Die hierfür geeignete Technik ist die Interlinearversion (IV 21), die sich nicht etwa die Ähnlichkeit, sondern gerade die Verschiedenheit der Sprachen zunutze macht: Indem sie sich an das Wort hält, entfernt sie in der Sprache der Übersetzung Gemeintes (Sinn) und Art des Meinens (Syntax) der fremden Originalsprache noch weiter voneinander, sodass sich der hieraus entstehende Text der Übersetzung in seiner extremen inneren Gelöstheit auf die Grenze der Unverständlichkeit zubewegt - oder / weil eben, wie Peter Fenves betont⁸¹, der Tautologie.

Es kommt für den Übersetzer also auf den richtigen Standpunkt an, und genau an dieser Stelle gehen wir dazu über, die Bildlichkeit des Übersetzer-Aufsatzes zu untersuchen.

Metaphorik des Textes⁸²

Im Verlauf seines knapp 13 Druckseiten umfassenden Vorworts formuliert Benjamin in drei Varianten aus, was unter der „Aufgabe des Übersetzers“ zu verstehen sei. Wir geben sie kurz wieder und steigen anhand dessen in die vielschichtige Bildlichkeit des Übersetzer-Aufsatzes ein:

Aufgabe 1 (unterscheidet die Aufgabe des Übersetzers von derjenigen des Dichters):

diejenige Intention auf die Sprache, in die übersetzt wird, zu finden, von der aus in ihr das Echo des Originals erweckt wird. [...] Die Übersetzung [...] sieht sich nicht wie die Dichtung gleichsam im innern Bergwald der Sprache selbst, sondern außerhalb desselben, ihm gegenüber und ohne ihn zu betreten ruft sie das Original hinein, an demjenigen einzigen Orte hinein, wo jeweils das Echo in der eigenen den Widerhall eines Werkes der fremden Sprache zu geben vermag. (IV 16)

⁸⁰ „Auch die Sprache der Philosophie ist umschreibend in irgend einem Sinne; sie hält Abstand von der gewöhnlichen.“ (VI 26)

⁸¹ Fenves: *Die Unterlassung der Übersetzung*, a.a.O., S.161ff.

⁸² Benjamin arbeitet auch in diesem Aufsatz begrifflich nicht durchgehend exakt. Beispielsweise treten Dichtung / Wahrheit, reine / heilige Sprache, Sprache / Text teils als Synonyme auf. Wir haben an dieser Stelle nicht die Möglichkeit, dem nachzugehen.

Erläuternd fügt Benjamin an, die Intention des Übersetzers sei gegenüber der des Dichters „abgeleitete, letzte, ideenhafte Intention“ (IV 16).

Aufgabe 2 (schließt sich an die Ausführungen zur Sehnsucht nach der wahren Sprache an):

in der Übersetzung den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen (IV 17)

Diese Aufgabe scheint „niemals lösbar, in keiner Lösung bestimmbar. Denn wird einer solchen nicht der Boden entzogen, wenn die Wiedergabe des Sinnes aufhört, maßgebend zu sein?“ (IV 17)

Aufgabe 3 (anschließend an die Erläuterungen zum schweren, abzulösenden Sinn):

Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien (IV 19)

Vorausgeschickt hat Benjamin dieser dritten Variante eine Beschreibung des *Vermögens* der Übersetzung, das sich in der dritten Aufgabenvariante offenbar ins Werk setzen soll:

Von diesem [Sinn, NT] sie [die Sprache, NT] zu entbinden, das Symbolisierende zum Symbolisierten selbst zu machen, die reine Sprache gestaltet der Sprachbewegung zurückzugewinnen, ist das gewaltige und einzige Vermögen der Übersetzung. In dieser reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist, trifft endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind. (IV 19)

Gehen wir nun die metaphorischen Geflechte durch, die von diesen Formulierungen ausstrahlen:

In Aufgabe 1 lesen wir unschwer die Konstellation des dialektischen Bildes, jedoch situiert nicht in Einkaufspassagen, sondern in Naturlandschaft und von daher ergänzt um den ‚Bergwald der Sprache‘. Dargestellt wird hier die Perspektivik der Übersetzung, die Stellung, die sie zum Original einnehmen muss - außerhalb ihrer eigenen Sprache. Darin liegt bereits eine erste Ferne: Der Übersetzer muss sich bewegen, seinen eigenen Standpunkt verändern und seine Sprache verlassen, um den richtigen Winkel zum Original *und* seiner eigenen Sprache zu finden. Hier eröffnet sich Benjamins Metaphorik der Stelle.

Benjamins Stellen liegen stets in Zentren, inmitten von etwas, sind aber düster bis dunkel (Benjamin verwendet Naturwörter: ‚waldig‘ oder ‚wolkig‘) und verwehren damit die Ein- bzw. Durchsicht. Diese nie ganz transparente, ein Stück weit unbestimmte Innerlichkeit, die doch zu einem Außen in Beziehung steht, teilen sie mit unserer Stelle der Lektüre. Wie das Nachlesen an den entsprechenden Textstellen bei Benjamin zeigt, laufen die Fäden der Stellenmetaphorik im Symbol zusammen, wodurch klar wird, dass das Wolkige *Bedeuten* und *Weisen* ist, das wir als solches gar nicht sehen *können*. „Das Zeitmaß der Symbolerfahrung ist das mystische Nu, in welchem das Symbol den Sinn in sein verborgenes und, wenn man so sagen darf, waldiges Innere aufnimmt.“ (I 343) Eben deshalb ist der richtige Standpunkt wesentlich für das Gelingen der Übersetzung. In diesem Sinne ist an Humboldt zu erinnern (wir haben den Passus bereits in Abschnitt VI.3 zitiert):

Ein Wort ist so wenig ein Zeichen eines Begriffs, dass ja der Begriff ohne dasselbe nicht entstehen, geschweige denn fest gehalten werden kann; das unbestimmte Wirken der Denkkraft zieht sich in ein Wort zusammen, wie leichte Gewölke am heitren Himmel entstehen.⁸³

Das Wort trägt, bei Humboldt wie bei Benjamin, ‚wolkiges‘, wirkendes Bedeuten, das nicht mit der zeichenhaften, ein-eindeutigen Bedeutung zu verwechseln ist. Es ist eher Potential denn Bedeutung, was bei Benjamin heißt: Reste des reinen Bedeuten, der reinen Sprache sind im Wort, genauer: in dessen Symbolkraft verborgen. Wenn also Benjamin im Übersetzer-Aufsatz vom Wort (und nicht etwa vom Satz) als „Urelement des Übersetzers“ (IV 18) spricht, steht dies vor dem Hintergrund, dass das so verstandene Wort die Möglichkeit birgt, die Aufgabe des Übersetzers (in ihrer dritten Variante) zu lösen.

Denn eben als Wort steht alles Seiende aus der symbolischen Kraft des Wortes im Stande des Geheimnisses, und das „Rätselwort“ ist in einem für das Wesen des Rätsels konstitutiven Doppelsinn nicht nur dessen Lösung als Vereitelung <,> sondern Intention, <nämlich> zugleich auch deren Bedingung, deren Grundlage und die „Erlösung“ der versteckten Intention aufs Unlösbare in ihm. Weil nämlich im Wort, welches als solches schon „Rätselwort“ ist, ein symbolischer <,> jenseits des in ihm mitgeteilten gründender Kern, das Symbol einer Nicht-Mitteilbarkeit ruht. Lösen ließen sich daher viele Rätsel durch das bloße Bild, erlösen aber nur durch das Wort. (VI 18)

⁸³ Humboldt: *Ges. Schriften*, Bd. 8.1909, S.129f.

Nicht-Mittelbarkeit ist dunkel, daher müssen ihre Stellen im Bild ‚waldig‘ (versperrt) oder ‚wolkig‘ (verhangen) sein. Im Bild kann sich Nicht-Mittelbares nur *nicht* zeigen, sodass das Bild die Leere in seiner Mitte mit etwas Sichtbarem verbergen muss. Ein Rätsel *wort* aber bleibt auch als Rätsel lesbar, sodass es das Nicht-Mittelbare als solches, als Ungesagtes in sich aufzuheben vermag - weil ihm gerade das Unsagbare, ‚Rest‘ der reinen Sprache, als Intention auf die reine Sprache (als Verweisen) mitgegeben bleibt und ihm diese Tiefe gibt. Den drohenden tautologischen Kreis der Wechselbestimmung unterbricht der Übersetzer: Er muss das Original in das wolkige, undurchsichtige Symbolisierungspotential der Worte seiner Sprache hineinrufen, und zwar von außen. Nur mit Hilfe dieses Potentials kann seine Übersetzung das Symbolisierende des Originals zum Symbolisierten machen. Das nicht-mittelbare Symbolisierende der eigenen Sprache wird das ebensowenig mittelbare Symbolisierende der fremden akustisch *spiegeln*: als Echo zurückrufen, nun erst recht ‚wolkig‘ oder ‚waldig‘, ungesagt, weil verzerrt. Der Ausruf des Echos ist auch ein *Anruf*, der auf etwas gerichtet ist, was er als sein Gerufenes nicht aussprechen kann: Die reine Sprache ist nicht mittelbar, sie ist kein Name, der ausgerufen werden könnte; entsprechend ist auch die Intention auf die reine Sprache nicht zu ‚treffen‘, da sie höchstens an einer Konstellation, nicht aber ‚an sich‘ erscheint. Damit bleibt das Echo selbst unerfüllte Intention, *Richtung* auf die reine Sprache: Die Transformation ins Symbolisierte ist geschehen. Worte können dies im Gegensatz zu Bildern auch deshalb leisten, weil sie als zu sprechende, zu rufende Klang sind, der, vom Atem getragen, bereits ‚an sich‘ Richtung nicht aussagt, sondern *hat*.

Nicht als Wort, aber als Quelle des dichterischen Wortes und ebenfalls mit Bedeuten geladen ist nach Benjamin die wolkige Stelle bei Kafka⁸⁴ zu verstehen.

Etwas war immer nur im Gestus für Kafka faßbar. Und dieser Gestus, den er nicht verstand, bildet die wolkige Stelle der Parabeln. Aus ihm geht Kafkas Dichtung hervor. [...] Gescheitert ist sein großartiger Versuch, die Dichtung in die Lehre zu überführen und als Parabel ihr die Haltbarkeit und die Unscheinbarkeit zurückzugeben, die im Angesicht der Vernunft ihm als die einzig geziemende

⁸⁴ Zu Benjamins Kafka-Interpretationen vgl. den Aufsatz von Stéphane Moses: *Brecht und Benjamin als Kafka-Interpreten*. In: ders. / Schöne, Albrecht (Hgg.): *Juden in der deutschen Literatur : ein deutsch-israelisches Symposium*. Frankfurt / Main 1983, S.237-256. Es geht um die Interpretationen der Kafkaschen Kurzgeschichte *Das nächste Dorf*, die uns zum Schildkrötenparadox zurückführen. Benjamin sieht in Kafkas Werk eine ähnliche Überlagerung verschiedener Bedeutungsschichten wie wir bei Benjamin (vgl. S.248: Logik der Bilder vs. Logik der Bedeutungen).

erschieden ist. Kein Dichter hat das „Du sollst Dir kein Bildnis machen“ so genau befolgt. (II 427f.)

Der Gestus ist etwas ‚an sich‘ Leeres: er ist performativ, reines Verweisen. Eben deshalb steht das Symbol, die Figur des Weisens schlechthin, am Ende der cusanischen *transsumptio*, und eben deshalb bildet die ‚wolkige Stelle‘ die Analogie der Geste zum Symbol ab⁸⁵.

Wichtig für die Übersetzung ist eine weitere Eigenschaft der Geste, die jedoch nicht der dichterischen Sprache entstammt. Wie das dialektische Bild, so muss auch die Übersetzbarkeit in der Wahrnehmung des Übersetzers ‚aufblitzen‘ im Jetzt ihrer Erkennbarkeit. Dieses Moment des Sichtbarwerdens bedarf einer Unterbrechung der chronologischen Zeit, einer Zäsur: und diese kann die Geste bewirken. Damit gelangen wir unverhofft von der wolkigen Stelle auf die Theaterszene.

Das epische Theater ist gestisch. Wie weit es dabei im hergebrachten Sinne dichterisch sein wird, ist eine Frage für sich. Die Geste ist sein Material, und die zweckmäßige Verwertung dieses Materials seine Aufgabe. (II 521)

Mit Brechts epischem Theater hat sich Benjamin, der Anfang der 30er Jahre in Berlin zum Kreis um Brecht gehörte, intensiv beschäftigt, was sich vor allem in dem 1931 verfassten Zeitschriftenaufsatz *Was ist das epische Theater?* niedergeschlagen hat. Die Geste als Zäsur auf der Szene unterstreicht noch einmal Benjamins Betonung der *Situiertheit*, derer wir bedürfen, um mit und in Sprache arbeiten und uns dadurch orientieren zu können. Das gilt auch und gerade für den Übersetzer-Aufsatz, der Übersetzbarkeit als perspektivisches, an einem Raum-Zeit-Punkt erscheinendes *Phänomen* beschreibt, zu dem sich der Übersetzer, wie der Beobachter des dialektischen Bildes, entsprechend positionieren muss. Damit entsteht ein szenisches Gefüge und zugleich eine Wahrnehmungs- im Sinne einer Lektürestelle. Brechts episches Theater steht der Konstellation des Benjaminschen Bildes deshalb so nahe, weil es auf seiten der Schauspieler und Zuschauer eine ‚unszenische‘ Distanziertheit besitzt, das der Theaterszene bis dato fremd war und tatsächlich für einen Verfremdungseffekt, eine Ent-fernung des dargestellten Geschehens von den Akteuren sorgt:

⁸⁵ Oder handelt es sich hier um eine Verwandtschaft in Benjamins Sinne? s.u.

Nicht nahekommen sollen sich Zuschauer und Schauspieler, sondern entfernen sollen sie sich voneinander. Jeder soll sich von sich selbst entfernen. Sonst fällt der Schrecken weg, der zum Erkennen nötig ist.⁸⁶

Auch Brechts pädagogische Intention setzt auf die Entfernung, um etwas sichtbar zu machen: Die Zuschauer sollen gleichsam ihre inneren Bergwälder verlassen und in den freien Bühnenraum des epischen Theaters treten. Der ‚Schrecken‘ wird zusätzlich eben durch Zäsurierung erzeugt, das wiederholte Unterbrechen des performativen Zeit- und Raumkontinuums: nicht allein durch Gesten, sondern auch durch beschriftete Tafeln, den Auftritt handlungsfremder Figuren (eines ‚Fremden‘), Songs, gemalte Hintergründe. Hier begegnen wir übrigens in visueller Form auch dem Rauschen des Zitats wieder, wenn Benjamin über die Bühnenbild-Projektionen Caspar Neher schreibt: „das Zittern ihrer Umrisslinie verrät immer noch, aus welcher sehr viel innigeren Nähe sie sich losgerissen haben, um sichtbar zu werden.“ (II 525) Das epische Theater gleicht einer Versuchsanordnung, die „Zustände darstellen“ soll (II 521) - und zwar *bewusst* (II 522): Es hindert seine Akteure daran, die Theatersituation auf ‚theatertypische‘ Weise im Sinne Fischer-Lichtes ästhetisch (situativ) wahrzunehmen, und zwingt immer wieder zur Lektüre (im Positionsmodus). Durchaus zielt Brecht auf eine Transformation seiner Zuschauer/innen ab, aber er versucht sie mit der gegenteiligen Strategie der Distanzierung zu erreichen: Wenn Benjamins Beobachter / Übersetzer unmenschlich sein soll im Sinne einer unpersönlichen Perspektive, so soll Brechts Theaterzuschauer im Idealfall ein rauchender Beobachter sein, der das zur Schau Getragene aus einer lehrreichen Distanz heraus sachlich reflektiert. „Nicht miterleben soll der Zuschauer, sondern sich auseinandersetzen“ - freilich nicht ohne Gefühl (ebd.).⁸⁷ Entsprechend spielt der Schauspieler seine Rolle: ebenfalls zäsurierend mit Hilfe von „Tempi, Pausen und Betonungen“, die gerade nicht im Dienste eines persönlichen Stils, sondern vorab definierter Funktionen stehen.

Er zeigt die Sache natürlich, indem er sich zeigt, und er zeigt sich, indem er die Sache zeigt. Obwohl dies zusammenfällt, darf es doch nicht so zusammenfallen, daß der Gegensatz (Unterschied) zwischen diesen beiden Aufgaben verschwindet. (II 529)

⁸⁶ Brecht, Bertolt: *Schriften. Große kommentierte und Frankfurter Ausgabe*, hrsg. v. Werner Hecht u.a. Frankfurt / Main u.a. 1991, Bd. 21, S.210

⁸⁷ Auch Benjamins Beobachter sollen mit Gefühl arbeiten - aber nicht mit ‚seelischem‘, sondern mit Sprachgefühl.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass der waldigen Stelle als Symbol wie auch der Geste *weisende* Funktion zukommt, allerdings auf geradezu antagonistische Art: Als Mittel der Zäsurierung im epischen Theater hat die Geste gerade nicht die Aufgabe, eine ‚wolkige Stelle‘ zu unterstreichen; sie würde sich eher gegen diese wenden, denn in einer Gegenbewegung zum ästhetischen Bedeuten geht es ihr ja gerade um die *Aufklärung* der Zuschauer, nicht um das intuitive Erfassen und Nachvollziehen / ‚Mitfühlen‘ von Bewegungen unbestimmten Bedeuten. Aber: Auch die Geste ist nicht an eine bestimmte Bedeutung gebunden, nicht einmal im epischen Theater. Im Gegenteil, sie kann Vieles bedeuten - in Abhängigkeit von der jeweiligen Konvention, der Situation oder der Konstellation, in der sie vollführt wird. (II 530) So kommt es,

daß Kafkas ganzes Werk einen Kodex von Gesten darstellt, die keineswegs von Hause aus für den Verfasser eine sichere symbolische Bedeutung haben, vielmehr in immer wieder anderen Zusammenhängen und Versuchsanordnungen um eine solche angegangen werden. Das Theater ist der gegebene Ort solcher Versuchsanordnungen. (II.2, 418)

Als kleine Episode innerhalb des Theaterstücks besitzt die Geste in all ihrer Plötzlichkeit eine kleine, *mehr zeitliche als räumliche* Ausdehnung, eine eigene Jetztzeit, so wie das Symbol mit seinem ‚waldigen Innern‘ eine kleine, *mehr räumliche als zeitliche* Ausdehnung besitzt. Geste und Symbol sind *Gegenpole*: Innerhalb ihrer jeweiligen Ausdehnungen ereignet sich reines, sinn-leeres Weisen, sei es als Bild (Symbol), sei es als impulsive, das Zeitkontinuum zerreißende Handlung (Geste). Aus diesem Grund kann Benjamin die spezifische Dialektik des epischen Theaters als geprägt vom gestischen Element beschreiben, das für „Dialektik im Stillstand“ sorgt (II 530): Die Geste ist die „Mutter der Dialektik“, indem sie deren Bewegung initiiert. In demselben Sinne kommt in der Barocklyrik und im Trauerspiel der Geste oder „Geberde“ die Aufgabe zu, der Intention, die sich ins (wie wir wissen, waldige) Innere des Symbols versenken will, im Auftrag der Allegorie „vors Haupt“ zu schlagen (I 359): Die Geste braucht das Wider-sie-Stehen des Symbols in der Stelle. Zwischen der jähren Weisung der Geste und dem leisen, rauschenden Weisen aus der Tiefe des Symbols besteht eine Wechselwirkung. Von dort her kann die Geste ein Indikator sein für das Gelingen einer Übersetzung, die die Verbindung der Sprache zum Sinn löst. Auch Worte können gestisch sein, indem sie auf andere Worte verweisen:

the word to which Benjamin here refers [als Grundbaustein der Übersetzung, NT], is not the Creative Word of God but a word that *gestures toward other words* and that is therefore defined not by its semantic content but by its syntactic position.⁸⁸

Wenn der Übersetzer solche Worte in eine Interlinearversion überträgt und sie ihrer syntaktischen Position beraubt, *gerade indem* er sie in seiner Sprache an *dieselbe* (und damit grammatikalisch nicht mehr unbedingt richtige) Position setzt, weist die Geste dieser Worte ins Leere. Damit wird sie vollends ‚reine Weisung‘: reine Sprache in dem Sinne, dass sie ganz *weist*, aber auf nichts mehr *verweist* - und damit ins Unverständliche übertritt: wie Kafkas Gesten, die Kafka selbst „nicht verstand“.⁸⁹ Eine Übersetzung, die sich solchem Weisen annähert, ist in der Tat nicht mehr übersetzbar: Eine weisende Geste kann nicht weitergeführt, nur wiederholt werden, immer von neuem und in / aus neuen Kontexten - *transsumptio*. Das Symbol wiederum schließt den Sinn in sich und verweist ihn zugleich seines bisherigen Ortes: Damit wäre die Sprache des zu übersetzenden Originals von dieser Last befreit.

Gesetzter Narr und unbeholfener Gehilfe, hat Sancho Pansa seinen Reiter vorangeschickt. Bucephalus hat den seinigen überlebt. Ob Mensch, ob Pferd, ist nicht mehr so wichtig, wenn nur die Last vom Rücken genommen ist. (II 438)

Wir bleiben kurz bei Kafka, um einen weiteren Effekt der Stelle zu ergänzen, den wir bereits im Kontext des dialektischen Bildes und des Zitats erwähnt haben und der, wie wir sahen, für die Übersetzung eine große Rolle spielt: die Ent-stellung. Dieses Wort kann zweierlei bedeuten: Dislozierung, Veränderung des Ortes / der Position eines Gegenstandes - in dieser Bedeutung haben wir es bisher gebraucht -, jedoch auch - metaphorischer, aber gebräuchlicher - die optische Unkenntlichmachung oder -werdung von etwas, zumeist auf eine Art und Weise, die zugleich Mitleid und Grauen erregt. Ein populäres Beispiel hierfür ist die Geschichte vom Phantom der Oper: Entstellung meint Narben, Warzen, Verwachsungen etc., die vor allem das Gesicht oder im weiteren Sinne den Körper eines Menschen verzerren, zur abstoßenden Fratze oder missgestalteten Kreatur

⁸⁸ Weber, Samuel: *A touch of translation...*, a.a.O., S.76

⁸⁹ In diesem Sinne muss nach Werner Hamacher auch die geschichtliche Relation bei Benjamin „eine der Verweisung, aber einer offenen, nicht automatisch sich erfüllenden sein. Damit ein Augenblick einen anderen berühren, ein Jetztpunkt in eine Konfiguration mit einem anderen eintreten und in dieser Konfiguration Geschichtszeit entspringen kann, muß dieser Augenblick als Verweisung, Hinweisung und Anweisung auf diesen anderen verfaßt sein.“ Hamacher: *„Jetzt“...*, a.a.O., S.161

machen. Hierdurch bekommen die Betroffenen etwas Unmenschliches: In Benjamins Werk trifft man immer wieder einmal auf die Figur des Buckligen (das „bucklicht Männlein“ aus der *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* oder den Zwerg der Geschichtsthesen). Doch auch ein milderes Grauen ist vorstellbar, nämlich durch das Unkenntlichwerden des Vergessens.⁹⁰ Hier hat die Entstellung der Gestalt *zeitliche* Wurzeln, wodurch diese Variante für die Übersetzung relevant wird: Nicht von ungefähr nennt Benjamin die unsinnliche Ähnlichkeit auch *entstellte* Ähnlichkeit.⁹¹ Es geht der Übersetzung darum, die Intention auf die reine Sprache dem drohenden Vergessenwerden zu entreißen, doch da diese an sich gar nicht erscheinen *kann*, ist es doppelt wichtig, sie im Original aufzufinden - in oder genauer: *an* welcher Form auch immer. Und warum nicht als Kuriosum?

Der sonderbarste Bastard, den die Vorwelt bei Kafka mit der Schuld gezeugt hat, ist Odradek. [...] Odradek ist die Form, die die Dinge in der Vergessenheit annehmen. Sie sind entstellt. [...] Diese Figuren Kafkas aber sind durch eine lange Reihe von Gestalten verbunden mit dem Urbilde der Entstellung, dem Buckligen. (II.2, 431)⁹²

Über Odradek, das undefinierbare zwirnpulpenartige Gebilde, stolpert man. Er ist ein Relikt: klein, harmlos („Er schadet ja offenbar niemandem“), aber diffus

⁹⁰ Sigrid Weigel sieht in Benjamins Konzept der unsinnlichen oder auch entstellten Ähnlichkeit eine neue Dimension in seinem Sprachdenken: Habe Benjamin im frühen Sprachaufsatz und auch noch im Übersetzer-Text eine „Sprache der Dinge [...] als paradiesische Sprache“ im Sinn gehabt, gehe es in den späteren Arbeiten um eine „Sprache der Dinge der Moderne, die als Vexierbilder und Erinnerungssymbole gelesen werden müssen“. Erstere bezieht sich auf den „Sündenfall des Sprachgeistes“, letzterer geht es um Nachträglichkeit (ihrer selbst in Benjamins Denken sowie „im Sinne ihre theoretischen Status“, der durch Benjamins Gedächtnisstudien und Freud-Lektüre beeinflusst sei). Damit trete in den späten Arbeiten „die Lektüre an die Stelle der Übersetzung“, die Dinge würden nun zur „Schrift“ (Weigel: *Die Lektüre, die an die Stelle der Übersetzung tritt*, a.a.O., S.238f.); unsinnliche Ähnlichkeit sei „auch als Figur einer Wiederkehr des Verdrängten“ zu lesen (Weigel, Sigrid: *Entstellte Ähnlichkeit : Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt / Main 1997, S.90). Ich würde die Betonung psychoanalytischer Momente ein wenig zurücknehmen zugunsten einer Verschiebung hin zum Politischen: Es geht Benjamin weniger um die Einzelpsyche denn um kollektives Bewusstsein gegenüber der historischen Zeit. Zudem scheint mir die Entwicklung des Benjaminschen Denkens nicht so sehr durch ‚Zäsuren‘ als vielmehr durch konsekutive Ausarbeitungen einiger zentraler Gedanken aus verschiedenen Perspektiven geprägt zu sein. Auch das dialektische Bild in seiner Plötzlichkeit wird erst im Passagen-Werk ausformuliert, obgleich es schon von Beginn an ‚da war‘; dasselbe gilt für die Aufgabe, die Dinge zu lesen und nicht nur zu sehen. Auch das Auffinden der Übersetzbarkeit ist keine keine Blick-, sondern eine *Lektüreleistung*, indem Standpunkte gewechselt und gerade unsichtbare ‚Kerne‘ und ‚Intentionen‘ aufgefunden und zur Sprache gebracht werden müssen, und zwar textuell (lesend und schreibend). Hinzu kommt, dass sich Lektüre nicht grundsätzlich nur auf Entstelltes richtet, folglich nicht danach definiert werden kann.

⁹¹ Vgl. hierzu Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, a.a.O., v.a. S.90ff.

⁹² Zu der Figur des Buckligen / des Zwerges bei Benjamin im Vergleich zur Engelsfigur vgl. Lindner, Burkhardt: *Engel und Zwerg : Benjamins geschichtsphilosophische Rätselfiguren und die Herausforderung des Mythos*. In: Jäger, Lorenz / Regehly, Thomas (Hgg.): „Was nie geschrieben wurde, lesen“ : Frankfurter Benjamin-Vorträge. Bielefeld 1992, S.235-265

beunruhigend. Zwar kann Odradek „wie auf zwei Beinen aufrecht stehen“⁹³ - dies das Vertraute, Menschenähnliche an ihm -, doch sein Lachen klingt „wie das Rascheln in gefallen Blättern“, „ein Lachen, wie man es ohne Lungen hervorbringen kann.“ Hierin liegt das Unmenschliche Odradeks. „Kann er denn sterben?“⁹⁴ Man weiß es nicht, denn ebenso wenig ist klar, ob Odradek lebt. Er ist untot: nicht ins Grausame, Abstoßende entstellt, sondern ins Unheimliche, in das, was sich im Heim aufhält, ihm aber nicht angehört und nicht zugeordnet werden kann - „auf dem Dachboden, im Treppenhaus, auf den Gängen, im Flur“⁹⁵. Odradek ist ubiquitär, er kann monatelang verschwinden und dann plötzlich irgendwo wieder erscheinen. Wie die Geste zerreißt seine bloße Anwesenheit das Kontinuum der Gegenwart, und wie das Symbol ist er nicht restlos deutbar: Sein Entstelltsein verbirgt ihn. All dieses Unbestimmte ist in seinem Namen aufbewahrt, einem Wort, dessen Bedeutung und Sprachzugehörigkeit (!) nicht ermittelt werden können. Auch scheint er aus einer anderen Zeit zu stammen, und es ist unmöglich zu sagen, wie lange er noch dauern wird. „Sollte er also einstmals noch vor den Füßen meiner Kinder und Kindeskinde mit nachschleifendem Zwirnsfaden die Treppe hinunterkollern?“

Niemand sagt ja, die Entstellungen, die der Messias zurechtrücken werde, seien nur solche unseres Raums. Sie sind gewiß auch solche unserer Zeit. Bestimmt hat das Kafka gedacht. (II 433)

Wie also das Zitat das Zitierte entstellt, gewaltsam an einen neuen Ort verbringt⁹⁶, und wie das Original als Ganzes zum Zeitpunkt der Übersetzung bereits entstellt ist, dem Jetzt der Übersetzung weit entrückt - so sollte vielleicht umgekehrt der Übersetzer, wenn er vor dem Bergwald seiner Sprache den richtigen Standpunkt sucht, darauf achten, ob ihm am Original etwas wie Odradek in den Blick gerät oder zu Ohren kommt: kleine Entstellungen in der Sprache des Originals, das Rascheln der gefallen Blätter im Sprachwald. Sie wären das Vergessene, in dem die Intention auf die reine Sprache verborgen liegt.

⁹³ Kafka, Franz: *Erzählungen*. Frankfurt / Main 1994, S.129

⁹⁴ ebd., S.130

⁹⁵ ebd., S.129f.

⁹⁶ „Dem zitierenden Verwenden als teleskopierendes Ver-Stellen ist das Vorgehen beim Übersetzen vergleichbar [...]“. Menke: *Das Nach-Leben im Zitat...*, a.a.O., S.91

Das Zeitalter, in dem Kafka lebt, bedeutet ihm keinen Fortschritt über die Uranfänge. Seine Romane spielen in einer Sumpfwelt. Die Kreatur erscheint bei ihm auf der Stufe, die Bachofen als die hetärische bezeichnet. Daß diese Stufe vergessen ist, besagt nicht, daß sie in die Gegenwart nicht hineinragt. Vielmehr: gegenwärtig ist sie durch diese Vergessenheit. (II.2, 428)

Vergessen, die Ver- und Ent-stellung, ist für den „historischen Gegenstand“, dessen zweite Gegenwart konstitutiv; sie kann (und soll) von keiner wiederholenden „Vergegenwärtigung“ eingeholt werden (V, D°,4).⁹⁷

Eine letzte Stelle von Benjamin zu Kafka wollen wir noch zitieren, die uns zur wolkigen Stelle zurück-, aber auch ins nächste Bildfeld vorantreibt:

Man denke an die Parabel „Vor dem Gesetz“. Der Leser, der ihr im „Landarzt“ begegnete, stieß vielleicht auf die wolkige Stelle in ihrem Innern. Aber hätte er die nichtendenwollende Reihe von Erwägungen angestellt, die diesem Gleichnis dort entspringen, wo Kafka seine Auslegung unternimmt? Das geschieht durch den Geistlichen im „Prozeß“ - und zwar an einer so ausgezeichneten Stelle, daß man vermuten könnte, der Roman sei nichts als die entfaltete Parabel. Das Wort „entfaltet“ ist aber doppelsinnig. Entfaltet sich die Knospe zur Blüte, so entfaltet sich das aus Papier gekniffte Boot, das man Kindern zu machen beibringt, zum glatten Blatt. Und diese zweite Art Entfaltung ist der Parabel eigentlich angemessen, des Lesers Vergnügen, sie zu glätten, so daß ihre Bedeutung auf der flachen Hand liegt. Kafkas Parabeln entfalten sich aber im ersten Sinne; nämlich wie die Knospe zur Blüte wird. Darum ist ihr Produkt der Dichtung ähnlich. (II 420)

Die Passage zeigt zunächst einmal, wie Benjamin Metaphern als Nicht-Metaphern verwendet, indem er sie in die Sinnlichkeit zurückführt: Das jeweilige Entfalten erfolgt physisch, einmal mechanisch, einmal organisch. Diese Tendenz findet sich auch in Benjamins Rede von wolkigen oder waldigen Stellen: Sigrid Weigels Beobachtung, Benjamins „Bilddenken“ bestehe in einem „Sprachgebrauch jenseits des Gegensatzes von Begriff und Metapher“⁹⁸, liegt darin begründet, dass Benjamin mit Hilfe seiner Sprachbilder oftmals nicht *etwas anderes als* die Metapher, etwas ‚*Eigentliches*‘ beschreibt. Er beschreibt *das Bild als das Eigentliche* und hebt die Metaphorik seiner Sprachbilder dadurch auf, dass er die Grenzlinie zwischen ihren beiden Bedeutungen verschwinden lässt: Das Waldige *ist* das Wirkliche. Von daher rührt auch der Eindruck, den wir in der Einleitung zu diesem Abschnitt geschildert haben: Benjamin geht im Denken und in der Sprache umher wie in einer Landschaft oder einer Stadt - *als* einer Landschaft oder Stadt, und eben dies ist nicht

⁹⁷ Ebd., S.85

⁹⁸ Weigel: *Lost in translation : vom Verschwinden des Bilddenkens in Übersetzungen Benjaminscher Schriften*. In: Benjamin-Studien I, a.a.O., S.48-63, hier: S.51

metaphorisch zu verstehen. Metaphern sind die dialektischen Bilder selbst - jedoch nicht von ihrer Bildlichkeit, sondern von ihrer Zeitstruktur her.

Eine Landschaft ist etwas Gewachsenes, und damit kehren wir zur Bilderkette der obigen Passage zurück. Wenn wir auch ihr folgen - was nicht abwegig ist, da sich die ersten beiden Drittel des Übersetzer-Aufsatzes in den Wortfeldern der Landschaft und des pflanzlichen Wachstums bewegen -, heißt das für die Übersetzung Folgendes: Die Dichtung als Blüte ist Entfaltung eines organischen Wachstums zur vollendeten, schönen Form, die zugleich doch nur ein Entwicklungsstadium dieses Wachstums ist, welches wieder in den Keim einmündet. Die Entfaltung zum glatten Blatt der Bedeutung hingegen endet mit dieser Entfaltung, weil

allein das höchste geistige Wesen, wie es in der Religion erscheint, rein auf dem Menschen und der Sprache in ihm beruht, während alle Kunst, die Poesie nicht ausgenommen, nicht auf dem allerletzten Inbegriff des Sprachgeistes, sondern auf dinglichem Sprachgeist, wenn auch in seiner vollendeten Schönheit, beruht. (147)

Die Übersetzung soll Dichtung übersetzen, indem sie die Essenz ihrer Entfaltung - in der Metaphorik wäre das eben das zyklische Wachstum, das Leben selbst: darauf ist ja die Blüte gerichtet - sichtbar macht wie das Bedeuten auf der flachen Hand, außerhalb jenes Kreislaufs. Wir erinnern uns: Die Übersetzung ist nicht mehr übersetzbar, sie ‚wächst nicht mehr weiter‘, es entsteht kein neuer Keim in ihr. Mit diesen Überlegungen befinden wir uns bereits mitten in der Bildsprache der zweiten Aufgaben-Variante.

Aufgabe 2:

Wenn die Übersetzung ‚den Samen reiner Sprache zur Reife bringen soll‘, bringt dies eine völlig neue Dimension in das bisher über die Übersetzung Gesagte: Hineinrufen, Bedeuten, Weisen beschrieben ein un-körperlicheres Vorgehen, wenn auch der ‚Bergwald der Sprache‘ bereits die Naturmetaphorik andeutete. Die Intention auf die reine Sprache blieb abstrakt. Nun ist mit dem Keim organisches Wachstum angesprochen, was in engem Zusammenhang steht mit der Differenz von Verwandtschaft und Ähnlichkeit, die Benjamins Aufsatz mitverhandelt, sowie mit dem schwierigen Verhältnis von Leben und Nachleben, das sich ebenfalls durch den Text hindurchzieht: Geburt, Wachstum, Tod, neues Leben - entspricht dies dem organischen Bild der Dichtung als Blüte, oder geht es hier (auch) um etwas anderes?

Rasch zeigt sich, dass Benjamin die Thematik des Lebens und Fortlebens - „Kann er denn sterben?“ - auf der Grenze zwischen organischer Natur und Sprache bzw. *Geschichte* verhandelt. Am Anfang seines Vorworts bezeichnet er den Zusammenhang zwischen Sprache und Original als einen ‚natürlichen‘, einen „Zusammenhang des Lebens“ (IV 10), um dann sofort zu präzisieren: Die Übersetzung geht nicht aus dem Leben, sondern aus dem „Überleben“ der Werke hervor (ebd.), indem sie „das Stadium ihres [der Werke, NT] Fortlebens“ (IV 11) bezeichnet. Hier findet eine Abgrenzung vom ‚organischen‘ Leben, vom „Animalischen“ und von der „Empfindung“ statt - doch wieder nicht so, dass ‚Leben‘ bezüglich der Übersetzungen als Metapher markiert würde, sondern umgekehrt, indem konstatiert wird, dass „man nicht der organischen Leiblichkeit allein Leben zusprechen dürfe“ (ebd.):

nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht. Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen. Daher entsteht dem Philosophen die Aufgabe, alles natürliche Leben aus dem umfassenderen der Geschichte zu verstehen. (IV 11)

Da Benjamin hier nicht mit Anschauung argumentieren kann, argumentiert er *denk*perspektivisch („verstehen“ statt „sehen“) und bindet ‚Leben‘ als Qualität an *Geschichte*. Damit ist zugleich organisch-familiäre Verwandtschaft evoziert. Das organische Leben der Natur und das Leben der Werke treten in eine Geschwisterbeziehung ein: Sie beide entstehen aus Geschichte heraus, sind von ihr her allein zu begreifen; „wir sollen Veränderungen in der Natur aus historischer Perspektive verstehen, statt Geschichte aus der Perspektive natürlicher Veränderungen zu verstehen.“⁹⁹ Entsprechend dekliniert Benjamin nun seine

⁹⁹ de Man: *Schlußfolgerungen...*, a.a.O., S.195. De Man ist in seinem Text bemüht nachzuweisen, dass Benjamin Ähnlichkeiten postuliere und sie über den Gebrauch seiner Tropen zugleich wieder durchstreiche - hier die Ähnlichkeit der Übersetzung mit der Geschichte. Demgegenüber ist in Anschlag zu bringen, ob Benjamin nicht mit Analogien ebenso verfährt wie mit Metaphern: Er postuliert keine Ähnlichkeiten als Ähnlichkeiten, sondern beobachtbare oder denkbare Tatsachen. Darin liegt eine Art negativer Tropismus: die Trope rückwärts gehen und sie dadurch ungeschehen machen. Benjamin gelingt das durch besagte Verdichtung seiner Texte, die den Zwischenraum der Analogien, ja selbst die Grenze der Metapher bei Bedarf wegkürzt. So auch an dieser Stelle: Nirgendwo sagt Benjamin, dass Übersetzung Geschichte ähnlich sei. Dadurch entsteht, wie er selbst an seinem dialektischen Bild ausführt, beträchtlicher Druck, den Benjamin der Lektüre ‚durchreicht‘. Dies führt de Man zu seiner Feststellung: „Die Übersetzung ist nicht die Metapher des Originals, und dennoch, das deutsche Wort *übersetzen* bedeutet Metapher. *Übersetzen* übersetzt exakt das griechische *metapherein*, hinübersetzen, übersetzen, hinüberbringen. *Übersetzen*, würde ich sagen, *übersetzt* Metapher - was,

Begrifflichkeit durch: „Ruhm“ meint das Fortleben der Werke bei den folgenden Generationen; erst wenn er erreicht ist, entstehen „Übersetzungen, die mehr als Vermittlungen sind“ (ebd.).¹⁰⁰ In diesen „erreicht das Original seine stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung“ (ebd.), die also nicht mehr, wie im Original, als Blüte zu verstehen ist, sondern zeitlich. Sie wird bestimmt durch eine „eigentümliche und hohe Zweckmäßigkeit“, die nicht dem Leben selbst, sondern dem „Ausdruck seines Wesens“ dient. (ebd.) Hier erfolgt das Anknüpfen an das „innerste Verhältnis der Sprachen zueinander“: ihre Verwandtschaft, die die Übersetzung „keimhaft“ verwirklichen kann.

Und zwar ist diese Darstellung eines Bedeuteten durch den Versuch, den Keim seiner Herstellung ein ganz eigentümlicher Darstellungsmodus, wie er im Bereich des nicht sprachlichen Lebens kaum angetroffen werden mag [...] die intensive, d. h. vorgreifende, andeutende Verwirklichung.¹⁰¹ (IV 12)

Bezüglich des Fortlebens des Originals spricht Benjamin von einer „Nachreife“ (IV 12, 13) der Worte, da Fortleben „Wandlung und Erneuerung des Lebendigen“ bedeute; es ist sogar von den „Wehen“ der eigenen Sprache die Rede. Werke verändern sich, werden ent-rückt, ent-stellt; so sterben sie nicht, sondern leben, verändert, ewig fort (IV 14) und können vielleicht höchstens etwas wie

versichert Benjamin, bei weitem nicht dasselbe ist. Sie sind keine Metaphern, doch das Wort bedeutet Metapher.“ (S.196) Das tut es, aber Benjamin sagt ja gerade, dass es ihm nicht um Bedeutung geht. Wir stehen vor der Herausforderung, sogar die Bedeutung *der Trope selbst* zu vernachlässigen: doch wenn wir uns darauf einlassen, lautet die Übersetzung von „Metapher“ eben nicht „Übersetzung“. Die Paradoxie besteht nur so lange, wie wir Benjamins Bewegungen nicht mitgehen. Aber selbst wenn wir es tun, wird sich der Text nicht zu einem Ganzen schließen: Im Sinne des Benjaminschen Übersetzungskonzepts bleibt er offen, bleibt Weisen, eine Vorstufe. Indem Benjamin das Unmögliche fordert, nämlich die Bedeutung links liegen zu lassen, nachdem die Übersetzung sie einmal berührt hat, bringt er das von de Man bezeichnete Problem, dass man nicht „zugleich Hermeneutik und Poetik“ betreiben könne (S.202), zum Verschwinden: Wenn es im Sinne Humboldts um das Bedeuten der Übersetzung als sprachliche Form geht, fallen im Extrem Hermeneutik und Poetik ohnehin zusammen, ganz im Sinne einer Intention auf die reine Sprache und, radikal, unter der Gefahr, „in bodenlosen Sprachtiefen sich zu verlieren.“ Dasselbe gilt für die „Disjunktionen“, die de Man auf S.204 beschreibt: Mit dem ‚Einkürzen‘ des „wie“ oder „als“ der Metapher und der Analogie öffnet sich der Abstand, um den es Benjamin gerade geht und der stets ein zeitlicher ist. In diesem Sinne ist Fortleben, wie Benjamin schreibt, „in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit [...] zu erfassen“ (IV 11). Dies kann de Man nicht so lesen, da er in der Überzeugung, Fortleben sei nur ein „Irren der Sprache“, ein „Anschein von Leben“, umgekehrt nachweisen will, dass es auch bei Benjamins Geschichte nur um „*Metaphern* der Zeitlichkeit“ geht (S.208, Hervorhebung von mir). Derrida sieht hier klarer: „Nachreife eines lebendigen Organismus oder eines Samens: auch dabei handelt es sich nicht einfach um Metaphern“. (Derrida: *Babylonische Türme...*, a.a.O., S.139) Wir kommen auf den Zeitaspekt in Kürze zurück.

¹⁰⁰ „Geschichtliches ‚Verstehen‘ ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandnen zu fassen und daher ist dasjenige was in der Analyse des ‚Nachlebens der Werke‘, des ‚Ruhmes‘ erkannt wurde, als die Grundlage der Geschichte überhaupt zu betrachten.“ (V, 574f.)

¹⁰¹ Derrida sieht hier eine Nähe zu Kants Konzept des Erhabenen, hinter dem jede Darstellung notwendigerweise zurückbleibt. (Derrida: *Babylonische Türme...*, a.a.O., S.143)

Odradek werden, wenn sie in Vergessenheit geraten. Folglich soll die Übersetzung nicht ‚nachbilden‘ (IV 13), sondern eher vermessen. Sie hat „die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen zu machen: wie weit ihr Verborgenes von der Offenbarung entfernt sei“ (IV 14). Das Wachstum der Sprachen liegt in ihrer Verwandtschaft begründet, die sich nicht durch Ähnlichkeit zeigt - hier endet die Analogie zur familiären Verwandtschaft -, sondern eine Verwandtschaft des Meinens ist. Hier zeigt sich der Gedanke einer Wahrheit / Idee als Grenzwert, die wir oben bereits ansprachen: es

beruht alle überhistorische Verwandtschaft der Sprachen darin, daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und dasselbe zwar gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist: die reine Sprache. Während nämlich alle einzelnen Elemente, die Wörter, Sätze, Zusammenhänge von fremden Sprachen sich ausschließen, ergänzen diese Sprachen sich in ihren Intentionen selbst. Dieses Gesetz, eines der grundlegenden der Sprachphilosophie, genau zu fassen, ist in der Intention vom Gemeinten die Art des Meinens zu unterscheiden. (IV 13f.)

Alle Sprachen streben, wachsen der reinen Sprache, der sie entsprungen sind, als ihrem Grenzwert zu. (IV 13) Auch die Übersetzung soll dieses Wachstum fördern: „In ihr wächst das Original in einen gleichsam höheren und reineren Luftkreis der Sprache hinauf, in welchem es freilich nicht auf die Dauer zu leben vermag“ (IV 14), es erreicht diesen Bereich „nicht mit Stumpf und Stiel“ (IV 15). Lediglich die Übersetzung kann den ‚wesenhaften Kern‘ (ebd.) des Originals dort hinaufbringen im Sinne eines ‚Hindeutens‘, das wir von Geste und Symbol schon kennen. Diese Hebung ist zugleich eine Rückholbewegung: Da Übersetzungen ja selbst gestaltete Sprache sind - wenn auch möglicherweise verfremdet (Interlinearversion) -, vermögen sie, wie es im Kontext der dritten Aufgabenstellung heißt, „die reine Sprache gestaltet der Sprachbewegung zurückzugewinnen“ (IV 19). Erinnern wir uns hierzu an das Bild des Sprachwaldes und des Echos: Einerseits strebt das Echo ins Unnennbare hinaus, andererseits ist es noch immer - wenn auch verzerrter - Ruf, der, da die Bedeutungen in der Verzerrung verschwimmen, genau jenes Streben sicht- bzw. hörbar macht, eingebettet in die Sprache der Übersetzung, aber doch nicht mit ihr verwachsen. Beide Bilder implizieren eine *ordo inversus*-Bewegung, ein Hin und Her, während das organische Wachstum zyklisch verläuft. An dieser Stelle im Text endet denn auch die organische Bildlichkeit.

