

DIE TEKTONIK DES SUBMODERNEN DENKENS IM SCHEIN IHRER KUNST

Walter Biemel zugeeignet

Unterscheiden lernen – das ist alles. Mehr noch: alles unterscheiden lernen; darauf kommt es an. Doch wie? Ein Ganzes unterscheiden lernen —in sich und von sich. Erst so tritt das Alles jenes Gedachten hervor, das einen Unterschied im Ganzen gemacht hat. Das Gedachte der Philosophie unserer Geschichte, der Besinnung der Moderne, der Zumutungen unserer Gegenwart —nach der Gewohnheit möchte man hinzufügen: ob nun denkerisch oder künstlerisch. Doch solches Gegenüber ist— gelinde gesagt —nicht sehr klar. Fügen wir statt dessen hinzu: das Gedachte im Sinne dessen, was das Abendland als σοφία, als sapientia, als Weisheit gekannt hat. Nun bedarf aber diese ihrerseits der Unterscheidung.

Wie alle Welt die Weisheit kennt, ist sie eine Lebensklugheit, die aus Achtsamkeit auf alltägliche und wiederkehrende Erfahrungen gediehen ist. Um hier nur an die Sprüche der Sieben Weisen zu erinnern. Man kennt aber auch eine Weisheit, die nur einer Erleuchtung entsprungen sein kann und in den Reden der Erleuchteten zu einer Weisung wird. So etwa im Falle der Buddha-Lehre. Schließlich jedoch kennt das Abendland, und nur es, auch eine Weisheit, die dem Wissen-lassen des Gewußten der Alles wissenden Musen entstammt oder dem Wort des Geistes, der in alle Wahrheit einführt, oder der reinen Einbildungskraft im Menschenwesen selbst. Jedesmal einem Sagen eingelegt, das dem Anspruch auf Wissen genügt, weil es eingedenk ist des Unterschiedes von «wie es ist» und «wie es nicht ist» —übersetzt in das sagende Wissen-lassen: die unverhohlene oder die fälschende Rede.

Was nun die Philosophie anlangt, so ist sie zwar dem Irrtum ausgesetzt, jedoch für keine verhehlende Rede anfällig. Welchen Anlaß sollte die hier haben? Das beobachtende Denken, das mit der Ordnung von Allem zusammengehende, und erst recht das Unterscheiden aus reiner Vernunft hat die Wahrheit über Alles —epochal unterschieden— jeweils in eine Gewißheit zu bergen vermocht. Genau deshalb konnte Aristoteles eine Architektonik entwerfen, welche die ganze Mannigfalt der τέχναι oder Künste in ein Wissen aus Gründen und Ursachen einband. Da macht ein Gegenüber von Kunst und Philosophie keinen Sinn; denn jenes Wissen kennt nur eine Stufung —innerhalb der Spanne, welche von der Kenntnis des von Fall zu Fall Nützlichen bis zur Einsicht in dasjenige reicht, was allein seiner selbst wegen ist, also frei.

Für die Realisierung von Sachverstand ist nur dies wichtig, ob sie gut gelungen ist. Σοφία ist hier nach ihrer allgemeinsten Bedeutung ἀρετὴ τέχνης —Vortrefflichkeit in einer Kunst aus deren vollkommener Beherrschung. Unter den daraufhin Guten sind die Besseren auszumachen. Und dies wiederum in Rücksicht auf ein Bestes, welches das freieste Schaffen erfordert. Dies nach Maßgabe der Genauigkeit, welche die Meister in ihren Werken erreichen. Beruht doch ihre Kenntnis auf einer μάθησις freien Wesens, nämlich der kosmologischen Harmonielehre. Dabei von welcher Genauigkeit? Ursprünglich im Sinne von «randgenau», weshalb Polyklet davon spricht, daß ein Werk dort am schwierigsten wird, wo es bei der Behandlung seiner Oberfläche nur noch um die Dicke eines Fingernagels geht.