Einige Seiten zuvor lässt Benjamin diese Bildlichkeit gipfeln in einem berühmt gewordenen Satz, in welchem er eben jenes „Verhältnis des Gehalts zur Sprache“ beschreibt und so die Übersetzung vom Original abhebt: Beim Original nämlich bilden beide, Sprache und Gehalt (Sinn, Mitteilung), „eine gewisse Einheit wie Frucht und Schale“ (hier also explizit ein Vergleich, keine Eigentlichkeit; für den Kern oder Keim scheint Eigentlichkeit zu gelten), wohingegen „die Sprache der Übersetzung ihren Gehalt [umgibt] wie ein Königsmantel in weiten Falten“. (IV 15) Dies entspricht dem Echo, wie wir es eben beschrieben haben. Zwei Druckseiten lang setzt nun die Natur-Bildlichkeit aus, bis sie schließlich mit der zweiten Aufgabenstellung wieder auftaucht: die Übersetzung stehe „mit ihren Keimen solcher [der reinen, NT] Sprache [...] mitten zwischen Dichtung und Lehre“, und es müsse ihr darum gehen, „den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen“. Auf den letzten vier Druckseiten verschiebt sich die Bildlichkeit dann in eine Dimension, die nicht mehr dem Wachsenden, sondern dem Gemachten angehört.¹⁰² Ein letztes Mal ist noch vom „Kern der reinen Sprache selbst“ die Rede, nämlich an der o.g. Stelle, unmittelbar vor der dritten Aufgabenstellung.

„Den Samen zur Reife bringen“: das bedeutet nicht, dass er in der Übersetzung wachsen und sich (und damit sie) zur Blüte entfalten soll. Ein gereifter Samen ist noch immer Samen, ist Keim, aber zum Wachstum fähiger Keim. Wenn Benjamin „erlösen“ und „befreien“ schreibt (IV 19), geht es in der Bildlichkeit des Lebens darum, diesen Keim - die Intention auf die reine Sprache - an einen Punkt zu bringen, von dem aus sie sich entfalten *könnte*: mehr ist dem Übersetzer nicht möglich, da „alle Übersetzung nur eine irgendwie vorläufige Art ist, sich mit der Fremdheit der Sprachen auseinanderzusetzen“ (IV 14) - sein muss, denn schon der Sprachaufsatz hatte gezeigt, dass die menschliche Sprache der göttlich unendlichen, wahren nicht gleichkommen kann. Bestenfalls kann die Übersetzung *potentielle* Unendlichkeit zeigen: das Potential des Keimes der reinen Sprache. Das „verborgene Verhältnis“ der Sprachen untereinander vermag die Übersetzung also nicht herzustellen, aber *darzustellen*: Sie verwirklicht es „keimhaft“ (IV 12), indem sie den Keim von der Originalsprache, also aus Frucht (Gehalt) und Schale (Sprache) als reifen, einpflanzfähigen Kern herauslöst. Dies entspricht der von Benjamins Bildlichkeit evozierten Logik: Das Original muss bereits zurückliegen, zeitlich

¹⁰² Diese Verschiebung entgeht Derrida, wenn er schreibt, dass sich Benjamins Text „ununterbrochen in einem Raum [bewege], der der gebildet wird von den Motiven oder Begriffen des Samens, des Lebens und vor allem des ‚Überlebens‘“. Derrida: *Babylonische Türme...*, a.a.O., S.133

entstellt sein, damit die „Nachreife auch der festgelegten Worte“ (IV 12) des Originals zum Zeitpunkt der Übersetzung bereits erfolgt ist. Nur dann lässt sich der Kern aus der nun reifen oder überreifen Frucht glatt herauslösen: im Jetzt seiner Reife, das dem Jetzt der Erkennbarkeit der dialektischen Bilder korrespondiert. Nur so nämlich kommt eine wahre Übersetzung zustande, die genau das ermöglicht, was Benjamin über die Lesbarkeit dialektischer Bilder schreibt - ebenfalls im Kontext von Geburt, Leben und Tod (wir kennen den Abschnitt schon):

Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen. Und zwar ist dieses „zur Lesbarkeit“ gelangen ein bestimmter kritischer Punkt der Bewegung in ihrem Innern [nämlich der Reife, NT]. Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intentio, der also mit der Geburt einer echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.) (V 577f.)

Das Zerspringen wäre auch das Aufplatzen des Samens, womit dann die Übersetzung jene „Schicht“ erreicht hätte, in welcher die Intention auf die reine Sprache erlischt: weil sie *erreicht* wäre. Dies vermag die Übersetzung nur als Möglichkeit, im Potentialis zu zeigen. Um hierfür den Kern in jenen „Luftbereich der Sprache“ zu tragen, ihn also dorthin zu ver-stellen, wo er in seiner Reife erscheinen kann, muss ihn die Übersetzung ihrerseits umhüllen: wie ein glattes Blatt, das ihn erst umwickeln und dann freigeben und präsentieren kann wie die nicht-kafkaeske Fabel ihren Sinn - oder, treffender, „wie ein Königsmantel in weiten Falten“, der zugleich verhüllt und präsentiert.

Dies bringt uns zur dritten Aufgabenstellung und einer weiteren Bildlichkeit: nicht des Wachsenden, sondern des Gemachten.

Aufgabe 3:

Der Königsmantel steht an der Kreuzung dreier Bildreihen, die sich in Benjamins Vorwort finden. Einmal gehört er zur Blüte und zur Arkade: Alle drei zeigen Schönheit - gewachsene, in Stein gehauene und gewebte, textile. (In dieser Reihe stehen übrigens auch das ‚Kleid der Idee‘ und die ‚Rüsche‘ daran, das Ewige, das zwischen Blüte und Gewebe oszilliert.) Schon deshalb kann von allen dreien nur der Mantel den Text der Übersetzung bezeichnen, doch es gibt zwei weitere Gründe:

Wie die Arkade, so gehört auch der Mantel nicht dem Gewachsenen, sondern dem Gemachten, Künstlichen an - wie die Übersetzung, wie auch das Original selbst. Hier wird noch einmal die Differenz zwischen organischem Leben und dem Leben des Werks sichtbar. Doch allein der Mantel kann etwas umhüllen, soll es sogar, wobei er das Umhüllte zugleich als machtvoll und beeindruckend präsentiert. „Denn sie [die Sprache, NT] bedeutet eine höhere Sprache als sie ist und bleibt dadurch ihrem eigenen Gehalt gegenüber unangemessen, gewaltig und fremd.“ (IV 15) Nicht nur zeigt sich hieran nochmals der symbolische und gestische Charakter der Übersetzung als Ganzer, sondern ihre Fähigkeit des Einhüllens, Umschließens stellt sie in eine zweite Bildreihe: Frucht und Schale als gewachsene Umhüllung des Kerns / Keims / Samens, Mantel als fabrizierter Umhang des ent-stellten Kerns - sowie das Gefäß, von dessen Scherben Benjamin am Schluss seines Aufsatzes spricht.

Denn zum Ende hin versiegt die Naturbildlichkeit. Das Gemachte tritt in den Vordergrund und mit ihm die Kunst und die Geometrie: *techné*. Die Übersetzung soll ja einen Abstand ausmessen. Bleiben wir aber zunächst beim Umhüllen: Sind Kern, Frucht und Schale miteinander verwachsen, bis sich der Kern in seiner Reife herauslösen lässt, so liegen die weiten Falten des Königsmantel locker um den Kern, wahren den Abstand (der dem Abstand der Übersetzung zur reinen Sprache gemäß ist), klaffen vorn auf, sodass der Kern niemals ganz umhüllt ist, sondern sichtbar bleibt und im Rahmen des prächtigen Mantels geradezu erstrahlt. Die Erlösung, von der die dritte Aufgabenvariante spricht, erhält hier eine geradezu märchenhafte Komponente: Der Kern erstrahlt als das, was er ‚eigentlich‘ ist, als Sprössling der reinen, wahren Königssprache, mit Derrida argumentiert: als legitimer Erbe, der nun aus seinem ‚Froschdasein‘ befreit wurde, wachgeküsst durch die liebende Berührung der Übersetzung am Punkt des Sinnes.

Doch auch Original und Übersetzung weisen eine Verwandtschaft auf, die eng an das gemeinsame Meinen der Sprachen untereinander anschließt - allerdings nur dann, wenn es der Übersetzung gelingt, diese herzustellen. „Im Übersetzer-Aufsatz hat das Mimetische eigentlich keine Bedeutung“, schreibt Sigrid Weigel. Nun ist aber die Verwandtschaft der Übersetzung mit der tiefen Verwandtschaft der Sprachen *künstlich*: gemacht, fiktiv, und zwar durch ein Vermögen, das wir in Anlehnung an Benjamins unsinnliche Ähnlichkeit als *unsinnliche Mimesis* bezeichnen wollen. Benjamin schildert sie sehr sinnlich, aber als Vergleich. Genau hier kommt das Gefäß ins Spiel, das es als solches gar nicht mehr gibt, das aber eben

jenen Grenzwert *darstellt*, auf den hin die einzelnen Sprachen konvergieren: Auch ein Gefäß vermag etwas zu umhüllen, darin liegt seine ‚Zweckmäßigkeit‘. Dabei oszilliert es, wie der Mantel, zwischen Gebrauchsgegenstand und Kunstwerk.¹⁰³ Doch es ist nicht biegsam, sondern starr: nicht wie der Stein der Arkade, sondern zerbrechlich.

Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen *Art des Meinens* in seiner eigenen Sprache sich an bilden, um so beide *wie* Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen.¹⁰⁴ (IV 18 - Hervorhebungen von mir zur Verdeutlichung des Vergleichs, der ein Abstraktum illustriert, NT)

Bleiben wir zunächst im Bild. Dieses lässt sich anhand des bisher Gesagten leicht auflösen: Indem sich die Übersetzung zu einer Scherbe macht, ergänzt sie die Sprachen - speziell die Sprache des Originals, denn ihm als Scherbe passt sie sich an. Danach steht noch immer ein Bruchstück da, das den Grenzwert des Gefäßes nicht erreicht - aber ein Bruchstück, das sich aus zweien zusammensetzt, die gemeinsam in perfekter Anpassung etwas Größeres bilden. Genau damit weist die Übersetzung auf die reine Sprache hin bzw. stellt sie die Intention auf die reine Sprache dar, indem sie dieses Weisen, diese Intention *am Beispiel* des Originals und ihrer selbst darstellt, ja vorführt: nicht ‚an sich‘, sondern performativ, als Prozess. Indem nun die Übersetzung dem Original an einer Bruchkante *folgt*, nicht gleicht, treffen wir in der Scherbenmetapher wieder auf Kant: auf den Rechts-Links-Unterschied, den rechten und linken Handschuh, die einander eben nicht gleichen, sondern *spiegeln*. Im Ergebnis, dem perfekten Anschmiegen der Übersetzung an die Bruchkante des Originals, begegnen wir Leibniz¹⁰⁵: der „Harmonie“, die sich aus dem jeder Scherbe eigenen Tönen der Intention auf die Sprache ergibt, womit „die große Sehnsucht nach Sprachergänzung“ zur Sprache der Übersetzung kommt.

¹⁰³ „Ein Kleidungsstück ist nichts Natürliches, es ist ein hergestellter, gewebter Stoff und sogar (andere Metapher der Metapher) ein Text, ein kunsthandwerklicher und künstlicher Text, der seinen Ort im Bereich des symbolischen Vertrags [der macht, NT] hat.“ Derrida: *Babylonische Türme...*, a.a.O., S.151

¹⁰⁴ Ein weiteres Schlegel-Zitat in Benjamins Dissertationsschrift lautet: „Aber die höchste Schönheit, ja die höchste Ordnung ist denn doch nur die des Chaos, nämlich eines solchen, welches nur auf die Berührung der Liebe wartet, um sich zu einer harmonischen Welt zu entfalten“ (I 92)

¹⁰⁵ Und auch Levinas (vgl. Abschnitt VII.1.2.2): Derrida verbindet das ‚Liebende‘ dieses Anschmiegens mit der flüchtigen Berührung des Sinnes als „Liebkosung“. Derrida: *Babylonische Türme...*, a.a.O., S.146f.

Wenn [...] das Vervollständigen und Ergänzen nicht dem Verlangen eines *weltlichen* Ganzen entspricht, ist der Begriff der Harmonie geeignet, um die Angleichung auszudrücken, jenes, was man die (Ein)Stimmigkeit oder den Akkord der Sprachen nennen könnte.¹⁰⁶

Benjamin wechselt von der Scherben*metaphorik* über Klangbilder zu Lichtbildlichkeit: Die Übersetzung soll sprachlich so beschaffen sein, dass man *perspicere*, hindurchsehen kann. „Durchscheinend“ (ebd.) meint bei Benjamin nicht: im Ganzen transparent, sondern er spricht vom Wort als Arkade, die den Lichteinfall aufs Original rahmt - so wie auch der Königsmantel den Blick auf den Keim der wahren Sprache nicht ver-stellt, sondern auf ihn lenkt:

Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern lässt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen. Das vermag vor allem Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax und gerade sie erweist das Wort, nicht den Satz als das Urelement des Übersetzers. Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade. (IV 18)

Wie einen blickdichten Vorhang zieht die Übersetzung den Sinn des Originals beiseite und entkernt gleichsam dessen Syntax durch die eigene Wörtlichkeit der Interlinearversion, deren Worte sich als Kette aneinanderreihen und Lichtbögen offen lassen. Wie die weiten Falten des Mantels verdeutlichen diese Bögen einen Abstand, diesmal zwischen den beiden Sprachen. In, *durch* ihren Unterschied kann das Licht der reinen Sprache einfallen und das Original neu erscheinen lassen: in einem neuen Rahmen, in neuem Licht, das seinen Kern sichtbar macht, um den sie zugleich wie ein Königsmantel liegt. In diesem Bild findet sich noch einmal die Anfangsperspektive wieder: Auch hier kommt es für den Übersetzer darauf an, vom richtigen Standpunkt aus zu arbeiten, damit die Lichtstrahlen der reinen Sprache durch die Arkaden der Übersetzungsworte hindurch genau auf das Original auftreffen.

Und der Sinn? Noch einmal: Benjamin versteht darunter Mitteilung, den für die wahre Übersetzung nach einmaliger Berührung nicht mehr entscheidenden Inhalt des Originals. Diese Berührung aber ist Ausgangspunkt für die eigentliche Berührung, die stattfinden soll: jenes Anfügen der Übersetzung ans Original. Damit sie gelingt, muss die Übersetzung „nach dem Gesetz der Treue [Wörtlichkeit, NT] in

¹⁰⁶ Derrida: *Babylonische Türme...*, a.a.O., S.160. Hervorhebung von mir.

der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn [...] verfolgen“ (IV 20). Das Gesetz ihrer Bewegung wird ihr in der Berührung mit dem Sinn des Originals mitgegeben: nicht von dem Punkt des Sinnes zwar, doch genau ihn muss sie treffen. Damit wächst dem Standpunkt des Übersetzers eine noch wichtigere Rolle zu: Flüchtig mag die Berührung sein, aber sie ist entscheidend für den weiteren Verlauf, denn nur von ihr aus kann die Übersetzung ihre Vermessungsaufgabe erfüllen, indem sie auf kürzester Strecke den Weg vom Original zu jenem „Luftkreis“ zurücklegt, von wo aus sie das Licht der reinen Sprache auf das Original zurückfallen lassen kann.¹⁰⁷ Auch Leibniz klingt noch einmal an in diesem mathematisch-geometrischen Bild. Die gerade Bahn der Tangente entspricht von der Dimension her der Ableitung einer Kurve: des Kreisbogens des Originals nämlich, der wiederum dessen zyklischem Wachstum und Geschlossenheit entspricht.

Das Lesen der Übersetzung: Scherben, Mythos und Engel

Unsere Lektüre des Übersetzer-Aufsatzes auf seine Bildlichkeit hin bzw. ihr folgend hat bestätigt, was wir eingangs vermutet hatten: dass die ungeheuer bezugsreichen, sprachgewaltigen Bilder Benjamins immer ein Mehr an Deutung zulassen gegenüber der Mitteilung, dem, was der Text thematisch ‚sagen will‘. Damit stellt sich uns Lesern dieselbe Herausforderung wie dem Übersetzer: Wir können und sollen den Bildern in ihrem Bedeuten folgen, das die Bedeutungen übersteigt – aber wir laufen Gefahr, uns in Abgründen zu verlieren. Erstens wegen der labyrinthischen, verschlungenen Wege des Bedeutens selbst, die sich eröffnen, sobald wir dem Weisen der Gesten und Symbole folgen – zweitens, indem sich die in sich stimmigen Bilderfolgen nicht zu einem argumentativen Ganzen zusammenfügen lassen, das eine in sich logische Mitteilung umschlüsse. Es wird uns kaum gelingen, den Bergwald der Sprache, das Weisen, den Königsmantel, die Arkaden und die Scherben zu einem Übersetzungsapparat zusammenzubauen.

Doch eben darum geht es Benjamin auch nicht. Seine Texte sperren sich gegen einen solchen Anspruch bzw. würden ihm nur unter erheblicher Gewalteinwirkung der Lektüre genügen. Zwar liest auch Benjamin im dialektischen Bild und im Zitat gewaltsam; doch erzwingt er damit keine logische Beweiskette, die einer politischen

¹⁰⁷ Richtung und Gestus dieses Weisens entsprechen der cusanischen *transsumptio*, deren letztes Glied - das Symbol - zum aktual Unendlichen hinweist und sich ein Stück weit auch hinstreckt. Als Figur löst auch die *transsumptio* das betreffende Wort aus seiner Sphäre der Verständlichkeit heraus, setzt es gleichsam frei (Abschnitt II.3).

Indienststellung unterliegen könnte, sondern eine extrem verdichtete Zusammenschau, die dann im zweiten Schritt zu lesen ist. Das ‚Herausbrechen‘ bei Benjamin ist als ‚Freisprengen‘ gedacht: Es geht um Erfahrung eher denn um Beweisen, um Übersetzen eher denn um kanonisches Übertragen. Wie in den kurzen Texten über die unsinnliche Ähnlichkeit und das mimetische Vermögen formuliert, dient Lesen dem Bewahren und dem Freisetzen von Energiepotentialen *außerhalb des Machtbereichs von Begriff und Urteil* (dies ist Benjamins ureigener *politischer* Ansatz), und in dieses Außerhalb gelangt man nur durch Sprengungen, durch Energien, die durch gewaltsames Aufeinanderprallen entstehen. Auch die wahre Übersetzung ereignet sich in diesem Raum.

Da bei Benjamin Lesen und Gehen kaum mehr Metaphern füreinander sind, liegt eine Lektüretechnik nahe, die sich auf Orientierungstechniken beruft. Wir können die Bewegungen und Bilderfolgen des Übersetzeraufsatzes über weite Strecken lesen, weil wir in ihnen Orientierungsbewegungen erkennen: Standortwechsel, Wechsel zwischen parallaktischem und metaphorischem Blick, positionale und situative Komponenten. Die Konstellationen, die Benjamins Lektüre-Materie bilden, können nur perspektivisch wahrgenommen werden, im Raum und in der Zeit; sie müssen dann positional *und* situativ gelesen werden: vom Jetzt der Erkennbarkeit aus, aber durch das Herumwandern in der ‚erstarrten Urlandschaft‘, die sich nach der Sprengung dem Auge bietet. Die Lektüre-Stelle, zu der wir uns machen, muss den Landschaften dieser Texte Raum geben.

Aus Orientierungsperspektive wollen wir uns noch einmal dem Beobachter respektive Übersetzer zuwenden, bevor wir mit Plessner und Levinas das Andere in Menschengestalt in unsere Überlegungen einbeziehen. Unsere Lektüren haben die offene Frage ausgespart, ob und wie zu vermitteln ist zwischen zwei diametral verschiedenen Lesehaltungen, die Benjamin gleichermaßen fordert: dem intensiv erfahrenden, erlebenden, ja empfindenden Beobachter / Übersetzer - die Übersetzung soll sich „liebend“ der Art des Meinens des Originals anfügen! - und dem nahezu völligen Zurücktreten des Lesenden hinter das Wahrgenommene / zu Lesende. Wie kann ein Beobachter seine volle Aufmerksamkeit, sein volles Blickpotential nutzen, das ja aus persönlichen Erfahrungen hervorgeht - und sich dabei wie eine Kameralinse verhalten? Wie kann aus einer so ambivalenten Haltung heraus gelesen werden, die beide Pole der Achse subjektiv - objektiv zugleich zu besetzen scheint?

Wir sollten nicht versuchen, die Ambivalenz aufzulösen. Zu deutlich haben wir gesehen, dass Benjamins zentrales Konzept des dialektischen Bildes im *Zusammenprall* zweier Zeiten besteht, aus dem heraus erst Lektüre möglich wird; ebenso die Übersetzung, die nur gelingt, wenn der Übersetzer einen solchen Zusammenprall über die Zeiten hinweg durch den richtigen Blickwinkel ermöglicht. Auch für die Wahrnehmung des dialektischen Bildes ist es entscheidend, gleichsam zur richtigen Zeit am richtigen Ort zu sein, die Dinge auf die richtige Weise anzusehen, sodass Nähe und Ferne einander durchdringen können.

Spur und Aura. Die Spur ist Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ. Die Aura ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der Aura bemächtigt sie sich unser. (V, 560)

Im dialektischen Bild wirken Spur und Aura ineinander: Entscheidend dafür, dass etwas zu Lesendes / zu Übersetzendes allererst in den Blick gerät, sind Zeit und Standpunkt. Für das Gelingen der Lektüre und der Übersetzung muss erfolgen, was Benjamin als Interlinearversion bezeichnet hat: das Lesen / Übersetzen mit Hilfe der eigenen Perspektive / der eigenen Sprache, die sich aber der Syntax der fremden Sicht / Sprache anpasst. Dies ist nur *von außerhalb* der eigenen Perspektive / Sprache möglich, sodass sich nicht nur das Original (Werk oder Ding), sondern auch der Beobachter / Übersetzer ein Stück weit seiner selbst entfremden muss. Wenn sich das Zusammentreffen in jenem Zwischenraum des ‚Luftkreises‘ ereignet, wie Benjamin ihn im Übersetzer-Aufsatz beschreibt - einem Zwischenraum, in welchem sich Mitteilung („wie es denn eigentlich gewesen ist“, I 695) von Möglichkeit und Intention, den *Effekten* der Spur und der Aura ablösen lässt -, so muss sich dies am und im Leser / Übersetzer spiegeln: Dessen Stelle der Lektüre eröffnet sich mit dem Zwischenraum, überlagert sich mit ihm und gibt den Spielraum für zugleich Bei-sich-Sein und Selbstentfremdung, die das ‚Mitgehen‘ mit der Ablösebewegung im Gelesenen ermöglichen.

Wir wollen dies an unseren Ausführungen zum orientierenden Lesen überprüfen. Den Anfang des Prozesses - das In-den-Blick-Geraten - können wir mit dem langen Blick Aleida Assmanns gut fassen: Voraussetzung für das Zustandekommen des richtigen Blickwinkels ist ein vollkommen offenes Gehen und Sehen, wobei die Außenweltwahrnehmung die Innenweltwahrnehmung überstrahlt. Hier

überwiegen das Situative und der lange Blick, der zum absichtlichen Verirren des Benjaminschen Flaneurs und zum Selbstvergessen führen kann. Erinnern wir uns aber an die dritte Bewusstseinssebene aus Abschnitt VI.2.2.2 sowie an Orientierung als Wechsel zwischen Positions- und Situationsmodus: Ein solches Gehen und Sehen muss nicht zum Verschwinden des jeweils anderen Modus führen, wir wissen um ihn als Möglichkeit; und das Wissen darum, dass wir uns ‚draußen‘ befinden, außerhalb des Gewohnten und Vertrauten (Sprache / Perspektive), schärft unsere Aufmerksamkeit.

In dem Augenblick, da es jäh zum dialektischen Bild bzw. zum Echo der Übersetzung kommt, ist die relative Positionalität des Beobachters / Übersetzers zum Ding / Werk sowie in der Zeit entscheidend: die *in diesem Jetzt der Erkennbarkeit* gegebene Konstellation, die wiederum in ihrer blitzartigen, extrem flüchtigen Wahrnehmbarkeit für das Jetzt der Erkennbarkeit bürgt. Die tatsächliche Wahrnehmung von der einen, richtigen Position aus bietet somit die einzige Möglichkeit, diese momentane, in sich geschlossene Konfiguration zu ‚retten‘. Hierfür aber ist unmittelbar ein ebenfalls ins Extreme gesteigerter langer Blick erforderlich, der das blitzhafte Erblicken voll erfährt: Beobachter / Übersetzer sind dann ganz und gar Wahrnehmung, ausgefüllt von dem überwältigenden Eindruck. Reine Position und zugleich reine Situation: Hier entsteht die Stelle der ästhetischen Erfahrung, die bei Benjamin tatsächlich vorrangig eine Stelle der Lektüre ist; denn nur Sprache kann die Bilder bewahren. Im selben Augenblick beginnt bereits die Lektüre des dialektischen Bildes bzw. die eigentliche Übersetzungsarbeit, in die sich der fulminante Augenblick gleichsam hineindehnen muss. Möglicherweise liegt hier Benjamins Kennzeichnung der dialektischen Bilder als Monaden begründet, deren Sprengkraft zu einem Ausfließen jener Kraft in die Lektüre führt.

In diesem Zugleich beider Orientierungsmodi in Reinform nämlich liegt derselbe Zusammenprall, dieselbe Sprengkraft wie in Benjamins Bildern selbst, indem zwei Pole einer Achse (positional / situativ) so nah wie möglich aneinandergerückt werden - ebenso wie die Zeiten im dialektischen Bild. Position und Situation entsprechen jenen extrem unterschiedlichen Lesehaltungen, die Benjamin fordert: objektiv, ‚rein medial‘ (positional) bzw. ‚ganz und gar darin aufgehend‘ (situativ). Nur so sind Benjamins dialektische Bilder und sein Übersetzen möglich: indem der Übersetzer / Beobachter das Zusammenprallen am eigenen Blick vollzieht und damit

vor die Konstellation und zugleich in sie eintritt.¹⁰⁸ Dies ist Benjamins Lösung des konstellativen Paradoxes der Bildbetrachtung, das sich im Denken / Bewusstsein ebenso abbildet: Ich bin zugleich Teil, Zentrum und Grenze meiner Wahrnehmung. Jede Lektüreprozess bildet dieses Paradox ab, wie unsere Überlegungen zur Stelle gezeigt haben; Benjamins Lektüren aber verdichten diesen Verlauf aufs Äußerste: allmähliches Flanieren, jähe Zäsur, überwältigender Augenblick, hohes Tempo in der Durchführung. Dahinter aber steht, auch noch bei Benjamin, in Gestalt der reinen Sprache jener Sinn-Grund, der sich ins Unerreichbare entzieht bzw. sogar seine Engel von sich fortreibt.

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam voran in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm. (I 698)

Es braucht gewaltige Sprengkraft, um den treibenden Sturm für einen rettenden Moment zu unterbrechen und den Lektüre-Rettungsweg beginnen zu können, der aus der Windrichtung hinaus zur Seite führt. Wenn wir Benjamins Begriff „Sinn“ von der Mitteilung abheben – ihn also übersetzen, von seinem eigenen Sinn, den ihm Benjamin gibt, befreien -, können wir ihn wieder so verstehen, wie wir ihn unter Orientierungsaspekten gefasst hatten, nämlich als doppeltes Potential von Bedeuten und Richtung. Diese liegen, wie uns Geste und Symbol zeigen, nah beieinander. Durch diese Übersetzung des Sinns wird uns sichtbar, dass Benjamins reine Sprache, als Zusammenfall von Wort und Bedeutung, Sinn als Bedeuten *ist* – und dass die Intention auf sie, welche die Übersetzung befreien und erlösen soll, ebenfalls Sinn *ist*: als *Richtung* auf dieses Bedeuten hin. Die reine Sprache *ist nicht* ohne die Intention auf sie – jedenfalls nicht für uns, was Benjamin vor dem Hintergrund des Sündenfalls und der Sprachverwirrung erläutert. Auch hier besteht

¹⁰⁸ Nur so ist auch das Forcieren eines solchen Zusammenpralls möglich, etwa im Zitieren, das ja nicht ein Zukommen, sondern einen intentionalen Akt des Schreibenden / Sprechenden darstellt.

eine Dilatation: in Stillstand (Bedeutung) und Bewegung (Richtung), die zugleich Benjamins zentrale Dilatation ist (dialektisches Bild) und nur sein kann, solange jener Stillstand nicht erreicht wird. Ihn zu erreichen wäre tatsächlich der Tod der *intentio*, er wäre auch unser Tod, das Ende der Orientierung, Blindheit (erinnern wir uns an die Oszillation der Augenmuskulatur). Stillstand gibt es nur mit zitternden Umrissen: aus der Bewegung heraus und in einer ungeheuren Spannung - sei es unter dem Druck des Zusammenbringens, unter dem Nachbeben des Herausreißen oder durch das Gegenstemmen einer Lektüre in Gegenrichtung, die gegen den Sturm des Fortschritts anarbeitet. Ein Weg, solche Erfahrungen zu begünstigen, liegt bei Benjamin im Reaktivieren unserer Fähigkeit, unsinnliche Ähnlichkeiten zu erkennen, die uns - wie in jeder Erfahrung eines dialektischen Bildes - für einen blitzhaften Augenblick in gleichsam vor-sprachliche Berührung bringen mit einem Entrückten.

Benjamins Übersetzer-Aufsatz beschreibt Übersetzen als einen Prozess, der uns wieder und wieder vorführt und erfahren lässt, dass es Orientierung ‚gibt‘, dass wir uns orientieren können - weil es Sinn gibt, als unerreichbares (und damit ewiges) Ziel *und* als Bewegung hin zu diesem Ziel. Übersetzung nach Benjamin befreit und bewahrt Sinn, wofür es - dies ist, in unseren Worten, Benjamins historisches Argument - in der Moderne der *Gegen*-Orientierung bedarf, des langen Blicks, der die Semiose auch der Dinge explosionsartig freisetzt.

Denn Benjamins Engel der Geschichte ist kein Abtrünniger aus Absicht, sondern einer, der macht- und hilflos seine Aufgabe des Zusammenfügens nicht erfüllen kann, da ihn der Fortschritt - politisch als Machtgeschichte der Menschen verstanden - mitreißt. Zwar sieht er die Scherben und die Lichtfunken, kann sie aber nicht mehr erreichen und berühren - ja er kann nicht einmal mehr fallen, um dem Sturm Widerstand zu bieten: Raum und Zeit für Lektüre und Übersetzung sind ihm verwehrt, er wird von jener chronologischen Zeit fortgerissen, die zu durchbrechen das Ziel der dialektischen Bilder ist. Nur dieses Durch- und Unterbrechen kann für einen blitzartigen Moment den Anblick dessen gewähren - der darum festgehalten und gelesen werden muss, um in Sprache bewahrt zu werden! -, was *in seiner Intention* zu retten ist: nicht die Scherbe selbst, sondern ihr Potential, ihre Möglichkeit, ein Ganzes zu werden.

Es ist uns im Rahmen unserer Arbeit nicht möglich, den Stellenwert und das Verständnis von Mythos und Mystik in Benjamins Schriften umfassend zu

untersuchen¹⁰⁹, und wir wollen weder ‚das Mythische‘ noch ‚das Mystische‘ für unsere Zusammenhänge überstrapazieren.¹¹⁰ Wenn wir uns nun abschließend dem mythischen Grund der Scherben-Metapher zuwenden, geschieht dies immer noch auf der Suche nach einem Verständnis des Subjekts / Lesers bei Benjamin, weswegen wir uns im selben Kontext auch kurz mit der These auseinandersetzen, das Subjekt bei Benjamin zeitlich zu begreifen.

Um in Benjamins Denkhorizont zu bleiben, schließen wir uns dem Mythos-Verständnis Gershom Scholems an: Nach Scholem bildet Mystik eine Ausgleichs- oder Gegenbewegung zum Fehlen des Mythos, der direktes, un-getrenntes Erleben des Göttlichen noch ermöglicht hat.¹¹¹ Mystische Erfahrungen stellen also gleichsam eine Wiederausführung des Menschen und des Göttlichen im direkten Erleben dar und gehen damit noch hinter das Erfahren etwa bei Nikolaus von Kues zurück, dessen Schau bereits symbolisch ist. Damit überbrückt Mystik einen nach post-mythischem Verständnis unüberbrückbaren Abstand, weshalb „die religiöse Wirklichkeit des Mystikers für die rationale Erkenntnis nur durch Paradoxe auszudrücken ist“¹¹². Durchaus erkennen wir darin die Erfahrungsstruktur des dialektischen Bildes bei Benjamin wieder: die Entrücktheit des blitzhaft Geschauten, der Rückbezug auf einen unerreichbaren Ur-Grund des Bedeuten. Auch Mythos bedeutet ja unbegrifflich, was ihn in die Nähe der reinen Sprache rückt. Korrespondiert dem jedoch die mystische Kontemplation mit Selbst-Entrücktheit, so holt Benjamins Beobachter das Entrückte gewaltsam ins Jetzt herein und bewahrt den Eindruck in Sprache, in ‚auseinandergelesener‘ Form: Die Selbstvergessenheit und Selbstentfremdung des Beobachters / Lesers bei Benjamin, geschult an Brecht, entspricht gerade nicht einer Versunkenheit in mythischem Bedeuten, sondern einer scharfen, wachen Aufmerksamkeit, die die Spannung des Hereinholens - das Zittern der Umriss - ebenso intensiv wahrnimmt wie das Hereingeholte selbst. Der

¹⁰⁹ Verwiesen sei nochmals auf Menninghaus' Buch zu Benjamins Sprachmagie sowie auf den ebenfalls bereits erwähnten Aufsatz Burkhardt Lindners: *Engel und Zwerg...*, a.a.O.

¹¹⁰ Menninghaus vertritt von der Sprachmagie her folgenden Standpunkt: „Seine [Benjamins, NT] Sprachphilosophie ist selbst nicht mehr mystisch, wohl aber vermittelt sie in der begrifflichen Auslösung des profanen Gehalts der Sprachmystik zugleich einen Einblick in den sprachimmanenten Grund, die spezifische Möglichkeit des Transzendierens sprachlicher Sensibilität in mystische Theologie. Benjamin ‚rettet‘ also ‚kritisch‘ (I 1074) den genuinen Gehalt der sprachmystischen Tradition gegen sich selbst, nämlich gegen seine Einspannung in transzendente Erleuchtungen und damit gegen ein (Selbst-) Mißverständnis der ‚immanenten eigenen Magie‘ der Sprache (II 153) als Dokumente göttlichen Wirkens.“ Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S.226

¹¹¹ Scholem: *Die jüdische Mystik...*, a.a.O., S.8ff.

¹¹² Ebd., S.5

Abstand zwischen den Zeiten wird bei Benjamin nicht überbrückt, sondern kondensiert.

In seinem Übersetzer-Aufsatz zitiert Benjamin mittels der Scherben-Metapher (hier tatsächlich: Metapher!) einen der einflussreichsten Mythen der jüdischen Mystik - ,ohne Anführungszeichen'¹¹³. Es handelt sich um die Schöpfungsgeschichte aus der kabbalistischen Lehre des Isaak Luria (1534-1572), die Scholem als „einen großen Mythos des Exils“¹¹⁴ bezeichnet: das Zerschneiden der Gefäße (*Schefirat al-Kelim*), das eine Parallelerzählung zum Sündenfall der Bibel darstellt. Nach Luria zieht sich Gott zusammen oder zurück (*Zimzum*)¹¹⁵ und gibt damit den „Urraum“¹¹⁶ frei, in dem seine Verkörperung, der Urmensch (*Adam Qadmon*), erscheinen kann: Diese Bewegung ist bei Luria die Schöpfungsbewegung, und sie entspricht strukturell der Subjekt-Objekt- oder Stillstand-Bewegung-Dilatation, mit der, wie wir sahen, das Selbstbewusstsein und damit das Denken einsetzen.¹¹⁷

Der Urmensch bildet sich aus dem Licht, das dem göttlichen *En Sof*, der zusammengezogenen aktuellen Unendlichkeit, als homogene Essenz entströmt und aus *Adam Qadmon* wieder hervorbricht. Aus dessen Augen aber strahlt ein gleichsam in Teilchen gebrochenes Licht, welches in den Gefäßen der zehn Sefiroth geordnet aufgefangen werden soll. Einige Gefäße vermögen dem Licht nicht standzuhalten und zerbrechen. Für den Urmenschen ergibt sich die Aufgabe - die sich auf anthropologischer Ebene nach dem Sündenfall für die Menschheit (Nachkommen des Ersten Menschen aus der Bibel, *Adam ha-Rischon*) wiederholt -, die Scherben wieder zusammenzufügen (*Tiqqun*) und das ‚rechte Licht‘ einzusammeln.

Einerseits spiegelt sich in der ‚Katastrophe‘ des Zerschneidens auf mystischer und anthropologischer Ebene der zweiphasige Verlauf des Sprachverlustes, den Benjamin im frühen Sprachaufsatz anhand des biblischen Schöpfungsmythos‘ schildert und im Übersetzer-Aufsatz mit der Scherben-Metapher aufnimmt: Durch den Sündenfall geht die reine Sprache verloren, durch

¹¹³ „Diese Arbeit [das Passagen-Werk, NT] muß die Kunst, ohne Anführungszeichen zu zitieren, zur höchsten Höhe entwickeln. Ihre Theorie hängt aufs engste mit der der Montage zusammen.“ (V 571f.)

¹¹⁴ Scholem: *Die jüdische Mystik...*, a.a.O., S.314

¹¹⁵ Ebd., S.8ff. Benjamin zitiert aus einem Brief des Novalis an F. Schlegel: „Wenn die Poesie sich erweitern will, so kann sie es nur, indem sie sich beschränkt; indem sie sich zusammenzieht, ihren Feuerstoff gleichsam fahren läßt und gerinnt.“ (I 101)

¹¹⁶ Scholem: *Die jüdische Mystik...*, a.a.O., S.290

¹¹⁷ Sie hat den weiteren interessanten Aspekt, dass das *En-Sof* noch nicht personalisiert ist, also einen ‚unpersönlichen Urgrund‘ Gottes postuliert. Vgl. ebd., S.13

den Turmbau zu Babel auch die Sprache der Dinge. Der Urmensch ebenso wie die reine Sprache sind gleichermaßen doppelt unerreichbar, entrückt, ent-stellt. Gerade deshalb aber lässt sich, wie Scholem erläutert, der Bruch der Gefäße von Luria aus als ein notwendiger *Ordnungsprozess* deuten:

Dieser Vorgang [das Zerschneiden der Gefäße, NT] wird [...] von Lurias Schülern nicht als ein eigentlich chaotischer und anarchischer dargestellt. Vielmehr schildern sie ihn als einen Prozeß, der nach strengen und im Detail erörterten Regeln oder Gesetzen vor sich ging. Erst die populäre Auffassung der ja sehr plastischen Vorstellung hat Metaphern wie „Bruch der Gefäße“ [...] sozusagen beim Worte genommen und statt der gesetzmäßigen die katastrophale Natur dieses Vorgangs wieder mehr betont.¹¹⁸ [...] Die tiefsten Wurzeln der *Kelipoth*, der „Schalen“ oder Kräfte des Bösen, existierten nämlich schon vor dem Bruch der Gefäße und lagen durcheinander gemischt mit den Lichtern der Sefiroth und dem [...] *Reschimu*, dem Residuum des *En-Sof*, im Urraum. Die Notwendigkeit, die Elemente der Sefiroth und die sich bildenden Gefäße zu reinigen und die *Kelipoth* auszuschneiden, brachte den Bruch der Gefäße mit sich. Der Zweck dieser Reinigung war, das Böse als abgesonderte Identität und reale Macht entstehen zu lassen.¹¹⁹

Damit lässt sich diese Geschichte des zweistufigen Verlustes als Fortsetzung, als *Steigerung* des *Zimzum* lesen, das *Raum und Zeit* gibt: Mit den Scherben der zerbrochenen Gefäße werden die Menschen des göttlichen Lichtes noch teilhaftig; denn an den fallenden Scherben haften „die Scintillae, die göttlichen Funken, [...] die Lichtkeime, die den Prozess in Gang setzen, in dem sich die Materie vergeistigt.“¹²⁰ Im übertragenen Sinne besteht die Aufgabe des Menschen darin, das Gute vom Bösen zu scheiden, seine eigene geistige Reinheit wiederherzustellen, und eben dies gibt dem Streben der Menschen Sinn: Bedeuten und Richtung.

Nicht nur Mythos, auch (noch einmal) Märchen klingt hier an, denn wir stehen vor der Lektüreaufgabe Aschenputtels: „Kommt und helf mir lesen - die guten ins Kröpfchen, die schlechten ins Töpfchen.“ Wie Samenkörner platzen, schreibt Scholem, „mußten die ersten Gefäße [...] ebenfalls zerbrechen“¹²¹. In diesem Sinne befreit, er-löst Benjamins Übersetzung die ‚Lichtkeime‘ der reinen Sprache, die an den stürzenden Scherben der einzelnen Sprachen und Werke haften geblieben sind, ja in ihnen eingeschlossen wurden, beschwert mit Mitteilung. Auch das Original muss ‚zum Platzen gebracht werden‘, damit sich der eingeschlossene Keim löst und

¹¹⁸ Ebd., S.292

¹¹⁹ Ebd., S.293

¹²⁰ Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Geschichte der christlichen Kabbala*. Bd. 3: 1660 - 1850. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, S.146

¹²¹ Scholem: *Die jüdische Mystik...*, a.a.O., S.294

hinaufgetragen werden kann. So bürgt gerade die *Möglichkeit* solcher Übersetzung, die an Scherben haftet und nur Scherben hervorbringen kann, für die Möglichkeit der Orientierung des Menschen in der Welt - um den Preis der *Unmöglichkeit*, das zu erreichen, worauf sie als Ganze gerichtet ist. Und die Übersetzung kann nur aus dem Exil heraus erfolgen. Erinnern wir uns: Der Übersetzer muss *außerhalb* seiner eigenen Sprache stehen, um *in* ihr den Keim der reinen Sprache erlösen zu können; der „Luftkreis“, den die Übersetzung erreicht, gehört weder der reinen Sprache noch der gemeinen an, er bildet eine Zwischensphäre.¹²² Dass Benjamin diesbezüglich von Erlösung spricht, korrespondiert interessanterweise auch einer christlichen Kabbala-Deutung - und in ihr stoßen wir wieder auf das bucklicht Männlein und Odradek:

Knorr [von Rosenroth, NT] identifiziert diesen Bruch der Gefäße zum einen mit dem Fall der Engel und zum anderen mit der Erlösungsbedürftigkeit der Natur, von der der Römerbrief 8,20 redet. Diese Erlösungsbedürftigkeit zeigt sich in den unterschiedlichsten Quälgeistern, den Nymphen und Dryaden, die die materiale Erdenhülle bevölkern.¹²³

Die Engel sind machtlos, nur die ‚Quälgeister‘ sind noch da, deren bloße Anwesenheit von etwas Anderem zeugt: den Lichtfunken, die in ihnen verborgen sind.

Scholem macht darauf aufmerksam, dass sich zwischen *Zimzum* und dem Zerschneiden der Gefäße eine doppelte Figur des Exils entfaltet: das Exil als „Rückzug seines Selbst in sein Selbst“¹²⁴, *in sich selbst hinein*, sowie das Exil als Getriebenwerden *aus sich heraus*¹²⁵ und infolgedessen ein Zerstreutwerden (sogar eine veritable Dissemination nach Derrida, in der vollen Bedeutung des Wortes - man denke an die Lichtfunken als Keime). Diese Exilfiguren korrespondieren den von uns herausgearbeiteten gerichteten Orientierungsmodellen auf Unendliches

¹²² „Jene Stelle außer der Welt ist gegeben, und Archimedes kann nun sein Versprechen erfüllen.“ Novalis: *Schriften* II, S.455 (*Blüthenstaub*). Benjamin zitiert diese Stelle in seiner Dissertationsschrift (I 93).

¹²³ Scholem: *Die jüdische Mystik...*, a.a.O., S.294. Hierzu passt, was Burkhardt Lindner über die Rolle des Mythos bei Benjamin schreibt: er würde „inhaltlich neu besetzt als Ort des Einspruchs gegen eine Theologie, die Weltgeschichte und Natur nur in entfremdeter bzw. ‚mythisch-verfallener‘ Gestalt denken kann und das kosmologisch-anthropologische Potential der Gattungsgeschichte verleugnen muß. Gerade die Parteinahme für das Unterdrückte und Ausgegrenzte mußte dem Mythos als dem vom Monotheismus Verdrängten eigenes Gewicht geben, und zwar nicht allein als profane Alternative, sondern als leibhafte Erfahrungsform des Geheimnisses. Nicht Erlösung durch das gereinigte Wort, sondern Umschreibung durch Metapher, Bild und Figur ist ihr adäquat.“ Will sagen: Nur als solche kann Mythos gegenwärtig überhaupt noch erscheinen. (Lindner: *Engel und Zwerg*, a.a.O., S.260)

¹²⁴ Scholem: *Die jüdische Mystik...*, a.a.O., S.290 zitiert das gnostische „Buch des großen Logos“.

¹²⁵ Ebd., S.8ff.

hin: nach innen oder nach außen. Zugleich ergeben beide Bewegungen in Kombination das Bewegungsmuster des Atems, worauf wir bei Celan zurückkommen werden. Beide Exilvarianten teilen die Voraussetzung einer Zeitdifferenz - unwiederbringliche Vergangenheit, auf die das gegenwärtige Streben dennoch gerichtet ist und die dadurch zur Zukunft wird - sowie eines Selbst *in Beziehung zu sich selbst*, und damit wollen wir ein letztes Mal auf Benjamins Beobachter zu sprechen kommen.¹²⁶

Oben haben wir bereits in einer Fußnote darauf hingewiesen, dass Werner Hamacher die Zeit bei Benjamin über die Frühromantik mit der als Selbstaffektion konzipierten Zeit bei Kant in Verbindung bringt. In diesem Teilabschnitt haben wir zwar die Ambivalenz der Benjaminschen Lesehaltungen recht gut auf die beiden Modi orientierenden Lesens abbilden können, die bei Benjamin analog zu den verschiedenen Zeiten im Augenblick des dialektischen Bildes aufeinanderprallen. Zur Frage des *Selbst* aber, das sich in Benjamins Texten hinter einer in ihrer Vereinzelnung totalisierten Perspektive verbirgt, lohnt es sich, zusätzlich der These Hamachers nachzugehen¹²⁷, die dieses Selbst als Zeit deutet.

Hamacher bezieht sich auf eine Passage in Benjamins Dissertationsschrift, die die Begriffe „Transzendentalpoesie“ und „progressive Universalpoesie“ als „Bestimmung der Idee der Kunst“ erläutert. (I 93) Nach Benjamin bezeichnen beide unterschiedliche Perspektiven auf die Idee der Kunst: einmal mit Blick auf das „systematische Zentrum, aus dem die romantische Kunstphilosophie hervorgegangen ist“ (Transzendentalpoesie), einmal mit Blick auf ihre „Beziehung zur Zeit“. (ebd.) Diese doppelte Bestimmung entspricht Benjamins Forderung einer nicht rein chronologischen, sondern qualitativ-medialen Zeit im Sinne einer Durchbestimmtheit des Zeitverlaufs, die bereits auf die historische Zeit der späteren Texte vorausweist. Für beide Ausdrücke beobachtet Benjamin nun, dass sie „überall auf den Begriff der Reflexion führen“; aus diesem Bezug heraus deutet er die

¹²⁶ Interessant mag in diesem Zusammenhang Scholems Beobachtung sein, dass die Kabbalisten in ihren zum Druck bestimmten Schriften das Persönliche nahezu eliminieren. Das aber macht Benjamin umgekehrt nicht zum Kabbalisten; es sagt höchstens etwas über seine Schreibhaltung aus. Die Auffassung der Kabbalisten, dass Sprache einen „mystischen Wert“ habe in dem Sinne, dass sie „in ihrem reinsten Wesen [...] mit dem tiefsten geistigen Wesen der Welt zusammenhängt“ (Scholem: *Die jüdische Mystik...*, a.a.O., S.19), findet sich bei Benjamin ebenfalls, jedoch ist dieser Zusammenhang bereits ent-stellt und nur noch in unsinnlichen Ähnlichkeiten spürbar, die in der Schrift archiviert sind, da die Sprache die „höchste Stufe mimetischen Verhaltens“ darstellt. (I 509f.)