Die griechische Bildende Kunst rückt mit Pythagoras, mit seiner Erfindung des Körpers als reine Gestalt, in das mathematische Wissen ein. Erst unter der Maßgabe der Tetraktys, des Vierergebildes, geht aus der Logik von Zahlen-Verhältnissen der rein gedachte Körper auf. Erst die Lehre von der Harmonie wohlbegrenzter Intervalle ermöglicht die Übersetzung des Wissens der Musen in die Genauigkeit einer von Sterblichen beherrschbaren «Technik», nämlich der μουσική —Inbegriff eines von Grund auf für sich einnehmenden, freien Wissens. Den Namen «Technik» mit einer Abneigung zu besetzen, bezeugt eine Verblendung, welche alles in der abendländischen Geschichte Vollbrachte, zu vorbildlicher Schönheit Gebrachte, durch ein Continuieren in die Welt der Moderne verstellt, statt es als Gewesenes sein zu lassen.

Die Kunst der genauesten Verhältnisse des reinen Körpers ist deshalb in aller Welt unerhört gewesen, weil sie von der strengen Scheidung des Grenzenlosen und der Grenze ausgeht —den Körper nicht nur auf Fläche und Linie, sondern auf den Punkt zurückzuführen vermochte. Erst der ihm entspringende Körper ist der unsterbliche eines Sterblichen und so auch des seelenvollen Menschen. In Vollkommenheit dargestellt durch die von Aristoteles erwähnten Technik-Meister Phidias und Polyklet und Polygnot (*Poet.* 1450a27). Allerdings eingedenk einer Architektonik, welche auch das vollkommene Werk einer Kunst der Wirklichkeit einer Wissenschaft und zuletzt der einfachen Vernunft unterordnet.

Wenn die Philosophie der Mittleren Epoche sich der Kunst annimmt, dann unter der Maßgabe, nach der sie sich nicht mehr auf das Anwesende, sondern auf das Gegebene oder gar Geschaffene hin versteht, wie es nach Sache und Zeichen unterschieden sein will. Diese sind hier vor allem von praktischer Bewandnis —letztlich in dem Werk gesammelt, welches das officium des Fleisch gewordenen Wortes ist. Es und seine Herrschaft, die des ihm eigenen Zeigens, ins Bild zu bringen, ist da die höchste künstlerische Aufgabe. Eine solche jener doctrina, die auch noch der Philosophie übergeordnet ist.

Die Letzte Epoche der aus erfüllten Aufgaben geschlossenen Geschichte wird aber von einem Schub eröffnet, welcher der Religion Picos, Erasmus und Luthers zuvor die Bildende Kunst als eine Gestalt des freien Wissens zur Geltung bringt —mit Alberti, Leonardo und Michelangelo. Dies in einer ποιησις, welche über alle Technik hinaus im disegno oder Entwurf der Vernunfttätigkeit ebenbürtig ist. Der entsprechende Sinn von Sein erschließt sich weder vom Anwesen noch vom Geben, sondern vom Setzen her. Hier bis zur Gleichheit —nicht nur Ähnlichkeit— mit der Wahrheit.

Die anfänglich künstlerische Einbildung dieser Epoche muß aber auch jene Würde annehmen, welche an das Nietzsche-Wort denken läßt: Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der hölderlinischen σοφία im Verhältnis zu Hegels absoluter Wissenschaft. Um mit dieser dunklen Erinnerung an die gewesene Kunst die Unterscheidung des gegenwärtigen vom modernen Denken aufzunehmen.

In ihrer ganzen Geschichte ist die Vernunft —wird sie nicht als Vermögen, sondern auf ihr Vollbrachtes hin angesehen— nie einhellig, sondern immer eine unterschiedliche gewesen. Allerdings nicht ins Endlose hinein differierend, sondern zunächst in sich, sodann von sich unterschieden. Nach ihren vormaligen Aufgaben benannt: die theoretische, die mundane, die conceptuale Vernunft —in solcher Verschiedenheit etwa von Descartes, von Hobbes, von Kant zum Tragen gebracht. Jene hat die Besinnung der Moderne in das funktionale, das apokalyptische und das hermeneutische Denken übersetzt. Dem folgt submodern: das performative, das anarchische und das strukturalistische Denken —lauter Namen, die zunächst nur die Vollständigkeit des hier geübten Unterscheidens anzeigen sollen.