¹²⁷ Die nachfolgenden Überlegungen beziehen sich auf Hamacher: *„Jetzt“...*, a.a.O., S.159ff.

Transzendentalpoesie als Entsprechung des Schlegelschen Ur-Ich in den Windischmannschen Vorlesungen.

Hamacher führt nun die Reflexion auf Selbstaffektion zurück¹²⁸, der wiederum nach Kant die Zeit entspringt. „Die Schlegelsche Poetik der Selbstaffektion speist sich [...], was Benjamin nicht unbekannt gewesen sein kann, aus Kants Lehre von der Zeit als der *Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, (...) mithin durch sich selbst affiziert wird* (KdrV, B 67/68).“ Dies hat Benjamin in der Tat bedacht, denn direkt im Anschluss an einen von Hamacher zitierten Satz steht bei ihm bzgl. F. Schlegels Auffassung, dass der Indifferenzpunkt der Reflexion das poetische Gefühl sei:

Ob in dieser Formulierung eine Beziehung auf Kants Theorie vom freien Spiel der Gemütsvermögen liegt, [...] wird sich schwer entscheiden lassen. Übrigens liegt die Untersuchung des Verhältnisses der frühromantischen zu der Kantischen Kunsttheorie nicht im Rahmen dieser Monographie über den romantischen Begriff der Kunstkritik, weil von hier aus jenes Verhältnis nicht erfaßt werden kann. (I 63f.)

Liest also Hamacher hier etwas forciert - Benjamin weicht dem Nachweis der Verbindung aus, anstatt ihn zu postulieren -, so wollen wir seine These doch zu Ende denken: Wenn es tatsächlich so wäre, dass Benjamin „die Selbstaffektion zum fundamentalen Konstitutionsmodus nicht allein der Zeit, sondern auch der Geschichte“ erklärt, sodass mit Kant (B 152) „mit der geschichtlichen Zeit [...] zugleich das geschichtliche Subjekt“ entspringt, dann wäre dieses Subjekt in der Tat „nichts anderes [...] als Zeit, [...] in seiner tiefsten Schicht, als Geschehen eines Bestimmtwerdens durch sich, bloßes Medium“. Es wäre reiner Selbstbezug, der durch seine Selbstbestimmung zeitlich wird: in einem Hin und Her zwischen sich und sich selbst, einer Bewegung des *ordo inversus*, der es zu einer räumlichen und zeitlichen *Stelle* macht. „Bloßes Medium“, aber qualitativ durchbestimmt.

Dies bliebe freilich ebenfalls tautologisch: Bis hierher wäre das Subjekt bloße Monade, ohne Impuls der *vis activa* in sich selbst kreisend - oder eben *dasselbe* wie die Zeit, identisch mit ihr. Wieder bleibt die Frage nach dem Impuls, der dieses Subjekt zur Interaktion mit der Außenwelt und allererst zum Handeln bewegt, ungeklärt. Bei Benjamin liegt zwar die Antwort tatsächlich in der Zeit, genauer: in jenem Zusammenprall der Zeiten, den das betrachtende Subjekt im Zusammenprall

¹²⁸ Er bezieht sich auf eine Randnotiz Benjamins zu Schlegel und kann so eine Substitutionskette bilden: medial - Reflexion - Indifferenzpunkt - poetisches Gefühl - Zeit.

von Positions- und Situationsmodus re-flektiert und hierdurch ebenfalls einen Impuls erhält. Dies aber funktioniert nur, indem eben Zeit als *das Andere* des seinerseits reflektierenden Beobachters / Lesers gedacht wird: Die Bewegung des *ordo inversus* formt nicht zwei berührungslose Kreise in der Zeit und im Subjekt, sondern geht auch zwischen diesen beiden Kreisen hin und her. Hierdurch erst, durch die wechselseitige Möglichkeit des Impulsgebens, entsteht Sinn: als Richtung und als Bedeuten. Benjamin denkt die Zeit - so unsere Überzeugung - nicht als Selbstaffektion: diese ‚gibt es‘ zwar in uns, aber nur aufgrund von Interaktion mit Zeit als einem Außen, einem Vorher, das bei Benjamin an die Stelle des Sinn-Grundes tritt. Der Indifferenzpunkt, dem Reflexion entspringt, ist bei Benjamin ein *Schnittpunkt* oder ein Überlagern: Zeit- und Raumpunkt sowie Standpunkt des Beobachters. Wir können unseren Blickwinkel nun auch wieder zur Sprache hin erweitern: Wenn uns das Verhältnis von Zeitlichkeit und *Rhetorik* bei Benjamin entgegen der These de Mans nicht zugunsten der Rhetorik entscheidbar zu sein schien, so gilt dasselbe für ein ‚Gleichmachen‘ (überspitzt formuliert) von Selbst und Zeit. Für Benjamin, seinem „gracianischen Wahlspruch ‚Suche in allen Dingen die Zeit auf Deine Seite zu bringen“¹²⁹ getreu, entstehen Zusammenhänge nicht logisch und auch nicht selbstindiziert (hier weicht Benjamins Monadengedanke von dem Leibnizschen ab), sondern historisch. Argumentativ weisen Benjamins Texte denn auch fundamentale Inkonsistenzen auf - wie das Traktat funktionieren sie logisch ganz einfach nicht. Zwar heißt nun „historisch“ bei Benjamin in der Tat: *figürlich*, Geschichte wird gemacht durch Montage, Konfiguration. Damit aber sind Zeit und Raum gerade nicht eliminiert: Schon bei Nikolaus haben wir gesehen, dass Metaphern, da sie auf Perspektivik beruhen, einen phänomenologischen, performativen Kern besitzen. Figuren ‚sind‘ nur, wenn - und nur so lange, wie - sie als solche wahrgenommen, gelesen werden, weswegen sie qua Lektüre, als Texte, in der Sprache bewahrt werden müssen; sie haben ‚an sich selbst‘ keinen Wahrheitsgehalt. Eine Figur ist folglich stets situiert: Weder kann die Zeit die Figur verlassen noch die Figur die Zeit - oder den Raum. Diesbezüglich handelt es sich bei Metaphern der Zeitlichkeit niemals „nur um Metaphern“¹³⁰ im Sinne einer Unabhängigkeit der Rhetorik von Zeit und Raum, ebenso wie das Ich bei Benjamin,

¹²⁹ Benjamin an Adorno, 31.05.1935. Zit. nach: Adorno, Theodor W. / Benjamin, Walter: *Briefwechsel 1928-1940*. Hrsg. v. Henri Lonitz (= Theodor W. Adorno: Briefe und Briefwechsel, Bd.1). Frankfurt / Main 1994, S.117f.

¹³⁰ de Man: *Schlußfolgerungen...*, a.a.O., S.208

wie auch immer Persönliches zurückgenommen wird, nicht als formloses Medium mit der Zeit schwimmt. Historische Zeit bei Benjamin ist *Form*, kein chronologischer Fluss. Sie entsteht als Konfiguration.

Da diese raumzeitlichen Konstellationen / Konfigurationen - wir sagten es oben bereits - etwas Szenisches zulassen, öffnen sich Benjamins solipsistische Lektüren und Übersetzungen in ein nicht nur zeitliches, sondern auch politisches Außen. Diese Komponente fehlt Hamachers These: Wenn wir ihr folgen wollten (in einer Konsequenz, die Hamacher so sicher nicht intendiert hat), blieben wir mit Benjamin ‚auf der Stelle‘, in einer Lektüre, die ausschließlich in sich selbst einmündete, da ihr Ausgangspunkt - das sich selbst affizierende Selbst - fix bliebe bzw. gegenüber der Zeit keine Kontur besäße. Wir kommen zurück zum Thema des einleitenden Abschnitts, der ästhetischen Erfahrung: Besonders am Theater wird deutlich, dass sich ästhetische Erfahrung immer auch durch *Performanz* auszeichnet. Nicht umsonst hat sich Benjamin intensiv mit dem epischen Theater auseinandergesetzt: Der Begriff des Performativen nach Austin meint „(Sprech-)Handlungen“, die zwar durchaus „selbstreferentiell“ sind (Geste bei Benjamin: reines Weisen), damit aber auch „wirklichkeitskonstituierend“, denn sie können „aufgrund vor allem institutioneller und sozialer Bedingungen glücken oder mißglücken“. Das Wirken von Performanz führt dazu, dass „gerade dichotomische Begriffspaare wie Subjekt/Objekt oder Signifikant/Signifikat [...] hier ihre Trennschärfe verlieren, in Bewegung geraten und zu oszillieren beginnen.“¹³¹

Diesen Verlust der Trennschärfe kennen wir von Orientierung her in zwei Varianten: als *Gegen*-Orientierung nämlich, indem beide Pole ins Extrem auseinandertreten und sich dabei überlagern (Stelle der Lektüre) oder aber indem Aspekte beider Pole einander durchdringen (Szene). Benjamins Denken zeichnet sich dadurch aus, dass er mit beiden Unschärfen arbeitet, diese selbst aber in höchster Schärfe und Verdichtung über- und ineinander schiebt, was seine Texte nahezu undurchdringlich macht und immenses Bedeuten freisetzt.

¹³¹ Fischer-Lichte, Erika: *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt / Main 2004, S.33

VII.2 Exzentrizität und Exteriorität: Plessner und Levinas

VII.2.1 *Nicht in der eigenen Mitte: Helmuth Plessner (1892-1985)*

Obgleich die Lebensläufe Walter Benjamins und Helmuth Plessners Parallelen aufweisen - beide werden im selben Jahr geboren, entstammen gutsituierten jüdischen Familien und gehen in den 1930er Jahren ins Exil -, scheinen auf den ersten Blick Welten zwischen ihnen zu liegen.¹³² Plessner, aus assimilierten Kreisen stammend, beginnt sich erst in fortgeschrittenem Alter mit dem Judentum auseinanderzusetzen. Er studiert zunächst Natur-, dann Geisteswissenschaften (erst Medizin, dann Zoologie und schließlich, bei Windelband und Husserl, Philosophie) und bleibt - dies verbindet ihn mit Benjamin - zeit seines Lebens ein Randständiger. Sein eigenwilliges Denken oszilliert zwischen Anthropologie, Philosophie, Soziologie und Ethik unter strikter Vermeidung von ‚Weltanschauungen‘. Kommt Benjamins Karriere im akademischen Vorkriegsdeutschland erst gar nicht zustande, so steht auch Plessners unter einem schlechten Stern: Seine große, programmatische Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) erscheint fast zeitgleich mit Heideggers *Sein und Zeit* und Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* und wird von beiden ‚Konkurrenten‘ als Plagiat beargwöhnt; der allgegenwärtige Heidegger, aber auch die anthropologisch orientierten Philosophen Max Scheler und Arnold Gehlen überstrahlen Plessners Schaffen nahezu völlig. Nach dem Krieg behauptet sich Plessner auch in Deutschland u.a. als Rektor der Universität Göttingen und Gelehrter von beachtlichem Ruf, doch seine Philosophie erreicht keine Breitenwirkung und erfährt weiterhin Widerstand, nicht zuletzt durch die Frankfurter Schule, der sein Denken als ‚established‘, konservativ und altbacken gilt. Erst mit Erscheinen der Werkausgabe in den 1980er Jahren erwacht breites, anhaltendes Interesse an Plessners Denken.

Wie Benjamin arbeitet Plessner gegen die idealistische Subjektphilosophie, aber auch gegen Heideggers dunkle, nach Plessners Ansicht politikfeindliche¹³³ ‚Seinsvergessenheit‘. Sein Denken gründet im Diesseits und vermeidet jegliche

¹³² Mit beiden war Gershom Scholem befreundet; ob Benjamin und Plessner einander persönlich begegnet sind, ist der Verfasserin nicht bekannt. Gegenseitige Referenzen in den Schriften gibt es keine; lediglich Anspielungen auf den „dialektischen Materialismus“ finden sich bei Plessner, der im Übrigen nicht nach Frankreich, sondern in die Niederlande emigrierte und der Universität Groningen, an der er 1946 einen Lehrstuhl für Philosophie erhielt, auch nach seiner Remigration nach Deutschland im Jahre 1952 verbunden blieb. Wichtige Stationen seines universitären Wirkens waren Göttingen und Zürich.

¹³³ Zur Fehde zwischen Plessner und Heidegger vgl. Schüler: *Helmuth Plessner...*, a.a.O., S.91ff., 99ff. sowie Plessners Vorwort zur zweiten Auflage der *Stufen des Organischen* (hier auch die Abgrenzung gegen Scheler).

Transzendenz auf ein Sicherheit gebendes Ewiges, einen Sinn-Grund hin: Solche Sicherheit *aufzugeben* und die Konsequenzen zu tragen, ist Plessners entscheidender Schritt in eine ureigene anthropologische Philosophie, die von einem *Nichtverwurzel*sein des Menschen ausgeht und damit arbeitet, ohne Kompensationsvorschläge zu unterbreiten. Sinn-Gründe sind Ideen, die dem Menschen notwendig aufgehen müssen, dadurch aber noch nicht zu transzendenten Wirklichkeiten werden.¹³⁴ Das macht Plessners Denken unbequem. Man müsse bereit sein, schreibt Plessner an Karl Jaspers, „jedes Ganze und jede Sicherheit immer auf's Neue in Klammern zu setzen [...] - in einer Zeit der Gegenauflärung ohne die gesellschaftliche Disposition zur transzendentalen Ordnung.“¹³⁵ Plessners Philosophie fordert,

die prinzipielle Offenheit und Unergründlichkeit des Menschen zu achten und gegen mögliche Vereinnahmungsversuche abzuschirmen. Ein Bedürfnis nach totaler Erfassung oder eine Forderung absoluter Gesinnungstreue und Identifikation waren Plessner zufolge der exzentrischen Daseinsweise des Menschen nicht gemäß und mußten deshalb zwangsläufig in Gesinnungsterror enden. Der Respekt vor der Mehrdimensionalität des Anderen und der Erhalt des gesellschaftlichen Raums mit seinen Distanzen, mit sozialen Rollen und Takt waren ihm Mittel, um notwendige Freiräume zu bewahren. Sicherheiten oder Heilsversprechen konnte und wollte eine solche Philosophie nicht gewähren.¹³⁶

Plessners Denken ist geprägt von kühler Präzision der Beobachtung sowie tiefem Respekt vor dem Anderen - in Menschengestalt: anderen Personen, anderen Kulturen. Der Eurozentrismus ist mitsamt seiner Selbstherrlichkeit aufzugeben, Hintertüren in Mystik, Mythos und Glauben gibt es für den Geist nicht:

Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es -, will sie [die Religion, NT] ihm geben. Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat schenkt nur Religion. Zwischen ihr und der Kultur besteht daher trotz aller geschichtlichen Friedensschlüsse und der selten aufrichtigen Beteuerungen, wie sie z. B. heute so beliebt sind, absolute Feindschaft.

¹³⁴ „Bewußtsein der Individualität des eigenen Seins und der Welt und Bewußtsein der Kontingenz dieser Gesamtrealität sind notwendig miteinander gegeben und fordern einander. An der eigenen Haltlosigkeit, die dem Menschen zugleich den Halt an der Welt verbietet und ihm als Bedingtheit der Welt aufgeht, kommt ihm die Nichtigkeit des Wirklichen und die Idee des Weltgrundes.“ Plessner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch : Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3., unveränd. Aufl. Berlin / New York 1975 (= Sammlung Götschen 2200), S.345

¹³⁵ Plessner an Karl Jaspers, 15.09.1957. Zit. nach: Dietze, Carola: *Nachgeholtes Leben : Helmut Plessner 1892 – 1985*. Göttingen ²2007, S.536

¹³⁶ Dietze: *Nachgeholtes Leben*, a.a.O., S.534

Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.¹³⁷

Auf seine Weise ist Plessners Denken und Schreiben ebenso sperrig und widerständig wie Benjamins: Wenn auch ganz ‚down to earth‘, bleibt es gerade darin unbestechlich. Plessner lässt sich in niemandes Dienst stellen, seine Texte werben nicht um Leser: Setzt Benjamin uns schonungslos seinen verdichteten, ineinander geschichteten Sprach-Bild-Konstellationen aus und überlässt es uns, uns darin zurechtzufinden, formuliert Plessner in gnadenlos schlichter Klarheit, manchmal geradezu lakonisch und ohne jegliches Pathos¹³⁸, wobei er den Hang zum Apodiktischen mit Benjamin teilt. Von Beginn an politisch orientiert, denkt Plessner in weltlich-historischen Dimensionen: der Mensch in der Gemeinschaft (unter Bezug auf Kants ‚ungesellige Geselligkeit‘), die europäischen Nationen und ihre Stellung in der Welt, Deutschland als *Die verspätete Nation* (verfasst 1935 im Exil, erschienen 1959). Aus seiner anthropologischen Perspektive und geschult an der Phänomenologie befasst er sich intensiv mit der Körperlichkeit des Menschen; sein Buch *Lachen und Weinen* (1941) behandelt das Phänomen der Körpersprache, die sich unserer Kontrolle stets ein Stück weit entzieht.¹³⁹

Auch Plessners zentrales anthropologisches Konzept, das uns hier vor allem interessiert, verknüpft die Bewusstseinsfrage - von der sein Philosophiestudium ursprünglich motiviert war¹⁴⁰ - mit der Körperlichkeit des In-der-Welt-Seins. Schon der Titel des Plessnerschen Hauptwerks zeigt seinen Ansatz, das menschliche Dasein aus dem ‚Organischen‘, den physischen Lebensformen zu entwickeln; der Mensch als spezifische Ausprägung dieser Formen wird erst im letzten Kapitel des Buches behandelt. Auch Plessner nimmt für sein Denken die Metapher der

¹³⁷ Plessner: *Die Stufen des Organischen*, a.a.O., S.342

¹³⁸ Das mag auch Plessners Opposition zu Heidegger geschuldet sein, die er – notgedrungen – annimmt und pflegt.

¹³⁹ „Die wohlbegründete Drückebergerei der Daseinsonotologie vor den Problemen der Leiblichkeit, vor der Verklammerung der menschlichen Art-zu-Sein mit dem menschlichen Organismus, ist [...] nicht nur ein Zeichen von Feigheit und Gedankenarmut, sondern von jener Introvertiertheit, welche eine Berufskrankheit der Philosophen, besonders solcher mit transzendentalistischer Prägung ist.“ Plessner, Helmuth: *Homo absconditus* (1969). In: ders.: *Gesammelte Schriften VIII: Conditio humana*. Frankfurt / Main 1983, S.353-366, hier: S.356

¹⁴⁰ Plessner kam im Jahre 1914 zu Husserl nach Göttingen, um die Bezüge zwischen Fichtes und Husserls Ichbegriff zu erforschen. Vgl. hierzu Schüßler, Kersten: *Helmuth Plessner : eine intellektuelle Biographie*. Berlin / Wien 2000, S.21

Kopernikanischen Wende in Anspruch – unter Rückbezug auf Kant, dessen Aufklärungsgedanken er fortführt.¹⁴¹

Kopernikanische Wendung ist keine bloße Metapher. In ihrem Zeichen steht die ganze moderne Welt. [...] An den Gedanken einer verborgenen, diesseitigen Wirklichkeit, die dem Augenschein des unmittelbaren Bewußtseins völlig zuwiderläuft, ihn aber als notwendigen Trugaspekt begreiflich macht, haben vier Jahrhunderte Naturwissenschaft die Menschen gewöhnt.

Kants Wirkung auf das 19. Jahrhundert hatte ihren Grund darin, daß er mit der kopernikanischen Wendung in diesem universalen Sinne als Erster Ernst machte.¹⁴²

Wesentlich ist für Plessner Kants Nachweis der „Undurchsichtigkeit des Bewußtseins für sich selbst“¹⁴³, deren Problematik die idealistische Subjektphilosophie vollends ans Licht gebracht hat. Seinen Kerngedanken der menschlichen *Exzentrizität* baut Plessner auf dieser Intransparenz auf, die schon im Diesseits beginnt: Sie ist *Voraussetzung* unseres Zugangs zur Welt.

Wenn die alte Philosophie, die unter der Herrschaft christlicher Jenseitsvorstellungen stand, gewisse transzendente Bereiche als dem menschlichen Auge prinzipiell verborgen und für die Erkenntnis nicht durchdringbar ansprach, so hat Kant ihr eine Lehre des *verborgenen Diesseits* gegenübergestellt. Was daran ganz allgemein überrascht, entspricht formal dem Überraschungsmoment der Kopernikanischen Lehre: das scheinbar unmittelbar Gewisse des diesseitigen Daseins, in dem der Mensch mit seinen irdischen Organen überall hin kann, enthüllt sich als Schein eines notwendig falschen Bewußtseins. Der Mensch bekommt Zugang zu einer ihm verborgenen, aber nicht jenseitigen, sondern seltsamerweise diesseitigen Tiefe. Er entdeckt sich als Urheber von Dingen, deren Wesen es ausschließen sollte, daß sie überhaupt einen Urheber und dazu noch den Menschen als Urheber haben. Er führt sie auf sich als Quelle zurück, statt wie bisher umgekehrt sich von ihnen herzuleiten.¹⁴⁴

Dies bildet jenen Gegenpart zu der von Blumenberg thematisierten ‚Entthronung‘ des Menschen durch die Kopernikanische Wende: Der Mensch ist nicht mehr gemeint von der Welt - aber er ist zu einem guten Teil für sie verantwortlich, da er sie gemacht hat (entsprechend Mittelstraß‘ Leonardo-Welt).

¹⁴¹ Kersten Schüßler weist darauf hin, dass Plessner aufgrund seiner auch naturwissenschaftlichen Ausbildung eine „allgemein gesellschaftliche Problemlage“ sieht: In den Geisteswissenschaften wird „am Bild des Menschen als selbstbewußtem Schöpfer seiner Kultur gearbeitet“, wohingegen die Psychologie und Physiologie diese Freiheitskonzepte bereits hinterfragen. Schüßler: *Helmuth Plessner...*, a.a.O., S.23

¹⁴² Plessner, Helmuth: *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes : politische Schriften* (= Gesammelte Schriften VI). Frankfurt / Main 2003, S.135f.

¹⁴³ Ebd., S.136

¹⁴⁴ Ebd., S.136

Jenes ‚falsche Bewußtsein‘, so präzisiert Plessner Kants Entdeckung, liegt in der Exzentrizität des Menschen begründet, einer fundamentalen Asymmetrie der Verhältnisse: des Menschen zu und in sich selbst / zu und in seinem Körper ebenso wie zu und in der Welt. Wir erleben uns selbst und die Welt unter einem Doppelaspekt von Außen und Innen. Dies tun freilich auch tierische Lebensformen: Organische Körper allein besitzen eine Grenze, die nicht nur Außen und Innen voneinander scheidet, sondern zu ihnen gehört und somit Begegnung und Berührung ermöglicht.

Als Körperding steht das Lebewesen im Doppelaspekt ineinander nicht überführbarer Richtungsgegensätze nach Innen (substantialer Kern) und nach Außen (Mantel der eigenschaftstragenden Seiten). Als Lebewesen tritt das Körperding mit dem gleichen Doppelaspekt als einer Eigenschaft auf, der infolgedessen das phänomenale Ding in doppelter Richtung transzendiert, es einerseits über es hinaus setzt (streng genommen: außerhalb seiner setzt), andererseits in es hineinsetzt (in ihm setzt), - Ausdrücke, die gleichbedeutend mit den früher gebrauchten Ausdrücken sind: über es hinaus sein und ihm entgegen, in es hinein sein.¹⁴⁵

Nur dem Menschen aber kommt diese Verfasstheit in ihrer Doppeldeutigkeit zu Bewusstsein. Infolgedessen eröffnen sich Abstände,

ist das körperleibliche Dasein für den Menschen ein *Verhältnis*, in sich nicht eindeutig, sondern doppeldeutig, ein Verhältnis zwischen sich und sich (wenn man es genau sagen will: zwischen ihm und sich). Wer in diesem Verhältnis steht, kann dabei offenbleiben. Wendungen wie Geist, Ich, Seele sagen fürs erste - nimmt man sie ohne religiös dogmatischen Sinn - auch nichts weiter, als was die alltäglich-umgängliche Erfahrung in der Gegenstellung zum Körper und Inbegriffenheit durch den Körper zwingend zu erkennen gibt.¹⁴⁶

Was nun das Außen und Innen betrifft, so beschreibt Plessner eine Paradoxie des Erlebens und Wissens, die wir am Beispiel der Zentralperspektive (gehört der Betrachter zum Bild oder nicht?) bereits im Ansatz formuliert haben: Ich muss, schreibt Plessner,

¹⁴⁵ Plessner: *Stufen des Organischen...*, a.a.O., S.128f. „Plessner verabschiedet die Fundamentalisierung alter Grenzziehungen: *res extensa - res cogitans*, Bewußtsein - Sein, Natur - Kultur, Geist - Materie usw. Grundlegend ist die Grenze, die eine Biosphäre im Kosmos abhebt.“ Eßbach, Wolfgang: *Der Mittelpunkt außerhalb : Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*. In: Dux, Günter / Wenzel, Ulrich (Hgg.): *Der Prozeß der Geistesgeschichte : Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*. Frankfurt / Main 1994, S.15-44, hier: S.18

¹⁴⁶ Plessner: *Philosophische Anthropologie*. Hrsg. u. m. e. Nachwort v. Günter Dux. Frankfurt / Main 1970, S.43. - Denken wir an die Asymmetrien bei Novalis: Die Geist-Monade ist Spiegel und Spiegeln (vgl. Abschnitt VI.2.2.1), Einheit und Differenz sind gleichursprünglich.

an zwei sich ausschließenden Ordnungen festhalten: der absoluten Mittelpunktbezogenheit aller Dinge der Umwelt auf meinen Leib bzw. auf das „in“ ihm beharrende Zentrum von Wahrnehmung, Denken, Initiative und Anteilnahme, auf mich bzw. „das Ich“ in mir *und* sie zugunsten der relativen Gegenseitigkeitsbeziehung aller Dinge einschließlich meines Leibes (mitsamt meinem Bewußtsein) preisgeben. Beide Ordnungen zeichnen sich in der Doppelrolle des Menschen als Körper und im Körper ab.¹⁴⁷

Hierin sieht Plessner eine ‚doppeldeutige Situation‘, die den „idealistischen“ und „realistischen Bewußtseins- oder Welttheorien“ als gleichsam unendlichen Geschichten insofern Vorschub leistet, als sie – je nach Perspektive - beiden Parteien stichhaltige Argumente liefert. Genau diese Ambivalenz bringt Plessner zu seinem Schluss:

In dieser Situation gibt sich die menschliche Stellung als eine *exzentrische* zu erkennen. Wie sich mir Welt und eigener Körper nur offenbaren und von mir beherrschen lassen, sofern sie in Beziehung zu mir als Ichzentrum treten, behalten sie auf der anderen Seite ihr Übergewicht über die Gebundenheit in dieser Perspektive als eine gegen mich gleichgültige, in relative Gegenseitigkeiten mich einbeziehende Ordnung.¹⁴⁸

Was Plessner hier beschreibt, ist die Basis unserer Analogie zwischen Orientierung und Lesen, zu der wir Kants Analogie zwischen Orientierung und Denken ausdifferenziert haben. Denn die Lektüreerfahrung vermag uns diese Analogie zu Bewusstsein zu bringen, *gerade weil* uns der materielle Gegenstand unserer Lektüre - der Text, die Konstellation, das Werk, aber auch die Umwelt - in dem Moment, da wir ihn mit einer ästhetischen Einstellung (dem langen Blick¹⁴⁹) wahrnehmen, nicht nur als verfügbare Materie *positional* vor Augen steht, sondern uns sein „Übergewicht“ in einer uns übergreifenden Konfiguration spürbar macht, das uns zugleich in eine *Situation* zwingt. Diese teilen wir zwar mit dem Gelesenen, bekommen es aber dadurch nicht in den Blick / Griff. Wir können uns lediglich den Wechsel zwischen Positions- und Situationsmodus bewusst machen (dritte Bewusstseinssebene), ohne ihn ganz beherrschen zu können.

¹⁴⁷ Ebd., S.44f

¹⁴⁸ Ebd., S.45

¹⁴⁹ Zum parallaktischen Blickwechsel vgl. Plessner: *Die Stufen des Organischen...*, a.a.O., S.82f. Diese an der Husserlschen Phänomenologie geschulte Beschreibung der Ausschnitthaftigkeit, in der uns ein Ding nur erscheinen kann, fanden wir ganz ähnlich bereits bei Nikolaus von Kues beschrieben (vgl. Kapitel II).

Kann der Mensch auch keine Entscheidung zwischen den beiden Ordnungen (der mittelpunktsbezogenen und der nichtmittelpunktsbezogenen) treffen, so muß er trotzdem ein Verhältnis zu ihnen finden. Denn er geht in keiner von beiden Ordnungen auf. Er *ist* weder allein Leib noch *hat* er allein Leib (Körper). Jede Beanspruchung der physischen Existenz verlangt einen Ausgleich zwischen Sein und Haben, Draußen und Drinnen.¹⁵⁰

Wenn Plessner dies nun mit dem Begriff der ‚exzentrischen *Position*‘ charakterisiert, denkt er, wie oben deutlich wurde, das Situative mit. Für das Bewusstsein heißt das:
Der Mensch

steht im Zentrum seines Stehens. Er bildet den Punkt der Vermittlung zwischen ihm und dem Umfeld und er ist in diesen Punkt gesetzt, er steht in ihm. D. h. einmal: seine Beziehung zu anderen Dingen ist zwar eine indirekte, er lebt sie aber als direkte, unmittelbare Beziehung ganz wie das Tier -, soweit er wie das Tier dem Gesetz der geschlossenen Lebensform und ihrer Positionalität [in Raum und Zeit, NT] unterworfen ist. Und es heißt zum anderen: er weiß von der Indirektheit seiner Beziehung, sie ist ihm als mittelbare gegeben.¹⁵¹

Da nun der Mensch als mit sich identisch „in diesem Zentrum der Vermittlung steht“, und zwar im Sinne Fichtes qua Selbstsetzung, sind diese beiden Weisen der Beziehung ein und dieselbe (326): gleichzeitig, am selben Ort. Damit aber steht der Mensch

nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern ‚hinter‘ [nicht: über, NT] ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er im Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann. Ortlos-zeitlos ermöglicht er das Erlebnis seiner selbst und zugleich das Erlebnis seiner Ort- und Zeitlosigkeit als des außerhalb seiner selbst Stehens, weil der Mensch ein lebendiges Ding ist, das nicht mehr nur in sich selber steht, sondern dessen ‚Stehen in sich‘ Fundament seines Stehens bedeutet. (292)¹⁵²

Hieraus ergibt sich jene unhintergehbare Distanz des Ich zu sich selbst, die wir als Grundzug der Subjektivität bereits herausgearbeitet haben:

¹⁵⁰ Plessner: *Philosophische Anthropologie*, a.a.O., S.45

¹⁵¹ Plessner: *Die Stufen des Organischen...*, a.a.O., S.325. Seitenzahlen nachfolgend eingeklammert im Haupttext.

¹⁵² Ort- und zeitlos ist das Ich gerade deshalb, weil es „die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position“ erlebt und „darum nicht mehr von ihr gebunden“ ist (ebd., S.291); es steht am „Nullpunkt der eigenen Position“ (ebd., S.300). Vgl. auch S.327. Damit einher aber geht die Utopie: „Im Unterschied zur Intelligenz, die es mit Feldverhalten in einer Umwelt und mit der Zentrik von Trieb und Gedächtnis zu tun hat, ist Geist zuerst das Vermögen, Abwesenheit, Mangel, Leere zu erfassen. So bezeichnet die exzentrische Dimension einen Ort, der auf keiner Landkarte zu verzeichnen wäre. Der Standpunkt, von dem aus ein Mensch sich betrachtet, ist utopisch.“ Eßbach: *Der Mittelpunkt außerhalb*, a.a.O., S.26

Seine Situation ist die Bewußtseinsimmanenz. Weil der Mensch exzentrisch organisiert und damit hinter sich gekommen ist, lebt er in Abhebung von allem, was er und was um ihn ist. (328)

Plessner widersteht der Versuchung, diese Abgehobenheit eine Ebene tiefer in einem absoluten raumzeitlichen Bezugssystem zu verankern. Ein solches kann nie mehr sein als eine ‚Einzeichnungsmöglichkeit‘, die relativ bleibt. Raum und Zeit können erlebt werden und müssen es auch, um begriffen zu werden - doch ihre Erlebbarkeit ist nicht auf dieses Begriffenwerden angewiesen. Erlebnisse wiederum sind nicht von Raum und Zeit her begründbar, die zwar „erlebnismäßig“ zu verstehen, nicht aber selbst Erlebnisse *sind*. So bedarf beispielsweise die Wirklichkeit eines Erlebnisses nicht der Messbarkeit ‚seiner‘ Zeit. Umgekehrt gilt: Als erlebbare „Strukturform[en] des Seins“ - Nacheinander, Nebeneinander - sind Raum und Zeit als Möglichkeit, als Erlebbarkeit nicht auf ihr Begriffenwerdenkönnen im Erleben angewiesen (181)¹⁵³, ebenso wie ‚wesensmäßige‘ Übersetzbarkeit eines Textes bei Benjamin auch dann besteht, wenn wir ihn nicht übersetzen können. Hier erfüllt Plessners ‚-mäßig‘ dieselbe Funktion wie Benjamins ‚-barkeit‘.

Zeitlich macht sich die Abhebung in einer gewissen Nachträglichkeit des Menschen bemerkbar, der sich „zu dem, was er schon ist, erst machen“ (309) muss. Unter diesem Aspekt der Performanz aber, *im Vollzug* ist der Exzentrizität zum Trotz unmittelbares Erleben möglich: In ihm nämlich sind „blickendes Subjekt (Mitte der Position) und in der Mitte stehendes Subjekt identisch“ (328) - dies entspricht dem Situationsmodus der Orientierung. Damit wird Lesen einmal mehr zu ihrem Paradigma, ja zu ihrem Extrem: Wir sind die Stelle der Lektüre und sind zugleich an / in ihr, wobei Positions- und Situationsmodus jeweils in Reinform auftreten. Wir sind Zentrum der Vermittlung und zugleich im Abstand zum Text und zu uns selbst. Wir sind in und zugleich - exzentrisch - ‚hinter‘ der Lektüre, wodurch sich die dritte Bewusstseinssebene eröffnet.

Die Stärke des Plessnerschen Ansatzes liegt nicht nur in seiner Fähigkeit, beide Orientierungspole in einer unauflöselichen Asymmetrie des menschlichen Daseins zu verankern, indem „sein Hier-Jetzt Sein, d. h. sein Aufgehen im Erleben [Situation,

¹⁵³ Mit seiner Thematisierung des „Oben, Rechts, Jetzt, Dann“ (ebd.) spielt Plessner auf Kants Überlegungen zum Rechts-Links-Unterschied an und führt aus, welche Rolle diesem nur zukommen kann, wenn man auf den vororientierten Raum verzichtet. Als Beispiel dient der Seestern als ‚radiär gebundenes Wesen‘, über das Plessner übrigens seine zoologische Dissertation verfasst hat.

NT] nicht mehr in den Punkt seiner Existenz [Position, NT] fällt“ (298), sondern auch darin, diese Asymmetrie produktiv zu wenden „als die unerläßliche Bedingung für seinen [des Subjekts, NT] Kontakt mit der Wirklichkeit“, und zwar gerade wegen jenes Zwischenraums, der sich im Subjekt selbst und um es herum aufgrund seiner Exzentrizität auftut:

Gerade weil das Subjekt in sich selber steckt^[154] und in seinem Bewußtsein gefangen ist, also in doppelter Abhebung von seinen leiblichen Sinnesflächen steht, hält es die von der Realität als Realität, die sich offenbaren soll, geforderte Distanz inne, die seinsentsprechende Distanz, den Spielraum, in welchem allein Wirklichkeit zur Erscheinung kommen kann. Gerade weil es in indirekter Beziehung zum An sich Seienden lebt, ist ihm sein Wissen von dem An sich Seienden unmittelbar und direkt. Die Evidenz der Bewußtseinsakte trägt nicht, sie besteht zu Recht, sie ist notwendig. Ebenso untrüglich und notwendig ist die Evidenz der Reflexion auf die Bewußtseinsakte. Der Zerfall in die beiden Ansichten der Unmittelbarkeit und Vermitteltheit ist mit der exzentrischen Positionalität des Menschen gegeben. Aber er vermag nicht mehr einen Zerfall der Ansichten selbst herbeizuführen. Nicht beide haben Recht, so daß der Philosoph vor einer unlösbaren Antinomie steht. Ebenso wenig wie nur eine von beiden Recht hat und gegen die andere als die allein maßgebende ausgespielt werden kann. (331)

Damit hat Plessner, strukturell den Impulsen des Novalis folgend, die Kantschen Antinomien in Polaritäten umgewandelt mit der Konsequenz, dass kein abschließbares System mehr ‚gebaut‘ werden kann: weder logisch noch weltanschaulich, weder physisch noch metaphysisch. Stattdessen haben wir es mit einer prozesshaften Identität zu tun, die sich im Ineinander von Positionalität und Situativität, Reflexion und Erfahren immer wieder neu konstituieren muss - im *Wechsel*, einem *ordo inversus* zwischen beiden Polen, den wir in der Lektüre vollziehen und als Lektüre beobachten können. Streng nach Maßgabe der betreffenden Perspektive: „Dinge in einer homogenen Sphäre beliebig möglicher Bewegungen, wie sie das richtungsrelative Raum-Zeitganze bedeutet, bestimmen eine Situation, welche der Position des exzentrischen Organismus streng entspricht.“ (294) Genau deshalb wird uns die Asymmetrie des Exzentrischen und damit unser Menschsein bewusst:

^[154] Plessner spricht übrigens von einem ‚Kern‘ des Selbst, der „als Potenz, als Vermögen, wirkliche Möglichkeit erscheint“ - „in purer Kannqualität“, als „Nochnichtsein“, „das die Bedingungen des Übergangs in das Sein an ihm hat.“ (Plessner: *Die Stufen des Organischen...*, a.a.O., S.172) Hier klingen Leibniz‘ Monaden wieder an, die ja auch Benjamins Keimen reiner Sprache Pate gestanden haben.

Wie die Exzentrizität keine eindeutige Fixierung der eigenen Stellung erlaubt (d. h. sie fordert sie, hebt sie jedoch immer wieder auf - eine beständige Annullierung der eigenen Thesis), so ist es dem Menschen nicht gegeben, zu wissen, „wo“ er und die seiner Exzentrizität entsprechende Wirklichkeit steht. [...] Exzentrische Mitte bleibt [...] ein Widersinn, auch wenn sie verwirklicht ist. (342f.)

Die Unabschließbarkeit dieser Oszillationsbewegung sieht Plessner und vermutet in ihr die Ursache für die menschliche *Expressivität*, die zwingende „Ausdrücklichkeit menschlicher Lebensäußerungen überhaupt“ (324)¹⁵⁵. Exzentrizität nämlich bringt es mit sich, daß der Mensch „in einem gewissen Sinne nie dahin [kommt], wohin er will - ob er eine Geste macht, ein Haus baut oder ein Buch schreibt“. Er kommt nie an. Doch gerade in jenem Abstand der exzentrischen Position, der sich hier wiederholt als „Abstand des Zielpunktes der Intention vom Endpunkt der Realisierung der Intention“ (337), wird Erfüllung dennoch möglich: als „Wie oder die Form, die Art und Weise der Realisierung“, die sich in der Realisierung allererst ergibt. Folglich besteht „eine Kontinuität zwischen Intention und Erfüllung [...] trotz der vorher nicht bekannten und wesensmäßig nie für sich gegebenen Brechung des Intentionsstrahls im Medium der seelischen und körperlichen Wirklichkeit“ (338). Da der Mensch „nur ist, wenn er vollzieht“ (310), muss sich der „Raum unseres Strebens“ (338) wieder und wieder neu eröffnen, denn er schließt sich, sobald eine Intention - wie ungenügend auch immer - realisiert worden ist. Plessners Transzendenz im Diesseits ist damit gleichsam horizontal angelegt, im Hin und Her zwischen den Aspekten des Menschseins einerseits sowie andererseits zwischen der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Realisierung einer Intention. Diese zweite Bewegung kennen wir von Benjamins vertikal transzendenter Übersetzung her, der es um die Intention auf die reine Sprache geht und die ihren Keim, ihre Möglichkeit herausstellt, ohne die reine Sprache selbst erreichen zu können: Benjamins aufstrebende Tangente entspricht Plessners horizontalem Intentionsstrahl.

Auch bei Plessner liegt also das ‚Eigentliche‘ für den Menschen in Intention und Aktion, Richtung und Bewegung, - Sinn. Wenn seine Kontinuität zwischen Intention und Erfüllung nur *performativ und als Ausdruck* existiert, ergibt sich daraus die ‚natürliche Künstlichkeit‘ des Menschen¹⁵⁶, die sich wiederum in seiner *Expressivität* äußert. Nur im und durch Ausdruck ist der Mensch imstande, sich

¹⁵⁵ Vgl. auch ebd., S.333.

¹⁵⁶ vgl. etwa ebd., S.338

aufgrund und trotz seiner exzentrischen Verfasstheit im Vollzug zu orientieren. Der Sprache kommt diesbezüglich „eine besondere Stellung in der Schicht der Ausdruckhaftigkeit“ zu, denn nur sie unter allen Ausdrucksmitteln vermag die für die Stellung des Menschen zentralen *Verhältnisse* wiederzugeben: „die Entsprechung der Immanenz und der Struktur der Wirklichkeit“, unsere Analogie zwischen Außen- und Innenweltwahrnehmung. „Die Sprache, eine Expression in zweiter Potenz, ist deshalb der wahre Existentialbeweis für die in der Mitte ihrer eigenen Lebensform stehende und also über sie hinausliegende ortlose, zeitlose Position des Menschen.“ (340)¹⁵⁷

Diese ‚ortlose, zeitlose‘ Position ist es, die den Menschen zur Wahrnehmung dialektischer Bilder nach Benjamin befähigt: Um verschiedene Zeiten ‚zusammensehen‘ zu können, darf der Mensch nicht ganz in seiner Zeit verwurzelt sein, sondern muss ein Stück weit ‚hinter sich stehen‘. Umgekehrt ist Sprache das einzige Medium, das die aus jener Position resultierenden Erfahrungen - wie Benjamin es praktiziert - zu bewahren vermag, da auch sie in ihrer Fähigkeit, paradoxe Verhältnisse auszudrücken, über oder hinter Zeit und Raum steht, die Undurchdringlichkeit des Menschen für sich selbst also spiegelt. Damit vollzieht Sprache auch jenen infiniten Regress mit, den Plessner in der potentiell unendlichen Anzahl von Bewusstseinssebenen sieht, mit Hilfe derer wir immer weiter ‚hinter uns zurückgehen‘ und uns doch niemals ganz sehen / denken können. (291)¹⁵⁸ Noch einmal: Bewusstsein auch von der exzentrischen Position ‚gibt es‘ lediglich im Vollzug, im Hin und Her zwischen Innen und Außen, Situation und Position, und das heißt bei Plessner: im Ausdruck, der wiederum nur als und in Sprache in seiner Verhältnishaftigkeit fassbar ist. Für uns bedeutet das ein weiteres Mal: Bewusstsein ist (als) Text - sprachlich und in Bewegung, in einem flimmernden Dazwischen - impulsabhängig, wie das Auge und wie die Stelle der Lektüre.

Die Expressivität wiederum als aus Exzentrizität hervorgehender Ausdruckszwang bewirkt, dass der Mensch Geschichte ‚hat‘ - durch die „Verschiedenheit im Fortgang“ (338) des Erfüllungshandelns.

¹⁵⁷ Gegen Heidegger schreibt Plessner an anderer Stelle: „Die Sprache ist das Haus des Seins. Wir können uns ihrer nur soweit bemächtigen, als sie uns dazu ermächtigt. Nur bleibt fraglich, ob Sache im Horizont der Sprache, d.h., die kraft der Verbalisierung gemeinte Sache, Sein oder Seiendes manifestiert.“ Plessner, Helmuth: *Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie* (1973). In: ders.: *Gesammelte Schriften VIII, a.a.O.*, S.380-399, hier: S.392

¹⁵⁸ Wir haben dieses Problem im sechsten Kapitel anlässlich der dritten Bewusstseinssebene angesprochen.

Der Prozeß, in dem er wesenhaft lebt, ist ein Kontinuum diskontinuierlich sich absetzender, auskristallisierender Ereignisse. In ihm geschieht etwas und so ist er Geschichte. Er hält gewissermaßen die Mitte zwischen den beiden Möglichkeiten eines Prozesses, dessen Sinn im Fortschritt zur nächsten Etappe besteht, und eines Kreisprozesses, der dem absoluten Stillstand äquivalent ist. (339)

Was Benjamin als fatal und rettend einander gegenüberstellt - chronologischen Fortschritt und rettenden, blitzhaften Stillstand als Zäsur -, lässt Plessner gelten als der Exzentrizität entsprechende Doppelbewegung. Doch auch bei Plessner gibt es das Weisen hinaus ins Unendliche: Ist dieses bei Benjamin ein gestisches, symbolisches Weisen zur reinen Sprache als dem unerreichbaren Sinn-Grund, so setzt Plessner es gerade nicht auf Transzendenz oder gar Göttliches an, sondern sieht in ihm das Wirken des *menschlichen* Geistes. Und an diesem Punkt, in den Schlusssätzen der *Stufen des Organischen*, findet auch Plessner zum Sprachbild: zu einem uns bereits bekannten geometrischen, kombiniert mit einem Novalis-Zitat und dem Verweis auf einen fast schon mythischen, abtrünnigen Frühchristen.

Ein Weltall läßt sich nur glauben. Und solange er glaubt, geht der Mensch „immer nach Hause“. Nur für den Glauben gibt es die „gute“ kreisförmige Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein. Der Geist aber weist Menschen und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf. (346)

In späteren Texten hat Plessner seinen Grundgedanken der Exzentrizität mit allen politischen und ethischen Implikationen und Konsequenzen wieder und wieder auseinandergelegt. Die programmatische Schrift *Homo absconditus* (1969) führt ihn vor dem Hintergrund der Geistesgeschichte in Richtung auf den sich selbst verborgenen Menschen fort, in Anspielung auf den *deus absconditus* Blaise Pascals. Der Aufsatz deutet darauf hin, dass Plessner Benjamin rezipiert hat, allerdings wohl nicht viel mit ihm anfangen konnte, was die folgenden Sätze verdeutlichen:

Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen - *homo absconditus* - ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie ganz in seinen Taten erkennen - nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst. Deshalb hat er Geschichte. Er macht sie, und sie macht ihn. Sein Tun, zu dem er gezwungen ist, weil es ihm erst seine Lebensweise ermöglicht, verrät und verschleiert sich in einem. Seine Geschichte hat keinen Anfang und kein Ende. Denn die Deutung der

Ereignisse hängt nicht nur von irgendeiner Ausgangskonstellation ab, sondern ebenso sehr von ihren Wirkungen - offen zu unabsehbarer Zukunft.¹⁵⁹

Plessner konzipiert Geschichte hier als Ergebnis nicht, wie noch in den *Stufen des Organischen*, der immer wieder anderen Ansätze der Zielerreichens, sondern der uneinholbaren räumlich-zeitlichen Vershobenheit des Ich für sich selbst. Dass Benjamins Konstellationen niemals nur Ausgang, sondern immer auch schon Ergebnis sind, entgeht ihm.¹⁶⁰ An manchen Stellen kommt Plessner Benjamin sogar nahe¹⁶¹, was einerseits dem gemeinsamen politisch-historischen Rahmen, andererseits jener singulären Geisteshaltung geschuldet sein mag, die beide Denker pflegen. Wenn beispielsweise der Aufsatz *Mit anderen Augen* (1953) das Streben des Geistes ins Unendliche, die ‚Gelöstheit‘ des Kommens und Gehens in eine Haltung des Sehens, der Perspektive transponiert, scheint er Benjamins Haltung vor dem dialektischen Bild zu paraphrasieren:

wir nehmen nur das Unvertraute wirklich wahr. Um anschauen zu können, ist Distanz nötig. [...] Hierfür müssen wir das Begriffspaar Vertrautheit und Fremdheit einführen. Dann können wir sagen, daß sich die Funktionen von Anschauung und Begriff im Aufbau der menschlichen Lebenserfahrung auf Fremdheit und Vertrautheit verteilen, so zwar, daß nur das Fremde (Entfremdete) zur Anschauung, nur das Vertraute zum Verständnis kommt.¹⁶²

Benjamins gewaltsames Verkürzen von Abständen bei gleichzeitiger Notwendigkeit der entstellenden Distanz taucht auch bei Plessner auf, wenn auch aus einer anderen Richtung: Es

muß in jeder künstlichen Wiedergabe, die zu dem Bereich des Geistes in der Erscheinung vordringt, eine Entstellung am Werke sein, Vereinseitigung, Auslese, Betonung, mit einem Wort: distanzierende Entfremdung, um das Objekt in den

¹⁵⁹ Plessner, Helmuth: *Homo absconditus* (1969). In: ders.: *Gesammelte Schriften VIII*, a.a.O., S.353-366, hier: S.359f.

¹⁶⁰ Kurz darauf führt er den Entäußerungscharakter der Sprache aus, der ebenfalls verräumlichende, verzeitlichende Effekte nach sich ziehe; dies als „Selbstverlust“ zu deuten, beruhe „auf einem idealistischen Vorurteil der Hegelschen Philosophie“, das seinerseits „Stütze des Selbstentfremdungstheorems durch die Arbeit im dialektischen Materialismus“ geworden sei. Plessner: *Homo absconditus*, a.a.O., S.364

¹⁶¹ Vielversprechend erscheint eine von uns hier nicht leistbare Untersuchung des Ästhetisch-Technischen bei Plessner und Benjamin, also die Herstellung eines Bezuges zwischen Benjamins Untersuchungen v.a. zu Fotografie und Film und Plessners „Ideal einer offenen Form“ der Produktionsgüter, die ein „Spielverhältnis“ zu ihnen ermöglichen. (Plessner: *Die Wiedergeburt der Form im technischen Zeitalter* (1932), S.2. Zit. nach: Schüßler: *Helmuth Plessner*, a.a.O., S.121) Auch hier geht es bei beiden Denkern um Abstände, die Zugänge ermöglichen.

¹⁶² Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen* (1953). In: ders.: *Gesammelte Schriften VIII*, a.a.O., S.88-104, hier: S.93

Blick zu bekommen. In anderem Material, mit anderen Ausdrucksmitteln wird der gute Erzähler und selbst der wissenschaftliche Historiker dem gleichen Gesetz gehorchen. [...] Selbst die Gewaltsamkeiten eines Hegel, Marx oder Spengler haben darum so hohen Wert. Sie erziehen zum Blick, sie provozieren das innere Auge, sie geben uns andere Augen. Die Überspitzungen und Formeln, die gewagten Konstruktionen erfüllen auch hier die Funktion des anschaulichen Repoussoirs des Verstehens.¹⁶³

Die Differenz zu Benjamin liegt in der abweichenden Gewichtung des Bezuges, der bei Plessner im exzentrischen Menschen, bei Benjamin im transzendenten Bereich der Zeiten und des Sinn-Grundes liegt - abgesehen von den augenfälligen Divergenzen im Schreib- und Lektüerverfahren. Dennoch: Beide sehen Geschichte weder als objektivierbare Wahrheit noch als beliebig formbare Unterfütterung für Weltanschauungen und politische Meinung. Es geht nicht um die Herstellung eines homogenen Sinnkontinuums, sondern im Gegenteil um das Kontrastieren und Verfremden des Vertrauten, woran Wahrheit / Erkenntnis (Benjamin) und Verstehen (Plessner) allererst möglich werden. Auch bei Plessner braucht es einen Schock.

Das Verstehen wird verstehendes Erkennen, der Ausdruck wird objektiviert, der Schock des Erlebnisses entbindet den Blick: wir sehen mit anderen Augen. Im sehenden Verstehen des Entfremdeten erst kommt es zu der gesuchten Anschauung geistig-menschlichen Lebens [...]. Für den Entwurf, welcher die Funktion der Idee besitzt, insofern als der Entwurf das Ganze umreißt, spielt die Phantasie eine entscheidende Rolle, das einbildende Zusammenfügen um eine zündende Mitte. Aus der Erschütterung geboren, macht die Entfremdung Phantasie, Denken und Anschauen möglich. Der Historiker bildet seine Idee dem Material des Verstehens ein, damit es sich zu bildhafter Anschauung gestaltet.¹⁶⁴

Wenn sich Plessners Historiker in derselben gestaltenden Dimension wie der Künstler bewegt - „Geschichtlichkeit bei Plessner meint nicht Geschichte machen, sondern Kreation von Geschichte“¹⁶⁵ -, so tritt Benjamins Historiker / Übersetzer, der nicht formt, sondern liest (und somit etwas sich formen lässt), eine Ebene hinter jenen zurück. Nur Plessner kann daher persönlichen Schmerz mitsprechen lassen:

den Mut zur Anschauung einer Welt findet nur eine bis in den Grund erschütterte und an sich verzweifelnde Zeit. Nur was aus eigener Lebenserfahrung gespeist wird,

¹⁶³ Ebd., S.94f.

¹⁶⁴ Ebd., S.99

¹⁶⁵ Eßbach: *Der Mittelpunkt außerhalb...*, a.a.O., S.37

kann auf fremde Lebenserfahrung ansprechen, nur der bittere Trank der Enttäuschung sensibilisiert. Der Schmerz ist das Auge des Geistes.¹⁶⁶

Benjamins Engel ist Mensch geworden – ein Mensch, der sich beständig neu orientieren muss:

„Ortlos, zeitlos ins Nichts gestellt, treibt sich das menschenhafte Wesen beständig von sich fort, ohne Möglichkeit der Rückkehr, findet sich immer als ein anderes in den Fügungen seiner Geschichte, die es zu durchschauen, aber zu keinem Ende zu bringen vermag. Die menschliche Welt ist weder auf ewige Wiederkehr noch auf ewige Heimkehr angelegt. Ihre Elemente bauen sich aus dem Unvorhersehbaren auf und stellen sich in Situationen dar, deren Bewältigung nie eindeutig und nur in Alternativen erfolgt“.¹⁶⁷

Die in Benjamins Schriften implizierte Verantwortlichkeit des Übersetzers, des Lesers und des Historikers bezüglich eines Anspruchs, den das Andere als Vergangenes und noch zu Verwirklichendes an sie richtet, formuliert Plessner um einiges deutlicher und fordernder, wobei sich seine ethischen Überlegungen vor allem auf die menschliche Gemeinschaft richten. Grundsätzlich lebt der Mensch in den „drei Sphären“ „Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt“ (293). „Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position.“ (302) Weder umgibt noch erfüllt sie die Person, sondern sie „trägt die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird. Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des Geistes.“ (303) Die Mitwelt spiegelt die Asymmetrie unserer selbst als Einzelperson in einer personenübergreifenden Exzentrik: Einerseits gleichen wir Menschen einander - und andererseits unreduzierbar *nicht*. In Auseinandersetzung mit Kant schreibt Plessner:

Im Miteinander sind die Subjekte, sofern sie sich als Quellpunkte von Initiativen und als Blickpunkte von Perspektiven verstehen, einander gleich. Jeder könnte der andere sein. Welche strukturelle Gleichartigkeit noch keine Gleichheit im Status bedeutet, auch wenn etwa die Forderung nach Rechtsgleichheit sich auf sie stützen sollte (etwa „Vor Gott sind wir alle gleich“, oder: „Menschen sind wir alle“). Jeder könnte der andere sein, aber er kann es nicht.¹⁶⁸

In Plessners feiner Differenzierung zwischen Konjunktiv und Indikativ – ‚er *könnte*, aber er *kann* es nicht‘ – liegt die winzige Differenz zwischen Positionalität

¹⁶⁶ Plessner: *Mit anderen Augen*, a.a.O., S.95

¹⁶⁷ Plessner: *Gesammelte Schriften* VIII, a.a.O., S.398

¹⁶⁸ Plessner, Helmuth: *Ungesellige Geselligkeit : Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff* (1966). In: *Ges. Schriften* VIII, a.a.O., S.294-306, hier: S.298

(Austauschbarkeit) und Situativität (singuläres Erleben) beschlossen. Zudem wurzelt in jenem Nicht-Können, dem Unvermögen, der andere zu sein, eine kosmopolitische Ethik des Weltbürgertums, wie sie schon der Romantik vorgeschwebt haben mag: Niemand kann der andere sein - weil er ihn nicht restlos durchschaut, weil er nicht einmal sich selbst restlos durchschaut (*homo absconditus*). Diese *negative* Bestimmung ist es, die alle Menschen miteinander teilen: die Exzentrizität, die sich als „keimhafte [!] Spaltung“ unseres Selbst äußert, sodass „niemand von sich selber weiß, ob er es noch ist, der weint oder lacht, denkt und Entschlüsse faßt, oder dieses von ihm schon abgespaltene Selbst, der Andere in ihm, sein Gegenbild und vielleicht sein Gegenpol.“ (298f.) „Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt.“ (299) Für eine menschliche Gemeinschaft heißt das:

nur sofern wir uns unergründlich nehmen, geben wir die Suprematiestellung gegen andere Kulturen als Barbaren und bloße Fremde, geben wir auch die Stellung der Mission gegen die Fremde als die noch unerlöste unmündige Welt auf und entschränken damit den Horizont der eigenen Vergangenheit und Gegenwart auf die zu den heterogensten Perspektiven aufgebrochene Geschichte [...].¹⁶⁹

Diese „politische Durchführung des Gedankens vom Mittelpunkt außerhalb“¹⁷⁰ findet sich bei Plessner stets eingebettet in seine anthropologisch fundierten Überlegungen zum leiblichen Dasein des Menschen, eine Kombination, die wir in einer radikal auf absolute Transzendenz hin ausgeprägten Variante auch bei Levinas finden (Abschnitt VII.1.2.2). Plessner hebt ab auf den Anderen als anderen Menschen, der, wie wir oben sahen, die negative Bestimmtheit der Exzentrizität mit uns teilt, sodass in einer chiastischen Beziehung Fremdes und Vertrautes einander durchdringen.

Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche am Anderen und darum - wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds - das Unheimliche. Wenn die Formulierung erlaubt ist: Der Mensch sieht sich nicht nur im Hier, sondern auch im Dort des Anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von ‚Natur‘ begrenzt, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des eigenen mit dem Anderen.¹⁷¹

¹⁶⁹ Plessner, Helmuth: *Schriften V : Macht und menschliche Natur*. Frankfurt 1981, S.161. Das Zitat stammt aus der Schrift *Macht und menschliche Natur* (1931).

¹⁷⁰ Eßbach: *Der Mittelpunkt außerhalb...*, a.a.O., S.41

¹⁷¹ Plessner: *Gesammelte Schriften V*, a.a.O., S.193 (*Macht und menschliche Natur*)

VII.2.2 Vom Anderen her: Emmanuel Levinas (1906-1995)

Mit Emmanuel Levinas kommt eine Philosophie auf, die sich vornehmlich an Husserl und Heidegger abarbeitet, insgesamt aber in ihrer unbedingten Anspruchshaltung - vom Anderen aus an den Einzelnen - eine radikale Antwort auf den Holocaust als geistige und körperliche Vernichtung des Anderen darstellt. In den Schriften *Die Spur des Anderen*¹⁷² (1947) und *Die Zeit und der Andere* (1948) entwirft Levinas den Grundriss seines philosophischen Denkens, um ihn in den späteren Hauptschriften *Totalität und Unendlichkeit : Versuch über die Exteriorität* (1961) sowie *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974) weiter auszuarbeiten - nicht zuletzt sprachlich: Auch die *Sprache* der Ontologie (i. e. der Heideggersche Daseinsontologie) will Levinas hinter sich lassen, ein Bestreben, das Jacques Derrida übernehmen und konsequent fortführen wird.

Wie Plessner verknüpft Levinas Ethik und Bewusstsein durchgehend mit Körperlichkeit. Von dem Anthropologen Plessner unterscheidet ihn die religiös-geistige *Transzendenz*, die bei Levinas das un-mögliche Verhältnis des Selbst als Person zum Anderen als *absolut* Anderem kennzeichnet: Bleibt der Andere bei Plessner Person, die mir in ihrer Exzentrizität analog ist, so geht Levinas hinter Benjamins Vergangenheit, Kants Wirklichkeit und den Sinn-Grund der Frühromantik zurück bis zum aktual Unendlichen des Nikolaus von Kues. Zwar gilt von mir und dem Anderen das von Plessner formulierte chiasmatische Verhältnis: Auch der andere Mensch lebt in einer ex-zentrischen Daseinsform, die der meinen analog ist. Beschreibt jedoch schon Plessner einen gleichsam asymmetrischen Rest in diesem Wechselverhältnis, der es mir unmöglich macht, der Andere zu *sein*, an seiner Stelle zu sein, reicht Levinas' Konzept der *Exteriorität* hierüber noch hinaus. Dabei knüpft Levinas explizit an Descartes an: Vom „cartesischen Gedanken des Unendlichen“

halten wir [...] die Positivität fest, den Umstand, daß das Unendliche allem endlichen Denken und jedem Gedanken des Endlichen vorausgeht. [...] Die Idee des Unendlichen, das Überfließenwerden des endlichen Denkens durch seinen Inhalt - realisiert die Beziehung des Denkens mit dem, was über sein Begreifen hinausgeht, mit dem, was dem Denken in jedem Augenblick beigebracht wird, ohne es doch zu

¹⁷² Hinter dem deutschen Titel verbirgt sich eine Teilübersetzung der 1947 erschienenen und 1967 erweiterten Schrift *De l'existence à l'existant*.

verletzen. Dies ist die Situation, die wir Empfang des Antlitzes nennen. Die Idee des Unendlichen ereignet sich im *Gegensatz* der Rede, in der Sozialität.¹⁷³

Als Spur des Unendlichen kommt das Gesicht des Anderen als Anspruch von ganz anderswo her: Wie das cusanische *non-aliud* (vgl. Abschnitt II.2), so ist auch der Andere bei Levinas als Spur des Unendlichen (er ist immer zugleich Person!) nicht-einmal-anders, radikal anders, in einer anderen Dimension bzw. von dort herkommend, aus einem der Perspektive unseres Ich-Bewusstseins radikal unerreichbaren Außen jenseits von Raum und Zeit. „Das Sein ist Exteriorität.“¹⁷⁴ „Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist keine Modalität der Koexistenz“¹⁷⁵ - genau hier liegt die Differenz zur Exzentrizität bei Plessner, die im Diesseits der Person, des Daseins verbleibt. Mit einem deiktischen Begriff bezeichnet Levinas diese Transzendenz, die selbst noch „dem bipolaren Spiel von Immanenz und Transzendenz“ entgeht und in dieser Maßlosigkeit allein deiktisch genannt und gedacht werden kann: *Illeität* - „eine Weise, mich anzugehen, ohne eine *Verbindung* mit mir einzugehen.“¹⁷⁶

Jenseits des Seins ist eine dritte Person, die sich nicht durch das Sich-selbst, durch die Selbstheit, definiert. [...] Die Illeität der dritten Person ist die Bedingung der Unumkehrbarkeit [...], die ganze Ungeheuerlichkeit, die ganze Maßlosigkeit, die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen, die der Ontologie entgeht.¹⁷⁷

Damit radikalisiert Levinas die Unerreichbarkeit der unterstellten Wirklichkeit hinter den Phänomenen bei Kant in dem Versuch, das Problem des archimedischen Blickpunkts aufzulösen in der unbedingten Fokussierung auf die Erfahrung, dass der Andere in meinen Gesichtskreis *einbricht*. Zwar haben wir es, ganz cusanisch, mit einer Geste des Verweisens zu tun, die weiter als jemals hinausweist - auf einen uneinholbaren Vor-Ursprung.¹⁷⁸ Als Spur seiner radikaler Abwesenheit vollzieht der Andere, genauer: sein *Gesicht*¹⁷⁹ diese Geste, deren Unumkehrbarkeit einerseits der

¹⁷³ Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit : Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. Wlf Nikolaus Krewani. München 1987, S.282

¹⁷⁴ Ebd., S.418

¹⁷⁵ Ebd., S.443

¹⁷⁶ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.46

¹⁷⁷ Levinas: *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S.229f.

¹⁷⁸ „Die Transzendenz des Unendlichen ist ein unumkehrbarer Abstand in bezug auf die Gegenwart, dem einer Vergangenheit vergleichbar, die niemals Gegenwart war.“ Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus d. Frz. übers. v. Thomas Wiemer. München ²1998 (Studienausg.), S.337

¹⁷⁹ Thomas Wiemer, Übersetzer von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, weist darauf hin, dass der in bisherigen deutschen Levinas-Übersetzungen gewählte Ausdruck „Antlitz“ für das von

Verweisungsrichtung der cusanischen *transsumptio* entspricht: Das Symbol kann nur auf das Unendliche verweisen, nichts kommt von diesem zurück. Anders als bei Nikolaus kommt die verweisende Geste bei Levinas jedoch ihrerseits auf uns zu: in Gestalt des Anderen und seines Gesichts, als absoluter An-Spruch, als Anrede. Denn das Levinassche Ich ist von Grund auf, schon in seinem Anfang einsam und isoliert:

Durch das Sehen, durch das Berühren, durch die Sympathie, durch die Arbeit im allgemeinen sind wir mit den anderen. Alle diese Beziehungen sind transitiv; ich berühre einen Gegenstand, ich sehe den Anderen. Aber ich *bin* nicht der Andere. Ich bin völlig allein. Es ist also das Sein in mir, die Tatsache, daß ich existiere, mein Existieren, welches das absolute intransitive Element, etwas ohne Intentionalität, etwas ohne Bezug, konstituiert. Man kann zwischen Seienden alles austauschen, nur nicht das Existieren. In diesem Sinne heißt sein, sich durch das Existieren isolieren. Insofern ich bin, bin ich Monade.¹⁸⁰

Auf der Ebene dieser absoluten Vereinzelung obliegt es dem Ich, in einem (wiederum Kantischen) Akt der „Hypostase“ das eigene Existieren zu übernehmen und damit einen Anfang zu machen, der die Form eines Risses hat. In *Die Zeit und der Andere* setzt Levinas dieses Ereignis als Gegenwart: „Im unendlichen Gewebe des Seins, ohne Anfang und Ende, ist sie [die Hypostase, NT] der Riß“, und zwar als „Funktion“. Damit ist die Gegenwart „Grenze zwischen dem Sein und dem Seienden“¹⁸¹, aber nicht selbst Teil der chronologischen Zeit. Es ist der Anspruch des Anderen, der verstörende Anruf seiner Geste des Verweisens, der das Ich aus seinem monadischen Zustand herausholt: Wir sind - Unumkehrbarkeit - nicht in der Lage, den Anderen zu erreichen oder ihm auch nur gerecht zu werden. Der Andere ist es, der in seiner Eigenschaft als Spur des abwesenden Unendlichen in unser Hier und Jetzt *hereinbrechen*, die selbstverständliche Kontinuität unseres Daseins *durchbrechen* und uns dabei physisch spürbar werden kann, wovon bei Levinas vor allem die körperliche Liebe Zeugnis ablegt.¹⁸² Der Impuls zur Begegnung und zum

Levinas verwendete *visage* einen verzerrenden Eindruck hervorrufe: Er „versieht, gewollt oder ungewollt, die Lévinassche Diktion mit einer - zusätzlichen - Aura der Erhabenheit, die ihr nur zum geringeren Teil gerecht wird“. Es gehe Levinas nicht um „das Sonntagskleid einer spiritualistischen Semantik“, sondern vielmehr um die materielle Konkretisierung der Transzendenz. (*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.43, FN 1) Wir schließen uns dieser Auffassung an und sprechen von „Gesicht“, lassen aber natürlich zitierte Passagen unverändert.

¹⁸⁰ Levinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Übers. u. m. e. Nachwort versehen v. Ludwig Wenzler. Hamburg 2003 (= Philosophische Bibliothek; 546), S.20

¹⁸¹ ebd., S.27

¹⁸² vgl. etwa Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen : Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hrsg. u. eingeleitet v. Wolf Nikolaus Krewani. Freiburg / München 1998, S.275-289. - Seitenzahlen nachfolgend eingeklammert im Haupttext.

Gespräch geht, als unerbittliche Forderung, vom Anderen aus: als Anspruch, Flehen, Anruf, den das Gesicht des Anderen ausdrückt. „Seine Gegenwart besteht darin, auf uns zuzukommen, *einzutreten*. [...] Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung*.“ (221)

Im spezifischen Ausdruckscharakter des Gesichts entsteht nun doch eine überraschende Nähe Levinas' zu Plessner, der dem Gesicht ja ebenfalls Unheimliches bescheinigt hat (s. Ende des letzten Abschnitts):

Erscheinung ist ja nicht wie ein Blatt, wie eine Maske zu denken, hinter der das Reale steckt und die man von ihm ablösen kann, sondern ist wie das Gesicht, welches verhüllt, indem es enthüllt. In solcher verdeckenden Offenbarung liegt das Spezifische des in der Erscheinung selbst Daseienden - und doch „nicht ganz“ Daseienden, sondern noch Dahinterseienden, des Verborgenen, des Für sich und An sich Seienden. Ein Wirkliches kann als Wirkliches gar nicht anders als mit einem Subjekt in Relation sein, es sei denn von sich aus als das dem Subjekt Entgegengeworfene, als Objekt, d. h. als Er-scheinung, Manifestation von...: als vermittelte Unmittelbarkeit.¹⁸³

Die Gewaltbarkeit, die der Heimsuchung durch den unheimlichen Anderen anhaften kann, kennen wir von Benjamins dialektischem Bild - dort jedoch in beide Richtungen: entweder vom Betrachter aus (beispielsweise beim Zitieren) oder aber vom entsprechenden Gegenstand aus, der dem Betrachter einen Schock versetzt. Der Andere ist mir immer schon entrückt, ent-stellt in ein unerreichbares Anderswo, von wo aus er mich überkommt, wo ich ihn aber niemals einholen kann - auch in Augenblicken größtmöglicher Nähe bleibt er mir zugleich fern, unheimlich. Damit ist er, ist sein Ausdruck im und als Gesicht Symbol, und ebendies sagt auch die Plessner-Passage: Auch das Symbol verhüllt, indem es enthüllt. Noch einmal Benjamin:

Spur und Aura. Die Spur ist Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ. Die Aura ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der Aura bemächtigt sie sich unser. (V, 560 - s.o. S.73)

Diese Grunddynamik aus Nähe und Ferne wird mir im und am Anderen fortwährend spürbar - ob man sein Anderssein nun exzentrisch oder als Exteriorität denkt: Sein Gesicht ist Spur des Doch-nicht-ganz bzw. des Unendlichen und

¹⁸³ Plessner: *Stufen des Organischen*, a.a.O., S.329

präsentiert dabei doch nur sich selbst.¹⁸⁴ Als diese Spur ist es gleichsam reiner Ausdruck, etwas, was dem reinen Bedeuten der reinen Sprache Benjamins sehr nahe kommt und zugleich reiner, unbedingter *Anspruch* vor aller Bedeutung ist. Aus dieser Situation erst ergibt sich das, was bei Levinas den Einzelnen als Subjekt, als Person einzigartig macht: „Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann.“ (224) Sie ist unbedingte *Gesprächsbereitschaft*, die Bereitschaft, sich *an-rufen* zu lassen - unabhängig davon, ob ein Gespräch überhaupt möglich ist: dies die ethisch-soziale Verantwortung, die sich an die Hypostase knüpft.

Die Antwort des von der ersten Rede [des Anderen, NT] Getroffenen kann daher ihrerseits auch nur ein Bedeuten als ein Sagen vor aller Bedeutung und Thematisierung sein, der Ausdruck eines Ausgesetztseins, ein Zeichengeben von der eigenen Hingabe, ein Zeugnis.¹⁸⁵

Damit können wir sagen: Zwar unterliegt für Levinas das Ich dem unbedingten Anspruch des Anderen, indem es uneingeschränkt für ihn zeugen muss. Umgekehrt aber *erzeugt* der Andere mein Dasein, indem er mir mit dem Abstand zwischen sich und mir selbst den Raum und die Zeit eröffnet, dieses Zeugnis allererst zu erbringen. Die Vor-Ursprünglichkeit des *ille*, deren Spur als Bedeuten im Gesicht des Anderen liegt, trägt sich insofern in mein un-mögliches Verhältnis zum Anderen hinein, als dieses Verhältnis auch für mich und mein Dasein allem anderen vorhergeht: Es steht *vor* meinem Anfang, *ist* mein Anfang als Eröffnung, die immer schon geschehen ist, wenn ich qua Hypostase den Riss als Gegenwart setze. Der Anruf des Anderen löst meinen hypostatischen Akt aus.

Spätestens an dieser Stelle ist zu fragen, auf welche Weise das Ich zum unendlich nahen, unendlich fernen Anderen in ein Verhältnis eintreten kann. Diese Frage ist von größter Tragweite, verbirgt sich doch hinter ihr die zentrale Frage des Transzendenzdenkens: „Kann das Seiende in ein Verhältnis zum anderen eintreten, ohne durch das andere sein Sich-selbst auslöschen zu lassen?“¹⁸⁶ Denn der Akt der

¹⁸⁴ Vgl. etwa Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S.291 - und auch unsere Ergebnisse des sechsten Kapitels: ‚Ich‘ ist nicht mit sich identisch, folglich kann es auch das Du nicht sein. Zum Aber-Du bei Celan kommen wir im nächsten und letzten Abschnitt.

¹⁸⁵ Wergin, Ulrich: *Die Spur des Anderen : Levinas' Erfahrungstheologie und die Lyrik im Zeichen von ‚Auschwitz‘ (Kolmar, Sachs, Celan)*. In: ders. / Karol Sauerland (Hgg.): *Literatur und Theologie : Schreibprozesse zwischen Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung*. Würzburg 2005, S.215-244, hier: S.221

¹⁸⁶ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, a.a.O., S.49

Hypostase, der Gegenwart ermöglicht, legt ja zugleich die „Endgültigkeit der Identität“ fest, „welche ihr räumliches Transzendieren nicht auflöst“¹⁸⁷. Auch Levinas sieht sich konfrontiert mit dem Dilatationszwang, der zugleich ein Zwang zur zumindest deiktischen Identität ist: dem Preis für das Ich-Bewusstsein. Bewusstsein unterliegt dem *per se* intentionalen „*Meinen*, das den Sinn verkündet und zugleich selbtherrlich vertagt“ (265): Zwangsläufig verfolgt das Denken eine „proklamatorische, kerygmatische Intention“ (268) - „von der ersten Gebärde der Identifikation, vom Dämmern der Idealität an“ (270), denn es fällt immer nur auf sich selbst zurück.

Levinas' Lösungsvorschlag für dieses Dilemma besteht schon in den späten 1940er Jahren in der Vernetzung aus Zeit, Sprache und Eros. Sowohl Entzug des Anderen als auch Eröffnung des ‚Ichseins‘ sind wesentlich *zeitlich* gedacht. Zum Entzug heißt es:

Die Spur als Spur führt nicht nur zur Vergangenheit, sondern ist das *Übergehen* selbst zu einer Vergangenheit, die entfernter ist als alle Vergangenheit und als alle Zukunft, welche noch zu meiner Zeit gehören, zur Vergangenheit des Anderen, in der sich die Ewigkeit abzeichnet - absolute Vergangenheit, die alle Zeiten eint. (234)

Und zur Zeitlichkeit des Ich:

Die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht wäre der eigentliche Vollzug der Zeit; das Übergreifen der Gegenwart auf die Zukunft ist nicht die Tat eines einsamen Subjekts, sondern das intersubjektive Verhältnis. Die Bedingung der Zeitlichkeit liegt im Verhältnis zwischen menschlichen Wesen oder in der Geschichte.¹⁸⁸

Im ersten Zitat klingt noch einmal Benjamins alle Sprachen einende reine Sprache an, und eine solche gibt es auch bei Levinas. Zunächst einmal unterscheidet er zwischen Bedeuten und Bezeichnen, eine Differenz, die der unseren zwischen Bedeuten und Bedeutung entspricht: „Wenn *bedeuten* dasselbe wäre wie *bezeichnen*, dann wäre das Antlitz unbedeutend.“ (227) Die Spur bedeutet „jenseits des Seins“ (229), das Gesicht des Anderen ist immer schon Rede, die Beziehung zu ihm ist „Wort“ (117) jenseits des Bewusstseins: „ursprüngliche Sprache“ als „Sprache ohne Worte und Sätze, reine Kommunikation“ (280). Das zweite Zitat beschreibt die

¹⁸⁷ Ebd., S.53

¹⁸⁸ Ebd., S.51. ‚Geschichte‘ liegt für Levinas später im Bereich des Intentionalen, vgl. Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.57f.

Begegnungssituation als ‚Ort‘, dem die Zeit des Ich entspringt: Geschichte schreibt sich aus Begegnungen, nicht aus Monaden heraus. In *Die Zeit und der Andere* bleibt dieses Motiv noch recht vage; deutlich wird aber, dass sich in beiden Textpassagen der Kontakt zum, ja die Berührung des Anderen als wesentlich erweist. Damit gelangen wir zum Eros: Gegenüber dieser Berührung, der physischen Berührung der Haut des Anderen an unserer Haut - dort, wo wir gemäß Hans-Ulrich Gumbrecht die ‚Dinge der Welt‘ eben manchmal haben wollen: hier erweist sich die Verwandtschaft zwischen ästhetischer Erfahrung und erotischer Liebe¹⁸⁹ -, kommt das Bewusstsein immer zu spät, kann sie nicht einholen (282). Berührung ist Sprache vor aller Bedeutung (Levinas: Bezeichnung). „Vor jedem Seienden und jedem Denken, in dem sich das Sein spiegelt und bricht, sagt das erste Wort nichts als das Sagen selbst [...] dieser ersten Transzendenz, die den Logos zerbricht“. (294) „Die absolute Differenz, die in Ausdrücken der formalen Logik unbegreifbar ist, wird nur durch die Sprache gestiftet.“¹⁹⁰ „Zeitigung [...] muß [...] als *Sagen* gedacht werden.“¹⁹¹ Wesentlich an der erotischen Berührung ist zweitens, dass sie als Liebkosung nicht intentional ist und folglich aus der Seinsordnung herausfällt. „Besitzen, Erkennen, Ergreifen sind Synonyme des Könnens“¹⁹² - es muss aber darum gehen, im Menschen „eine andere Herrschaft als [...] dieses *Können des Könnens*“¹⁹³ zu finden, eine Passivität im Sinne des Zukommen-Lassens¹⁹⁴, und die liegt eben im Eros. „Die Liebe ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich nicht unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das *Ich*.“¹⁹⁵ Die Nicht-Intentionalität der Liebkosung ist reine Erwartung der Zukunft *als solcher*, ist Beziehung zur Zukunft im und durch den Anderen, der sich auch in

¹⁸⁹ Levinas sieht diese Verwandtschaft offenbar nicht bzw. siedelt auf einen anderen Menschen bezogene Sinnlichkeit und Erleben eines Kunstwerks ebenfalls in zwei Dimensionen an (siehe etwa *Totalität und Unendlichkeit*, S.430-432). Wir rücken das ästhetische Erleben etwas näher an den Eros heran: auf die Grenze zwischen Erfahrung des Anderen als Person und als Gegenstand. Dort nämlich entfaltet sich die ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung und kann von dort aus Wege auch zum Anderen als Person eröffnen. Diese Ansicht lässt sich auch durch Levinas‘ eigene Ausführungen zum Werk stützen, s.u.

¹⁹⁰ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S.278

¹⁹¹ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.38

¹⁹² Levinas: *Die Zeit und der Andere*, a.a.O., S.61

¹⁹³ Ebd., S.54. Wir verzichten an dieser Stelle bewusst auf die Konnotationen mit dem Männlichen und dem Weiblichen, die Levinas hier vornimmt: sie sind weder zeitgemäß noch notwendig.

¹⁹⁴ ... durchaus auch des Leidens und des Schmerzes. Wie Plessner verweist Levinas auf den Kontrollverlust des Weinens, der ebenfalls für das ‚Nicht-mehr-können-Können‘, die Impotenz steht (ebd., S.45).

¹⁹⁵ Ebd., S.59. Sehr wichtig Levinas‘ Hinweis darauf, dass die Liebe damit ebenso aus der Ordnung der Gerechtigkeit herausfällt (ebd., S.55).

größtmöglicher Nähe noch entzieht, den sich das Subjekt niemals zum ganz Vertrauten machen kann. „Getrenntsein als ein nicht abdingbares Moment der Begegnung“¹⁹⁶: Genau hierdurch eröffnet sich Zeit, die über die Gegenwart hinausreicht.¹⁹⁷ Was wir bei Walter Benjamin bereits als Öffnung zum und Wechselwirkung mit dem Anderen als Zeit herausgearbeitet haben (s.o. S.82-84) - den ggf. gewaltsamen Impuls, der das Ich aus seinem monadischen Selbstbezug herauszwingt -, wird bei Levinas dezidiert *Szene*: Begegnung mit dem Anderen als *Person*, als Gesicht, als Körper. In der Begegnung erst kommt das zum Tragen, was der Andere als Spur mit sich trägt: ebenso wie das dialektische Bild sich nur im materiellen Blickwechsel mit dem Gegenstand ereignen kann, niemals solipsistisch und ‚nur im Kopf‘. Levinas „zeigt, daß und wie die menschliche Transzendenz nur in der Form eines konkreten irdischen Verhältnisses möglich und denkbar ist.“¹⁹⁸ Dabei allerdings sprengt nicht ich als Beobachter den Anderen aus seiner Zeit heraus, sondern er mich aus der meinen. Wenn Levinas diesbezüglich eine entschiedene Differenzierung zwischen Sehen und Rede vornimmt - das Sehen fungiere als „Adäquation der Exteriorität an das Innen“, während die Exteriorität der Rede nicht in Innerlichkeit ‚konvertierbar‘ sei - wollen wir dies zugunsten der ästhetischen Erfahrung, des ‚langen Blicks‘ relativieren.¹⁹⁹

Doch auch auf der Szene bleibt das Ich ein Ich. Mit Levinas ist in der Begegnung stets die Illeität mitzudenken als „unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe, in der das Gesicht, indem es angestarrt wird, sein Gesicht verliert. Es entsteht Abwägen, Denken, Objektivieren und dadurch Stillstand“²⁰⁰ - der *Positionsmodus*, der dem situativen Modus des Von-Angesicht-zu-Angesicht gegensteuert und für Gerechtigkeit sorgt, da ja der jeweilige Andere als Gegenüber nicht der einzige

¹⁹⁶ Wergin, Ulrich: *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S.240

¹⁹⁷ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, a.a.O., S.60f.

¹⁹⁸ Peperzak, Adriaan: *Der Andere und die Ontologie : einige Bemerkungen zum Verhältnis von Levinas und Heidegger*. In: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hrsg.): *Philosophie und Poesie : Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*. Bd.2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988 (= *Spekulation und Erfahrung*; II,8), S.195-212, hier: S.201

¹⁹⁹ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S.427. „Das Wort widersetzt sich der Sicht“, schreibt Levinas, „weil der Sprechende nicht nur Bilder von sich liefert, sondern persönlich in seinem Wort gegenwärtig ist [...]. In der Sprache vollzieht sich die Exteriorität, in ihr breitet sie sich aus und entfaltet ihre Kraft.“ (ebd., S.429) Dieses ‚Nur-Bilder-Liefern‘ gilt u.E. gleichermaßen für das bezeichnende Wort und den ‚kurzen‘, erfassen und ordnen wollenden Blick. Zudem nimmt Levinas selbst später (*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.322) eine Relativierung seiner Aussage vor in dem Sinne, dass die Exteriorität „in gewisser Weise zu Innerlichkeit [wird] in der Aufrichtigkeit des Zeugnisses“, die eine solche nur sein kann, wenn das Zeugnis von einem Selbst kommt.

²⁰⁰ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.345

Andere ist, dem ich begegne. „Das Bewußtsein entsteht als Präsenz des Dritten“²⁰¹: Meine Aufmerksamkeit schulde ich ihnen allen.

Zudem haben wir schon bei Leopardi gesehen, dass das lyrische Ich die Erfahrung der *immensità* trotz aller Erschütterung ‚übersteht‘: Rettet bei Leopardi die Sprache als umfassender Ort des Bewahrens, so ist es bei Levinas gerade das Berühren und Berührtwerden, das das Ich ‚bei sich bleiben‘ lässt. Eine Verschmelzung mit dem Anderen findet auch in größter Nähe nicht statt, niemals ist der Andere ‚ganz‘ erreichbar - was, so wollen wir ergänzen, auch bedeutet, dass er das Ich trotz dessen Hingabe niemals ‚ganz‘ empfängt und übernimmt, ebenso wenig wie das Ich den Anderen ganz übernehmen kann. Wenn die Exteriorität des Anderen nie ganz ins Ich ‚hineinpasst‘, so findet auch das Ich seinerseits keinen Weg ‚ganz aus sich heraus: Die Ent-äußerung des Ich in der Rede, die auf den Anruf des Anderen antwortet, behält ebenfalls einen unsagbaren Rest in sich zurück. ‚Ein Ich bleiben‘ meint genau diesen Rückhalt, der gerade in jener Nähe zum Anderen spürbar wird, sodass Nähe zum Anderen für das Ich immer auch Bei-sich-Sein bedeutet. Dies kann sich sowohl wie ein In-sich-gefangen-Sein als auch wie ein Exil seiner selbst anfühlen: So lange das Ich auf der Szene der Begegnung seine Aufmerksamkeit dem Anderen widmet, bleibt es *Stelle* - es ist bei sich, aber als Lesende/r, die/der sich dem Anderen zuwendet. Levinas selbst revidiert:

Die Innerlichkeit ist nicht ein geheimer Ort irgendwo in mir; sie ist jene Umkehr, in der das auf ausgezeichnete Weise Außerhalb-Bleibende - gerade aufgrund dieser ausgezeichneten Exteriorität, dieser Unmöglichkeit, „umfaßt“ zu werden, „Inhalt“ zu werden und folglich in ein Thema einzugehen - als Unendliches eine Ausnahme von sein bildet, mich betrifft und mich bedrängt und mir durch meine eigene Stimme befiehlt.²⁰²

Damit kehren wir zu Levinas‘ Argumentation zurück: Dieses Bei-sich-Bleiben des Ich hat nun tatsächlich nichts mit Können als Vermögen zu tun - jedenfalls nicht im Sinne eines Ergreifens und Anschreißens, sondern im Sinne eines - noch einmal Blumenberg - *Aushaltens*, das zugleich ein Zulassen, ein Empfangen meint. „Aufmerksamkeit auf das Wort oder Empfang des Antlitzes, Gastlichkeit und nicht Thematisierung. [...] Das Subjekt ist ein Gastgeber.“²⁰³ „In der Tat ist die ethische

²⁰¹ Ebd., S.348

²⁰² Ebd., S.322

²⁰³ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S.434. Hier setzt Hans-Dieter Bahrs interessante Studie *Die Sprache des Gastes* an, die wir bereits mehrfach zitiert haben. Sie steht unserer Arbeit in mehreren Hinsichten nahe, wir können sie jedoch im gegenwärtigen Rahmen nicht parallel lesen.

Beziehung, die die Rede unterfängt, keine Variante des Bewußtseins, dessen Strahl vom Ich ausgeht²⁰⁴; als Sagen ist sie „nicht zu trennen von der Geduld und vom Leiden.“²⁰⁵ In gewisser Weise stellt das Ich einen Knotenpunkt dar, „als immer schon von außen identifizierter Punkt“, „älter als die Zeit des Bewußtseins“²⁰⁶: *ex negativo, Resultat* der Fliehkraft, die vom Unendlichen ausgeht. Das „Von-Angesicht-zu-Angesicht kommt zustande von einem Punkt aus, der von der Exteriorität so radikal getrennt ist, daß er sich aus sich selbst hält, Ich ist“²⁰⁷. Nur auf diese Weise kann Subjektivität die „Bruchstelle“ sein, „an der das *sein* durch das *Unendliche* überschritten wird“²⁰⁸: Die Exteriorität gibt den uns bereits bekannten Zwischenraum „als vom Licht ausgefüllte Distanz, als Freiraum der *Transparenz*.“²⁰⁹ In dieser Hinsicht bleibt das Ich Grenze und Schwelle: es verharrt, *damit etwas Anderes es überschreiten kann*.

Als Spur, die verloren ist in einer Spur, weniger ist als nichts in der Spur eines Exzessiven, aber immer zweideutig bleibt (Spur ihrer selbst - möglicherweise Maske; in einer Leere - möglicherweise Nichts oder „reine Form der Sensibilität“) - nimmt das Gesicht des Nächsten mich in Beschlag aufgrund dieser Not. Es sieht mich an und das heißt, es geht mich an [*Il me regarde*], alles an ihm sieht und geht mich an, nichts ist mir gleichgültig. Nichts ist gebietender als diese Verlassenheit in der Leere des Raumes, Spur des Unendlichen, das *vorübergeht*, ohne eintreten zu können - wobei das Gesicht hohl wird als Spur einer Abwesenheit, als runzlige Haut: in der Duplizität der Schönheit die befremdliche Trope einer Präsenz, die der Schatten ihrer selbst ist, eines Seienden, das sich auf anachronistische Weise in seine Spur einrollt.²¹⁰

Eine Analogie findet dieses passive Vermögen, ein Ich zu bleiben trotz des Überwältigtwerdens, in einer Bezugnahme Levinas' auf den Mythos. Oben war

²⁰⁴ Ebd., S.280. In diesem Kontext wendet sich Levinas immer wieder gegen den *conatus essendi*, den er als egozentrischen Trieb des Interessiertseins, des intentionalen Vermögens als Können begreift (vgl. Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.26f.). Wir wollen dem entgegenhalten, dass auch das passive Vermögen des Sich-Öffnens, des Hinhörens Raum greift, indem es der Gewaltbarkeit des Rufs antwortet. Auch hierin liegt ein Streben, das Streben hinaus ins Unendliche / zum Anderen hin, das, wie im Falle der Liebe, außerhalb der Gerechtigkeit wirkt.

²⁰⁵ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.121. In dieser Schrift betont Levinas darüberhinaus die Schuld des Ich, sein Angeklagt-Sein. Auch dies begründet er grammatikalisch: mit dem *accusatif*. Vgl. etwa ebd., S.190, S.260 (FN 21), S.263: „Das Sich ist nichts anderes als der Umstand, sich auszusetzen in dem nicht übernehmbaren Anklagefall, in dem das ich die Anderen trägt und aushält, im Gegensatz zur Gewißheit des Ich, das in der Freiheit zu sich selbst findet“, S.273 (FN 27)

²⁰⁶ Ebd., S.237

²⁰⁷ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S.419. Vgl. zum Stichwort ‚Knotenpunkt‘ auch *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.45, S.189.

²⁰⁸ Ebd., S.45

²⁰⁹ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.383

²¹⁰ Ebd., S.209

bereits von Geschichte die Rede, die sich aus der Begegnung zweier Personen heraus schreibe. In *Die Spur des Anderen* erwähnt Levinas die mythischen Erzählungen von Odysseus und Abraham, die unterschiedliche Orientierungsmodelle präsentieren: Odysseus kehrt heim, Abraham geht hinaus in die Fremde, setzt sich (in) ihr aus und gibt die Heimat als sicheren, Identität stiftenden Hafen auf. Dennoch bleibt er er selbst. Denselben Schluss hatte Plessner gezogen, mit Bezug auf Marcion: „Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.“²¹¹

Das Bewusstsein der abendländischen Philosophie, so Levinas, fürchtet das Andere und muss sich daher für den Weg des Odysseus entscheiden: „Die Zeit, das *sein*, das *sein* als Zeit ist so genau das Absolute der Rückkehr zu sich.“²¹² Dieses Modell bedarf einer Alternative, denn ihm geht es um die

Rückkehr zum Ursprung [...], genauer gesagt dessen Wiederaneignung durch ein höheres, um die Außensicht erweitertes Bewusstsein. Dass sich so letztlich alles um die Bewahrung der Autonomie und die Bereicherung der Identität dreht, hat sein Pendant in der für diesen Erfahrungstypus konstitutiven Allergie gegen Andersheit, die an der Wurzel des Holocaust steht.²¹³

Dagegen, als „Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt“, ist die Kunst zu setzen. Sowohl Werk als auch Technik

behaupten weiterhin das Sein als mit sich identisch; sie reduzieren sein fundamentales Geschehen auf das Denken, das - und darin besteht die unauslöschliche Lektion des Idealismus - Denken seiner selbst, Denken des Denkens ist. *Radikal gedacht ist das Werk nämlich eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt.* Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verläßt [...]. (S.215f.)

Hierin wird indirekt auch das Motiv der Exteriorität noch einmal aufgenommen: Das Exil des Ich ‚antwortet‘ auf die Exteriorität des Unendlichen, indem es einerseits „Rückzug *in sich*“, „Exil in sich“²¹⁴ ist, andererseits dem Verweisen des Anderen auf dieses Außerhalb folgt - und zwar genau von jener Zurückgezogenheit aus, die „der an-archischen Passivität der Besessenheit“ gleicht. In seinem allem anderen vorgängigen Bezug auf den Anderen ist das Subjekt exiliert und exzessiv zugleich.

²¹¹ Plessner: *Die Stufen des Organischen*, a.a.O., S.342. S.o. FN 138.

²¹² Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.230. *sein* übersetzt *essence*, „das vom Seienden verschiedene *Sein*“ (ebd., S.23 - *Seienden* und *Sein* im Original deutsch).

²¹³ Wergin: *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S.220

²¹⁴ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.236

„Ist nicht die Besessenheit eine Beziehung mit dem Draußen, die früher ist als der Akt, der dieses Draußen erschließen würde?“²¹⁵ Dies geschieht in der Erfahrungssituation des Eros‘ und des Gesprächs: „Der Sinn, das ist das Antlitz des Anderen, und jeder Rekurs zum Wort findet bereits innerhalb des ursprünglichen Von-Angesicht-zu-Angesicht der Sprache statt. [...] Die Bedeutung [für uns: das Bedeuten, NT] - das ist das Unendliche; [...] das Wesen der Sprache ist die Beziehung mit dem Anderen“²¹⁶: Das Gesicht des Anderen orientiert uns gerade in seinem Von-Außerhalb-Kommen. Es gibt Sinn als Richtung, und wir gewinnen sie, indem wir „den Gesprächspartner anrufen und [uns] seiner Antwort und seiner Frage aussetzen“²¹⁷, im Freien und ohne Gewähr. Möglich ist dieses Sich-Aussetzen allein durch die Sprache „als Haltung des Selben gegenüber dem Anderen“, die zugleich „vom Anderen“ kommt und „das Bewußtsein in Frage stellt“.²¹⁸ „Die Sprache ist das unaufhörliche Überschreiten der Sinngebung durch die Bedeutung.“²¹⁹ Hier wird die Kehrseite der Besessenheit sichtbar: die *Freiheit*, die uns der unendliche Bezug auf den Anderen, der Zug zu ihm hin verleiht - nicht als Anfang, sondern gerade „in der Nicht-Übereinstimmung mit sich selbst; [...] im *Ertragen der Sensibilität über ihre Fähigkeit zu ertragen hinaus* - womit das Leiden und die Verwundbarkeit des Sinnlichen beschrieben ist als *der-Andere-in-mir*.“²²⁰ Hier steht Levinas nahe an Plessner: „Der Schmerz ist das Auge des Geistes.“²²¹ Das Sich bindet und entbindet das Ich zugleich.