Was die Welt der Moderne angeht, ist von dem hermeneutisch geprägten Nachfahren der Ersten Philosophie auszugehen, wie er sich in den Werken Diltheys und Husserls, schwindend mit Wittgenstein vorstellt. Einen zweiten Trennungs-Schnitt von unserer Geschichte zieht die Besinnung auf die Wissenschaften —mit Frege auf deren Sprache, mit Schlick auf deren Welt, mit Kuhn auf deren Geschichte. Nur mit Vorbehalt wollen diese Positionen noch als «Philosophie» verstanden werden; zuletzt erhält sie sich da nicht einmal mehr als Prüfen des Sinnes wissenschaftlicher Sätze. In einer dritten Besinnungs-Dimension wird jener Name eigens verabschiedet. Marxens, Nietzsches und Heideggers Besinnung auf das produktive Menschenwesen trifft er nicht mehr. Dies zu verschleiern, dient nur dem wesentlich continuierenden akademischen Betrieb. Wie sollte der auch die grundstürzende Entzugserfahrung dieser Denker in der Herrschaft des Kapitals, der sozialistischen Moral und des Technikwesens übernehmen? Uns aber legt sie nahe, in der modernen Welt und erst recht in der submodernen Sprache auf die verführerische Homonymie im Reden von «Kunst» zu achten; ist doch dem Denken —wie Platon wußte— nichts gefährlicher als Ähnlichkeiten.

Weshalb «submodern» statt «postmodern»? Diese herkömmliche Bezeichnung stellt ein endloses Nacheinander von Geschichtsphasen vor —ob nun diskret oder im Continuum. Die entsprechende Historie der Zeitläufte schwindet aber vor einer Betrachtung, welche allein auf das gemeinschaftliche Vollbringen der jeweiligen Aufgabe des Denkens im Sinne eines Schlusses gesammelt ist. Aber läßt sich auch noch das submoderne Denken als ein geschlossenes Gebilde angehen? Nie war der Widerstand gegen solche Vernunftabsicht so stark wie heute. So rufen wir denn mit Beckett: «Worstward Ho!»

Von wo soll die Fahrt ausgehen? Von dort, wo sich der eigene Sinn der Submoderne am schlagendsten zeigt —nämlich an dem im wörtlichen Sinne «an-archischen» Denken, wie es das apokalyptische der Moderne übersetzt. Eben darin öffnet sich der Zugang zur Tektonik des gegenwärtigen Denkens, wie es in seiner Kunst augenfällig wird.

Um zu erinnern: Die Philosophie hat in jeder ihrer Epochen eine Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich erbracht. Die σοφία aber, welche sie verneint oder ersetzt oder concipiert hat, brachte je zuvor die Unterscheidung des Menschen von sich zur Anschauung. Nun verabschiedet die apokalyptische Besinnung der Moderne zwar ebenso diese σοφία wie die Philosophie, eröffnet aber der Unterscheidung des anderen zum bisherigen Menschen eine Zukunft, die Marx mit Notwendigkeit, Nietzsche als mögliche, Heidegger als nicht unmögliche kommen sieht. Für das anarchische Denken der Submoderne aber ist das Ausbleiben solcher anderen Zukunft konstitutiv. Da wird auch noch die Spur jener σοφία gelöscht, welche Philosophie zu wecken vermocht hat.

Was die Bildende Kunst anlangt, so ist der Umbruch in die Moderne schon den Zeitgenossen Manets aufgefallen. Erst recht hat andererseits Cezanne die Unwahrheit und Schaltheit herkömmlichen Darstellens —etwa bei Bouguerau— verachtet. Die vom Begriff entbundene Sinnlichkeit stellt dem Bilden von Grund auf neue Aufgaben —bis hin zum völligen Auslöschen der Erinnerung an das Bild durch Pollock oder Ad Reinhardt. Nun sind aber auch innerhalb der Moderne die künstlerischen Aufgaben nicht weniger verschieden als diejenigen der denkerischen Besinnung —etwa bei Husserl oder Schlick oder Nietzsche. Sie drängen jedesmal, wo nicht zur Erfüllung, so doch zur Erschöpfung— literarisch etwa in Joycens *Finnegans Wake* oder in Ezra Pounds *Pisan Cantos*.