Besonders in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* wird deutlich, dass es Levinas um die radikale Umkehr der Seinsontologie mit ihrem Ursprungsdenken und ihrem Bezeichnen geht. Dies bildet sich ab in dem Bemühen, den *Antwortcharakter* der Transzendenz des Subjekts in angemessener Sprache zu

²¹⁵ Ebd., S.243. Vgl. auch S.274f.: „Die Einzigkeit des verantwortlichen Ich ist nur möglich *in* der Besessenheit vom Anderen, *im* Trauma, [...] *in* einem nicht zu vergegenwärtigendem Zuvor“ - auch hier kommt es Levinas darauf an, einen nicht-kausalen, nicht-potenten, nicht-intentionalen Zusammenhang herzustellen. Materieller ‚Ort‘ dieses extremen Umschlagens von Innerlichkeit in Äußerlichkeit und umgekehrt ist die Haut, die schon Plessner als Grenze zwischen Außen und Innen thematisiert.

²¹⁶ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S.298

²¹⁷ ebd., S.287

²¹⁸ ebd., S.295. Levinas sieht hier eine entscheidende Differenz zur „konstituierenden, egologischen Natur des transzendentalen Denkens im Idealismus“ (ebd.). Vor allem für Novalis, aber auch für Humboldt können wir dieser Diagnose nicht zustimmen.

²¹⁹ ebd., S.430

²²⁰ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.278

²²¹ Plessner: *Mit anderen Augen*, a.a.O., S.95. S.o., FN 167.

unterstreichen und das intentionale Thematisieren und Bezeichnen auch im eigenen Schreiben hinter sich zu lassen.²²² Schon *Totalität und Unendlichkeit* will

bestreiten, daß die Struktur Noesis-Noema die primäre Struktur der Intentionalität sei (was nicht gleichbedeutend mit der Deutung der Intentionalität als logischer Beziehung oder als Kausalität ist).

Die Exteriorität des Seins bedeutet in der Tat nicht, daß die Mannigfaltigkeit ohne Beziehung wäre. Nur überbrückt die Beziehung, die diese Mannigfaltigkeit bindet, nicht den Abgrund der Trennung; sie bestätigt die Trennung. Diese Beziehung haben wir als die Sprache erkannt, die sich nur im Von-Angesicht-zu-Angesicht ereignet; und in der Sprache haben wir die Unterweisung erkannt.²²³

Für das Lesen bedeutet das: Sprache als Brücke, die die Trennung zwischen Sich-Selbst und Anderem, Bedeutung und Bedeuten, Identität und Transzendenz bestätigt und - durchaus in Benjamins Sinne - als Erfahrung *bewahrt*, macht diese Trennung in sich lesbar. Einer Lektüre, die sich gemäß dem Denken Levinas' unter den Anspruch des Anderen stellt, muss es darum zu tun sein, die Figurationen dieser Trennung zu lesen - und zugleich die Möglichkeit der Nähe des Anderen. Auch Lektüre darf dann nicht vom Sinnlichen abstrahieren: Sie muss Lektüre aus persönlicher, durchlebter, durchlittener Erfahrung bleiben und die Lektüre als Erfahrung zulassen. Der Leser hat mit seinem aufmerksamen, offenen, ‚gastlichen‘, darin passiven Lesen auf das Sich-Entziehen des Textes als Anderem, als jedes Verstehen übersteigendes Bedeuten zu *antworten*. Es geht nicht darum, dem Text seine Bezeichnungen abzulesen, sondern darum, vor allem Bezeichnen auf ihn zu hören: auf das ganz Andere, von dem er, wie jedes Kunstwerk, Zeugnis ablegt. Diesen Anspruch der Aufmerksamkeit richten Kunstwerke an ihre Rezipienten, und ihm müssen wir uns als Leser anzunähern versuchen - indem wir uns ihm als ganze Person aussetzen, ihn ‚an uns heranlassen‘, bis er uns, *buchstäblich*, unter die Haut geht. Diese Aufmerksamkeit hatte ebenso schon Benjamin gefordert, nötigenfalls in Verbindung mit der Bereitschaft, den richtigen Moment gewaltsam zu ergreifen. Wesentlich dabei ist, dass auch die aufmerksamste Lektüre das Bezeichnen nicht auslöschen kann: Lektüre bleibt, wie die Beziehung zum Anderen, un-möglich, Bezeichnen und Bedeuten widerstreben einander, ebenso wie das Ich sich nicht am und im Anderen auflöst und ihm insofern, wenn auch passiv, widersteht. „Ethik der

²²² vgl. Levinas, Emmanuel: *Difficile liberté : essais sur le judaïsme*. 2., erw. Aufl. Paris 1976, S.379

²²³ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S.426f.

Lektüre“ kann daher nicht „auf die Aufhebung der Zweideutigkeit und der Hin- und-Her-Bewegung gerichtet“ sein.

Ihr Anliegen ist es vielmehr, das Zwischen offen- und auszuhalten, im Eingeständnis der Unhintergebarkeit des Buchstabens, der Grammatik und der thematischen Ordnung die Initiative für die Möglichkeit zu ergreifen [mit Benjamin!, NT], dass in der Sphäre des Selben, der Setzung und der Wiederholung identischer Strukturen, der enthüllenden Distanz und der Aneignung das Ereignis der Inspiration durch die Stimme des Anderen aufbricht, und deren Recht auf die Weise zu wahren, dass die Situation des Zwischen in einen Prozess der wechselseitigen Bestreitung und Unterbrechung der Sprache des Selben und der Rede des Anderen übergeführt wird.²²⁴

Ordo inversus und Zäsur im Ergreifen der Möglichkeit: wieder begegnen wir Novalis und Benjamin. Wenn außerdem von *Inspiration* durch die Stimme des Anderen die Rede ist, führt uns dies zu einem Motiv, das zum letzten Abschnitt unserer Arbeit überleitet: dem Atem.

Mit Leopardis *L'infinito* haben wir schon in der Einleitung das Meer behandelt; als Meer des Bedeuten hat es uns nahezu über die gesamte Strecke begleitet - desgleichen aber auch sein Gegen-Element: der Wind, der die Wasseroberfläche in Bewegung bringt, der vorbegriffliches Bedeuten zugleich treibt und trägt, aber auch verstreuen, verwehen kann. Bei Petrarca erscheint er als Morgenwind und, prosodisch, als die Geliebte selbst (*l'aura*). Der leichte Lufthauch weht auch in Benjamins *Aura* und in manchen Übersetzungen: Bei Hölderlins *Sophokles*-Übersetzungen, schreibt Benjamin, sei die Sprachharmonie so tief, „daß der Sinn nur noch wie eine Äolsharfe vom Winde von der Sprache berührt wird.“²²⁵ Doch auch den gewalttätigen, zerstörerischen Sturm gibt es bei Benjamin, der vom Paradiese her weht und sich als stärker erweist als der Engel der Geschichte. Denselben Sturm findet Benjamin bei Kafka: „Aus ‚den untersten Regionen des Todes‘ bläst der Wind, der ihm [dem Kübelreiter, NT] günstig ist - derselbe, der bei Kafka so oft aus der Vorwelt weht und von dem auch der Kahn des Jägers Gracchus sich treiben läßt.“²²⁶ Und es gibt einen Wind der Geschichte:

²²⁴ Wergin: *Die Spur des Anderen...*, a.a.O., S.224

²²⁵ Benjamin: *Gesammelte Schriften*, a.a.O., IV 21. Bei Novalis soll der Mensch selbst „die Harfe seyn“ (Novalis: *Schriften* III, S.434).

²²⁶ Benjamin: *Gesammelte Schriften*, a.a.O., II 436

Für den Dialektiker kommt es darauf an, den Wind der Geschichte in den Segeln zu haben. Denken heißt bei ihm: Segel setzen. *Wie* sie gesetzt werden, das ist wichtig. Worte sind seine Segel. Wie sie gesetzt werden, das macht sie zum Begriff. (V, 591)

Der Wind drückt, treibt, gibt Richtung. Dasselbe gilt für die Bewegung des Atems, die wir im zweiten Kapitel mit Nikolaus von Kues gestreift haben (Abschnitt II.5) und der wir bei Levinas erneut begegnen.

Mit dem Atem fügen wir unserer Kette von trans-Figurationen und -Bewegungen ein vorerst letztes Glied hinzu: die *transpiratio*, die in gewisser Weise Wind und Wasser verbindet. Wir kennen den Begriff eher als Bezeichnung für das Schwitzen denn für das Atmen, doch beide Prozesse transportieren Feuchtigkeit, die *in actu* in die Luft übergeht. Auf dem Verdunsten liegt denn auch der semantische Schwerpunkt des botanischen Fachbegriffs ‚Transpiration‘: Er bezeichnet die Abgabe von Wasser an die Atmosphäre durch Pflanzen, entweder über Öffnungen im Pflanzenkörper oder über die Außenhaut der Pflanze selbst. Transpiration ist damit ein grenzüberschreitender Vorgang, der zwar im strengen Sinne nur in eine Richtung verläuft (von innen nach außen), dies aber nur vermag, weil die Gegenbewegung der Feuchtigkeitsaufnahme zeitgleich bzw. im Wechsel stattfindet. Beide Richtungen bedingen einander. Wie die Sprache bei Levinas, so spannt die Transpiration eine Brücke zwischen Körper und Umgebung, ohne die Trennung zwischen beiden aufzuheben - im Gegenteil: Der Austausch von Materie (Wasser) dient der Aufrechterhaltung der Grenze und damit dem Überleben des betreffenden Biosystems in der Zeit, womit die Gefahr der reinen cartesianischen *translatio* gebannt ist. Der lateinische Ausdruck für Atem, *respiratio*, betont stärker dessen Wiederholungscharakter: Der Austausch von Kohlendioxid gegen Sauerstoff muss, eng an den Pulsschlag gekoppelt, in einem höher getakteten Wechsel verlaufen als die Aufnahme und Abgabe von Wasser. Wie Gehirnzellen nur an einem Prozess zugleich aktiv teilnehmen können, so können wir nur einatmen *oder* ausatmen - nicht aber beides zugleich. Atem findet in jeweils *einer* Richtung statt, auch wenn diese rasch wechseln kann (keuchen, schluchzen).

Levinas nutzt Atem und Atembewegung zur Beschreibung der Körperlichkeit der Begegnung mit dem Anderen. In der eigenen Haut zu sein bedeutet

ein Zurückgehen in die tote Zeit oder die *Zwischenzeit*, die das Einatmen vom Ausatmen trennt, die Diastole von der Systole des Herzens, das dumpf an die Wand

seiner eigenen Haut schlägt. Der Leib ist nicht lediglich das Bild oder die Figur, er ist genau das *In-sich* der Kontraktion der Selbstheit und ihres Zerspringens.²²⁷

Das Atmen verknüpft die Haut mit dem Sagen, das von Atemluft getragen wird. „Das Sagen entblößt über die Nacktheit hinaus das, was es noch an Verbergung hinter der Ausgesetztheit einer entblößten Haut geben kann. Es ist, vor aller Intention, die bloße *Atmung* dieser Haut.“²²⁸ Zugleich entspricht es der *ordo inversus*-Bewegung des Subjekts zwischen Außen und Innen, zwischen Entäußerung (Exzentrizität) und In-sich-Zurückkehren in der Begegnung mit dem Anderen, die durch dessen Exteriorität und Berührung zugleich geprägt ist und doch nie zu einer Vollendung, einer Stillstellung kommt.

Als Offenheit des Sich für den Anderen [...] ist das Atmen Transzendenz als Entschlossenheit. Es offenbart seinen vollen Sinn erst in der Beziehung mit dem Anderen, in der Nähe des Nächsten, die Verantwortung für ihn, Stellvertretung für ihn bedeutet. Diese pneumatische Beziehung ist nicht das Nichtsein, sie *ist* das Sich-vom-Sein-Lösen: das vom *sein* ausgeschlossene Dritte, zwischen Sein und *Nichtsein*.²²⁹

Damit sind wir bereits mitten im Thema von Celans *Meridian*, mit dessen Lektüre wir unsere Arbeit abschließen wollen.

VII.3 *transpiratio*: Figuren orientierenden Lesens

Für J.B.

Zehn. 9. 12. Linie. Punct. Dimensionen.²³⁰

Die Todeswinde der Shoah²³¹ sind es, die Celans Schreiben vorantreiben, doch seinen Rhythmus findet dieses Schreiben im Atem - genauer gesagt in der Atemwende, dem pulsierenden Richtungswechsel, der winzige, aber entscheidende Zäsuren setzt. Dies hängt wesentlich mit der Frage nach Wirklichkeit zusammen, die Celan immer wieder stellt - in seiner Lyrik ebenso wie in den Preisreden zum

²²⁷ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.241f.

²²⁸ Ebd., S.118

²²⁹ Ebd., S.386

²³⁰ Novalis: *Schriften II*, S.155 (*Fichte-Studien*)

²³¹ vgl. hierzu Steiner, Georges: *Nördlich der Zukunft : über Paul Celan*. In: ders.: *Im Raum der Stille : Lektüren*. Aus dem Engl. v. Nicolaus Bornhorn. Frankfurt / Main 2011, S.226-238, hier: S.234

Bremer Literaturpreis (1958) und zum Büchner-Preis in Darmstadt (1961): Celan bewegt sich im Zentrum des Spannungsfeldes zwischen Sprache und Orientierung, die über das Lesen und Schreiben ineinander übergehen.

*Verbracht ins
Gelände
mit der untrüglichen Spur:*

*Gras, auseinandergeschrieben. Die Steine, weiß,
mit den Schatten der Halme:
Lies nicht mehr - schau!
Schau nicht mehr - geh!*

In dieser Sprache habe ich, in jenen Jahren und auch in den Jahren nachher, Gedichte zu schreiben versucht: um zu sprechen, um mich zu orientieren, um zu erkunden, wo ich mich befand und wohin es mit mir wollte, um mir Wirklichkeit zu entwerfen.

Es war, Sie sehen es, Ereignis, Bewegung, Unterwegssein, es war der Versuch, Richtung zu gewinnen.²³²

Vor allem die Büchner-Preisrede *Der Meridian* arbeitet dieses Spannungsfeld aus in eine extrem komplexe Textstruktur aus Verdichtung und Vernetzung (intertextuelle Querverweise²³³, Selbstbezüge) sowie Unterbrechungen und Lücken. Letztere sind schon am Druckbild erkennbar: Zahlreiche Leerzeilen unterbrechen den Textfluss, die so entstehenden Absätze bilden häufig nicht allein Pausen, sondern Themenwechsel oder Rückwendungen ab. Beim Lesen erkennen wir dieselbe Zäsuriertheit auf Satzebene: Der Satzfluss stockt, unterbricht sich selbst, steckt voller Gedankenstriche und Fragezeichen, setzt wie an- und ablaufende Wellen immer von neuem an - „mit seltsamer, nicht dialogartiger Kohärenz“²³⁴. Insgesamt liest sich die Bewegung des Textes als ein umhertastendes Suchen, getragen vom unruhigen Atem eines Menschen, der sich hin und her wendet, um sich in einer

²³² Celan, Paul: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Frankfurt / Main 2000, Bd. 3, S.186. Die Ausgabe wird nachfolgend im Fließtext mit römischer Bandzahl und arabischer Seitenzahl zitiert.

²³³ Hier wären vor allem Martin Heidegger, Gottfried Benn und Adorno zu nennen. Diese Bezugnahmen sind anderer Stelle ausführlich dargelegt worden. Vgl. etwa André, Robert: *Gespräche von Text zu Text : Celan – Heidegger – Hölderlin*. Hamburg 2001; Böning, Thomas: *Fahlstimmig : Paul Celans ‚Einspruch‘ gegen Das Wort Stefan Georges und Martin Heideggers ; ein Versuch*. In: DVjs 73.1999, S.529-561; Lemke, Anja: *Konstellation ohne Sterne : Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. München 2002; Mayer, Hans: *Paul Celans Büchnerpreisrede 1960 : ‚Der Meridian‘*. In: ders.: *Zeitgenossen : Erinnerung und Deutung*. Frankfurt / Main 1998, S.142-157.

²³⁴ Levinas, Emmanuel: *Vom Sein zum Anderen*. In: ders.: *Eigennamen : Meditationen über Sprache und Literatur*. Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp Ingold. Aus dem Französischen von Frank Miething. München 1988 , S.56-66, Hier: S.57

noch unvertrauten Umgebung zu orientieren. Diese Unsicherheit gibt er an den Leser weiter: Die Frage nach möglichen Orientierungen bildet einen wesentlichen Themenstrang, der den Meridian-Text durchzieht; sie stellt sich zugleich uns Lesenden bezüglich der möglichen Lektüretechniken, die uns diesen Text erschließen können.

*Nirgends
fragt es nach dir -*

Bei einer ersten Lektüre versuchen wir spontan und situativ dem *parcours*, den der Text nimmt, zu folgen: vorwärts, seitwärts, in Sprüngen. Der Wechsel in den Positionsmodus fällt schwer: Das Ich des Textes spricht ja selbst aus der Perspektive eines Unterwegsseienden, der keinen Überblick hat über das Terrain, das er erkundet.²³⁵ Celan baut eine Struktur aus verschiedenen Polaritäten auf - Sprache und Verstummen, Kunst als Mechanisches und Kreatürliches, Historie und Schicksal, Selbst und Fremde. Seinen Anfang dem Anlass gemäß bei Büchner nehmend, versucht der Text in mehreren Anläufen, sowohl das Gedicht als auch das (dichtende) Subjekt in dieser Konstellation zu verorten - explizit, unter Rückgriff auf das Vokabular der raumzeitlichen Orientierung (Weg, Umkehr, Landkarte, Datum). Das, was sich durch den Text voran bewegt, ist Sprache - die Sprache des Gedichts, geschrieben von einem Ich, das „unter dem Neigungswinkel seines Daseins, seiner Kreatürlichkeit spricht.“ (III 197) Und sie hält - suchend, weil das Ziel nicht zu sehen ist, aber erhofft wird: das Gedicht „verweilt oder verhofft“, sagt Celan, in der „Atempause“ - „unentwegt auf jenes ‚Andere‘ zu, das es sich als erreichbar, als freizusetzen, als vakant vielleicht, und dabei ihm, dem Gedicht - sagen wir: wie Lucile - zugewandt denkt.“ (ebd.)

*Ich bins, ich,
ich lag zwischen euch, ich war
offen, war
hörbar, ich tickte euch zu, euer Atem
gehorchte, ich
bin es noch immer, ihr
schlaft ja.*

²³⁵ Als Autor hat Celan natürlich den Überblick über die Endfassung seines Textes: über den langwierigen Schreibprozess gibt die textgenetische Tübinger Celan-Ausgabe Aufschluss. Die Sprecherperspektive der Rede ist die des Unterwegsseins.

An dieser Stelle, zu Beginn des letzten Textdrittels, verdichten sich mehrere Grundaspekte des *Meridian*: der Neigungswinkel - graphisch dem „Akut des Heutigen“ (III 190) analog! -, die Atempause, das Andere als (vielleicht) besetzbarer Raum und als (vielleicht) ansprechbares Gegenüber, Luciles Gegenwort. Die suchende Bewegung des Textes findet zu einer Konzentration auf die beiden wesentlichen Bewegungen, um die es ihm geht: den Schritt hinaus und die Heimkehr.

*Nahtstellen, fühlbar, hier
klafft es weit auseinander, hier
wuchs es wieder zusammen - wer
deckte es zu?*

Dem **Schritt hinaus** entspricht das Wort Luciles, jenes absurde „Es lebe der König!“, das nur unter dem Neigungswinkel der Kreatürlichkeit, nur von einem Menschen also, ausgesprochen werden kann (und nicht etwa von einem Automaten, der keinen Neigungswinkel besitzt). Und er hat eine Richtung: Das Gedicht ist auf der Suche nach einem Anderen, seinem Gesprächspartner, „es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu.“ (III 198)

*Kam, kam.
Kam ein Wort, kam,
kam durch die Nacht,
wollt leuchten, wollt leuchten.*

Damit aber eröffnet sich die Orientierungsproblematik dichterischen Sprechens: „Jedes Ding, jeder Mensch ist dem Gedicht, das auf das Andere zuhält, eine Gestalt dieses Anderen.“ (ebd.) Das gesuchte Andere ist folglich ubiquitär: es kann überall sein - und nirgends. Keine Karte verzeichnet den Weg zu ihm: Ubiquität schlägt um in Utopie, in Ortlosigkeit - ein ubiquitärer Ort ist eben kein Ort, er ist ein Ort ohne Position, eine wandernde *Stelle* ohne feste Koordinaten. Eine solche Stelle kann, wie wir wissen, höchstens *angetroffen*, aber nicht *angesteuert* werden.²³⁶ In der ‚Bremer Rede‘ heißt es denn auch:

²³⁶ Thomas Sparr sieht in dieser Ortlosigkeit eine Tendenz, die sich in Celans Spätwerk fortsetzt. „Wollte man den poetischen Raum in Celans Spätwerk unter einem Titel vereinen, so wäre es der einer Poetik der Ortlosigkeit: Sie markiert eine Zäsur in Celans Lyrik seit der *Atemwende* von 1967 - *Nirgends, Nirgendwo, Jenseits, Die Welt ist fort* lauten von da an ganz zentrale Raumbezeichnungen seiner Gedichte. Diese Poetik der Ortlosigkeit radikalisiert noch die Fragestruktur, die schon den

Das Gedicht kann [...] eine Flaschenpost sein, aufgegeben in dem – gewiß nicht immer hoffnungsstarken – Glauben, sie könnte irgendwo und irgendwann an Land gespült werden, an Herzland vielleicht. (III 186, *Bremer Rede*)

Voraussetzung für das Erreichen des ubiquitär-utopischen ‚Herzlandes‘ ist eine „ins Offene und Leere und Freie weisende[n] Frage“ (III 199),

ein Hinaustreten aus dem Menschlichen, ein Sichhinausbegeben in einen dem Menschlichen zugewandten und unheimlichen Bereich – denselben, in dem die Affengestalt, die Automaten und damit... ach, auch die Kunst zuhause zu sein scheinen. (III 192)

Asche.

Asche, Asche.

Nacht.

Nacht-und-Nacht.

Dieser ‚unheimliche Bereich‘ ist nichts anderes als die ‚künstliche‘ Kunst - *techné*: nicht kreatürlich und dem Menschen insofern, obwohl von ihm gemacht, fremd und unheimlich. Die manchmal verstörende, aufschreckende Wirkung des *Kunstwerks* entspringt seiner Präsenz, seiner sinnlichen Wahrnehmbarkeit nicht als ein Wesen, sondern als ein *Etwas*: sei es visuell oder auditiv. Aus dieser sinnlichen Gegebenheit heraus beginnt das ästhetische Erleben, und in ihm erst findet das Gedicht, wie jedes Kunstwerk, seinen *Ort*: wiederholt und dauerhaft sichtbar (lesbar) in seiner *materiellen* und daher *positionierbaren* Gestalt, der zweidimensionalen Textfläche voller unveränderlicher Buchstaben, die, analog Orten auf einer Karte, *im Erleben* durch rekurrierende Lese-Linien verbunden werden können. Dasselbe gilt für den *Meridian* selbst: Wenn wir auch inhaltlich noch keinen Überblick gewinnen, gewinnen wir doch einen Einstieg in die Lektüre, indem wir den gedruckten Text mit seinen Grenzen und Abschnitten als reine Materialität in den Blick nehmen. Im zweiten Schritt können wir dann in punktueller Stellenlektüre absatzweise in den Text hineingehen, sodass er - wie das Gedicht - *Begegnungsraum* wird, in welchem das Gespräch mit dem Anderen statt finden kann als „eine, einmalige, punktuelle Gegenwart“ (III 199), als „Gegenwart und Präsenz“ (III 198). Können wir, kann das Gedicht in der Lektüre dem Mechanischen der Kunst entgehen?

Raumentwürfen der frühen Gedichte zugrundelag. Räume und Relationen werden nicht mehr beschrieben, benannt oder auch negiert, sondern nach ihnen wird nur mehr gefragt.“ Sparr, Thomas: Celans Poetik des hermetischen Gedichts. Heidelberg 1989 (= Probleme der Dichtung; 21), S.143

Zum
Aug geh,
zum feuchten -

Orkane.
Orkane, von je,
Partikelgestöber, das andre,
du
weißt ja, wir
lasens im Buche, war
Meinung.

Mit de Certeau hatten wir Orientierung als Wechsel zwischen den beiden Orientierungsmodi definiert. Doch mit der Stelle des Lesens hatte sich die Möglichkeit einer dritten Bewusstseinssebene aufgetan, die uns erlaubt, bei laufender Orientierung den jeweils anderen Modus ‚mitzudenken‘: Genau dieses Mitdenken müssen wir als ein Mit/lesen in die Meridian-Lektüre hereinholen, um die Brüche, die Leerstellen und Paradoxien ‚mitzunehmen‘, anstatt sie auszublenden. Wie wir als Lesende wechselt der Text, oftmals sehr abrupt, seine Schreibperspektive von positional zu situativ. „Das Gedicht mit seinen Bildern [Pos., NT] und Tropen [Sit., NT]?“ (III 199) Wenn wir diese Wechsel mitlesen, simultan oder im Gegenrhythmus, können wir vermeiden, sie zu amalgamieren, die Leerstellen ‚zuzulesen‘, wie unser Gehirn den blinden Fleck im Sichtfeld retuschiert.

Deckte es
zu - wer?

Und wir können eine weitere Lesebewegung vollziehen: Immer noch findet die Lektüre des *Meridian* im Wechsel zwischen beiden Modi der Orientierung statt. Aber: Wir können das Komprimierungsverfahren Benjamins und Celans auch auf diese Modi selbst anwenden, indem wir den parallaktischen und den metaphorischen Blickwechsel von der dritten Bewusstseinssebene aus auf unsere Lektüremodi zurückwenden. *Entweder* rücken wir mit einem metaphorischen Blick positionales und situatives Lesen gleichsam näher aneinander, wodurch sich das Tempo des Wechsels erhöht - oder aber wir zerdehnen den Abstand zwischen beiden Modi, indem wir in größeren Zeit- oder Textabständen wechseln. Enger und weiter Blick folgen unregelmäßig aufeinander, sich orientierend an den Markern

des Textes (beispielsweise seiner Absatzstruktur oder auch den verhandelten Inhalten): Auch unsere Lektüre ‚atmet‘. Der Stellencharakter unseres Lesens, die unscharfen Ränder der Stelle und ihre selbst textuelle Beschaffenheit erlauben es dem Lesen, sich zu erweitern und zu verengen, sich wie Benjamins Übersetzung als ‚unsinnliche Mimesis‘ an die Atembewegungen des *Meridian* anzufügen - oder auch ihnen querzulaufen. Enge und Weite mit dem Perspektivwechsel als Kamm oder Tal der Atemwende: Ein Text wie der *Meridian* kann nur gelesen werden, indem wir ihn an und in unserer Lese-Stelle zu *übersetzen* versuchen. Dabei kann es nicht um Begriffe gehen, sondern - ganz in Benjamins Sinne - um das, was bei Celan den Sinn-Grund des Bedeutens ausmacht (jedenfalls noch zu Zeiten des *Meridian*), nämlich eben den u-topischen Ort der Begegnung, der Lektüre, an den der Text gelangen will, zu dem wir ihn gleichsam hinlesen müssen, indem wir seinen Richtungskeim befreien. Das Gedicht „behauptet sich am Rande seiner selbst; es ruft und holt sich, um bestehen zu können, unausgesetzt aus seinem Schon-nicht-mehr in sein Immer-noch zurück“ (III 197), so, als solle sich der Moment der Wahrnehmbarkeit (dialektisches Bild), des möglichen Zusammentreffens wiederholen, so lange, bis das Gegenüber wirklich da ist.

*Wir
ließen nicht locker, standen
inmitten, ein
Porenbau, und
es kam.*

Atemwenden: das sind die Ränder des Gedichts, an denen es sich behauptet. Um das Gedicht uns finden zu lassen, müssen auch wir an die Ränder unserer Lese-Stellen gehen: zu den Kamm- oder Talzeiten unserer Lektüre, wenn sie den Modus wechselt. Dort ereignet sich jenes „Immer-noch“, das „nur ein Sprechen“ sein kann,

aktualisierte Sprache [unter dem Neigungswinkel des Akut, NT], freigesetzt unter dem Zeichen einer zwar radikalen, aber gleichzeitig auch der ihr von der Sprache gezogenen Grenzen, der ihr von der Sprache erschlossenen Möglichkeiten eingedenk bleibenden Individuation. (III 197)

Die Grenzen der Sprache bilden sich an der Bewegung des Atems: innere Grenzen, eine Bindung an das Volumen unserer Lungen und an die Richtung, die in dieses begrenzte, enge, sich mit dem Atem gleichwohl weitende Innen hinein oder aber in

die unbegrenzte Weite draußen hinausführt. Wenn sich das Gedicht-Ich von sich selbst trennt, indem es mit dem Gedicht in seine Fremde geht - das Gedicht wird voraus geworfen, auf einen Weg geschickt und nimmt etwas vom schreibenden Ich mit sich, das „mit seinem Dasein zur Sprache geht, wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend“ (III 186, *Bremer Rede*) -, so müssen auch wir als Lesende den Schritt auf den fremden Text zu tun, indem wir uns ihm zuwenden und damit in unsere Fremde gehen.

Celan spricht von Gedichten, doch der *Meridian* selbst fordert uns bereits die Lektüre ab, die Celan dem Gedicht zuweist. Der Text der Rede beschreibt einen Orientierungsprozess unter dem Neigungswinkel des Sprechenden, beschreibt, daraus hervorgehend, das Werden des Gedichts, dem ein eigener Neigungswinkel zukommt – und beschreibt damit auch den einzig möglichen Weg, das Gedicht zu lesen: indem wir Wege zu ihm und in ihm suchen, und zwar unter *unserem* Neigungswinkel, der ebenfalls den Akut des Gegenwärtigen trägt: Wirklichkeit wird gewonnen, indem wir uns in unserem Hier und Jetzt von der Lektüre treffen und möglicherweise verwunden lassen – „wunder Gewinn / einer Welt“ (II 307).

*Kam auf uns zu, kam
hindurch, flickte
unsichtbar, flickte
an der letzten Membran,
und
die Welt, ein Tausendkristall,
schoß an, schoß an.*

Wenn wir als Lesende die vom Gedicht gesuchten Anderen sind, so ist das Gedicht das Andere für uns in der vollen Bedeutung, die dieses Wort von Levinas her trägt – von „weit draußen“ (III 199) kommend, exterioritär und mit einem unhintergehbaren Anspruch. Wir sind nur deshalb imstande, uns auf die Lektüre und die Lektüre in uns einzulassen, weil wir nach Plessner ohnehin nicht in unserer eigenen Mitte stehen - und darum wissen: Der Abstand zwischen uns selbst und unserer Mitte ist ja der Zwischenraum, in dem Lektüre-Stellen entstehen können. „Wer Kunst vor Augen und im Sinn hat, der ist [...] selbstvergessen. Kunst schafft Ich-Ferne. Kunst fordert hier in einer bestimmten Richtung eine bestimmte Distanz, einen bestimmten Weg.“ (III 193)

*In der Eulenflucht, beim
versteinerten Aussatz,
bei
unsern geflohenen Händen, in
der jüngsten Verwerfung,
überm
Kugelfang an
der verschütteten Mauer:*

Kunst schafft diese Ich-Ferne, indem sie sie uns ins Bewusstsein ruft: Nur das Wissen um sie kann uns den Mut geben, die Gefahren der Gegen-Orientierung in Kauf zu nehmen. Denn Luciles Gegenwort, die Geste, die das Bedeutungskontinuum des semantischen Diskurses zerreißt, lässt uns jäh innehalten und provoziert damit den langen Blick, der die Gegen-Orientierung in Gang setzt. „Wirklichkeit ist nicht, Wirklichkeit will gesucht und gewonnen sein“: im Sinne einer Begegnung, die uns verändert.

Vielleicht – ich frage nur –, vielleicht geht die Dichtung, wie die Kunst, mit einem selbstvergessenen Ich zu jenem Unheimlichen und Fremden, und setzt sich – doch wo? doch an welchem Ort? doch womit? doch als was? – wieder frei? (III 193)

Meridian. Im Zuge seines Sich-Freisetzens, das mit dem Schritt hinaus beginnt und sich fortsetzen kann, wenn das Gedicht am Rande seiner selbst auf die Ränder unserer Lesestellen stößt, will das Zuhalten des Gedichts (und des schreibenden Ich: denn der *Meridian* wechselt auch die Positionen von Träger und Getragenen) auf ein Anderes zugleich den Ausgangspunkt der Reise wiederfinden: „eine Art Heimkehr“ (III 201). Das ideale Abbild dieser Bewegung ist der Kreis (III 200). Und nun taucht plötzlich doch eine Karte auf, folgerichtig „im Lichte der Utopie“ (III 202): eine erinnerte „Kinder-Landkarte“ (ebd.), auf der der Ort der eigenen Herkunft, der Anfangs- und Zielpunkt, nicht auffindbar ist. Stattdessen wird etwas Anderes gefunden: ein Meridian, das Abbild der intendierten Kreisbewegung, „etwas – wie die Sprache – Immaterielles, aber Irdisches, Terrestrisches, etwas Kreisförmiges, über die beiden Pole in sich selbst Zurckkehrendes“ (ebd).

*Nächte, entmischt. Kreise,
grün oder blau, rote
Quadrate, die
Welt setzt ihr Innerstes ein
im Spiel mit den neuen*

Stunden.

Jedoch ist ein irdischer Meridian von seiner ‚eigentlichen‘, geographischen Bedeutung her kein Voll-, sondern ein *Halbkreis*, von Pol zu Pol: als Route verspricht er also gerade keine Rückkehr zum, sondern extreme *Entfernung vom* Ausgangspunkt. Beide Orientierungsmythen, Odysseus und Abraham, treffen in der Figur des Meridian aufeinander. Celans Text lässt beide Versionen zugleich zu, lässt den Meridian damit zunächst als Metapher – mit beiden Bedeutungen – zum Zuge kommen: Der Halbkreis beschreibt den Schritt hinaus in die Fremde, den Weg des Gedichts zum Anderen hin (Abraham); der volle Kreis bildet den Weg des Gedicht-Ichs ab: hinaus in die Fremde und zu sich zurück (Odysseus). Umgekehrt: Der Vollkreis wird explizit als *erwünschte* Bewegung genannt und seine Durchführung unterstellt – „Es war ein Kreis“ (III 200) „Ich bin... mir selbst begegnet“ (III 201) –, im Vollzug aber unterstreicht der Text auch für das Gedicht-Ich die Halbkreis-Variante.

Welche Fragen! Welche Forderungen! Es ist Zeit, *umzukehren*.

[Leerzeile]

Meine Damen und Herren, ich bin am Ende – ich bin wieder am Anfang.

sichtbar, aufs

neue: die

Rillen, die

Chöre, damals, die

Psalmen. Ho, ho-

sianna.

Meine Damen und Herren, erlauben Sie mir, da ich ja wieder am Anfang bin, noch einmal, in aller Kürze und *aus einer anderen Richtung*, nach dem Selben zu fragen. (III 200f. - Hervorhebungen von mir, NT)

Kreis und Umkehr treten zusammen: Sie werden *gleichzeitig* vollzogen. Wie ist das lesbar?

Diese Frage führt uns zurück zur Bewegung des Atems, die mit der Umkehr ins Zentrum rückt. „Atem, das heißt Richtung und Schicksal.“ (III 188) Lucile ist es gelungen, den Atem des Sprechenden wahrzunehmen, weswegen sie das Gegenwort der Dichtung auszusprechen vermag. „Dichtung: das kann eine Atemwende bedeuten.“ (III 195) Die Atemwende - ein Richtungswechsel - ereignet sich an den

Punkten, da Ein- und Ausatmen ineinander umschlagen. Dabei steht der Atem kurz still, „für diesen einmaligen, kurzen Augenblick.“ (III 196) Celan nennt ihn auch „Atempause“ (III 197); in den Notizen zum *Meridian* taucht die Bezeichnung „Kammzeiten“²³⁷ auf. Wir müssen an den Wellenkamm denken: die Atembewegung ließe sich als Sinuskurve (Welle) darstellen, auf deren höchsten / tiefsten Punkten, den Umschlagpunkten, das Gedicht „verweilt oder verhofft“ (III 197) bei dem Gedanken an mögliche Begegnung. Dieses Verweilen vollziehen wir lesend nach, indem wir den Positionsmodus aussetzen und in die Leerstellen hineingehen, anstatt sie, wie von Gottfried Boehm bei der Bildbetrachtung beanstandet (Kapitel I), positional als unbedeutende Leerstelle zu übergehen. In der Vorsilbe *ver-* steckt freilich außer dem Ver-halten auch schon die Möglichkeit des Fehlgehens, des Scheiterns - wie im Vergessen und Verstellen: „lauter Sterblichkeit und Umsonst!“ (III 200) Niemals ist sicher, dass das Gegenüber gefunden und angetroffen wird.

Erst recht nicht sicher ist das Glücken der Heimkehr. Für sie bedarf es gegenüber Luciles Gegenwort noch einer Steigerung des Umschlagens, die das Gedicht vollends aus der Reichweite des Automatischen entkommen lässt, es dafür aber der „Neigung zum Verstummen“ (III 197) aussetzt. „Das Gedicht involviert die Sprache: es faltet sich“.²³⁸

Die Ruhelosigkeit des Atmens, das Exil in sich selbst, das ruhelose In-Sich ist nicht eine Unfähigkeit zu bleiben, die schon zur Bewegung würde von *hier* nach dort; es ist ein *Keuchen, ein Schaudern der Substantialität, ein Diesseits des Hier* - Passivität der Ausgesetztheit, die es nicht schafft, Gestalt anzunehmen. [...] Ein Immer-weiter - ein tiefes Atmen bis dahin, daß einem der Wind der Anderheit den Atem verschlägt.²³⁹

Auch diese Gefahr kennen wir bereits aus Benjamins Übersetzer-Aufsatz. Sie wächst, je näher wir dem Ideal der reinen Interlinearübersetzung kommen, und prompt stoßen wir auch bei Celan auf die ‚bodenlosen Sprachtiefen‘ aus Hölderlins Sophokles-Übersetzungen: Zweites Bild für Umkehr im *Meridian* ist das ‚Auf-dem-Kopf-Gehen‘ aus Büchners Lenz-Erzählung. „Wer auf dem Kopf geht, meine Damen

²³⁷ „An den Atemhöfen, in denen es steht, erkennst du’s [das Gedicht, NT]; an den Kammzeiten.“ „Auf der Kammzeit der erinnerten Pause findet dich dein Wort.“ Celan, Paul: *Der Meridian : Endfassung – Entwürfe – Materialien*. Hrsg.v. Bernhard Böschstein u. Heino Schmuil unter Mitarb. v. Michael Schwarzkopf und Christiane Wittkop. Frankfurt/Main 1999 (= ders.: Werke. Tübinger Ausgabe. Hrsg. v. Jürgen Wertheimer. Bd. 3), S.107, S.127

²³⁸ ebd., S.102

²³⁹ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S.385

und Herren, - wer auf dem Kopf geht, der hat den Himmel als Abgrund unter sich.“ (III 195) „Mit ihm / Wandern die Meridiane“²⁴⁰: Hier ist die Rede nicht von irdischen, sondern eben von den *Himmelsmeridianen*, imaginären Großkreisen am Himmel, deren Situierung von der irdischen Position des Beobachters abhängt. Sie also sind es, die eine Heimkehr verbürgen: allerdings nur dann, wenn wir zuvor eine Umkehr vollziehen, die wir uns – metaphorisch-positional statt parallaktisch, oder auch: paradigmatisch statt syntagmatisch – ja durchaus als ‚Auf dem Kopf gehen‘ vorstellen können anstatt als Zurückgehen.

Und hier stoßen wir auf die zentrale Analogie, die den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Orientierung im Raum und dem Lesen von Literatur ausmacht. Sie erklärt auch, weshalb wir imstande sind, den Meridian zugleich als Halb- und Vollkreis zu lesen: Literarische Texte arbeiten mit Sprachfiguren auf eine Weise, die sie als Figuren hervortreten, zu Bedeutungsträgern werden lässt und damit Bedeuten hervorbringt. Das Zurückgehen entspricht der Figur als *Trope*: als performative Umwendung. Das Auf-dem-Kopf-Gehen präsentiert die Figur als *Bild*: es geht nicht um das Gehen, sondern um das Umgekehrtsein relativ zu unserem (wie bei Kant) immer schon orientierten Lebensraum, der ein Oben und ein Unten hat. Schon bei Nikolaus von Kues formte sich die Vermutung, dass Sprachfiguren stets eine positionale *und* eine situative Ausprägung besitzen: in Abhängigkeit von der Perspektive, der Lese- oder Denkperspektive, aus deren Neigungswinkel heraus wir mit dem betreffenden Text arbeiten. Wie bei Orientierung im Raum, so sind auch bei der Figur Positions- und Situationsmodus lediglich perspektivisch, parallaktisch verschieden. Der entscheidende Unterschied zwischen Raum und Figur besteht darin, dass der Raum für unsere Wahrnehmung nicht ‚ist‘: wir nehmen ihn nicht ‚als Raum‘ wahr, sondern als Gruppierung von Positionen (Positionsmodus) oder als Umgebung mit einer bestimmten Atmosphäre, mit Dingen, Pflanzen etc.

*Es stand auch geschrieben, daß.
Wo? Wir
taten ein Schweigen darüber,
giftgestellt, groß,
ein
grünes
Schweigen, ein Kelchblatt, es
hing ein Gedanke an Pflanzliches dran -*

²⁴⁰ Celan, Paul: *Und mit dem Buch aus Tarussa*, | 290

„An sich“ ist der Raum für uns nicht wahrnehmbar, ebenso wenig wie die Zeit, die uns ebenfalls nur in ihren Effekten spürbar wird. Die Figur dagegen „ist“ zwar auch nicht materiell, doch sie *zeigt sich* an Materie, ohne mit ihr zusammenzufallen²⁴¹: Sie besitzt eine eigene Phänomenalität, ist gegeben, fällt uns auf *als Figur*, macht uns auf sich aufmerksam. Der Ort der Figur ist der Nicht-Ort zwischen Ort und Utopie, die Schwelle zwischen Erscheinen und Verschwinden, wie Leibniz‘ Infinitesimal und Benjamins dialektisches Bild uns gezeigt haben. Damit verbürgt die Figur zweierlei. Erstens die Möglichkeit des Aufeinandertreffens, den Anfang als Eröffnung einer Stelle der Lektüre: In dem Augenblick, da wir die Figur als solche erkennen, kann sie in ihrer je spezifischen Ausprägung gelesen werden, als Metapher, als *transsumptio*, als Analogie – und dann jeweils im positionalen oder situativen Modus. Zweitens kann die Figur, da ihre phänomenale Erscheinung für die Dauer ihrer Lektüre bestehen bleibt, für uns Bezugsgrund sein, um uns unsere Perspektivwechsel der Orientierung bewusst zu machen und zueinander in Beziehung zu setzen. Damit steht sie auch für die dritte Bewusstseinsstufe, von der aus wir den jeweils anderen Orientierungsmodus mitdenken können: Lesen von Literatur ist deswegen so wesentlich für das Erkennen unserer Orientierungen, unserer Perspektivwechsel und unserer Neigungswinkel, weil das Lesen von Figuren den Bezugsgrund ebenso sichtbar macht wie seine *Fiktivität*.

*In der Eulenflucht, hier,
die Gespräche, taggrau,
der Grundwasserspuren.*

In Abschnitt VI.2.2.2 hatten wir mit Wolfgang Iser gesehen, dass das Fiktive nicht eindeutig an Textmerkmalen festzumachen ist. Es ist Übergang und also nur im Übergang erkennbar: Wieder gelangen wir an das schon bei Nikolaus besprochene perspektivische Ineinander von Metapher und Parallaxe, und von hier aus erklärt sich auch, weshalb in Celans Texten, ob Reden oder Lyrik, die *Inversion* als zentrale

²⁴¹ In diesem Sinne ist die Figur, mit Michel Serres gesprochen, ein Parasit. Hier ist anzuschließen an den Diskurs des Dritten als Engel, Bote, Mittler, Nutznießer und Hermeneut. Die Zusammenhänge werden knapp dargestellt bei Röttgers, Kurt: *Engel und andere Mittler*. Als leicht gekürzte Fassung erschienen in: Welt-Bilder (= Der Blaue Reiter : Journal für Philosophie; 13), Stuttgart 2001; Volltext im Netz unter <https://www.fernuni-hagen.de/imperia/md/content/philosophie/textdokumente/mittler.html>, zuletzt abgerufen am 28.07.2016.

Figur²⁴² geradezu grassiert. Nur eine mit Inversionsfiguren arbeitende Sprache kann mit dem häufigen Wechsel der Orientierungsmodi mitgehen, der sich aus Celans Frage nach dem Orientierungsproblem des Wirklichkeitsentwurfs ergibt.

Umgekehrt: Celan selbst wählt den Atem als Bewegungsmuster für diese Wechsel, mit der Atemwende als Umschlagpunkt, und bringt damit den Orientierungsprozess selbst zur Sprache - *als Wirklichkeit*, Atemweg als Ausweg des Gedichts aus der Künstlichkeit. Kreatürlich statt künstlich tritt der Atem ein für Trope und Bild der Inversion. Er vollzieht eine Bewegung der Wiederholung - Atemwege werden „wieder und wieder“ (III 196) begangen (Route), was dem Meridian als Vollkreis entspricht -, aber dennoch gleicht kein Atemzug dem anderen, jeder besitzt „eine, einmalige, punktuelle Gegenwart“ (III 199): *parcours*. Zudem vollzieht der Atem einen rhythmischen, vom Tempo her variablen Wechsel zwischen Ausweitung und Verengung / Verdichtung; gegen Merciers ‚Elargissez l’art!’ wendet Celan ein: „Nein. Sondern geh mit der Kunst in deine allereigenste Enge. Und setze dich frei.“ (III 200) In diesem Augenblick erscheint die Figur, das dialektische Bild - als und in der Atemwende und damit nun doppelt kreatürlich: Im Atem steckt die Zeit des Anderen, sein „Eigenstes“ (III 199) mit seinem ganz anderen Puls²⁴³, sodass *Begegnung* mit dem Anderen möglich wird. Genau dann ist der Orientierungsprozess beendet. Genau dann sind Bild und Trope „ad absurdum geführt“ (III 199): sie werden greller Missklang in einer Situation, die, im Augenblick der Freisetzung und Begegnung, keine Stellvertretung, kein Verweisen mehr braucht. Was aber geschieht nun mit der Figur, die ja noch immer als wahrnehmbares Phänomen da ist?

*Gras.
Gras,
auseinandergeschrieben.)*

Mit der kreatürlichen Wirklichkeit des Atems kann die Figur sich selbst zusammenziehen, einfalten. „Gras, auseinandergeschrieben“: Celan schreibt nicht

²⁴² Hamacher, Werner: *Die Sekunde der Inversion : Bewegungen einer Figur durch Celans Gedichte*. In: ders.: *Entferntes Verstehen : Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S.324-368

²⁴³ „im Intervall steht, in seinen ‚Höfen‘, in seinen - schlüsselfernen - Offenheiten, das Stimmhafte aus dem Stimmlosen fällend, in der Systole die Diastole verdeutlichend, welt- und unendlichkeitssüchtig zugleich - Sprache, wie Valéry einmal sagt, in statu nascendi, freiwerdende Sprache, Sprache der Seelenmonade Mensch [...]“ Celan, Paul: *Brief an Werner Weber vom 26. März 1960*, in: Gellhaus, Axel (Hrsg.): *Fremde Nähe : Celan als Übersetzer*. Marbach 1997 (= Marbacher Katalog; 50), S.398

„auseinander geschrieben“, sondern in einem Wort „auseinandergeschrieben“, sodass das „auseinander“ sich selbst durchstreicht in einer Gegenbewegung zu Benjamins dialektischem Bild, das auseinander gelesen wird. „Engführung“: Atemwege sind Engpässe; sie verbinden ein enges, zutiefst individuelles Innen mit dem unendlich weiten Draußen. Mit dem Atem erfolgt die Freisetzung, genauer: im Ausatmen, das als stimmhafte Sprache die Enge verlassen und sich auf die Suche nach seinem Gegenüber machen kann. Dies entspricht dem Meridian als Halbkreis, dem unwiderruflichen, einmaligen Sich-Entfernen. Atem gibt der Sprache Richtung, strukturiert sie durch Rhythmus und Timbre: das Gedicht kommt „auf Atemwegen“²⁴⁴. Es bleibt „unter dem einmaligen Neigungswinkel eines Daseins sich vergegenwärtigende, sich erfüllende Sprache“²⁴⁵ dessen, „der nicht vergißt, daß er unter dem Neigungswinkel seines Daseins, dem Neigungswinkel seiner Kreatürlichkeit spricht.“ (III 197) Sprache eines Einzelnen also: *leibliche, konkrete, erfahrene* Sprache und damit immer schon mehr als begriffliches Bedeuten. Nur so, nur mit und in dieser Sprache können Erfahrungen wie der Holocaust bewahrt werden, kann Wirklichkeit als persönliche Begegnung stattfinden: denn Enge und Weite des Atemwegs beschreiben zugleich die beiden Wegformen des Exils, nach innen und nach außen. Die Exzentrizität des schreibenden Ich und des Gedichts selbst befähigt letzteres dazu, sich immer wieder aufzumachen in Richtung auf die Exteriorität des Anderen als potentielltem Gesprächspartner, indem es sich als Gemachtes, Un-heimliches manifestiert. Unsere Aufgabe als Leser ist es, ihm zugewandt zu bleiben, mit Benjamin: den Moment seiner Ankunft nicht zu verpassen und seine un-heimliche Materialität als Einstieg in die Lektüre und damit in die Atembewegung zu nutzen. Wenn das gelingt, ist der Meridian *da*, eingetreten, und verläßt den Status einer ‚bloß rhetorischen Metapher‘²⁴⁶, sei’s als Trope, sei’s als Bild: Der Meridian wird gelebte, authentische Wirklichkeit, die sich am Prüfstein des *gemeinsamen* Erlebens beweist.

Hierfür braucht es extreme Aufmerksamkeit: „extreme Aufnahmebereitschaft, aber auch extreme Hingabe; [...] verantwortende Redlichkeit vor allem Erscheinen von

²⁴⁴ Celan: *Der Meridian : Endfassung – Entwürfe – Materialien*, a.a.O., S.51

²⁴⁵ Ebd., S.119

²⁴⁶ Gegen die Metapher als bloße ‚Wortkunst‘ hat sich Celan übrigens stets vehement ausgesprochen. „Das Gedicht [...] hat nur seine Sprach- und damit Bedeutungsebene.“ „gegen das mittelbare – vorwegnehmende - Assoziieren!! Für die unmittelbare Wahrnehmung!!“ „Gedichte: keine Botschaft / Keine Information.“ Celan: *Meridian-Materialien*, a.a.O., S.104, 137, 374

Formen, Bildern, Dingen.“²⁴⁷ Celan zitiert Benjamin - oder auch nicht: er zitiert Malebranche, aber er zitiert ihn, „in einer seltsamen Nähe und Ferne zu Benjamin“²⁴⁸, nach Benjamins Kafka-Essay. Es könnte scheinen, als wolle Celan nicht nur die Bilder und Tropen, sondern auch sein eigenes Begegnungskonzept ad absurdum führen, indem er das direkte Zusammentreffen seines Textes mit anderen vermeidet - doch tatsächlich gelingt ihm auf diese Weise eine Verdichtung, die Benjamins noch übertrifft: Vier Texturen treffen an dieser Stelle im *Meridian* aufeinander, nämlich Malebranches, Benjamins, Kafkas und Celans eigene, sodass sich zwei Achsen kreuzen - und zwar eben unter der Möglichkeitsbedingung für die Begegnung selbst: Aufmerksamkeit, das „natürliche Gebet der Seele.“ (198) Anders gewendet, demonstriert Celan auf diese Weise die Reichweite seines Vorgehens: Sein Text geht durch die Sprache (Benjamins) hindurch, um Malebranche und Kafka zu erreichen, und bringt damit Spur und Aura, Nähe und Ferne in Bewegung.

Die Freisetzung des Gedichts im Augenblick der Engführung durch den Ort, der im Augenblick der Engführung aufbricht - das Gedicht schreibt die Fuge dieser Brechung -, setzt das Kalkül von Nähe und Ferne, die sprachlichen und geographischen Koordinaten, in die das Gedicht eingetragen, derer in ihm gedacht scheint, aus.²⁴⁹

Toposforschung?

Gewiß! Aber im Lichte des zu Erforschenden: im Lichte der U-topie.

Und der Mensch? Und die Kreatur?

In diesem Licht. (199)

Spricht Benjamins Übersetzungskonzept von der Arkade, durch die das Licht der reinen Sprache auf das Original fallen soll, so wird bei Celan Benjamins eigene Sprache zu einer solchen Arkade, durch die das Licht des *Meridian*, das Licht der U-topie, auf die Aufmerksamkeit bei Malebranche fällt und vielleicht auf die seltsamen Figuren der Kunst Kafkas - zum Beispiel auf Odradek, das Vergessene, Ent-stellte, *ins Gelände Verbrachte*, das immer wieder auf sich aufmerksam macht. Bei aller Kritik, die Celan an Benjamin übt²⁵⁰, führt er dessen Konstellations- und Verdichtungstechnik dennoch bis ins Extrem fort, was sich am *Meridian* und vor allem den späten Gedichten ablesen lässt. Die Atemwende des *Meridian* mit ihrem

²⁴⁷ Levinas: *Vom Sein zum Anderen*, a.a.O., S.56-66

²⁴⁸ Lacoue-Labarthe, Philippe: *Katastrophe*. Übers. v. Thomas Schestag. In: Menninghaus / Hamacher (Hgg.): Paul Celan, a.a.O., S.31-60, hier: S.52

²⁴⁹ Schestag, Thomas: "buk". In: MLN 109.1994, N.3, S.399-444, hier: S.413

²⁵⁰ Benjamin: *Ges. Schriften*, a.a.O., Bd. 4, S.408

jähem Innehalten eröffnet den Raum für Benjamins dialektische Bilder; und doch greift auch hier wieder die Atembewegung, die das Jähe, Zäsurierte in eine periodische Wellenbewegung zurückholt.

Aufmerken und Gewöhnung, Anstoß nehmen und Hinnehmen sind Wellenberg und Wellental im Meer der Seele. Dieses Meer aber hat seine Windstillen. [...] Aufmerksamkeit und Schmerz sind Komplemente.²⁵¹

Wie bei Benjamin und Levinas, so ist auch für Celan Zeit das Entscheidende: als Gespräch, „oft [...] verzweifelt Gespräch“ „läßt es [das Gedicht, NT] das ihm, dem Anderen, Eigenste mitsprechen: dessen Zeit.“ (198f.) „Was im Anspruch begegnet und gleichsam niemals in Besitz genommen werden kann, ist das Sein des Anderen, seine Zeit, die in der Gegenwart des Gedichtes mitspricht.“²⁵² Hierüber aber eröffnet sich die Möglichkeit, die Stelle der Lektüre hin zum Anderen als Person zu erweitern, sie zur Szene zu machen, ins Gespräch zu kommen, sobald die Figur sich im Gedicht von sich selbst freisetzt.

Das Gedicht? Das Gedicht mit seinen Bildern und Tropen? (III 199)

Wie schon die Atembewegung, so setzt sich auch der Meridian als Figur aus seiner Figurativität frei: Die Figur der Atemwende (*trans-spiratio*) ereignet sich als *Trope*, als Richtungswechsel im konstellativ-*figurativen* Rahmen des *Meridian*-Textes mit seinen komplexen Anordnungen; positional markiert sie den Rand des Gedichts. Zugleich kreuzt der Meridian - „heitererweise“ (III 202) - die Tropen: Er kreuzt sie terrestrisch, und er *durchkreuzt* sie, indem er *sich selbst als Figur* durchkreuzt und sich damit aus dem ‚nur‘ metaphorischen, tropischen Dasein befreit, freisetzt. Wenn das Gedicht auf den Anderen trifft, wenn wir als Andere seine Lektüre beginnen, begegnet sich an der Stelle der Lektüre auch der zwiefache Sinn der Meridian-Metapher: Das Irdische (Bedeuten) und die Verbindungslinie der Kommunikation (Richtung) werden - für die Dauer der Lektüre - zusammengefügt, „auseinandergeschrieben“ (III 197, 204), nicht etwa auseinander geschrieben. *Così tra questa / immensità s'annega il pensier mio*: Der lange Blick setzt die wilde Semiose frei, suspendiert damit die Alltagsorientierung und öffnet auch die inneren Grenzen, indem er die Stelle der Lektüre er-öffnet. Auch auf diesem Wege wird das

²⁵¹ Liska: *Walter Benjamins Dialektik...*, a.a.O., S.148

²⁵² Lemke, Anja: *Konstellation ohne Sterne : zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. München 2002 [Diss.], S.402

Gedicht „der Ort, wo alle Tropen und Metaphern ad absurdum geführt werden wollen“ (199), wo Künstlichkeit gegenüber der Wirklichkeit den Kürzeren zieht.

Wir haben oben bereits die Rolle der Sprache betont, die nicht nur die Erfahrung solcher Bewegungen, sondern auch die Relationen und Konstellationen beschreiben kann, in denen sie sich ereignen. In Sprache sind sowohl begriffliches als auch unbegriffliches Bedeuten möglich: Sprache oszilliert zwischen der zentralen Polarität zwischen Empirie und Transzendenz. Daraus ergibt sich das Zwischen *par excellence* der Sprachfiguren: zwischen Bild und Sprache, zwischen Stillstand und Bewegung, zwischen Ein- und Vieldeutigkeit, zwischen Zeigen und Sagen. Als Bilder und Tropen sind sie und stellen zugleich dar, was wir soeben als Orientierung beschrieben haben: die Richtungs- und Perspektivwechsel, die Wendungen (*tropus*), aus denen Bedeutung hervorgeht. Diese Qualität kann als Potential, aber auch als Gefahr betrachtet werden, je nachdem, welche Prämissen das jeweilige Denken wählt. Paradigmatisch hierfür steht das Gedicht, das denselben Orientierungsprozessen ausgesetzt ist wie das lesende oder zu lesen versuchende Ich.

Alles kommt darauf an, das Wort an der richtigen Stelle im Vers anklingen zu lassen, nicht zu früh, nicht zu spät. Der Stellenwert ergibt sich aus dem Bedeutungszusammenhang im Gedicht, seiner semantischen Architektur, aber auch, da jedes Gedicht zugleich ein dramatisches Ereignis ist, aus seiner Dramaturgie [...].²⁵³

Sehen und (Weiter-)Gehen, von der Stelle auf die Szene und zurück: darauf kommt es an. Dazwischen liegt und ereignet sich das Lesen. Es kann und soll aus seinem Zwischenraum hinausweisen: das ist sein ethischer Anspruch an sich selbst. Es kann seinen Zwischenraum nicht verlassen, doch als seine Eröffnung und Grenze ermöglicht der Zwischenraum dem Lesen, die von Celans *Engführung* vorgegebene Richtung in Orientierungsnöten umzukehren: *Geh nicht mehr - schau! Schau nicht mehr - lies!*

Wir hatten unserer Arbeit eine Passage von Hans Blumenberg vorangestellt:

Den Anfang zu denken, heißt also im Kontext des Gleichnisses: den Zustand ohne das Mutterschiff der natürlichen Sprache vorzustellen und abseits seiner Tragfähigkeit im Gedankenexperiment die Handlungen nachzuvollziehen, mit

²⁵³ Grünbein, Durs: *Vom Stellenwert der Worte : Frankfurter Poetikvorlesung 2009*. Berlin 2010, S.53f.

denen wir – mitten im Meer des Lebens schwimmend – uns ein Floß oder gar ein Schiff erbauen könnten. [...] Aber offenbar enthält das Meer noch anderes Material als das schon verbaute. Woher kann es kommen, um den neu Anfangenden Mut zu machen? Vielleicht aus früheren Schiffbrüchen?²⁵⁴

Den Anfang zu denken: das heißt, uns unserer selbst bewusst werden, Zwischenräume eröffnen zwischen uns und der Welt, uns und Anderen, uns und uns selbst. In ihnen haben wir immer schon begonnen mit der Suche nach dem, was uns trägt, und den Versuchen, es zu einem Floß zusammenzubauen. Allein die Kunst in ihrer Un-heimlichkeit und Künstlichkeit erinnert uns an die Künstlichkeit auch unserer Flöße; und vor allem das Lesen von Figuren, ihres Oszillierens zwischen Wendung und Bild erinnert uns manchmal daran, dass noch jedes Floß, jeder Anfang auf dem Wasser aufrucht: auf dem unter uns atmenden Meer des Bedeutens, an dessen Rhythmus sich unser eigener Atem misst und wendet.

- notorische Nichtschwimmer, wie die Philosophen seit je
waren –²⁵⁵

²⁵⁴ Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer : Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt/Main 1979, S.74

²⁵⁵ Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluss*. Frankfurt / Main 1987, S.8

VIII Anhang

VIII.1 Zusammenfassung

„Die Leibnizsche Frage nach einem Maß von Philosophie und Wissenschaft“, schreibt Jürgen Mittelstraß, „ist auch die Frage, ob Philosophie und Wissenschaft noch die Funktionen eines Orientierungswissens übernehmen können. Für Leibniz war das klar, für uns ist es nicht mehr klar.“¹ Aber noch immer einen Klärungsversuch wert: diese Überzeugung trägt die vorliegende Arbeit. In diesem Sinne versucht sie, möglichen Lösungen einen Boden zu bereiten.

Den Startpunkt bildet die Hypothese, dass das Lesen von Texten sich mittels Orientierungstechniken vollzieht, die sich zur Orientierung im Raum entwickelt haben. Umgekehrt ist auch Orientierung im Gelände schon Lesen, indem einzelne Aspekte der Umgebung *als* etwas, *als bedeutend* für einen bestimmten Zweck nicht nur wahrgenommen, sondern bereits interpretiert werden. Diese Techniken - darauf zielt die vorliegende Arbeit ab - sollten die Geisteswissenschaften ausbauen: Einerseits geht es angesichts der rapide zunehmenden Digitalisierung lebensweltlicher Prozesse darum, eine Orientierung des Einzelnen im Denken zu gewährleisten, die der zunehmenden Fremdsteuerung der Lebenswelt standhält. Andererseits muss sich das Denken und Handeln mit Blick auf den gesellschaftlichen Wandel nach außen öffnen: zu Anderen hin. Hierfür wird speziell am Lesen von Literatur ein Verfahren der Gegen-Orientierung entwickelt, das gegenüber der Alltagsorientierung ein anderes, nicht zweckgerichtetes Bedeuten freisetzt. Die damit verbundenen Gefahren des Selbstverlustes bergen zugleich die Chance, die Grenzen des eigenen Bewusstseins mitzulesen und somit einen Perspektivwechsel auch auf das eigene Selbst als Qualität dieses Selbst zu etablieren: angefangen bei den eigenen Orientierungsverfahren, deren Oszillationen auf diese Weise beobachtet werden können.

Das Sprechen und Schreiben über Lesen, Denken und Orientierung spielt sich zu weiten Teilen auf dem Wortfeld des Sehens mit dem ‚äußeren‘ bzw. ‚inneren‘ Auge ab. Diese sprachliche Verknüpfung bildet den roten Faden der Arbeit (Kapitel 0: Einleitung), der immer wieder zur Literatur führt: Mehrmals wird die Lektüre des Gedichts *L'infinito* von Giacomo Leopardi aufgenommen (Abschnitt 0.3), das Orientierung und Gegen-Orientierung, das Streben nach und die Unerreichbarkeit

¹ Mittelstraß, Jürgen: *Leibniz und Kant : erkenntnistheoretische Studien*. München 2011, S.119

des Unendlichen, die Frage nach dem Subjekt bearbeitet. An diesem Text zeigt sich auch die Arbeit lyrischer Sprache mit Figuren, die ein anderes Bedeuten tragen und entfalten als das ein-eindeutig begriffliche: und zwar gerade weil diese Figuren perspektivisch, unter Berücksichtigung von Blickpunkt und Bewegungsrichtung zu verstehen sind bzw. allererst sichtbar werden. (Abschnitt II.6) Von hier aus entwickelt sich ein Verständnis von Sinn, das auch der Orientierung im Gelände gemäß ist: als *Bedeuten* und als *Richtung* (Abschnitt VI.1.3).

Um dies zu belegen, geht die Arbeit einen langen Weg von der Entdeckung der Zentralperspektive in der Malerei über Nikolaus von Kues (Kapitel II), René Descartes (Kapitel III), Gottfried Wilhelm Leibniz (Kapitel IV) und Immanuel Kant (Kapitel V) bis in die Frühromantik (Humboldt, Novalis - Kapitel VI) und schließlich ins 20. Jahrhundert und darüber hinaus (Benjamin, Plessner, Levinas, Celan - Kapitel VII). Zwei Analogien stellen sich dabei als zentral heraus: zwischen ästhetischer und empirischer Gegenstandswahrnehmung (Abschnitt V.1.2) sowie zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung (Abschnitt VI.1.1). Mit Bezug auf Ergebnisse der Hirnforschung (Abschnitt VI.1.1) kann von dort aus Orientierung definiert werden als Wechsel zwischen Positions- und Situationsmodus, zwischen einer zeitlosen, abstrakten Draufsicht (Sehen) und dem innerzeitlichen Erleben (Gehen). Dies gilt ebenso für lesende Orientierung (Abschnitt VI.1.2). Parallel dazu legen die Lektüren der philosophischen Texte in immer neuen Varianten das unter begrifflicher Logik liegende ästhetische Bedeuten frei: als Sinn-Grund in Gestalt von Figuren - *transsumptio*, *translatio*, *transcreatio*, Transzendenz, *transpiratio* -, die, wie sich der Vorsilbe *trans-* ablesen lässt, allesamt Zwischenräume überbrücken, sich in Zwischenräumen bewegen, die sich zwischen verschiedenen Bedeutungsdimensionen auf tun.

Mit der idealistischen Subjektphilosophie entfaltet sich die Problematik des Subjekts als nicht mit sich identische Quelle und Schauplatz des Denkens (und Lesens) in voller Deutlichkeit. Mit ihrer Hilfe aber vermag die Dissertation den Raum und die Zeit der Lektüre als *Stelle* zu beschreiben, die sich in einer *ordo inversus*-Bewegung (Novalis) als Gewebe (Text) zwischen den Rändern der Orientierungspole ausspannt (Kapitel VI). Dies fordert und fördert eine Lesetechnik der Gegen-Orientierung: den langen Blick, der eine ‚wilde Semiose‘ (A. Assmann) freisetzt und die zweckgerichtete, lebensweltliche Orientierung für die Dauer des ästhetischen Erlebens zurückstellt (Abschnitt V.1). Der Stelle der Lektüre korrespondiert die

Szene, die Öffnung der solipsistischen Lese-Stelle nach außen hin in den gemeinsamen Raum. Doch noch immer bewegen wir uns in Zwischenräumen: Ästhetisches Erleben birgt stets das Potential, Schwellenerfahrung zu sein, aus der der Erlebende - exemplarisch: der Leser - verändert zurückkehrt (Abschnitt VII.0). Der Schlussteil der Arbeit stellt sich die Aufgabe, diese Ergebnisse für ein ethisches Lesen des Anderen zu nutzen. Walter Benjamins Konzepte des dialektischen Bildes und der Übersetzung zeigen das Potential und die Gefahren im Denken des Anderen auf. Bei Benjamin ist dieses Andere zeitlich: Konstellationen können gelesen, Bedeuten gerettet werden - unter gewaltsamer Engführung der Zeiten, im blitzhaften Aufscheinen und Verschwinden (Abschnitt VII.1.1). Mit Plessner und Levinas wird sichtbar, dass Anderes auch vom Anderen als Person her zu denken ist, was die Gefahr der Gewalttätigkeit keinesfalls bannt, den Anderen aber als Anderen uneinholbar macht (Levinas: Exteriorität) und zugleich immer schon in uns, im eigenen Selbst ansiedelt (Plessner: Exzentrizität) (Abschnitt VII.1.2). An der Lektüre von Paul Celans *Meridian*-Rede und des Gedichts *Engführung* unternimmt die Dissertation abschließend eine Engführung auch ihrer Ergebnisse und Fragen (Abschnitt VII.2).

Die vorliegende Arbeit macht somit eine Dynamik sichtbar, deren Orientierungswert gar nicht hoch genug angesetzt werden kann: Unsere Gesellschaften basieren längst nicht mehr auf Orientierung im Raum, sondern auf Sprachkompetenz. Indem wir zwischen Philosophie als begrifflich-positionalem und Literatur als ästhetisch-situativem Schreiben hin- und herwechseln und sie gegen- und ineinander lesen, betreiben *und* reflektieren wir Orientierung mit und in Sprache, was auf kürzestem Wege in Orientierung in unserer sprachlich geprägten Lebenswelt übertragen werden kann. Uns dabei anhand der Sprache - wieder - bewusst zu machen, dass diese unsere Orientierung aus Orientierung im Raum hervorgegangen ist, erhöht unser Verständnis unserer selbst als uns orientierende und handelnde Personen - und eröffnet uns jene Zwischenräume *möglicher* Orientierungen (Kapitel I, V, VI).

Hier klingt bereits eine narrativ-bildliche und damit literarische Logik des Bedeutens an, welche die begriffliche Logik stützt und stört und damit immer neue Orientierungsprozesse in Gang setzt, die zu durchlaufen und zu kommunizieren sind.

Summary

„Leibniz’s quest for a measure of philosophy and science“, Jürgen Mittelstraß writes, „also asks if philosophy and science are still capable of creating a knowledge of orientation. Leibniz was convinced of that. We can’t be any more.“² This paper, however, has been written out of the conviction that Leibniz’s question is still worth asking.

The paper sets out from the hypothesis that in reading texts, we use techniques of orientation in the field. Reversely, orientation in the field, too, is reading: We take what we see *as* something, *as meaningful* for a certain purpose, thereby not only perceiving but *interpreting* our surroundings. This paper pleads that the humanities cultivate these techniques in two respects: First, facing the rapid development of digital processing which allows for more and more outside control of our habitat, we need to orient our thinking to stand our ground as persons. Second, we must open our thinking and acting to this outside: towards the other and others. Especially the reading of literature provides us with a method of ‚counter-orientation‘ which brings forth a non-intentional meaning outside everyday orientation. This method does not come without the risk of losing one’s self, but it bears the chance to meet and to perceive the limits of one’s consciousness. The capability of changing one’s perspective on one’s self emerges: as a quality of this self. To begin with, we learn to observe our own orientation processes.

Our speaking and writing about reading, thinking, and orientation usually takes place on the semantic field of seeing – with the outer and the inner eye. This linguistic thread (see Introduction) leads us to literature: The paper performs several readings of Giacomo Leopardi’s *L’infinito* (Part 0.3), a poem that deals with orientation and counter-orientation, with the unattainable infinite, with the subject as – however unstable – self. In addition, Leopardi’s text demonstrates how poetic language works with tropes which bear and unfold a meaning exterior to logic – as soon as we become aware that the visibility and comprehensibility of tropes depend on our point of view and our direction (Part II.6). From here, we get a grip on sense as *meaning* and *direction* which perfectly corresponds to orientation in the field (Part VI.1.3).

² Mittelstraß, Jürgen: *Leibniz und Kant : erkenntnistheoretische Studien*. München 2011, p.119

To establish proof of all this, the thesis takes the long way, starting from the discovery of concave monofocal perspective in painting and then passing Cusanus (Chapter II), Descartes (Chapter III), Leibniz (Chapter IV), and Kant (Chapter V) to finally reach early romanticism (Humboldt, Novalis - Chapter VI) and the 20th and 21st century (Benjamin, Plessner, Levinas, Celan - Chapter VII). On the way, two central analogies emerge: between aesthetic and empirical perception (Part V.1.2) as well as between outer and inner perception (Part VI.1.1). With regard to neuroscience (Part VI.1.1) we can then define orientation as continuous back-and-forth movement between *position* as a timeless and abstract overview *seeing* and *situation* as a time-and-space experience, as *walking*. Reading, we perform the same oscillating movement of orientation (Part VI.1.2). Our readings of philosophical texts, in turn, reveal the latent aesthetic meaning underneath conceptual signification in numerous variations: in tropes as the bottom of meaning - *transsumptio*, *translatio*, *transcreatio*, *transcendence*, *transpiratio*. As the prefix *trans-* points out, these tropes cross gaps; they act in intervals between the dimensions of meaning and signification.

The early romantics' subject philosophy brings the problematic nature of the subject to light: As both ground and scene of thinking (and reading), the subject is never self-identical. These results, however, enable us to describe the space and time of reading as a *spot* which, by *ordo inversus*-sequence of movement (Novalis), spreads out as a tissue (*textum*) between the poles of orientation (Chapter VI), both demanding and supporting a reading technique of counter-orientation: the 'long gaze' which unleashes a 'wild semiosis' (A. Assmann), suspending the intentional orientation in our habitat as long as the aesthetic experience lasts (V.1). The spot of reading finds its counterpart in the *scene* which opens the solitary spot to the common room of the habitat. Still, the gaps do not close: Aesthetical experience can always become a so-called 'threshold experience' which does not leave us unmoved, but rather changes us (VII.0).

The final section of this paper tries to make these results usable for an ethical reading of the Other. Walter Benjamin's dialectical images and his draft of translation point out both potential and risks of the endeavour to think the other. With Benjamin, the other is time: constellations can be read, meaning can be saved – by forcing different epochs to converge in the here and now, in the moment of flashlight in which the fleeting image appears and disappears (VII.1.1). With

Plessner and Levinas we proceed to thinking the other as person. The risk of violation remains, but the radical Other is both elsewhere and unassailable (Levinas calls this exteriority) and inside of us, inside our de-centered selves (Plessner: excentricity) (VII.1.2). In conclusion, the thesis converges its results and questions by reading Paul Celans's poem *Engführung* ("Convergence" or "Constriction"), counterbalanced by his *Meridian* speech (VII.2).

No longer are our societies based on orientation in the field, but on linguistic competence. By moving to and fro between philosophy as conceptual and positional writing and literature as aesthetic-situational writing, by reading them both against each other and by intertwining them, we perform and describe orientation with and in language. From there, it takes us but a few steps to orientation in our language-minted habitat. We understand ourselves as orienting selves much better as soon as we take into account that mental orientation has emerged from orientation in the field. Furthermore, it opens up those interspaces of *possible other* orientations (Kapitel I, V, VI).

In this context, a narrative and visual logic of meaning introduces itself, both supporting and disturbing logic signification and thereby provoking processes of orientation to go through and to communicate, ever and ever anew.

VIII.2 Literatur

Lese- und Buchforschung, Hirnforschung

- Anz, Thomas: *Literatur und Lust : Glück und Unglück beim Lesen*. München 1998
- Assmann, Aleida: *Aspekte einer Materialgeschichte des Lesens*. In: Hoffmann, Hilmar (Hrsg.): *Gestern begann die Zukunft : Entwicklung und gesellschaftliche Bedeutung der Medienvielfalt*. Darmstadt 1994, S. 3-16
- Bergk, J. A.: *Die Kunst, Bücher zu lesen : nebst Bemerkungen über Schriften und Schriftsteller*. München 1971 (= unveränd. Nachdr. d. Ausg. Hempel, 1799) ders.: *Die Kunst zu denken : ein Seitenstück zur Kunst, Bücher zu lesen*. Leipzig 1802
- Bickenbach, Matthias: *Von den Möglichkeiten einer ‚inneren‘ Geschichte des Lesens*. Tübingen 1999 (= Communicatio. Studien zur europäischen Literatur- und Kulturgeschichte, 20)
- Bohnsack, Petra / Foltin, Hans-Friedrich (Hgg.): *Lesekultur : Populäre Lesestoffe von Gutenberg bis zum Internet*. Marburg 1999 (= Schriften der Universitätsbibliothek Marburg, 93)
- Bonfadelli, Keinz / Bucher, Priska (Hgg.): *Lesen in der Mediengesellschaft : Stand und Perspektiven der Forschung*. Zürich 2002
- Bourdieu, Pierre: *Die Regeln der Kunst : Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt/Main 1999 [Paris 1992]
- Canfora, Luciano: *Die verschwundene Bibliothek : Das Wissen der Welt und der Brand von Alexandria*. Hamburg 2002
- Casson, Lionel: *Libraries in the Ancient World*. Yale 2001
- Chartier, Roger: *Lesewelten*. Frankfurt/Main 1992 Ders. (Hrsg.): *Pratiques de la lecture*. Paris 1985
- Chartier, Roger: *Pratiques de la lecture*. Paris 1985
- Crowder, Robert G. / Wagner, Richard K.: *The Psychology of Reading : an Introduction*. New York / Oxford 1992
- Dehaene, Stanislas: *Les neurones de la lecture*. Préface de Jean-Pierre Changeux. Paris 2007
- Descourvières, Benedikt: *Utopie des Lesens : eine Theorie kritischen Lesens auf der Grundlage der Ideologietheorie Louis Althusser, dargestellt an Texten Georg Büchners, Theodor Fontanes, Ödön von Horváths und Heiner Müllers*. St. Augustin 1999
- Dick, Sandra: *Interaktion von Sakkaden und Fixationen : Bottom-up- und Top-down Modulation*. Berlin 2006 (Diss., Typoskript)
- Dörner, Andreas / Vogt, Ludgera: *Literatursoziologie : Literatur, Gesellschaft, Politische Kultur*. Opladen 1994
- Eco, Umberto: *Lector in fabula : Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. München/Wien 1987
- Felman, Shoshana (Hrsg.): *Literature and Psychoanalysis : The Question of Reading Otherwise* = Yale French Studies 55/56.1977
- Franzmann, Bodo u.a. (Hgg.): *Handbuch Lesen*. München 1999
- Gasché, Rodolphe: *The Fallout of Reading*. In: Neumann, Gerhard (Hrsg.): *Poststrukturalismus : Herausforderung an die Literaturwissenschaft*. Stuttgart / Weimar 1997 (= Germanistische Symposien. Berichtsbände, XVIII), S.376-398
- Gerigk, Horst-Jürgen: *Lesen und Interpretieren*. Göttingen 2002
- Glück, Helmut: *Schrift und Schriftlichkeit : eine sprach- und kulturwissenschaftliche Studie*. Stuttgart 1987

- Groeben, Norbert / Hurrelmann, Bettina (Hrsg.): *Lesekompetenz : Bedingungen, Dimensionen, Funktionen*. Weinheim / München 2002
- Groeben, Norbert: *Leserpsychologie : Lesemotivation – Lektürewirkung*. Münster 1988
- Ders.: *Leserpsychologie : Textverständnis – Textverständlichkeit*. Münster 1982
- Gross, Sabine: *Lese-Zeichen : Kognition, Medium und Materialität im Leseprozess*. Darmstadt 1994
- Grüsser, Otto-Joachim: *Neurobiologie und Kulturgeschichte des Lesens und Schreibens*. In: Franzmann, Bodo u.a. (Hgg.): *Auf den Schultern von Gutenberg : Medienökologische Perspektiven der Fernsehgesellschaft*. Berlin 1995, S.5-33
- Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer, Karl Ludwig (Hrsg.): *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt/Main 1988
- Hagestedt, Lutz (Hrsg.): *Literatur als Lust : Begegnungen zwischen Poesie und Wissenschaft*. Festschrift für Thomas Anz zum 60. Geburtstag. München 2008 (= Reihe Theorie und Praxis der Interpretation, 6)
- Hagner, Michael: *Der Geist bei der Arbeit : historische Untersuchungen zur Hirnforschung*. Göttingen 2006
- Herwig, Henriette u.a. (Hg.): *Lese-Zeichen : Semiotik und Hermeneutik in Raum und Zeit ; Festschrift für Peter Rusterholz zum 65. Geburtstag*. Tübingen / Basel 1999
- Hoffmann, Christoph / Welsh, Caroline (Hgg.): *Umwege des Lesens : Aus dem Labor philologischer Neugierde*. Berlin 2006
- Huizinga, Klaas: *Homo legens : Vom Ursprung der Theologie im Lesen*. Berlin/New York 1996 (= Theologische Bibliothek Töpelmann, 75)
- Hunziker, Hans-Werner: *Im Auge des Lesers. Foveale und periphere Wahrnehmung : vom Buchstabieren zur Lesefreude*. Zürich 2006
- Ingarden, Roman: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. Tübingen 1968
- Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens : Theorie ästhetischer Wirkung*. München 1994
- Jauss, Hans Robert: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. Konstanz 1967 (= Konstanzer Universitätsreden, 3)
- Kämper-van den Boogaart, Michael: *Schönes schweres Lesen : Legitimität literarischer Lektüre aus kultursoziologischer Sicht*. Wiesbaden 1997
- Kinzel, Ulrich: *Lesen, sich modifizieren : Zur ethopoetischen Funktion der Lektüre*. In: *arcadia* 35/2000, S.264-284
- Kivy, Peter: *The performance of reading : an essay in the philosophy of literature*. Malden 2006
- Klausnitzer, Ralf: *Literatur und Wissen : Zugänge – Modelle – Analysen*. Berlin/New York 2008
- Köpf, Gerhard (Hrsg.): *Rezeptionspragmatik : Beiträge zur Praxis des Lesens*. München 1981
- Krämer, Sybille u.a. (Hgg.): *Spur : Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*. Frankfurt / Main 2006
- Larcher, Dietmar / Spiess, Christine (Hgg.): *Lesebilder : Geschichten und Gedanken zur literarischen Sozialisation*. Reinbek bei Hamburg 1980
- Lobsien, Eckhard: *Das literarische Feld : Phänomenologie der Literaturwissenschaft*. München 1988 (= Übergänge, 20)
- Luhmann, Niklas: *Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst*. In: Gumbrecht, Hans Ulrich u.a. (Hgg.): *Stil : Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt/Main 1986, S.620-672
- Manguel, Alberto: *Eine Geschichte des Lesens*. Frankfurt / Main 2012
- McLuhan, Marshall: *Die Gutenberg-Galaxis : das Ende des Buchzeitalters*. Düsseldorf, Wien 1968

- Menke, Bettine: *Lesarten des Labyrinths / Schemata des Lesens*. In: Hoffmann, Christoph / Welsh, Caroline (Hgg.): *Umwege des Lesens : Aus dem Labor philologischer Neugierde*. Berlin 2006, S.185-206
- Müller, Peter: „*Verstehst du auch, was du liest?*“ : *Lesen und Verstehen im Neuen Testament*. Darmstadt 1994
- Nies, Fritz: *Bahn und Bett und Blütenduft : Eine Reise durch die Welt der Leserbilder*. Darmstadt 1991
- Oeser, Erhard: *Geschichte der Hirnforschung : von der Antike bis zur Gegenwart*. 2., erw. Aufl. Darmstadt 2010
- Ouaknin, Marc-Alain: *Das verbrannte Buch : Den Talmud lesen*. Berlin 1990
- Pauen, Michael / Roth, Gerhard (Hgg.): *Neurowissenschaften und Philosophie : Eine Einführung*. München 2001
- Pinto, Louis / Schultheis, Franz (Hrsg.): *Streifzüge durch das literarische Feld*. Konstanz 1997 (= éditions discours, 4)
- Rayner, Keith / Pollatsek, Alexander : *The Psychology of Reading*. Englewood Cliffs 1989
- Rosebrock, Cornelia: *Lektüre und Wiederholung : Philosophische Studien zur Zeitkonstitution des Lesens*. Kassel 1994 (= Kasseler Philosophische Schriften, 32) Dies. (Hrsg.): *Lesen im Medienzeitalter : Biographische und historische Aspekte literarischer Sozialisation*. Weinheim, München 1995
- Rünger, Berthold: *Das reduzierte literarische Lesen : zur Entwicklung einer kritisch-empirischen Typologie*. Frankfurt / Main 1988 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I; 1045)
- Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt : zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt / Main 2004 (Klostermann-Seminar; 10)
- Schneider, Jost: *Sozialgeschichte des Lesens : Zur historischen Entwicklung und sozialen Differenzierung der literarischen Kommunikation in Deutschland*. Berlin 2004
- Schön, Erich: *Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers : Mentalitätswandel um 1800*. Stuttgart 1987
- Sill, Oliver: *Der Kreis des Lesens : Eine Wanderung durch die europäische Moderne*. Bielefeld 2001
- Snowling, Margaret J. / Hulme, Charles: *The Science of Reading : A Handbook*. Malden 2005, 2007
- Stocker, Günther: *Vom Bücherlesen : zur Darstellung des Lesens in der deutschsprachigen Literatur seit 1945*. Heidelberg 2008
- Underwood, Geoffrey / Batt, Vivienne: *Reading and Understanding : An Introduction to the Psychology of Reading*. Oxford/Cambridge, MA 1996
- Verbeeck, Ludo / Philipsen, Bart (Hrsg.): *Die Aufgabe des Lesers / On the Ethics of Reading*. Stuttgart u.a. 1992 (= Letter & zin; 1)
- Warning, Rainer (Hrsg.): *Rezeptionsästhetik : Theorie und Praxis*. München 1979
- Wetzel, Michael: *Die Enden des Buches oder die Wiederkehr der Schrift : Von den literarischen zu den technischen Medien*. Weinheim 1991

Orientierung / Perspektive

- Abels, Joscijka Gabriele: *Erkenntnis der Bilder : die Perspektive in der Kunst der Renaissance*. Frankfurt / Man, New York 1985
- Akerman, James R. (ed.): *Cartographies of Travel and Navigation*. Chicago 2006

- Alberti, Leon Battista: *Della pittura : Über die Malkunst*. Hrsg. v. Oskar Bätschmann und Sandra Gianfreda. Darmstadt 2002
- Audretsch, Jürgen / Mainzer, Klaus (Hgg.): *Philosophie und Physik der Raum-Zeit*. Mannheim u.a. 1988 (= Grundlagen der exakten Naturwissenschaften ; 7)
- Bensaude, Joaquim: *Regimento do Estrolabio e do Quadrante : Tractado da spera do mundo. Reproduction fac-similé du seul exemplaire connu appartenant à la Bibliothèque Royale de Munich*. München 1914 (= Histoire de la science nautique portugaise à l'époque des grandes découvertes ,I)
- Black, Jeremy: *Geschichte der Landkarte : von der Antike bis zur Gegenwart*. Leipzig 2005
- Blum, Gerd: *Fenestra prospectiva : Das Fenster als symbolische Form bei Leon Battista Alberti und im Herzogspalast von Urbino*. In: Poeschke, Joachim / Syndikus, Candida (Hgg.): *Leon Battista Alberti : Humanist - Architekt - Kunsttheoretiker*. Münster 2008, S.77-122
- Blumenberg, Hans: *Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit*. In: Galileo Galilei: *Sidereus Nuncius*. Hrsg. u. eingeleitet v. Hans Blumenberg. Frankfurt/Main 1965
- Blumenberg, Hans: *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen : Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*. In: *Studium generale* 8/1955, S.637-648
- Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluss*. Frankfurt / Main 1987
- Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer : Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt/Main 1979
- Boehm, Gottfried: *Eine kopernikanische Wende des Blickes*. In: Brandes, Uta (Hrsg.): *Sehsucht. Über die Veränderung der visuellen Wahrnehmung*. Göttingen 1995 [= Schriftenreihe Forum, 4], S.25-34 Ders.: *Sehen : hermeneutische Reflexionen*. In: Konersmann (Hrsg.): *Kritik des Sehens*, S.272-298 Ders.: *Studien zur Perspektivität : Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*. Heidelberg 1969
- Bollnow, Otto Friedrich: *Mensch und Raum*. Stuttgart 1963
- Borsò, Vittoria: *Grenzen, Schwellen und andere Orte*. In: dies./Göring, Rainer (Hgg.): *Kulturelle Topografien*. Stuttgart/Weimar 2004, S.13-41
- Bourne, William: *A Regiment for the Sea and other writings on navigation*. Ed. By E.G.R. Taylor. Cambridge 1963 (issued by the Hakluyt Society, 2nd series, 121)
- Buci-Glucksmann, Christine: *Der kartographische Blick der Kunst*. Berlin 1997
- Carl Friedrich von Weizsäcker: *Galileo Galilei*, in: ders.: *Große Physiker : von Aristoteles bis Werner Heisenberg*. München/Wien 1999
- Casey, Edward S.: *Ortsbeschreibungen : Landschaftsmalerei und Kartographie*. München 2006
- Cassirer, Ernst: *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*. In: ders.: *Symbol, Technik, Sprache : Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois unter Mitwirkung von Josef M. Werle. Hamburg 1995, S.93-119
- Copernicus, Nicolaus: *Das neue Weltbild : drei Texte ; Commentariolus ; Brief gegen Werner ; De revolutionibus I*. Im Anhang e. Auswahl a. d. Narratio prima d. G. J. Rheticus. Lateinisch - Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Hans Günter Zehl. Hamburg 2006
- Corbin, Alain: *Meereslust : das Abendland und die Entdeckung der Küste*. Berlin 1990
- de Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*. Berlin 1988
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *Tausend Plateaus : Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin 1992
- Despoix, Philippe / Fetscher, Justus (Hgg.): *Cross-cultural encounters : interkulturelle Begegnungen und Wissenskonstruktionen im 18. und 19. Jahrhundert ;*

- außereuropäische und europäische Forschungsreisen im Vergleich.* Kassel 2004 (= Georg-Forster-Studien : Beihefte; 2)
- Despoix, Philippe: *Europäische Techniken der Erdvermessung : Astronom, Uhrmacher, Entdecker und die Frage nach dem Längengrad.* In: ders. / Fetscher, Justus (Hgg.): *Cross-Cultural Encounters and Constructions of Knowledge in the 18th and 19th Century : Non-European and European Travel of Exploration in Comparative Perspective.* Kassel 2004 (= Georg-Forster-Studien, Beihefte, 2), S.107-143
- Döring, Jörg / Thielmann, Tristan (Hgg.): *Spatial Turn : Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften.* Bielefeld 2008
- Edgerton, Samuel Y.: *Die Entdeckung der Perspektive.* München 2002
- Elden, Stuart: *Mapping the present : Heidegger, Foucault and the project of a spatial history.* London / New York 2001
- Elm, Ralf: *Horizonte des Horizontbegriffs : hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien.* St. Augustin 2004 (= West-östliche Denkwege; 7)
- Fink, Eugen: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung.* Den Haag 1957
- Flach, Sabine / Münz-Koenen, Inge / Streisand, Marianne (Hgg.): *Der Bilderatlas im Wechsel der Künste und Medien.* München 2005
- Foucault, Michel: *Die Heterotopien / Les hétérotopies : Der utopische Körper / Le corps utopique. Zwei Radiovorträge.* Zweisprachige Ausgabe. Ü. v. Michael Bischoff. M. e. Nachw. v. Daniel Defert. Frankfurt / Main 2005
- Furno, Martine / Carpo, Mario: *Leon Battista Alberti : Descriptio urbis Romae ; éd. critique, trad. et commentaire.* Genf 2000, S.185 (=Cahiers d'Humanisme et Renaissance ; 56)
- Gould, Stephen Jay: *Die Entdeckung der Tiefenzeit : Zeitpfeil und Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde.* München/Wien 1990
- Grünbein, Durs: *Galilei vermißt Dantes Hölle und bleibt an den Maßen hängen.* In: ders.: *Galilei vermißt Dantes Hölle und bleibt an den Maßen hängen : Aufsätze 1989-1995.* Frankfurt/Main 1996, S.89-104
- Günzel, Stephan: *Topologie : zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften.* Bielefeld 2007
- Hake, Günter u.a. (Hgg.): *Kartographie.* Berlin / New York 2002
- Herold, Norbert: *Die Perspektive : Erfindung einer beherrschten Welt. Über den Zusammenhang von Perspektivkonstruktion und Philosophie der Perspektive in der Neuzeit.* In: Gerhardt, Volker / Herold, Norbert (Hgg.): *Perspektiven des Perspektivismus : Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs.* Würzburg 1992, S.1-32
- Hobbs, Richard R.: *Marine Navigation : Piloting and Celestial and Electronic Navigation.* 4th ed. Annapolis 1998
- Howse, Derek: *Greenwich Time and the discovery of the longitude.* Oxford UP 1985
- Husserl, Edmund: *Die Lebenswelt : Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution ; Texte aus dem Nachlass (1916-1936)* (= Husserliana ; Bd. XXIX)
- Husserl, Edmund: *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der außerleiblichen Umwelt* [Typoskript, ca. 1931]. In: *Philosophy and phenomenological research* VI.1946, 3, S.323-343
- Karnath, Lokie / Sharrer, G. Terry (Hgg.): *Eine kurze Geschichte des Vermessens.* München 2008
- Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil : Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche.* Tübingen 1990

- Kinzel, Ulrich: *Orientierung als Paradigma der maritimen Moderne*. In: Klein, Bernhard / Mackenthun, Gesa (Hgg.): *Das Meer als kulturelle Kontaktzone : Räume, Reisende, Repräsentationen*. Konstanz 2003, S.73-94
- Konersmann, Ralf: *Die Augen des Philosophen. Zur historischen Semantik und Kritik des Sehens*. In: ders. (Hrsg.): *Kritik des Sehens*, S.9-47
- Konersmann, Ralf: *Kritik des Sehens*, Leipzig 1997
- Kornwachs, Klaus: *Logik der Zeit - Zeit der Logik : eine Einführung in die Zeitphilosophie*. Münster u.a. 2011 (= Philosophie : Forschung und Wissenschaft; 2)
- Koschorke, Albrecht: *Die Geschichte des Horizonts : Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*. Frankfurt / Main 1990 (Diss.)
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft : zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt / Main 1979
- Köster, Werner: *Die Rede über den „Raum“ : Zur semantischen Karriere eines deutschen Konzepts*. Heidelberg 2002 (= Studien zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, 1)
- Koyré, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt / Main 1969
- Lammert, Angela u.a. (Hgg.): *Topos Raum : die Aktualität des Raumes in den Künsten der Gegenwart*. Berlin / Nürnberg
- Lloyd, Robert: *Spatial cognition : geographic environments*. Dordrecht 1997 (= The GeoJournal Library; 39)
- Lobsien, Eckhard: *Landschaft in Texten : Zur Geschichte und Phänomenologie der literarischen Beschreibung*. Stuttgart 1981
- Löw, Martina: *Raumsoziologie*. Frankfurt / Main 2001
- Mandelbrot, Benoît B.: *Die fraktale Geometrie der Natur*. Basel, Boston 1987
- Manwayring, Henry: *The Seaman's Dictionary*. Menston 1972 [1644] [= English Linguistics 1500-1800, 328]
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Auge und der Geist*. In: ders.: *Das Auge und der Geist : philosophische Essays*. Hrsg. u. übers.v. Hans Werner Arndt. Hamburg 2003, S.13-43
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966
- Mersch, Dieter: *Was sich zeigt : Materialität, Präsenz, Ereignis*. München 2002
- Mittelstraß, Jürgen: *Die Rettung der Phänomene : Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*. Berlin 1962, S.197-221
- Mollat du Jardin, Michel: *Europa und das Meer*. München 1993
- Moore, Adrian W.: *The infinite*. London 2001
- Nunes, Pedro: *Tratado da sphaera & astronomici; Introductorii de spaera epitome*. Lisboa 1940 (= ders.: *Obras*. Nova edicao revista e anotada por uma comissao de sócies da academia das ciencias. Vol. I)
- Osserman, Robert: *Geometrie des Universums : Von der Göttlichen Komödie zu Riemann und Einstein*. Braunschweig/Wiesbaden 1997
- Ott, Michaela / Uhl, Elke (Hgg.): *Denken des Raums in Zeiten der Globalisierung*. Münster 2005
- Parry, John H.: *Das Zeitalter der Entdeckungen*. München 1978 [= Kindlers Kulturgeschichte des Abendlandes, Bd. XII]
- Philosophie der Orientierung*. Berlin / New York 2008
- Piatti, Barbara: *Die Geographie der Literatur : Schauplätze, Handlungsräume, Raumphantasien*. Göttingen 2008