Kennt auch die submoderne Gegenwart unterscheidbare Gruppen gemeinsamer Aufgaben, wie sie zeitweilig von Braque und Picasso —diesseits bloßer Abhängigkeiten— geteilt werden konnten? Nicht nur sind die Gattungs-Grenzen künstlerischen Schaffens unverbindlich geworden, sondern auch noch seine Technik und deren Werk-Kriterien. Anything goes. Aber wo? In einer Gesellschaft, welche sich aller Kunst zuvor auf die eingeschränkten Instrumente und performances heutigen Ansprechens versteht. Sie ließ auf der letzten Documenta sogar das Urteil zu, die Malerei sei in der radikalen Pluralität heutiger Kunst-Äußerungen —inmitten von Installationen oder Videos— von verschwindender Bedeutung.

Vor einer seiner monochromen Tafeln konnte Ad Reinhardt noch der Frage begegnen: What does it represent? und antworten: What do you represent? Vor einer Übermalung von Richter oder gar vor einem Lichtenstein-Cartoon macht eine solche Frage keinen Sinn mehr; so entschieden, daß nicht einmal das Erleben-lassen oder Auslöschen oder Ersetzen des Bildes von Belang ist. Die Segal-Puppe ist nicht weniger vom Repräsentieren abgeschnitten als der naive Frager. Beide repräsentieren nichts und zeigen doch —gleichsam im Fleische— etwas. Dieses Zeigen ist nicht mehr von Erfindungen getragen, sondern von Einfällen. Der Hut auf einem Stück Käse mag als eine Absonderlichkeit auffallen, sogar einen Gedanken unterstellen, bedarf jedoch keiner Erfindung, wie sie eine eigene Technik voraussetzt. Duchamps Rad spielt noch mit dem modernen Hohn auf das, was Schöne Kunst gewesen ist. Bei Beuys aber sehen wir Zeichen, die jedermann auch ohne künstlerische Technik von seinen Einfällen soll geben können. Sie sind von endloser Vielfalt —Füllsel eingeschränkter Felder. Wie aber ist solches Einfallen-lassen sog. Objekte zu begreifen? Durch die Unterscheidung des gegenwärtigen Denkens in sich und von sich.

Von der Kern-Besinnung der Moderne her begegnet zuerst die Dimension des anarchischen Denkens, wie sie sich von Merleau-Ponty her erschließt. Seine Marxische Vorgabe sagte: die Welt ist als menschliche die der Dinge —als solche des Gebrauchs von möglichem gesellschaftlichem Wert. Er verwirklicht sich im Tauschwert eines Produkts, das es in der Waren-Sprache des Marktes annimmt —zumal in seinem Geldwert. Sein Wesen, geronnene Arbeitskraft zu sein, offenbart er unter der Notlage des Produzenten, nicht nur seine Produkte, sondern seine Arbeitskraft zu verkaufen.

Für die submoderne Übersetzung dieses Verhältnisses ist nicht mehr die Welt des Marktes maßgeblicher Horizont, sondern die Sprache der —wie Merleau-Ponty das nennt— Intercorporeität. Da entzieht sich die Sinnlichkeit —nicht nur in theoretischer Bedeutung, sondern auch noch als diejenige der materiellen Produktion. Was Körper sind, erhellt hier weder aus dem Spiel der Kräfte noch aus dem Verkehr der Waren, sondern aus der Erschließungskraft menschlichen Betragens (*comportement*), aus dem ihm incorporierten Sinn. Der Leib befindet sich je so oder so und bringt dies an ihm selbst zur Sprache —zunächst in seiner raumgreifenden Bewegtheit, sodann als immer schon sexuierter, schließlich mit der Überführung von Ausdruck und Gebärde ins Wort. Erst darin erfüllt sich der Umkreis seiner eigentümlichen Möglichkeiten.

Verwirklicht werden sie sodann auf dem Boden einer immer schon aller Reflexion zuvor erfaßten Sinnes-Welt —angefangen von einer Orientierung im erlebten Raum. Innerhalb seiner begegnen Dinge, wie sie zunächst vor-menschliche sind, sodann aber in das Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt eingelassen —in ihrem Kern die Menschen-Zeit, aus der eine kulturelle Welt aufgeht. Ihre Erfüllung hat sie an der Gemeinschaft des Einzelnen mit den Anderen —an solcher Co-existenz. In dieser Con-cretion ist der Mensch der geschichtliche; ist doch seine Welt immer schon durch die Anderen erschlossen. So beruht seine jeweilige Situation auf bereits sedimentierten Erfahrungen. Er erfährt sich daran als ein «Projekt der Welt».