- Ptolemäus, Claudius: *Der Sternkatalog des Almagest : Die arabisch-mittelalterliche Tradition. Bd. 2: Die lateinische Übersetzung Gerhards von Cremona*. Hrsg. u. bearb. v. Paul Kunitzsch. Wiesbaden 1990
- Röllner, Nils: *Magnetismus : eine Geschichte der Orientierung*. München 2010
- Sauer, Albrecht: *Das 'Seebuch' : Das älteste erhaltene Seehandbuch und die spätmittelalterliche Navigation in Nordwesteuropa*. Bremerhaven / Hamburg 1996 (= Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums; 44)
- Sautermeister, Jochen: *Identität und Authentizität : Studien zur normativen Logik personaler Orientierung*. Freiburg Schweiz, Freiburg / Wien 2013 (= Studien zur theologischen Ethik; 138)
- Schlögel, Karl: *Im Raume lesen wir die Zeit : Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München 2003
- Schmauks, Dagmar: *Standortdarstellungen : Varianten selbstbezoglicher Lokalisierung*. In: Sachs-Hombach, Klaus (Hrsg.): *Bildhandeln : Interdisziplinäre Forschungen zur Pragmatik bildhafter Darstellungsformen*. Magdeburg 2001, S.305-314
- Schmidbauer, Wolfgang: *Das Floß der Medusa : was wir zum Überleben brauchen*. Hamburg 2012
- Schmidt, Siegfried J.: *Die Zählung des Blicks : Konstruktivismus - Empirie - Wissenschaft*. Frankfurt / Main 1998
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln 1950
- Serres, Michel: *Atlas*. Paris 1994 Ders.: *Hermes V : Die Nordwest-Passage*. Berlin 1994
- Serres, Michel: *Les origines de la géométrie : tiers livres des fondations*. Paris 1993
- Smith, John: *A Sea Grammar : With the plaine Exposition of Smiths Accidence for young sea-men, enlarged*. Ed. By Kermit Goell. London 1972 [1627]
- Soja, Edward W.: *Thirdspace : journeys to Los Angeles and other real and imagined places*. Blackwell Publishing 102007
- Stegmaier, Werner (Hrsg.): *Orientierung : philosophische Perspektiven*. Frankfurt/Main 2005 Ders.:
- Stockhammer, Robert: *Kartierung der Erde : Macht und Lust in Karten und Literatur*. München 2007 Ders. (Hrsg.): *TopoGraphien der Moderne : Medien zur Repräsentation und Konstruktion von Räumen*. München 2005
- Ströker, Elisabeth: *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt / Main 1965 (= Philosophische Abhandlungen; 25)
- Tholen, Georg Christoph / Scholl, Michael: *DisPositionen : Beiträge zur Dekonstruktion von Raum und Zeit*. Kassel 1996 (= Kasseler philosophische Schriften; 33)
- Tholen, Georg Christoph: *Der blinde Fleck des Sehens : über das raumzeitliche Geflecht des Imaginären*. In: Huber, Jörg / Heller, Martin (Hgg.): *Konstruktionen Sichtbarkeiten*. Wien / New York 1999 (= Interventionen; 8), S.191-214
- Tholen, Georg Christoph: *Einschnitte : zur Topologie des offenen Raumes bei Heidegger*. In: Scholl, Michael / ders. (Hgg.): *DisPositionen : Beiträge zur Dekonstruktion von Raum und Zeit*. Kassel 1996, S.23-35
- Thrower, Norman J. W.: *Maps & civilization : cartography in culture and society*. 2nd printing. Chicago UP 2005
- Vietta, Silvio: *Europäische Kulturgeschichte*. München 2007, S.358
- Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen des Sichtbaren : zum Gedenken an Max Imdahl*. In: Boehm, Gottfried (Hrsg.): *Was ist ein Bild?* München 1994, S.233-252
- Warf, Barney: *Time-space expression : historical geographies*. London / New York 2008
- Waters, D.W.: *The Art of Navigation in England in Elizabethan and Early Stuart Times*. 3 volumes. 2nd ed. With revisions. Greenwich 1978 (= Modern Maritime Classics Reprint,

- 2) Ders.: *The Rutters of the Sea : The Sailing Directions of Pierre Garcie. A study of the first English and French printed sailing directions.* With facsimile reproductions. New Haven et al. 1967
- Weigel, Sigrid: *Zum 'topographical turn' : Raumkonzepte in den Cultural Studies und den Kulturwissenschaften.* In: dies.: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte : Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin.* München 2004
- Welle, Florian: *Der irdische Blick durch das Fernrohr : literarische Wahrnehmungsexperimente vom 17. bis zum 20. Jahrhundert.* Würzburg 2009 (= Stiftung für Romantikforschung; 45)
- Wenzel, Horst (in Zus.arb. mit Friedrich Kittler u. Manfred Schneider) (Hrsg.): *Gutenberg und die Neue Welt.* München 1994
- Werber, Niels: *Die Geopolitik der Literatur : eine Vermessung der medialen Weltraumordnung.* München 2007
- Williams, Glyndwr: *Arctic labyrinth : the quest for the Northwest Passage.* California UP 2010
- Wolfschmidt, Gudrun (Hrsg.): *Navigare necesse est : Geschichte der Navigation ; Begleitbuch zur Ausstellung 2008/09 in Hamburg und Nürnberg.* Norderstedt 2008 (= Nuncius Hamburgensis : Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften; 14)
- Zanger, Jules: *'Harbours Like Sonnets' : Literary Maps and Cartographic Symbols.* In: *The Georgia review* 36/1982, H.4, S.773-790
- Zubov, V.P.: *Leonardo da Vinci.* Harvard University Press 1968

Literaturwissenschaft, Kulturgeschichte, Philosophie

- Adorno, Theodor W.: *Parataxis : zur späten Lyrik Hölderlins.* In: ders.: *Noten zur Literatur.* Frankfurt/Main ³1990 (= ders.: *Gesammelte Schriften.* Hrsg.v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Bd.11), S.447-491
- Alpers, Svetlana: *Kunst als Beschreibung : holländische Malerei des 17. Jahrhunderts.* Köln 1985
- Aristoteles: *Physik : Vorlesung über die Natur.* Deutsch von Hans Günter Zekl.: In: ders.: *Philosophische Schriften,* Bd. 6, Hamburg 1995, S.I-248
- Assmann, Aleida: *Die Sprache der Dinge : der lange Blick und die wilde Semiose.* In: *Materialität der Kommunikation.* Hrsg. v. Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt / Main 1988, S.237-251
- Aurelius Augustinus: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe.* Aus dem Lat. mit Benutzung der Übersetzung v. Kranzfelder übers. v. Dr. Alfred Hoffmann. Bd. 2, Kempten u. München 1917, S.34
- Bachtin, Michail M.: *Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans.* Hrsg. v. Edward Kowalski und Michael Wegner. Berlin / Weimar 1986
- Bacon, Francis: *Neues Organon.* Teilband I. hrsg. u. m. e. Einl. v. Wolfgang Krohn. Lateinisch-deutsch. Hamburg 1990 (= *Philosophische Bibliothek*; 400a)
- Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes : eine Metaethik.* Leipzig 1994
- Barthes, Roland: *Das Neutrum : Vorlesung am Collège de France 1977-78.* Hrsg.v. Eric Marty. Texterst., Anm. u. Vorwort v. Thomas Clerc. Frankfurt/Main 2005
- Barthes, Roland: *Die helle Kammer : Bemerkung zur Photographie.* Frankfurt/Main ²1986
- Bassler, Moritz u.a. (Hrsg.): *Historismus und literarische Moderne.* Mit einem Beitrag von Friedrich Dethlefs. Tübingen 1996

- Bedorf, Thomas: *Dimensionen des Dritten : sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München 2003 (= Phänomenologische Untersuchungen ; 16)
- Berto, Francesco: *There's something about Gödel : the complete guide to the incompleteness theorem*. Wiley-Blackwell 2009
- Blumenberg, Hans: *Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes*. In: In: Kaulbach, Friedrich; Ritter, Joachim (Hg.): *Kritik und Metaphysik*. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. Berlin 1966, S.174-179
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/Main 2000 Ders.: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/Main 1974 ders.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt / Main 2003
- Böhme, Gernot: *Atmosphäre : Essays zur neuen Ästhetik*. 7., erw. und überarb. Aufl., erw. Neuaufl. Berlin 2013
- Bourdieu, Pierre: *Die Regeln der Kunst : Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt/Main 1999 [Paris 1992]
- Bourdieu, Pierre: *Soziologie der symbolischen Formen*. Hrsg. v. Hans Blumenberg... Frankfurt / Main 1970
- Breger, Clauia / Döring, Tobias (Hgg.): *Figuren der/des Dritten : Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam / Atlanta 1998
- Brient, Elizabeth: *The Immanence of the Infinite : Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*. The Catholic University of America Press, 2002
- Bruno, Giordano: *De immenso et innumerabilibus*. Faks.-Neudr. der Ausg. von Fiorentino, Tocco u.a., Neapel und Florenz, 1879 - 1891. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962
- Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo et mondi : Über das Unendliche, das Universum und die Welten*. Ital. - dt. Übers., kommentiert u. hrsg. v. Angelika Bönker-Vallon. Hamburg 2007
- Cantor, Moritz: *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. Erster Band: Von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1200 n. Chr.* Leipzig 1880
- Cassirer, Ernst: *Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie*. In: Festschrift Meinhof : sprachphilosophische und andere Studien. Hamburg 1927, S.507-514
- Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form : Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Berlin 1918 Ders.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt 1964-77
- Cassirer, Ernst: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*. Auf der Grundlage der Ausg. Cassirer, Ges. Werke, hrsg. v. Marion Lauschke. Hamburg 2009
- Cohn, Jonas: *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*. Hildesheim 1960 (= Nachdr. d. Aufl. Leipzig 1896)
- Cramer, Thomas (Hrsg.): *Wege in die Neuzeit*. München 1988
- Crome, Peter: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache : Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*. München 1970
- Dällenbach, Lucien / Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hgg.): *Fragment und Totalität*. Frankfurt / Main 1984
- Damerau, Burghard: *Die Wahrheit der Literatur : Glanz und Elend der Konzepte*. Würzburg 2003
- de Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*. Berlin 1988
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix : *Tausend Plateaus : Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin 1992
- Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*. A. d. Frz. v. Bernhard Dieckmann. Frankfurt / Main 1993

- Derrida, Jacques/Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*. Hrsg. u. m. e. Nachw. vers. v. Martin Gessmann. Frankfurt/Main 2004
- Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/Main 1972
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen : Einführung in die Philosophie des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Frankfurt / Main 2005
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt/Main 1979
- Derrida, Jacques: *Dissemination*. Hrsg.v. Peter Engelmann, übersetzt von Hans-Dieter Gondek. Wien 1995
- Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I*. München 1993
- Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt/Main 1974
- Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988
- Dux, Günter: *Historisch-genetische Theorie der Kultur : instabile Welten ; zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*. Weilerswist 2005
- Endreß, Martin (Hrsg.): *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik : für Hans Krämer*. Frankfurt / Main 1995
- Fischer-Lichte, Erika: *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt / Main 2004
- Fischer-Lichte, Erika: *Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung*. In: Küpper / Menke (Hgg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung* (2003), S.138-161
- Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation : Deutsch-französische Debatte [...]*, München 1984
- Foucault, Michel: *Ästhetik der Existenz : Schriften zur Lebenskunst*. Hrsg. v. Daniel Defert... Ausgew. u. m. e. Nachw. vers. v. Martin Saar. Frankfurt/Main 2007
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge : Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/Main 1971
- Foucault, Michel: *Schriften zur Literatur*. Hrsg. v. Daniel Defert... Frankfurt / Main 2003
- Foucault, Michel: *Von der Subversion des Wissens*. Aus dem Frz. v. Walter Seitter. München 1974
- Freud, Sigmund: *Das Unheimliche : Aufsätze zur Literatur*. London 1941 (= fischer doppel punkt; 4)
- Gadamer, Hans-Georg: *Das Erbe Europas*. Frankfurt/Main 1989
- Gebauer, Gunter / Wulf, Christoph: *Mimesis : Kultur – Kunst – Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg 1992
- Graevenitz, Gerhart von u.a. (Hgg.): *Kontingenz*. München 1998 (= Poetik und Hermeneutik. Ergebnisse einer Forschungsgruppe, 17)
- Grünbein, Durs: *Vom Stellenwert der Worte : Frankfurter Poetikvorlesung 2009*. Berlin 2010
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Epiphanien*. In: Küpper / Menke (Hgg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung* (2003), S.203-222
- Hamacher, Werner: *Entferntes Verstehen : Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998
- Haß, Ulrike: *Das Drama des Sehens : Auge, Blick und Bühnenform*. München 2005
- Haverkamp, Anselm / Lachmann, Renate (Hgg.): *Memoria : Vergessen und Erinnern*. München 1993 (= Poetik und Hermeneutik; XV), S.492-519
- Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken*. In: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt / Main 2000, S.145-164
- Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymne ‚Andenken‘*. Frankfurt/Main 1982 (= *Gesamtausgabe*, Abt.II, Bd.52) Ders.: *Parmenides*. Frankfurt/Main 1982 (= *Gesamtausgabe*, Abt.II, Bd.54) Ders.: *Sein und Zeit*. Tübingen 2001 Ders.: *Der Spruch des Anaximander*. In: ders.: *Holzwege*. Frankfurt/Main 1980, S.321-373 Ders.: *Der Ursprung des*

- Kunstwerkes*. Mit einer Einleitung von Hans-Georg Gadamer. Stuttgart 2001 Ders.: *Was heißt Denken?* Frankfurt/Main 2002 [= Gesamtausgabe, Abt.I, Bd.8]
- Hombach, Dieter: *Die Drift der Erkenntnis : zur Theorie selbstmodifizierter Systeme bei Gödel, Hegel und mit Freud*. München o. J. (ca. 1989)
- Hörisch, Jochen: *Theorie-Apotheke : eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen*. Frankfurt/Main 2004
- Hösle, Vittorio: *Wahrheit und Geschichte : Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984
- Ingarden, Roman: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. Hrsg. v. Rolf Fieguth und Edward M. Swiderski. Tübingen 1997
- Iser, Wolfgang: *Akte des Fingierens : Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?*In: Henrich, Dieter / ders. (Hgg.): *Funktionen des Fiktiven*. München 1983 [= *Poetik und Hermeneutik*; 10], S.121-151
- Iser, Wolfgang: *Theorie der Literatur : eine Zeitperspektive*. Konstanz 1992 [= *Konstanzer Universitätsreden*; 182]
- Jamme, Christoph: „*Gott an hat ein Gewand*“ : *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*. Frankfurt / Main 1991
- Kaulbach, Friedrich: *Einführung in die Metaphysik*. Darmstadt 1972
- Kilcher, Andreas: *mathesis und poiesis : Die Enzyklopädie der Literatur 1600 bis 2000*. München 2003 Ders.: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*. Stuttgart/Weimar 1998
- Kinzel, Ulrich: *Ethische Projekte : Literatur und Selbstgestaltung im Kontext des Regierensdenkens. Humboldt, Goethe, Stifter, Raabe*. Frankfurt/Main 2000
- Konersmann, Ralf: *Kulturelle Tatsachen*. Frankfurt / Main 2006
- Krämer, Sybille: *Berechenbare Vernunft : Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*. Berlin/New York 1991 (= *Quellen und Studien zur Philosophie*; 28)
- Küpper, Joachim / Menke Christoph (Hgg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt / Main 2003
- Lachmann, Renate: *Gedächtnis und Weltverlust : mit Anspielungen auf Lurijas Mnemonisten*. In: Haverkamp / Lachmann (Hgg.): *Memoria...*, S.492-519
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin 1966 (= *Phänomenologisch-psychologische Forschungen*, 7)
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, gefolgt von Arbeitsnotizen. Hrsg. und mit einem Vor- und Nachwort versehen von Claude Lefort. München 1986
- Mersch, Dieter: *Ereignis und Aura : Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/Main 2002
- Mersch, Dieter: *Was sich zeigt : Materialität, Präsenz, Ereignis*. München 2002
- Mittelstraß, Jürgen: *Leonardo-Welt : über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*. Frankfurt / Main 1992
- Moore, A. W.: *The Infinite*. London / New York 2001
- Nägele, Rainer: *Lesarten der Moderne*. Essays. Eggingen 1998
- Neubauer, John: *Symbolismus und symbolische Logik : die Idee der ars combinatoria in der Entwicklung der modernen Dichtung*. München 1978 (= *Abhandlungen*; 28)
- Orth, Ernst Wolfgang: *Was ist und was heißt „Kultur“? : Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung*. Neuaufl. Würzburg 2009 (= *Trierer Studien zur Kulturphilosophie : Paradigmen menschlicher Orientierung*; 4)

- Ostermann, Eberhard: *Das Fragment : Geschichte einer ästhetischen Idee*. München 1991
- Pascal, Blaise: *Pensées*.
- Petersen, Jürgen H.: *Mimesis - Imitatio – Nachahmung : Eine Geschichte der europäischen Poetik*. München 2000
- Pichler, Wolfram: *Topologische Konfigurationen des Denkens und der Kunst*. In: ders. / Ubl, Ralph (Hgg.): *Topologie : Falten, Knoten, Netze, Stülpungen in Kunst und Theorie*. Wien 2009, S.13-66
- Proclus: A Commentary on the first book of Euclid's Elements*. Translated with introduction and notes by Glenn R. Morrow. Preface by Ian Mueller. Princeton UP 1970
- Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. München 2007
- Schapp, Wilhelm: *Wissen in Geschichten : zur Metaphysik der Naturwissenschaften*. Wiesbaden 1976
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Geschichte der christlichen Kabbala*. Bd. 3: 1660 - 1850. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013
- Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt / Main 1957
- Scholtz, Gunter: *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis : zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*. Frankfurt / Main 1991
- Scriba, C.J. / Schreiber, P.: *5000 Jahre Geometrie : Geschichte, Kulturen, Menschen*. Heidelberg u.a. 2010
- Serres, Michel: *Hermes IV : Verteilung*. Aus dem Französischen übersetzt v. Michael Bischoff. Berlin 1993
- Serres, Michel: *Mythischer Diskurs und erfahrener Weg*. In: Benoist, Jean-Marie (Hrsg.): *Identität : ein interdisziplinäres Seminar unter Leitung von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt / Main 1980, S.22-47
- Siegert, Bernhard: *Passage des Digitalen : Zeichenpraktiken der neuzeitlichen Wissenschaften ; 1500 - 1900*. Berlin 2003
- Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*. Berlin / New York 1989
- Stierle, Karl Heinz: *Das große Meer des Sinns : Hermeneutische Erkundungen in Dantes ‚Commedia‘*. München 2007
- Stierle, Karlheinz / Warner, Rainer (Hgg.): *Das Gespräch*. München 1984 (= Poetik und Hermeneutik; 11)
- Strowick, Elisabeth: *Moderne Selbstdisziplinierung : Hermeneutik des Verdachts (Foucault, Nietzsche, Thomas Mann)*. In: Krüger-Fürhoff, Irmela-Marei / Nusser, Tanja (Hgg.): *Askese : Geschlecht und Geschichte der Selbstdisziplinierung*. Bielefeld 2005, S.207-227
- Vattimo, Gianni: *Jenseits vom Subjekt : Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*. Graz/Wien 1986 (= Edition Passagen, 10)
- Vicentini, Maria Isabella: *Varianti da un naufragio : il viaggio marino dai simbolisti ai post-ermetici*. Milano 1994 (= Civiltà letteraria del Novecento : profili - saggi - testi ; saggi; 58)
- Vietta, Silvio: *Ästhetik der Moderne*. Literatur und Bild. München 2001 Ders.: *Europäische Kulturgeschichte : eine Einführung*. Erweiterte Studienausgabe. München 2007
- Voss, Dietmar: *Dialektik der Grenze : Aufsätze zu Literatur und Ästhetik einer unverantwortlichen Moderne*. Würzburg 2001
- Waldenfels, Bernhard: *Der Anspruch des Anderen : Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München 1998 (= Übergänge; 32)
- Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/Main 1995

- Waldenfels, Bernhard: *Hybride Formen der Rede*. In: Neumann, Gerhard (Hrsg.): Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft. Stuttgart/Weimar 1997 (= Germanistische Symposien. Berichtsbände, 18), S.323-337
- Waldenfels, Bernhard: *Studien zur Phänomenologie des Fremden*. 4 Bde. Frankfurt/Main 1997
- Waldenfels, Bernhard: *Verfremdung der Moderne : Phänomenologische Grenzgänge*. Essen 2001 (= Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 10)
- Wallace, David Foster: *Die Entdeckung des Unendlichen*. München 2009
- Weber, Elisabeth (Hrsg.): *Jüdisches Denken in Frankreich : Gespräche mit Pierre Vidal-Nacquet, Jacques Derrida, Rita Thalmann, Emmanuel Levinas, Léon Poliakov, Jean-François Lyotard, Luc Rosenzweig*. Frankfurt / Main 1994
- Wegmann, Nikolaus: *Bücherlabyrinth : Suchen und Finden im alexandrinischen Zeitalter*. Köln 2000
- Whitehead, Alfred North: *Wissenschaft und moderne Welt*. Mit einer Einleitung von Leopold Deuel und einem Nachwort des Herausgebers. Zürich 1949
- Wiesing, Lambert (Hrsg.): *Philosophie der Wahrnehmung : Modelle und Reflexionen*. Frankfurt/Main 2002
- Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture : 1096-1996*. Ed. by Sander L. Gilman and Jack Zipes. New Haven / London 1997
- Zellini, Paolo: *Eine kurze Geschichte der Unendlichkeit*. München 2010
- Žižek, Slavoj: *Parallaxe*. Frankfurt/Main 2006 Ders.: *Die politische Suspension des Ethischen*. Frankfurt/Main 2005

Subjekt, Identität

- Critchley, Simon / Dews, Peter (Hgg.): *Deconstructive subjectivities*. New York State UP 1996
- Dehaene, Stanislas: *Les neurones de la lecture*. Paris 2007
- Dehaene, Stanislas: *Denken : wie das Gehirn Bewusstsein schafft*. München 2014
- Behaene, Stanislas / Brannon, Elizabeth (Hgg.): *Space, time and number in the brain : searching for the foundations of mathematical thought*. Amsterdam 2011
- Foucault, Michel u.a.: *Technologien des Selbst*. Hrsg.v. Luther H. Martin u.a. Frankfurt/Main 1993
- Frank, Manfred u.a. (Hgg.): *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/Main 1988
- Frank, Manfred (Hrsg.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt / Main 1991
- Frank, Manfred: *Selbstgefühl : Eine historisch-systematische Erkundung*. Frankfurt/Main 2002
- Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität : Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung*. Frankfurt / Main 1986
- Gloy, Karen: *Bewußtseinstheorien : zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*. Freiburg / München 2004
- Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein : Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt / Main 2007
- Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. In: ders. / Wagner, Hans (Hgg.): *Subjektivität und Metaphysik : Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt / Main 1966, S.188-232

- Heyman, Karen: *The map in the brain : grid cells my help us navigate*. In: Science 312.2006, S.680f.
- Koenig, Julia et al.: *The spatial periodicity of grid cells is not sustained during reduced theta oscillations*. In: Science 332.2011, S.592-595
- Konersmann, Ralf: *Lebendige Spiegel : die Metapher des Subjekts*. Überarb. u. stark erw. Neuausg. Frankfurt / Main 1991
- O'Keefe, John: *The Hippocampus as a cognitive map*. Oxford 1978
- Prinz, Wolfgang: *Subjekte sind Artefakte. Ansgar Beckermann zum 60. Geburtstag gewidmet*. In: Kannetzky, Frank / Tegtmeyer, Henning (Hgg.): *Personalität : Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie*. Leipzig 2007 (= Leipziger Schriften zur Philosophie; 19), S.19-35
- Renaut, Alain: *The era of the individual : a contribution to a history of subjectivity*. With a foreword by Alexander Nehamas. Princeton UP 1997
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München 2005
- Rombach, Heinrich: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg i. Br. 1980
- Schmitz-Emans, Monika: *Subjekt und Sprache*. In: Geyer, Paul / dies. (Hgg.): *Proteus im Spiegel : kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*. Würzburg 2003, S.289-315
- Sesín, Claus Peter (Text) / Reinhold, Friedrun (Fotos): *Das Navigationssystem des Gehirns*. In: Körper-Preis für die europäische Wissenschaft 2014, S.13-31
- Siebers, Tobin: *The subject and other subjects : on ethical, aesthetic, and political identity*. Michigan UP 1998
- Singer, Wolf: *Der Beobachter im Gehirn : Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt / Main 2007
- Sturma, Dieter: *Philosophie der Person : die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn u.a. 1997
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst : die Entstehung der neuzeitlichen Subjektivität*. Frankfurt / Main 1994
- Wils, Jean-Pierre: *Sittlichkeit und Subjektivität : Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher*. Freiburg/Wien 1987
- Wolf, Maryanne: *Das lesende Gehirn : wie der Mensch zum Lesen kam - und was es in unseren Köpfen bewirkt*. Aus dem Engl. übers. v. Martina Wiese. Ill. v. Catherine Stoodley. Heidelberg 2009
- Zima, Peter von: *Theorie des Subjekts : Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen und Basel 2000
- Žižek, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt / Main 2001

Übersetzen, Figur

- Beckmann, Susanne: *Die Grammatik der Metapher : eine gebrauchsheoretische Untersuchung des metaphorischen Sprechens*. Tübingen 2001
- Blumenberg, Hans: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl u. Nachwort v. Anselm Haverkamp. Frankfurt / Main 2001
- Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Kommentar v. Anselm Haverkamp... Frankfurt / Main 2013 Ders.: *Schiffbruch mit Zuschauer : Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt/Main 1979
- Bodenheimer, Alfred / Sandbank, Shimon (Hrsg.): *Poetik der Transformation : Paul Celan - Übersetzer und übersetzt*. Tübingen 1999

- Brandt, Christina: *Metapher und Experiment : Von der Virusforschung zum genetischen Code*. Göttingen 2004
- Chase, Cynthia: *Die Übertragung übersetzen : Psychoanalyse und die Konstruktion von Geschichte*. In: , S.197-219
- De Man, Paul: *Schlußfolgerungen : Walter Benjamin, 'Die Aufgabe des Übersetzers'*. In: Hirsch (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, S. 182-228
- Demandt, Alexander: *Metaphern für Geschichte : Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München 1978
- Derrida, Jacques: *Theologie der Übersetzung*. In: Hirsch (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, S.15-36
- Ders.: *Die weiße Mythologie : Die Metapher im philosophischen Text*. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988 [Paris 1972], S.205-258
- Fabre, Catherine: *La traduction, principe d'écriture*. In: *Études germaniques* 55/2000, S.415-432
- Fischer, Hans Rudi (Hrsg.): *Eine Rose ist eine Rose... : zur Rolle und Funktion von Metaphern in Wissenschaft und Therapie*. Weilerswist 2005
- Frank, Manfred: *Die unendliche Fahrt : ein Motiv und sein Text*. Frankfurt / Main 1979
"Fremde Nähe" - Celan als Übersetzer : Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs in Verbindung mit dem Präsidialdepartement der Stadt Zürich im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar und im Stadthaus Zürich ; Ausstellung u. Katalog: Axel Gellhaus. Marbach 1997 (= Marbacher Kataloge, 50)
- Freundlieb, Dieter: *Dekonstruktivismus als interpretatorische Zwangsjacke : Paul de Mans (Fehl-)Lektüre von Walter Benjamin*. In: *Orbis litterarum* 54/1999, N.2, S. 100-133
- Gasché, Rodolphe: *Metapher und Quasi-Metaphorizität*. In: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): *Die paradoxe Metapher*. Frankfurt / Main 1998, S. S.235-267
- Gellhaus, Axel (Hrsg.): *Übersetzen und die Unübersetzbarkeit : Notizen zu Paul Celan als Übersetzer*. In: Bodenheimer / Sandbank (1999), S.7-20
- Gil, Alberto / Schmeling, Manfred (Hgg.): *Kultur übersetzen : Zur Wissenschaft des Übersetzens im deutsch-französischen Dialog*. Berlin 2009 (= *Vice versa. Deutsch-französische Kulturstudien*, 2)
- Harbusch, Ute: *Gegenübersetzungen : Paul Celans Übertragungen französischer Symbolisten*. Göttingen 2005
- Haverkamp, Anselm: *Metapher : die Ästhetik in der Rhetorik*. München 2007 Ders.: *Metaphora dis/continua : Figure in de/construction. Mit einem Kommentar zur Begriffsgeschichte von Quintilian bis Baumgarten*. In: Horn / Weinberg (Hgg.): *Allegorie*, S.29-45 Ders.: *Die paradoxe Metapher*. Frankfurt / Main 1998 Ders.: *Theorie der Metapher*. Darmstadt 1996 [= *Wege der Forschung*, 389]
- Hirsch, Alfred (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt / Main 1997
- Horn, Eva / Weinberg, Martin (Hgg.): *Allegorie : Konfigurationen von Text, Bild und Lektüre*. Opladen / Wiesbaden 1998
- Jacobs, Carol: *Die Monstrosität der Übersetzung*. In: Hirsch (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, S.166-181
- Kohl, Katrin: *Metapher*. Stuttgart/Weimar 2007 Dies.: *Poetologische Metaphern : Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*. Berlin 2007
- Konersmann, Ralf (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darnstadt 2007
- Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen 31993
- Lehmann, Jürgen / Ivanovic, Christine (Hgg.): *Stationen : Kontinuität und Entwicklung in Paul Celans Übersetzungswerk*. Heidelberg 1997

- Lütz, Jürgen: *"Der Schmerz schläft bei den Worten": Freigesetzte Worte, freigesetzte Zeit. Paul Celan als Übersetzer.* In: Bodenheimer / Sandbank (1999) S.21-54
- Menke, Bettine: „*Wie man in den Wald hineinruft, ...*“: *Echos der Übersetzung.* In: Hart Nibbrig (2001), S.367-393
- Müller-Richter, Klaus / Larcati, Arturo: *Kampf der Metapher! : Studien zum Widerstreit des eigentlichen und uneigentlichen Sprechens ; zur Reflexion des Metaphorischen im philosophischen und poetologischen Diskurs.* Wien 1996 (= ÖAW, philosophisch-historische Klasse : Sitzungsberichte; 634) (= Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft; 16)
- Pennone, Florence: *Paul Celans Übersetzungspoetik : Entwicklungslinien in seinen Übertragungen französischer Lyrik.* Tübingen 2007 (=Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, 128)
- Primavesi, Patrick: *Kommentar, Übersetzung, Theater in Walter Benjamins frühen Schriften.* Frankfurt/Main, Basel 1998
- Ricoeur, Paul: *La métaphore vive.* Paris 1975
- Röttgers, Kurt: *Metabasis : Philosophie der Übergänge.* Magdeburg o.J. [2002] (= Sophist : sozialphilologische Studien; 4)
- Serres, Michel: *Hermes III : Übersetzung.* Berlin 1992
- Steiner, George: *Nach Babel : Aspekte der Sprache und des Übersetzens.* Frankfurt/Main 1994 [=1975]
- Sylla, Bernhard: *Übersetzung als Gewalt-tätigkeit : Untersuchungen zu Heideggers Übersetzungsbegriff.* In: Runa 1997/98, Nr.27, S. 61-73
- Taureck, Bernhard H.F.: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie : Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie.* Frankfurt/Main 2004
- Tebartz-van Elst, Anne: *Ästhetik der Metapher : zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche.* Freiburg / München 1994 (Diss.)
- van Reijen, Willem (Hrsg.): *Allegorie und Melancholie.* Frankfurt / Main 1992
- Venuti, Lawrence: *The Scandals of Translation : Towards an Ethics of Difference.* London/New York 1998 Ders. (Hrsg.): *The Translation Studies Reader.* 2nd ed. New York 2004
- Weber, Elisabeth: *Das Medium der Lehre : Zu Benjamins „Die Aufgabe des Übersetzers“.* In: Hoffmann, Christoph / Welsh, Caroline (Hgg.): *Umwege des Lesens : Aus dem Labor philologischer Neugierde.* Berlin 2006, S.175-183
- Weigel, Sigrid: *Lost in translation : vom Verschwinden des Bilddenkens in Übersetzungen Benjaminscher Schriften.* In: Benjamin-Studien I, S.48-63
- Weigel, Sigrid: *Der Text der Genetik : Metaphorik als Symptom ungeklärter Probleme wissenschaftlicher Konzepte.* In: dies. (Hrsg.): *Genealogie und Genetik.* Berlin 2002, S.223-246

Leopardi, Petrarca

- Leopardi, Giacomo: *Canti.* Introduzione, note e commenti di Fernando Bandini. Garzanti 1998
- Leopardi, Giacomo: *Dissertazione filosofiche.* A cura di Tatiana Crivelli. Padova 1995
- Leopardi, Giacomo: *Tutte le poesie e tutte le prose.* A cura di Lucio Felici e Emanuele trevi. Roma 1997 (= I Mammuti; 60)
- Leopardi, Giacomo: *Zibaldone di pensieri.* Scelta a cura di Anna Maria Moroni. Milano 1937
- Petrarca, Francesco: *Canzoniere.* Torino 1964 e 1992

- Petrarca, Francesco: *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Kurt Steinmann. Stuttgart 1995
- Petrarca, Francesco: *Dichtungen, Briefe, Schriften*. Auswahl und Einleitung v. Hanns W. Eppelsheimer. Frankfurt/Main / Leipzig 1980
- Petrarca, Francesco: *Secretum meum : Mein Geheimnis*. Lateinisch-Deutsch. hrsg., übers. u. m. e. Nachwort versehen von Gerhard Regn und Bernhard Huss. Mainz 2004 (= excerpta classica; 21),
- Bini, Daniela: *A fragrance from the desert : poetry and philosophy in Giacomo Leopardi*. Saratoga 1983
- Binni, Walter: *Lezione leopardiane*. A cura di Novella Bellucci. Firenze 1994
- Blasucci, Luigi: *I tempi dei "Canti" : nuovi studi leopardiani*. Torino 1996 (= Biblioteca Studio ; 23)
- Brose, Margaret: *Leopardi's "L'infinito" and the language of the romantic sublime*. In: Poetics Today 4/1983, 1, S.47-71
- Carsaniga, Giovanni: *Giacomo Leopardi : the unheeded voice*. Edinburgh 1977
- Dante Alighieri: *Purgatorio*. Con il commento di Robert Hollander... Rom 2011
- Groh, Ruth und Dieter : *Petrarca und der Mont Ventoux*. In: Merkur 517.1992, S.290-307
- Klaus, Hanspeter: *Selbstinterpretation bei Leopardi*. Bern 1979 (= Europäische Hochschulschriften : Reihe 9: Italienische Sprache und Literatur; 8
- Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento : atti del IV convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati 13-16 settembre 1976). Ed. dal Centro Nazionale di Studi Leopardiani. Firenze 1978
- Leopardi und der Geist der Moderne*. Akten des deutsch-italienischen Kolloquiums Stuttgart, 10.-11. November 1989. Hrsg. v. Italienisches Kulturinstitut Stuttgart. Tübingen 1993 (= Stauffenburg Colloquium; 25) (= Italienisches Kulturinstitut Stuttgart : Publikationen ; 2)
- Leopardi*. A cura di Pietro Gibellini e Claudio Moreschini. Brescia 1998 (= Humanitas; 1-2)
- Lo Zibaldone cento anni dopo : composizione, edizioni, temi ; atti del X convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati - Portorecanati 14-19 settembre 1998). Ed. dal Centro Nazionale di Studi Leopardiani. Firenze 2001
- Lohmann-Bormet, Claudia: *Leopardis Canti im Kontext zeitgenössischer Lyrikpraxis und Poetik : eine vergleichende Untersuchung aus diskurstheoretischer Sicht*. München 1996 (Diss.)
- Magno, Pietro: *Leopardi*. Fasano 1987
- Natoli, Salvatore / Prete, Antonio: *Dialogo su Leopardi : natura, poesia, filosofia*. Milano 1998
- Rigoni, Mario Andrea: *Il pensiero di Leopardi*. Milano 1997
- Santagata, Marco: *Quella celeste naturalezza : le canzoni e gli idilli di Leopardi*. Bologna 1994
- Scheel, Hans Ludwig / Lentzen, Manfred (Hgg.): *Giacomo Leopardi : Rezeption, Interpretation, Perspektiven*. Tübingen 1992 (= Stauffenburg Colloquium; 24)
- Stasi, Beatrice: *Apologie della letteratura : Leopardi tra De Roberto e Pirandello*. Bologna 1995
- Thumfarth, Alexander / Waschkuhn, Arno: *Staatstheorien des italienischen Bürgerhumanismus : politische Theorie von Francesco Petrarca bis Donato Giannotti*. Baden-Baden 2005
- Valentini, Alvaro: *Leopardi : idillio metafisico e poesia copernicana*. Roma 1991 (= Biblioteca di cultura; 444)

- Valentini, Alvaro: *Leopardi : l'io poetante*. Roma 1983 (= Biblioteca di cultura; 231)
- Wehle, Wolfgang: *Leopardis Unendlichkeiten : zur Pathogenese einer poesia non poesia ; „L'infinito / „A se stesso“*. Tübingen 2000

Nikolaus von Kues

- Nikolaus von Kues: *Nicolai de Cusa opera omnia / iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Hamburg 1932-
- Nikolaus von Kues: *Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung / im Auftr. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Ernst Hoffmann*. Hamburg 1936-
- Apel, Karl Otto: *Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1.1955, S.200-222
- Beierwaltes, Werner: *Procliana : spätantikes Denken und seine Spuren*. Frankfurt/Main 2007
- Beierwaltes, Werner: *Theophanie : Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena*. In: Reinhardt / Schwaetzer (Hgg.): *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, a.a.O., S.103-133
- Blumenberg, Hans: *Einleitung*, in: *Nikolaus von Cues: Die Kunst der Vermutung*. Bremen 1957, S.7-69
- Böhlandt, Marco: *Verborgene Zahl – verborgener Gott : Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus (1401-1464)*. Stuttgart 2009 (=Sudhoffs Archiv – Beihefte, 58)
- Borsche, Tilman: *Was etwas ist : Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München 1990
- Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: ders.: *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, hrsg. v. Birgit Recki, Bd. 14*, Hamburg 2002
- D'Amico, Claudia: *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus : die Vorgänger im mittelalterlichen Neoplatonismus*. In: „videre et videri coincidunt“ : *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*. Hrsg. v. Wolfgang Christian Schneider u.a. München 2011 (= *Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte ; Reihe B ; 1*), S.97-110
- D'Amico, Claudia: *Nikolaus von Kues als Leser von Proklos*. In: Reinhardt / Schwaetzer (Hgg.): *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, S.33-61
- de Certeau, Michel: *Nikolaus von Kues : Das Geheimnis eines Blickes*. In: Bohn, Volker (Hrsg.): *Bildlichkeit : Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/Main 1990, S.325-356
- Duhem, Pierre: *Léonard de Vinci et les deux infinis*. Paris 1955 (= *Études sur Léonard de Vinci : ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lut; 2*)
- Field, J. V.: *The invention of infinity : mathematics and art in the Renaissance*. Oxford UP 1997
- Flasch, Kurt: *Kampfplätze der Philosophie : Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt/Main 2008
- Flasch, Kurt: *Nicolaus Cusanus*. München 32007
- Flasch, Kurt: *Nikolaus von Kues : Geschichte einer Entwicklung ; Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt/Main 1998
- Gerl, Hanna-Barbara: *Einführung in die Philosophie der Renaissance*. Darmstadt 1989

- Helander, Birgit H.: *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*. Stockholm 1988 (Diss.)
- Herold, Norbert: *Menschliche Perspektive und Wahrheit : zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Münster/Westf. 1975 (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, VI)
- Hoff, Johannes: *Kontingenz, Berührung, Überschreitung : zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*. München 2007
- Jaspers, Karl: *Nikolaus Cusanus*. München 1964
- Koch, Josef: *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*. Köln u.a. 1956 (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen: Geisteswissenschaften; 16)
- Kreuzer, Johann: *Das Bild und sein Sehen bei Nikolaus von Kues*. In: „videre et videri coincidunt“ : Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Hrsg. v. Wolfgang Christian Schneider... Münster 2011 (= Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte; Reihe B; 1), S.81-96, hier: S.81
- Perella, Nicolas James: *Night and the sublime in Giacomo Leopardi*. Berkeley u.a. 1970 (= University of California publications in modern philology; 99)
- Pukelsheim, Friedrich / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues* : Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003. Trier 2005 (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft; 29)
- Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald(Hgg.): *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg 2007 (= Philosophie interdisziplinär; 19)
- Senger, Hans Gerhard: *Cusanus-Texte, III: Materialien, 2.1: Theologia Platonis : Elementatio theologica*. Heidelberg 1986
- Senger, Hans Gerhard: *Die Sprache der Metaphysik*. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): *Nikolaus von Kues : Einführung in sein philosophisches Denken*. München 1979, S.74-10.
- Wilpert, Paul: *Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues*. In: *Wissenschaft und Weltbild* 16.1963, S.102-112

Descartes

- Descartes, René: *Briefe 1629-1650*. Hrsg., eingel. u. m. Anm. vers. v. Max Bense. Köln/Krefeld 1949
- Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg 2005
- Descartes, René: *Discours de la Méthode*. Im Anhang: Brief an Picot ; Adrien Baillet: *Olympica*. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Französisch-Deutsch. Hamburg 2011
- Descartes, René: *Meditationen : mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg 2009 (= Philosophische Bibliothek; 598)
- Descartes, René: *Oeuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris 1949
- Buchdahl, Gerd: *Metaphysics and the philosophy of science : the classical origins ; Descartes to Kant*. MIT Press 1969
- Büchner, Georg: *Cartesius : Principia Philosophiae*. In: ders.: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*. Bd. 2: *Schriften, Briefe, Dokumente*. Hrsg. v. Henri Poschmann... Frankfurt/Main 1999, S.173-279

- Goldmann, Lucien: *Der verborgene Gott : Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*. Neuwied u.a. 1973
- Grünbein, Durs: *Der cartesische Taucher : drei Meditationen*. Frankfurt / Main 2008
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen : eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hrsg. eingel. u. m. Registern versehen v. Elisabeth Ströker. Hamburg 1987 (= Philosophische Bibliothek; 291)
- Stegmaier, Werner: *Substanz : Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 (= problemata ; 63)
- Wohlers, Christian: *Vision und Illusion des Neuanfangs*. Einleitung zu: Descartes: *Meditationes de prima philosophia : Lateinisch-Deutsch*. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg 2008, S,VII-XLIX

Leibniz

- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Deutsche Schriften*, hrsg. v. G. E. Guhrauer. Hildesheim 1966
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Kleine Schriften zur Metaphysik = Opuscules metaphysiques*. Hrsg. u. übers. v. Hans Heinz Holz. Darmstadt 1965 (= Philosophische Schriften, Bd. 1)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Mathematische Schriften*. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim 1962 (=Nachdr. der Ausg. Berlin und Halle, 1849-63)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hrsg., übers. u. mit Einleitung, Anmerkungen u. Registern versehen von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg 2002
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Werke in vier Bänden*. Hrsg. v. A. Buchenau u. Ernst Cassirer. Leipzig 1915-
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften*. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim 1978 (=Nachdr. der Ausg. Berlin, Weidmann, 1875-1890)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Schöpferische Vernunft : Schriften aus den Jahren 1668-1686*. Zsgest., übers. und erl. von Wolf von Engelhardt. 2., unveränd. Aufl. Münster 1955
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Schriften und Briefe zur Geschichte*. Bearb., kommentiert u. hrsg. v. Malte-Ludolf Babin... Hannover 2004 (= Veröffentlichungen der historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen ; 218)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Werke*. Darmstadt 1959-
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Briefe von besonderem philosophischem Interesse. Zweite Hälfte: Die Briefe der zweiten Schaffensperiode*. Darmstadt 1989
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. Hamburg 1997
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Der Briefwechsel mit Bartholomäus Des Bosses*. Übers., hrsg. u. m. e. Einleitung, Anmerkungen u. Register vers. v. Cornelius Zehetner. Hamburg 2007 (= Philosophische Bibliothek; 585)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Fragmente zur Logik*. Ausgew., übers. u. erl. v. Franz Schmidt. Berlin 1960
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Grundlagen des logischen Kalküls [ca. 1685]*. Hrsg., übers. u. m. e. Kommentar versehen v. Franz Schupp unter d. Mitarb. v. Stephanie Weber. Lateinisch - Deutsch. Hamburg 2000 (= Philosophische Bibliothek ; 525)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand = Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Hrsg. u. übers. v. Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. Frankfurt/Main 1961

- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee*. Übersetzung von Arthur Buchenau. Hamburg 1968 (= Philosophische Bibliothek Bd. 71)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* (1714). 2., verb. Aufl. Hamburg 1982
- Adams, Robert Merrihew: *Leibniz : determinist, theist, idealist*. Oxford UP 1994
- Arnauld, Antoine: *Die Logik oder die Kunst des Denkens*. Darmstadt 1972
- Arnold, Günter: „... der größte Mann den Deutschland in den neuern Zeiten gehabt“ - *Herders Verhältnis zu Leibniz*. In: *Studia Leibnitiana* 37.2005, 2, S.161-185
- Becker, Oskar: *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*. Freiburg, München 1954 (= Orbis academicus, 2.6)
- Belaval, Yvon: *Leibniz critique de Descartes*. Paris 1960
- Blumenberg, Hans: *Eine imaginäre Universalbibliothek*. In: *Akzente* 28.1981, S.27-40
- Bredenkamp, Horst: *Die Fenster der Monade : Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*. Berlin 2004
- Breger, Herbert: *Le continu chez Leibniz*. In: Jean-Michel Salanskis et Hourya Sinaceur (Hgg.): *Le labyrinthe du continu : Colloque de Cerisy*. Paris u.a. 1992, S.76-83, hier: S.80
- Breger, Herbert: *Leibniz, Weyl und das Kontinuum*. In: *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. v. Albert Heinekamp. Wiesbaden 1986 (= *Studia Leibnitiana* ; XXVI)
- Busche, Hubertus: *Das Kapazitätsmaximum des Durchlaufens propositionaler Bewusstseinsinhalte : zur Bedeutung des Horizontbegriffs bei Leibniz*. In: Elm, Ralf (Hrsg.): *Horizonte des Horizontbegriffs : hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*. Sankt Augustin 2004 [= *West-östliche Denkwege*; 7], S.61-83
- Busche, Hubertus: *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum : eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*. Hamburg 1997
- Busche, Hubertus: *Monade und Licht : die geheime Verbindung von Physik und Metaphysik bei Leibniz*. In: Bohlmann, Carolin u.a. (Hgg.): *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts : Rembrandt und Vermeer, Leibniz und Spinoza*. München 2008, S.125-162
- Clarke, Samuel: *Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716 : a collection of papers...* Übers. u. m. e. Einf., Erl. u. e. Anh. hrsg. v. Ed Dellian. Hamburg 1990
- Condillac: *La langue des calculs*. Texte établi et présenté par Anne-Marie Chouillet. Introduction et notes de Sylvain Auroux. Presses Universitaires de Lille 1981
- Costabel, Pierre: *Leibniz et la dynamique : les textes de 1692*. Paris c1960
- Costabel, Pierre: *Leibniz et les series numériques*. In: *Leibniz à Paris (1672-1676) : Symposion de la G. W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover) et du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) à Chantilly (France) du 14 au 18 novembre 1976*. Tome I: *Les Sciences* (= *Studia Leibnitiana Supplementa* ; XVII), S.81-101
- Couturat, Louis (Hrsg.): *Opuscules et fragments inédits de Leibniz : extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Hildesheim 1961 [= Nachdr. d. Ausg.Paris 1903]
- De Risi, Vincenzo: *Geometry and monadology : Leibniz's "Analysis situs" and philosophy of space*. Basel u.a. 2007 (= *Science Networks : Historical Studies*; 33)
- Deleuze, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Frankfurt / Main 2000
- Deleuze, Gilles: *Les cours de Gilles Deleuze : Leibniz* (15.04.1980). www.webdeleuze.com, abgerufen am 08.05.2014
- Engfer, Hans-Jürgen: *Philosophie als Analysis : Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17.*

- und frühen 18. Jahrhundert.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1982 (= FMDA, Abt. II: Monographien ; 1)
- Fenves, Peter: *Antonomasia: Leibniz and the Baroque.* In: Modern Language Notes 105.1990, S.432-452
- Garber, Daniel: *Leibniz : body, substance, monad.* Oxford UP 2009
- Grosholz, Emily: *Leibniz's unification of geometry with algebra and dynamics.* In: Leibniz' Dynamica : Symposion der Leibniz-Gesellschaft in der evangelischen Akademie Loccum, 2. bis 4. Juli 1982, hrsg. v. Albert Heinekamp. Wiesbaden 1984 (= Studia Leibnitiana; Sonderheft 13), S.198-208
- Guérault, Martial: *Raum, Zeit, Kontinuität und Principium indiscernibilium.* In: Heinekamp, Albert / Schupp, Franz (Hgg.): Leibniz' Logik und Metaphysik. Darmstadt 1988, S.512-528
- Guhrauer, G. E.: *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz : eine Biographie ; zu Leibnizens Säkular-Feier.* Bd. 1, Hildesheim 1966 = Breslau 1846
- Gurwitsch, Aron: *Leibniz : Philosophie des Panlogismus.* Berlin / New York 1974
- Hartbecke, Karin (Hrsg.): *Zwischen Fürstenwillkür und Menschheitswohl : Gottfried Wilhelm Leibniz als Bibliothekar.* Frankfurt / Main 2008 (= Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie : Sonderbände; 95)
- Hecht, Hartmut: *Der Denkeinsatz des jungen Leibniz im Spiegel philosophischer und naturwissenschaftlicher Grundlagenprobleme.* In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 36.1988, Nr. 12, S.1089-1098
- Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz :* [Marburger Vorlesung Sommersemester 1928]. Frankfurt / Main 1978 (=Gesamtausgabe, Abt. 2: Vorlesungen ; [10])
- Heinekamp, Albert (Hrsg.): *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz.* Wiesbaden 1986 (= Studia Leibnitiana; XXVI)
- Heinekamp, Albert: *Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik bei Leibniz.* In: ders., Franz Schupp (Hgg.): Leibniz' Logik und Metaphysik. Darmstadt 1988, S. 349-386
- Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität.* Darmstadt 2007
- Hilbert, David: *Grundlagen der Geometrie.* 9. Aufl, rev. u. erg. v. Dr. Paul Bernays. Stuttgart 1962
- Hilbert, David: *Über das Unendliche : [Vortrag, gehalten am 4. Juni 1925 gelegentlich einer zur Ehrung des Gedenkens an Weierstraß von der Westfälischen Mathematischen Gesellschaft veranstalteten Mathematiker-Zusammenkunft in Münster i. W.]* In: Mathematische Annalen 95, S.161-190
- Hofmann, Joseph E.: *Leibniz in Paris 1672-1676 : his growth to mathematical maturity.* Cambridge University Press 1974
- Holz, Hans Heinz: *Gottfried Wilhelm Leibniz.* Frankfurt / New York 1992
- Kaulbach, Friedrich: *Das copernicanische Prinzip und die philosophische Sprache bei Leibniz : zur 500. Wiederkehr des Geburtstages von Nicolaus Copernicus am 19.2.1973.* In: Zeitschrift für philosophische Forschungen XXVII/3, S.333-347
- Kaulbach, Friedrich: *Der philosophische Begriff der Bewegung : Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant.* Köln/Graz 1965 (= Münstersche Forschungen; 16)
- Kaulbach, Friedrich: *Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz.* In: Zeitschrift für philosophische Forschung XX/3-4, S.471-495
- Knobloch, Eberhard: *Analogy and the growth of mathematical knowledge.* In: Grosholz, Emily/Breger, Herbert (ed.): The growth of mathematical knowledge. Dordrecht u.a. 2000 (= Synthese Library ; 289), S.295-314

- Krämer, Sybille: *Berechenbare Vernunft : Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*. Berlin 1991 (= Quellen und Studien zur Philosophie ; 28)
- Maor, Eli: *e : the story of a number*, Princeton University Press 1994
- Mates, Benson: *The philosophy of Leibniz : metaphysics and language*. Oxford UP 1986
- Mittelstraß, Jürgen: *Leibniz und Kant : erkenntnistheoretische Studien*. Berlin 2011
- Narskij, Igor S.: *Leibnizens Methode als System des Zusammenspiels entgegengesetzter Prinzipien*. In: *Studia Leibnitiana : Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften* 7.1975, S.190-206
- Nicolai Stenonis *Opera theologica : cum proemiis ac notis germanice scriptis ediderunt Knud Larsen et Gustav Scherz*. Tomus prior. Hafniae 1944 (ed. secunda)
- Niebel, Wilhelm Friedrich u.a. (Hgg.): *Descartes im Diskurs der Neuzeit*. Frankfurt / Main 2000
- Orio de Miguel, Bernardino: *El principio de analogía en Leibniz*. In: *Quadernos de filosofía* 14.1988, S.33-61
- Poser, Hans: *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*. Hamburg 2005
- Reiff, R.: *Geschichte der unendlichen Reihen*, Wiesbaden 1969 (= München 1889)
- Robinet, André: *Leibniz : La renaissance et l'âge classique*. In: *Leibniz et la renaissance : colloque du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris), de Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Tours) et de la G. W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover), Domaine de Seillac (France) du 17 au 21 Juin 1981*. Publié par Albrecht Heinekamp. Wiesbaden 1983 (= *Studia Leibnitiana, Supplementa ; XXIII*), S.12-36
- Ross, George Macdonald: *Leibniz and de Volder on the Infinitely Small in Metaphysics*. In: 300 [Dreihundert] Jahre „Nova Methodus“ von G.W. Leibniz (1684-1984) : Symposium der Leibniz-Gesellschaft im Congresszentrum „Leewenhorst“ in Noordwijkhout (Niederlande) vom 28. bis 30. August 1984. Hrsg. v. Albert Heinekamp. Wiesbaden, Stuttgart 1986 (= *Studia Leibnitiana, Sonderheft ; 14*), S.169-177
- Roth, Ulli: *Die Bestimmung der Mathematik bei Cusanus und Leibniz*. In: *Studia Leibnitiana*, 29.1997, S.63-80
- Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge 1900
- Rutherford, Donald: *Metaphor and the language of philosophy*. In: *Leibniz et les puissances du langage*. Édité par Dominique Berlioz et Frédéric Nef. Paris 2005, S.271-284
- Schmalenbach, Herman: *Leibniz*. Aalen 1973 (= Neudr. d. Ausg. München 1921)
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Topica universalis : eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983 (= *Paradeigmata ; 1*)
- Schopenhauer, Arthur: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Hrsg. v. Michael Landmann und Elfriede Tielsch. 2., durchges. Aufl. Hamburg 1970
- Schulenburg, Sigrid v. d.: *Leibniz als Sprachforscher*. M. e. Vorwort v. Kurt Müller. Frankfurt / Main 1973 (= *Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs; 4*)
- Seifert, Arno: *Der enzyklopädische Gedanke von der Renaissance bis zu Leibniz*. In: *Leibniz et la renaissance. Colloque du Centre National de la Recherche Scientifique [...] du 17 au 21 juin 1981*. Publié par Albrecht Heinekamp. Wiesbaden 1983 (= *Studia Leibnitiana Supplementa ; XXIII*), S.113-124
- Serres, Michel: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris 1968
- Siegert, Bernhard: *Analysis als Staatsmaschine : die Evidenz der Zeichen und der Ausdruck des Infinitesimalen bei Leibniz*. In: Baxmann, Inge u.a. (Hgg.): *Das Laokoon-Paradigma : Zeichenregime im 18. Jahrhundert*. Berlin 2000 (= *Literaturforschung ; 2*), S.246-273
- Violette, René: *Rôle, portée et structure de la Théorie du Mouvement abstrait dans la philosophie de Leibniz avant son séjour en France*. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): *Leibniz' Dynamica : Symposium der Leibniz-Gesellschaft in der Evangelischen*

- Akademie Loccum, 2. bis 4. Juli 1982. Wiesbaden / Stuttgart 1984 (= Studia Leibnitiana ; Sonderheft 13), S.103-111
- Wallis, John: *A treatise of algebra both historical and practical shewing the original, progress, and advancement thereof, from time to time; and by what steps it hath attained to the heighth at which now it is*, London 1685
- Wallis, John: *The Arithmetic of Infinitesimals : John Wallis 1656*. Translated from Latin to English with an introduction by Jacqueline A. Stedall. New York 2004
- Westfall, Richard S.: *The problem of force : Huygens, Newton, Leibniz*. In: Heinekamp (Hrsg.): *Leibniz' Dynamica...*, S.71-84.
- Wußing, Hans: *6000 Jahre Mathematik : eine kulturgeschichtliche Zeitreise. Bd. 1 : Von den Anfängen bis Leibniz und Newton*. Unter Mitwirkung von Heinz-Wilhelm Alten und Heiko Wesemüller-Kock. Berlin/Heidelberg 2008
- Youschkevitch, A.P.: *Comparaison des conceptions de Leibniz et de Newton sur le calcul infinitesimal*. In: *Leibniz à Paris (1672-1676) : Symposion de la G. W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover) et du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) à Chantilly (France) du 14 au 18 novembre 1976. Tome I: Les Sciences [= Studia Leibnitiana Supplementa ; XVII]*, S.69-80

Kant

- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff. Bde. 21.1936, 22.1938: *Opus postumum*.
- Kant, Immanuel: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Sonderausg. Darmstadt 1983
- Busche, Hubertus: *Wie triftig ist Kants Kritik des Metaphysikers Leibniz?* In: *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert*, hrsg. v. Alexandra Lewendoski, Wiesbaden 2004 (= Studia Leibnitiana, Sonderhefte ; 33)
- Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hgg.): *Kant and the early moderns*. Princeton UP 2008
- Gasché, Rodolphe: *Überlegungen zum Begriff der Hypotypose bei Kant*. In: Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hrsg.): *Was heißt Darstellen?* Frankfurt / Main 1994, S.152-173
- Graubner, Hans: *Form und Wesen : ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Bonn 1972 (= Kantstudien : Ergänzungshefte ; 104)
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4., erw. Aufl. Frankfurt / Main 1973
- Irrlitz, Gerd: *Kant-Handbuch : Leben und Werk*. Stuttgart 2002
- Jacobs, Angelika: *„Durch Trennung zur Harmonie“ : Performative Funktionen des Stimmungskonzepts bei Kant und Wilhelm von Humboldt*. In: Arburg, Hans-Georg von / Rickenbacher, Sergej: *Concordia discors : Ästhetiken der Stimmung zwischen Literaturen, Künsten und Wissenschaften*. Würzburg 2010 (= Philologie der Kultur; 5), S.199-219
- Jensen, Bernhard: *Was heißt sich orientieren? : Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*. München 2003 (Diss.)
- Kaulbach, Friedrich: *Autarkie der perspektivischen Vernunft bei Kant und Nietzsche*. In: Simon, Josef (Hrsg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Bd. 2, Würzburg 1985, S.90-105

- Kaulbach, Friedrich: *Die Kopernikanische Wendung von der Objektwahrheit zur Sinnwahrheit bei Kant*. In: Gerhardt, Volker / Herold, Norbert (Hgg.): *Wahrheit und Begründung*. Würzburg 1985, S.99-130)
- Kaulbach, Friedrich: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin / New York 1978
- Mittelstraß, Jürgen: *Leibniz und Kant : erkenntnistheoretische Studien*. München 2011
- Simon, Josef: *Kant : Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003
- Simon, Josef: *Das Ich und seine Horizonte : zur Metapher des Horizonts bei Kant*. In: Elm (Hrsg.): *Horizonte...*, S.85-102

Frühromantik: Fichte, Humboldt, Novalis

- Fichte, Johann Gottlieb: *Fichtes Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971 (=Fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] 1834/35 und 1845/46)
- Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth. Bd. I/5: *Werke 1798-1799*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre : als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*. Einl. und Reg. von Wilhelm G. Jacobs. Hamburg ⁴1988 (= Philosophische Bibliothek; 246)
- Fichte, Johann Gottlieb: *Schriften aus den Jahren 1790-1800*. Hrsg. v. Hans Jacob. Berlin 1937
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen II*. Hrsg. v. Hans Georg von Manz u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 2003
- Fichte, Johann Gottlieb: *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. H. Schulz. Leipzig 1925, Bd.I, S.477
- Hegel, Georg Friedrich: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: ders.: *Jenaer Kritische Schriften (I)*, neu hrsg. v. Hans Brockard...Hamburg 1979
- Hegel, Georg Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg ⁶1952
- Humboldt, Wilhelm von: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1903-
- Humboldt, Wilhelm von: *Werke : in fünf Bänden*. Hrsg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt 1960-
- Humboldt, Wilhelm von: *Essais aesthétiques*. In: Müller-Vollmer, Kurt: *Poesie und Einbildungskraft : zur Dichtungstheorie Wilhelm von Humboldts*. Mit einer zweisprachigen Ausgabe eines Aufsatzes Humboldts für Frau von Staël. Stuttgart 1967, S.117-211
- Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*. Hrsg. v. Siegfried Seidel. Berlin 1962
- Novalis: *Schriften : die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart u.a. ³1981ff
- Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. v. Hans-Joachim Mähl. München 1978

- Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. Ernst Behler. Bd.12: Philosophische Vorlesungen (1800-1807), hrsg. v. Jean-Jacques Anstett. München u.a. 1964
- Schlegel, Friedrich Wilhelm Joseph: *System des transzendentalen Idealismus*. M. e. Einleitung v. Walter Schulz... hrsg. v. Horst D. Brandt u. Peter Müller. Hamburg 2000
- Schleiermacher, Friedrich: *Dialektik*. Hrsg. u. eingel. v. Manfred Frank. Frankfurt/Main 2001
- Behler, Ernst / Hörisch, Jochen (Hg.): *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn 1987
- Bohn, Volker: *Romantik : Literatur und Philosophie*. Frankfurt / Main 1987
- Borsche, Tilman: *Sprachansichten : Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*. Stuttgart 1981 (= Deutscher Idealismus; 1)
- Borsche, Tilman: *Wilhelm von Humboldt*. München 1990
- Frank, Manfred: „*Intellektuale Anschauung*“ : drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: Die Aktualität der Frühromantik, S.96-126
- Frank, Manfred: *Das Problem ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*. München 1972
- Frank, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik : Vorlesungen*. Frankfurt / Main 1989
- Goodman-Thau, Eveline u.a. (Hgg.): *Kabbala und die Literatur der Romantik : zwischen Magie und Trope*. Tübingen 1999 (= Conditio Judaica; 27)
- Götze, Martin: *Ironie und absolute Darstellung : Philosophie und Poetik in der Frühromantik*. Paderborn 2001
- Lancereau, Daniel: *Novalis und Leibniz*. In: Uerlings, Herbert (Hrsg.): *Novalis und die Wissenschaften*. Tübingen 1997, S.169-191
- Loogen, Dominik Peter: *Vom transzendentalen Subjekt zum transitorischen Ich : Novalis und Wilhelm von Humboldt antworten auf Kant und Fichte*. Berlin 2014 (Diss.)
- Mahoney, Dennis F.: *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*. Stuttgart / Weimar 2001
- Menninghaus, Winfried: *Unendliche Verdopplung : die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Frankfurt/Main 1987
- Peters, Sibylle / Schäfer, Martin Jörg: „*Intellektuelle Anschauung*“ : Figurationen von Evidenz zwischen Kunst und Wissen. Bielefeld 2006
- Schierbaum, Martin: *Friedrich von Hardenbergs poetisierte Rhetorik : politische Ästhetik der Frühromantik*. Paderborn 2002
- Stadler, Ulrich: *System und Systemlosigkeit : Bemerkungen zu einer Darstellungsform im Umkreis idealistischer Philosophie und frühromantischer Literatur*. In: Jaeschke, Walter (Hrsg.): *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg 1999, S.52-68
- Stetter, Christian: *Schrift und Sprache*. Frankfurt / Main 1997
- Striedter, Jurij: *Die Fragmente des Novalis als „Präfigurationen“ seiner Dichtung*. München 1985
- Tilliette, Xavier: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Hrsg. v. Lisa Egloff... Stuttgart-Bad Cannstatt 2015

- Tokarzewska, Monika: *Die Kategorie des Anfangs bei Fichte, Schelling, Novalis und Arendt*. In: Wergin, Ulrich / Ogrzal, Timo (Hgg.): *Romantik : Mythos und Moderne*. Würzburg 2013, S.95-109
- Uerlings, Herbert: *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis : Werk und Forschung*. Stuttgart 1991
- Weitin, Thomas: *Unmittelbare Anschauung*. In: Peters / Schäfer (Hgg.): „Intellektuelle Anschauung“, S.183-200
- Wergin, Ulrich / Ogrzal, Timo (Hgg.): *Romantik : Mythos und Moderne*. Würzburg 2013
- Wergin, Ulrich: *Figuration und Fragmentation in Novalis' Sprachpoetik*. In: Brandstetter, Gabriele / Peters, Sibylle (Hgg.): *de figura : Rhetorik - Bewegung - Gestalt*. München 2002, S.79-99

Benjamin

- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg.v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main 1974-
- Walter Benjamin - Gershom Scholem : Briefwechsel 1933-1940*. Hrsg. v. Gershom Scholem. Frankfurt / Main 1980
- Adorno, Theodor W. / Benjamin, Walter: *Briefwechsel 1928-1940*. Hrsg. v. Henri Lonitz (= Theodor W. Adorno: Briefe und Briefwechsel, Bd.1). Frankfurt / Main 1994
- Adorno, Theodor W.: *Einleitung zu Benjamins ‚Schriften‘*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt / Main 1990
- Adorno, Theodor W.: *Über Walter Benjamin*. Frankfurt/Main 1970
- Arendt, Hannah: *Walter Benjamin : Bertolt Brecht*. München 1971
- Bernofsky, Susan: *Lesenlernen bei Walter Benjamin*. In: Hart Nibbrig (Hrsg.): *Übersetzen : Walter Benjamin*, S.268-279
- Bernstein, Michael André: *Five portraits : modernity and the imagination in twentieth-century German writing/ Michael André Bernstein*. Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press 2000. x, 150 S. [Zu W. Benjamin, P. Celan, M. Heidegger, R. Musil und R.M. Rilke]
- Bischof, Rita: *Plädoyer für eine Theorie des dialektischen Bildes*. In: Garber/Rehm (Hgg.): *global benjamin*, Bd. 1, S.93-123
- Bollack, Jean: *Walter Benjamin en 1968*. In: Bollack, Jean : *Poésie contre poésie* 2001, 93/101
- Bolz, Norbert / Faber, Richard (Hgg.): *Antike und Moderne : zu Walter Benjamins „Passagen“*. Würzburg 1986
- Bolz, Norbert / Witte, Bernd (Hgg.): *Passagen : Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts*. München 1984
- Böschenstein, Bernard [sic!]: *Quelques observations sur les choix et les utilisations des citations dans les matériaux du Méridien*. In: *Études germaniques* 55/2000, S.634-645
- Broda, Martine: *Celan et Benjamin*. In: *Hölderlin - Robert Desnos - Poésie du Portugal* 2000, 193/201
- Buck-Morss, Susan: *Dialektik des Sehens : Walter Benjamin und das Passagen-Werk*. Frankfurt/Main 1993
- Derrida, Jacques: *Babylonische Türme : Wege, Umwege, Abwege*. In: Hirsch (Hrsg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, S.119-165

- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft : Der ‚mystische Grund der Autorität‘*. Frankfurt/Main 1991
- Eagleton, Terry: *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. London / New York 1994
- Fenves, Peter: *Die Unterlassung der Übersetzung*. In: Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hrsg.): *Übersetzen : Walter Benjamin*. Frankfurt / Main 2001, S.159-173
- Frisby, David: *Fragments of modernity : theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. Cambridge 1985
- Fynsk, Christopher: *Language and relation : ... that there is language*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press 1996
- Garber, Klaus / Rehm, Ludger (Hrsg.): *global benjamin*. 3 Bde. München 1999
- Geyer-Ryan, Helga u.a. (Hgg.): *Perception and Experience in Modernity*. Amsterdam / New York 2002 (= Benjamin Studies, 1)
- Gowen, Brent: *The burden of our names*. In: *The poetics of reading* 1993, S.19-36
- Greffrath, Krista R.: *Metaphorischer Materialismus : Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*. München 1981
- Habermas, Jürgen: *Bewußtmachende oder rettende Kritik : die Aktualität Walter Benjamins*. In: Unseld, Siegfried (Hrsg.): *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt/Main 1972, S.173-223
- Hamacher, Werner: *‚Jetzt‘ : Benjamin zur historischen Zeit*. In: *Benjamin-Studien I*, S.145-183
- Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hrsg.): *Übersetzen : Walter Benjamin*. Frankfurt / Main 2001
- Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hrsg.): *Übersetzen : Walter Benjamin*. Frankfurt / Main 2001
- Haverkamp, Anselm: *Die Gerechtigkeit der Texte : Memoria - eine ‚anthropologische Konstante‘ im Erkenntnisinteresse der Literaturwissenschaften?* In: Haverkamp / Lachmann (Hgg.): *Memoria...*, S.17-27
- Haverkamp, Anselm: *Gewalt und Gerechtigkeit : Derrida – Benjamin*. Frankfurt / Main 1994
- Jacobs, Carol: *Not, Bremse : Nichts wird (wieder) so sein, wie es war. Zu Benjamins Lehre vom Ähnlichen und Über Sprache überhaupt*. In: Hart Nibbrig (Hrsg.): *Übersetzen : Walter Benjamin*, S.394-422
- Jameson, Fredric: *Benjamin's Readings*. In: *Diacritics* 22,3-4/1992, S.19-33
- Jauss, Hans Robert: *Spur und Aura : Bemerkungen zu Walter Benjamins ‚Passagen-Werk‘* In: ders.: *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*. Frankfurt / Main 1989, S. 189-215
- Jennings, Michael W.: *Dialectical Images : Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*. Cornell UP 1987
- Kiefer, Bernd: *Rettende Kritik der Moderne : Studien zum Gesamtwerk Walter Benjamins*. Frankfurt/Main u.a. 1994 (= *Studien zur deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*, 23)
- Kleiner, Barbara: *Sprache und Entfremdung : die Proust-Übersetzungen Walter Benjamins innerhalb seiner Sprach- und Übersetzungstheorie*. Bonn 1980 (Diss.) (= *Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft*; 296)
- Kramer, Sven: *Walter Benjamin zur Einführung*. Hamburg 2003
- Lang, Tilman: *Mimetisches oder semiologisches Vermögen? : Studien zu Walter Benjamins Begriff der Mimesis*. Göttingen 1998
- Lindner, Burkhardt: *Benjamin-Handbuch : Leben- Werk – Wirkung*. Stuttgart 2006
- Lindner, Burkhardt: *Engel und Zwerg : Benjamins geschichtsphilosophische Rätselfiguren und die Herausforderung des Mythos*. In: Jäger, Lorenz / Regehly, Thomas (Hgg.): *„Was*

- nie geschrieben wurde, lesen“ : Frankfurter Benjamin-Vorträge. Bielefeld 1992, S.235-265
- Lindner, Burkhardt: *Zeit und Glück : Phantasmagorien des Spielraums*. In: Geyer-Ryan, Helga (Hrsg.): Benjamin Studies/ Studien 1: perception and experience in Modernity. Amsterdam / New York 2002, S.127-144
- Liska, Vivian: *Walter Benjamins Dialektik der Aufmerksamkeit*. In: Assmann, Aleida und Jan (Hgg.): Aufmerksamkeiten : Archäologie der literarischen Kommunikation VII. München 2001, S.141-149
- Makropoulos, Michael: *Modernität als ontologische Ausnahmezustand? : Walter Benjamins Theorie der Moderne*. München 1989
- Man, Paul de: „Conclusions“ : *Walter Benjamin's „The Task of the Translator“*. Messenger Lecture, Cornell University, March 4, 1983. In: The Lessons of Paul de Man. Yale 1985, S.25-46 (= Yale French Studies 69)
- Menke, Bettine: *Das Nach-Leben im Zitat : Benjamins Gedächtnis der Texte*. In: Haverkamp, Anselm / Lachmann, Renate (Hgg.): Gedächtniskunst : Raum - Bild - Schrift ; Studien zur Mnemotechnik. Frankfurt / Main 1991, S.74-110
- Menke, Bettine: *Sprachfiguren : Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin*. München 1991
- Menninghaus, Winfried: *Schwellenkunde : Walter Benjamins Passage des Mythos*. Frankfurt/Main 1986
- Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt/Main 1980
- Moroncini, Bruno: *La lingua muta*. In: Si riparano bambole 1996, 83/110
- Moses, Stéphane: *Brecht und Benjamin als Kafka-Interpreten*. In: ders. / Schöne, Albrecht (Hgg.): Juden in der deutschen Literatur : ein deutsch-israelisches Symposion. Frankfurt / Main 1983, S.237-256
- Moses, Stéphane: *Der Engel der Geschichte : Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem*. Frankfurt/Main 1994
- Moses, Stéphane: *Eingedenken und Jetztzeit : Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins*. In: [Haverkamp](#), Anselm / Lachmann, Renate (Hgg.): *Memoria : Vergessen und Erinnern*. München 1993, S.385-405
- Müller-Schöll, Nikolaus: *Das Theater des "konstruktiven Defaitismus" : Lektüren zur Theorie eines Theaters der A-Identität bei Walter Benjamin, Bertolt Brecht und Heiner Müller*. Frankfurt/Main, Basel 2002
- Opitz, Michael / Wizisla, Erdmut (Hgg.): *Aber ein Sturm wehr vom Paradies her : Texte zu Walter Benjamin*. Leipzig 1992
- Opitz, Michael / Wizisla, Erdmut (Hgg.): *Benjamins Begriffe*. Frankfurt/Main 2000
- Pethes, Nicolas: *Mnemographie : Poetiken der Erinnerung und Destruktion nach Walter Benjamin*. Tübingen 1999
- Reijen, Willem van: *Passagen und Tempel : Schwellenerfahrungen bei Benjamin und Heidegger*. In: Witte (Hrsg.): Topographien der Erinnerung..., S.270-283
- Salzani, Carlo: *Constellations of reading : Walter Benjamin in figures of actuality*. Bern u.a. 2009 (= Cultural history and literary imagination; 13)
- Schäfer, Martin Jörg: *(A-)Figurativ : Heidegger mit Celan und Benjamin*. In: De figura 2002, S.51-77
- Scholem, Gershom: *Walter Benjamin : Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/Main 1975
- Schöttker, Detlev: *Konstruktiver Fragmentarismus : Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*. Frankfurt/Main 1999
- Schwarz Wentzer, Thomas: *+*. Bodenheim 1998

- Smith, Gary: *On Walter Benjamin : critical essays and recollections*. MIT Press 1988
- Steiner, Uwe: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*. Würzburg 1989
- Stierle, Karlheinz: *Walter Benjamin und die Erfahrung des Lesens*. In: *Poetica* 12/1980, S.227-248
- Szondi, Peter: *Hoffnung im Vergangenen : Über Walter Benjamin*. In: ders.: *Satz und Gegensatz. Sechs Essays*. Frankfurt/Main 1976 [1964], S.79-97
- Tiedemann, Rolf: *Dialektik im Stillstand : Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt/Main 1983 Ders.: *Mystik und Aufklärung : Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. München 2002
- Turk, Horst: *Politische Theologie? : Zur „Intention auf die Sprache“ bei Benjamin und Celan*. In: Moses, Stéphane / Schöne, Albrecht (Hgg.): *Juden in der deutschen Literatur : Ein deutsch-israelisches Symposion*. Frankfurt / Main 1983, S.331-349
- Weber, Samuel: *A touch of translation : on Walter Benjamin's „Task of the Translator“*. In: Bermann, Sandra / Wood, Michael (Hgg.): *Nation, language, and the ethics of translation*. Princeton UP 2004, S.65-78
- Weber, Samuel: *Benjamin Lektüre*. In: *MLN* 94,1/1979, S.441-454 Ders.: *Between a Human Life and a Word : Walter Benjamin and the Citability of Gesture*. In: Geyer-Ryan u.a. (2002), S. 25-45
- Weigel, Sigrid: *Entstellte Ähnlichkeit : Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt/Main 1997
- Weigel, Sigrid: *Kommunizierende Röhren : Michel Foucault und Walter Benjamin*. In: dies.: *Flaschenpost und Postkarte : Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus*. Köln 1995, S.25-48
- Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Leib- und Bildraum : Lektüren nach Benjamin*. Köln u.a. 1992 (= *Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte*; 1)
- Weigel, Sigrid: *Die Lektüre, die an die Stelle der Übersetzung tritt : Benjamins psychoanalytische Reformulierung seiner Theorie der Sprachmagie*. In: Hart Nibbrig (Hrsg.): *Übersetzen : Walter Benjamin*, S.236-252
- Weigel, Sigrid: *Walter Benjamin : die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt / Main 2008
- Witte, Bernd (Hrsg.): *Topographien der Erinnerung : zu Walter Benjamins Passagen*. Würzburg 2008

Plessner

- Plessner, Helmuth: *Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie* (1973). In: ders.: *Gesammelte Schriften VIII, a.a.O.*, S.380-399
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch : Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3., unveränd. Aufl. Berlin / New York 1975 (= *Sammlung Göschen* 2200)
- Plessner, Helmuth: *Homo absconditus* (1969). In: ders.: *Gesammelte Schriften VIII, a.a.O.*, S.353-366
- Plessner, Helmuth: *Macht und menschliche Natur* (= *Gesammelte Schriften V*). Frankfurt 1981
- Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen* (1953). In: ders.: *Gesammelte Schriften VIII, a.a.O.*, S.88-104
- Plessner, Helmuth: *Philosophische Anthropologie*. Hrsg. u. m. e. Nachwort v. Günter Dux. Frankfurt / Main 1970

Plessner, Helmuth: *Ungesellige Geselligkeit : Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff* (1966). In: Ges. Schriften VIII, a.a.O., S.294-306
Plessner, Helmuth: *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes : politische Schriften* (= Gesammelte Schriften VI). Frankfurt / Main 2003

Dejung, Christoph: *Helmuth Plessner : ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bremer Republik*. Zürich 2003

Dietze, Carola: *Nachgeholtes Leben : Helmuth Plessner 1892 – 1985*. Göttingen 2007

Eißbach, Wolfgang: *Der Mittelpunkt außerhalb : Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*. In: Dux, Günter / Wenzel, Ulrich (Hgg.): *Der Prozeß der Geistesgeschichte : Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*. Frankfurt / Main 1994, S.15-44

Schüßler, Kersten: *Helmuth Plessner : eine intellektuelle Biographie*. Berlin / Wien 2000, S.21

Levinas

Levinas, Emmanuel: *Difficile liberté : essais sur le judaïsme*. 2., erw. Aufl. Paris 1976

Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. u. m. e. Einleitung versehen v. Ludwig Wenzler. Mit e. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang „Intention, Ereignis und der Andere“. Hamburg 2005 (= Philosophische Bibliothek; 547)

Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus dem Frz. v. Thomas Wiemer. München 1998 (Studienausg.)

Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen : Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg / München 1998

Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit : Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. Wolf Nikolaus Krewani. München 1987

Levinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt : Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übersetzt von Thomas Wiemer. Mit einem Vorwort von Bernhard Casper. Freiburg/München 1985

Levinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Übers. u. m. e. Nachwort versehen v. Ludwig Wenzler. Hamburg 2003 (= Philosophische Bibliothek; 546)

Bailhache, Gérard: *Le sujet chez Emmanuel Levinas : fragilité et subjectivité*. Paris 1994

Comay, Rebecca: *Facies Hippocratica*. In: Peperzak (Hrsg.): *Ethics as first philosophy*, S.223-234

de Vries, Hent: *Theologie im Pianissimo zwischen Rationalität und Dekonstruktion : die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas*. Kampen 1989

Derrida, Jacques: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris 1997

Eaglestone, Robert: *Levinas, translation, and ethics*. In: Bermann, Sandra / Wood, Michael (Hgg.): *Nations, language and the ethics of translation*. Princeton University Press 2005, S.127-138

Eskin, Michael: *Ethics and dialogue in the works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan*. Oxford UP 2000

- Funk, Rudolf: *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg / München 1989
- Gürtler, Sabine: *Elementare Ethik : Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*. München 2001 (= Übergänge; 4)
- Handelman, Susan A.: *Fragments of Redemption : Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Lévinas*. Indiana UP 1991
- Letzkus, Alwin: *Dekonstruktion und ethische Passion : Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas*. München 2002 (= Phänomenologische Untersuchungen; 15)
- Peperzak, Adriaan T.: *Ethics as first philosophy : the significance of Emmanuel Levinas for philosophy, literature and religion*. New York / London 1995
- Peperzak, Adriaan: *Der Andere und die Ontologie : einige Bemerkungen zum Verhältnis von Levinas und Heidegger*. In: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hrsg.): *Philosophie und Poesie : Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*. Bd.2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988 (= Spekulation und Erfahrung; II,8), S.195-212
- Srajek, Martin C.: *In the margins of deconstruction : Jewish conceptions of ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*. Dordrecht et al. 1998 (= Contributions to phenomenology; 33)
- Stegmaier, Werner: *Levinas*. Freiburg i. Br. 2002 (= Herder Spektrum; 4952)
- Taureck, Bernhard H. F.: *Emmanuel Levinas zur Einführung*. Hamburg 1997
- Wergin, Ulrich: *Die Spur des Anderen : Levinas' Erfahrungstheologie und die Lyrik im Zeichen von ‚Auschwitz‘ (Kolmar, Sachs, Celan)*. In: ders. / Karol Sauerland (Hgg.): *Literatur und Theologie : Schreibprozesse zwischen Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung*. Würzburg 2005, S.215-244
- Wiemer, Thomas: *Die Passion des Sagens : Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg/München 1998

Celan

- Celan, Paul: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Hrsg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert unter Mitwirkung v. Rolf Bücher. Frankfurt/Main 2000
- Celan, Paul: *La bibliothèque philosophique – Die philosophische Bibliothek : Catalogue raisonné des annotations*. Établi par Alexandra Richter et al. Préface de Jean-Pierre Lefebvre. Paris 2004
- Celan, Paul: *Die Gedichte : Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*. Hrsg. u. kommentiert v. Barbara Wiedemann. Frankfurt/Main 2005
- Celan, Paul: *Der Meridian : Endfassung – Entwürfe – Materialien*. Hrsg. v. Bernhard Böschstein u. Heino Schmull unter Mitarb. v. Michael Schwarzkopf und Christiane Wittkop. Frankfurt/Main 1999 (= ders.: Werke. Tübinger Ausgabe. Hrsg. v. Jürgen Wertheimer. Bd. 3)
- André, Robert: *Gespräche von Text zu Text : Celan – Heidegger – Hölderlin*. Hamburg 2001
- Bohm, Arnd: *Büchner's Lucile and the situation of Celan's 'Der Meridian'*. In: *Michigan Germanic studies* 17.1991, N.2, S.119-127
- Bohm, Arnd: *Casting light : Celan's 'Der Meridian'*. In: *Germanic notes and reviews* 23.1992, N.1, S.18-20
- Bollack, Jean: *Dichtung wider Dichtung : Paul Celan und die Literatur*. Hrsg. v. Werner Wögerbauer. Göttingen 2006

- Böning, Thomas: *Fahlstimmig : Paul Celans ‚Einspruch‘ gegen Das Wort Stefan Georges und Martin Heideggers ; ein Versuch*. In: DVjs 73.1999, S.529-561
- Böschenstein, Bernhard: *Die Büchnerpreisreden von Paul Celan und Ingeborg Bachmann*. In: Wimmer (Hrsg.): *Ingeborg Bachmann und Paul Celan ...*, S.260-269
- Böschenstein, Bernhard: *Celans ‚Junge Parze‘ als Vorarbeit zum ‚Meridian‘ : Beobachtungen und Reflexionen zu Celans Übersetzung Valéry's*. In: *Stationen* 1997, S.119-128
- Böschenstein, Bernhard: *Fruchtbares Pars pro toto : im Umkreis von Celans ‚Meridian‘*. In: *Celan-Jahrbuch* 3.1989, S.167-173
- Böschenstein, Bernhard/Weigel, Sigrid (Hgg.): *Ingeborg Bachmann und Paul Celan : Poetische Korrespondenzen. Vierzehn Beiträge*. Frankfurt/Main 1997
- Böschenstein, Bernhard: *Quelques observations sur les choix et les utilisations des citations dans les matériaux du ‚Méridien‘*. In: *Études germaniques* 55.2000, N.3, S.633-645
- Brierley, David: *„Der Meridian“ : ein Versuch zur Poetik und Dichtung Paul Celans* / David Brierley. Frankfurt am Main [u.a.]: Lang 1984. 480 S. [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1984]
- Derrida, Jacques: *Schibboleth : für Paul Celan*. In: Hamacher/Menninghaus (Hgg.): *Paul Celan*, S.61-80
- Felstiner, John: *Paul Celan : eine Biographie*. München 1997
- Hamacher, Werner: *„Häm“ : ein Gedicht Celans mit Motiven Benjamins*. In: Mattern, Jens (Hrsg.): *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott : Festschrift für Stéphane Mosès*. Berlin 2000, S.173-197
- Hamacher, Werner / Menninghaus, Winfried (Hgg.): *Paul Celan*. Frankfurt/Main 1988
- Hamacher, Werner: *Die Sekunde der Inversion : Bewegungen einer Figur durch Celans Gedichte*. In: ders.: *Entferntes Verstehen*, S.324-368
- Ivanovic, Christine: *Eine Sprache der Bilder : Notizen zur immanenten Poetik der Lyrik Paul Celans*. In: *Études germaniques* 55/2000, S.542-559
- Ivanovic, Christine: *Trauer - nicht Traurigkeit : Celan als Leser Benjamins; Beobachtungen aus dem Nachlaß*. In: *Celan-Jahrbuch* 6.1995, S.119-159
- Jamme, Christoph / Pöggeler, Otto (Hgg.): *„Der glühende Leertext“ : Annäherungen an Paul Celans Dichtung*. München 1993
- Kann-Coomann, Dagmar: *„Undine verläßt den Meridian“ : Ingeborg Bachmann gegenüber Paul Celans Büchnerpreisrede*. In: Wimmer (Hrsg.): *Ingeborg Bachmann und Paul Celan ...*, S. 250-259
- Lacoue-Labarthe, Philippe: *Katastrophe*. Übers. v. Thomas Schestag. In: Menninghaus / Hamacher (Hgg.): *Paul Celan*, S.31-60
- Lemke, Anja: *Dichtung als Zäsur : Zum Zusammenhang von Sprache, Tod und Geschichte in Celans Büchnerpreisrede und Heideggers Hölderlin-Deutung*. In: dies. / Schierbaum, Martin (Hgg.): *„In die Höhe fallen“ : Grenzgänge zwischen Literatur und Philosophie*. Würzburg 2000, S. 233-255
- Lemke, Anja: *Konstellation ohne Sterne : Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. München 2002
- Levinas, Emmanuel: *Vom Sein zum Anderen*. In: ders.: *Eigennamen : Meditationen über Sprache und Literatur*. Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp Ingold. Aus dem Französischen von Frank Miething. München 1988, S.56-66
- Levine, Michael G.: *Pendant : Büchner, Celan, and the terrible voice of the Meridian*. In: *MLN* 122.2007, No.3, S.573-601
- Liska, Vivian: *Ein Meridian wider die Zeit : von Celan zu Kafka*. In: Engel, Manfred / Lamping, Dieter (Hgg.): *Franz Kafka und die Weltliteratur*. Göttingen 2006, S.210-233

- Martens, Gunter: *Jenseits der Werkgrenzen : Bemerkungen anlässlich des Erscheinens des 'Meridian' im Rahmen der Tübinger Celan-Ausgabe*. In: Text 1999, H.5, S.173-189
- Mayer, Hans: *Paul Celans Büchnerpreisrede 1960 : 'Der Meridian'*. In: ders.: *Zeitgenossen : Erinnerung und Deutung*. Frankfurt / Main 1998, S.142-157
- Meltzer, Françoise: *Hot property : the stakes and claims of literary originality* / Françoise Meltzer. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press 1994
- Menninghaus, Winfried / Hamacher, Werner (Hgg.): *Paul Celan*. Frankfurt / Main 1996
- Menninghaus, Winfried: *Zum Problem des Zitats bei Celan und in der Celan-Philologie*. In: Hamacher/Menninghaus (Hgg.): *Paul Celan*, S.170-190
- Moses, Stéphane: *Die Spuren der Schrift : von Goethe bis Celan*. Frankfurt / Main 1987
- Müller-Sievers, Helmut: *On the way to quotation : Paul Celan's Meridian speech*. In: *New German critique* 91.2003, S.131-149
- Olschner, Leonhard Moore: *Der feste Buchstab : Erläuterungen zu Paul Celans Gedichtübertragungen*. Göttingen/Zürich 1985
- Olschner, Leonhard: *Im Abgrund Zeit : Paul Celans Poetiksplitter*. Göttingen 2007
- Parry, Christoph: *Meridian und Flaschenpost : Intertextualität als Provokation des Lesers bei Paul Celan*. In: *Celan-Jahrbuch* 6.1995, S.25-50
- Richter, Alexandra: *Die politische Dimension der Aufmerksamkeit im 'Meridian'*. In: *DVjs* 77.2003, H.4, S.659-676
- Roche, Charles de: *Dichtung jenseits des Lustprinzips : Sigmund Freuds Todestriebthese in Paul Celans Poetik und Poesie*. In: *Variations* 15.2007, S.193-206
- Rychlo, Peter: *Der slawische Meridian im Werk Paul Celans*. In: Gaisbauer, Hubert (Hrsg.): *Unverloren - trotz allem : Paul Celan-Symposium Wien 2000*. Wien 2000, S.159-176
- Schäfer, Martin Jörg: *Schmerz zum Mitsein : zur Relektüre Celans und Heideggers durch Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy*. Würzburg 2003 (= *Epistemata : Reihe Literaturwissenschaft* ; 456)
- Schestag, Thomas: *"buk"*. In: *MLN* 109.1994, N.3, S.399-444
- Schmitz-Emans, Monika: *Paul Celan und die schriftmetaphorische Tradition*. In: Jamme / Pöggeler (Hgg.): *„Der glühende Leertext“* ..., S.87-112
- Shoham, Chaim / Witte, Bernd (Hgg.): *Datum und Zitat bei Paul Celan Akten d. Internat. Paul-Celan-Colloquiums Haifa 1986*. Bern u.a. 1987
- Steiner, Georges: *Nördlich der Zukunft : über Paul Celan*. In: ders.: *Im Raum der Stille : Lektüren*. Aus dem Engl. v. Nicolaus Bornhorn. Frankfurt / Main 2011, S.226-238
- Szondi, Peter: *Celan-Studien*. Frankfurt/Main 1972
- Vollbrecht, Peter: *Das Diskursive und das Poetische : Untersuchungen über den Unterschied philosophischer und poetischer Sprache am Beispiel von Hegel und Celan*. Würzburg 1989 (Diss.)
- Weigel, Sigrid: *Die Erinnerungs- und Erregungsspuren von Zitat und Lektüre : die Intertextualität Bachmann - Celan, gelesen mit Benjamin*. In: Wimmer (Hrsg.): *Ingeborg Bachmann und Paul Celan ...*, S.231-249
- Weissenberger, Klaus: *Paul Celans 'Meridian' : ein moderner Essay*. In: Jost, Roland / Schmidt-Bergmann, Hansgeorg (Hgg.): *Im Dialog mit der Moderne : zur deutschsprachigen Literatur von der Gründerzeit bis zur Gegenwart ; Jacob Steiner zum 60. Geburtstag*. Frankfurt / Main 1986, S.347-360
- Wergin, Ulrich / Schäfer, Martin (Hgg.): *Die Zeitlichkeit des Ethos : Poetologische Aspekte im Schreiben Paul Celans*. Würzburg 2003
- Wimmer, Gernot (Hrsg.): *Ingeborg Bachmann und Paul Celan : historisch-poetische Korrelationen*. Berlin 2014

Sonstiges

- Borges, Jorge Luis: *Das Aleph : Erzählungen 1944 – 1952*. Frankfurt/Main 1992
- Borges, Jorge Luis: *Die Bibliothek von Babel : Erzählungen*. Stuttgart 2000
- Cantor, Georg: *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*.
Mit erl. Anm. sowie m. Ergänzungen a. d. Briefwechsel Cantor-Dedekind. Hrsg. v.
Ernst Zermelo nebst e. Lebenslauf Cantors v. Adolf Fraenkel. Hildesheim 1962
- Cantor, Moritz: *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*. Leipzig 1880
- Heisenberg, Werner: *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*. Leipzig 1942
- Heisenberg, Werner: *Physik und Philosophie*. Stuttgart 2007
- Kafka, Franz: *[Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg]*. In: ders.:
Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß. Hrsg. v.
Max Brod. Frankfurt/Main 1993, S.30-40
- Kafka, Franz: *Erzählungen*. Frankfurt / Main 1994, S.129
- Meschkowski, Herbert: *Probleme des Unendlichen : Werk und Leben Georg Cantors*.
Braunschweig 1967
- Müller, Ernst / Schmieder, Falko (Hgg.): *Begriffsgeschichte der Naturwissenschaft : zur
historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte*. Berlin /
New York 2008
- Reiff, R.: *Geschichte der unendlichen Reihen*. Wiesbaden 1969 (= Nachdr. d. Ausgabe
München, Urban & Schwarzenberg 1889)
- Weyl, Hermann: *Das Kontinuum : Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der
Analysis*. Leipzig 1918
- Weyl, Hermann: *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. 3., wesentlich
erweiterte Aufl. München/Wien 1966
- Weyl, Hermann: *Raum - Zeit - Materie : Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie*.
7. Aufl., erg. u. hrsg. v. Jürgen Ehlers. Berlin u.a. 1988

VIII.4 Aus dem Dissertationsprojekt hervorgegangene Vorveröffentlichungen

Tincheva, Nele: *Parallaktisches Hin und Her : Meridian-Lektüren mit dem Heliometer*. In: Briefe zur Interdisziplinarität 5.2010, S.20-39

Tincheva, Nele: *Aus dem Rahmen fallen? : Orientierung und ‚Sinn‘ der (Literatur-)Kritik*. In: Wergin, Ulrich / Schierbaum, Martin (Hgg.): Die Frage der Kritik im Interferenzfeld von Literatur und Philosophie unter der Perspektive von Hermeneutik, Kritischer Theorie und Dekonstruktion und darüber hinaus. Würzburg 2015, S.101-119