Als solcher steht er schließlich vor Notwendigkeiten, denen er mit der Freiheit eigener Entwürfe zu begegnen vermag. Mit solchem Für-sich-sein bleibt er aber in das Sein-für-Andere verwoben —mit einer Intersubjektivität auf dem Boden der Intercorporeität. Sie kann kein absolutes Ich mehr zu ihrem Grunde haben. Ihr Mensch bleibt auch als «Ort der Bedeutungen» «incorporierter Sinn». Letztlich eine zeitweilige Falte im Fleisch der Welt. Mit Francis Bacon gesehen ein sich windender oder zerfasernder Leib, dessen einzige Qual die Isolation sein muß. Ausgegrenzt wie der brüllende Papst.

Ebenso wie die marxische Sache will auch ihre Maßgabe für die Arbeitskraft übersetzt werden. Von der enteigneten Arbeitskraft her erschien sie zuerst in geschichtlicher Bestimmtheit —und zwar als das Kapital, wie es sich seiner Selbstverwertung wegen immer wieder verwerten muß— sich steigend. Aus solcher Notwendigkeit kommt es zur Welt, indem es freigesetzte Arbeitskräfte aufsaugt, ihnen die Möglichkeit der Verwertung bietet. Schließlich hat es seine Wirklichkeit in der Sprache des Kapital-Eigners, sofern der befehlend seine Arbeitskräfte einsetzt, so den Produktions-Prozeß in Gang hält.

In submoderner Brechung spricht sich die Maßgabe für den Einzelnen zunächst als die Notwendigkeit aus, sich von den Anderen innerhalb der *totalité sociale* gestalten zu lassen, im je eigenen Weltverhalten Solidarität zu beweisen. Sodann gilt es, die Möglichkeit einer Angleichung der Lebensbedingungen zu erkennen. Schließlich ist die gesellschaftliche Wirklichkeit im Aufbrechen ihrer geschichtlichen Sedimente zugunsten des Fortschritts zu verflüssigen.

Und das entsprechende Denken? Unter dem Kapital dachte es nicht nur ökonomisch, sondern verwirklichte sich im Ökonomisieren des Zirkulations-Prozesses. Erst an ihm ging die Notwendigkeit einer Kritik der politischen Ökonomie auf. Und die ließ wiederum die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Umwälzung durchdenken.

Der Schub in die Submoderne versetzt das Denken unmittelbar in Erregung über die geschichtliche Wirklichkeit; aus der Berührung mit dem rohen gesellschaftlichen Sein politisiert es sich. Zu seiner Welt findet es aus dem Glauben an die Notwendigkeit gesellschaftlicher Emanzipation durch Kritik. Indem es seines sprachlichen statt weltlichen Elements inne wird, muß es ihm schließlich darum gehen, schon Gesprochenes in die sprechende Sprache aufzuheben. Es ergreift die Möglichkeit, überkommene Denk-Matrizen einer *déformation cohérente* zu unterziehen —über das schon Gedachte hinauszugehen, es zu zerstören und zu entstellen. Immer neue Erregungspunkte zu setzen. Denn nur an ihnen fühlt sich dieses Denken. Bildnerische Möglichkeiten zieht es aus sog. «creativen Antizipationen» —zu denen etwa Motherwell hingezogen wird.

Auf Merleau-Ponty antwortet der Gedanke Foucaults unmittelbar, indem er seinen Ausgang im Denken, nicht mehr von der Sache nimmt. Hier wegt den Schub in die Submoderne die Rücksicht auf Nietzsche an.

Wie dieser das Denken thematisierte, verstand es sich zunächst aus der Welt des Willens zur Macht —Mögliches entdeckend, das geglaubt sein will; sodann in sprachlicher Prägung auf ein Glauben-machen hin und zwar an Wirkliches, wofern es Leben steigert; schließlich mit geschichtlicher Unterscheidung des Unglaubens in den der Schwäche und den der Stärke.

Was erbringt die foucaultsche Brechung dieser Sicht? Wird von der Sprachlichkeit statt von der Weltlichkeit des Gedankens ausgegangen —wie tritt da der Andere auf? Als der Anders-denkende —anders aus den Möglichkeiten, die ihm eine *pensée du dehors* mit dem Gemurmel seiner je eigenen Begierden zuträgt. Das Anders-denken verwirklicht sich aber nur rücksichtlich der Geschichte des schon Gedachten, zumal Entschiedenen —wirksam in den Denk-Verboten, die sich zutiefst in der öffentlichen Ordnung der Rede niedergeschlagen haben. Gegen sie behauptet sich die Individualität des Sprechers, indem er das ihm notwendig gewordene Denken als grenzüberschreitendes und subversives zur Welt bringt.

Sodann die Umgestaltung der Sache des nietzscheschen Gedankens: Sie war in geschichtlicher Bedeutung die notwendig gewordene Umwertung aller Werte. Die verlangt wiederum den Entwurf einer eigenen Welt von Möglichkeiten aus der Einsamkeit dessen, der das Leiden am bisherigen Menschen überwindet. Dem entspringt schließlich eine sprachliche Wirklichkeit: die Verkündigung des von sich unterschiedenen Menschen, nämlich des künftigen Übermenschen.

Genau dessen Zukunft tilgt Foucault. Und wie? Sein Mensch denkt nicht nur anders; er ist auch anders als die Anderen, die aber in eben dieser Beziehung für ihn konstitutiv bleiben. Sie begegnen ihm unmittelbar in den Notwendigkeiten autoritärer Institutionen, bedrängen ihn als eine Welt fremder Gewalt. Dagegen erschließen sich seine je eigenen Möglichkeiten im Bruch mit einer homogenisierten Sprache und Selbstdarstellung. Wirklich wird das Anders-sein als die Anderen aber erst mit dem Ende der Geschichte einer Repräsentation des Menschen aus seinem wissenschaftlich erschlossenen Leben, Arbeiten und Reden her. Sollte man sein schwindendes Gesicht mit Dubuffet sehen lernen? Eher noch mit Rauschenberg.

Unter welcher Maßgabe stand das Schaffen des unterschiedenen Menschen für Nietzsche? Zuerst unter der Ansprache des Herrn der Seele, also in der Wirklichkeit, welche das «*Ecce homo*» offenbart. Die entsprechende Notwendigkeit zeigt sich an einer Geschichte der Seele unter dem Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Mit diesem «größten Schwergewicht» einer von Grund auf neu gedachten Welt wird es möglich, den anderen Menschen zu schaffen.

Für Foucault ist der überwältigende Ekel vor dem sehnsuchtslos gewordenen Menschen völlig verschwunden. Auch noch seine Seellosigkeit gleichgültig geworden. Allerdings wird das Anders-denken und -sein von der Maßgabe des Anders-wollens überholt. Seinen Boden hat es an der Begierde, wie sie in der Geschichte der Sexualität hervortritt — eines Lebens, das keine Verklärung des Leidens sucht, sondern eine Technik gesteigerter Empfindungen verlangt. Gehalten in der Sorge des Individuums um sich selber — jegliche Bevormundung ausschließend. Geschichtlich vorgestellt, weil jene hellenistische Selbstverwirklichung wiederzugewinnen ist, welche die christliche Moral der Tyrannei des Allgemeingültigen und der Fixierung des Individuums auf die Identität seines Gewissens unterworfen hatte. Notwendig bleibt allein die unbeschränkte Verfügungs-Gewalt des Einzelnen über sich und eine Emanzipation, welche den immer schon Anderen in seinem Anders-wollen losläßt — bis in das Wollen einer anderen Identität. Eben daraufhin öffnet sich die von der Sprache getragene Möglichkeit eines grenzenlosen Spiels mit den jeweiligen Entwürfen des Anderen, der jeder für die Anderen ist. Um hier die Künste der Cobra-Gruppe zu erwähnen.

Die abschließende Position des an-archischen Denkens erbringt Derrida. Dies in Verwandlung des heideggerschen Anstoßes. Die in ihm liegende Bestimmung erschloß sich als mögliche aus der Erfahrung des Vorenthalts von Welt, ausgelegt nach Ferne und Nähe. Ihre Wirklichkeit gewann sie in der dichterischen Sprache, sofern diese aus der Sage die ursprüngliche Stille bricht. Zuletzt offenbarte sich die geschichtliche Notwendigkeit eines Unterscheidens der Welt in die künftige des Gevierts und die des herrschenden Technikwesens.

Derrida läßt die heideggersche Differenz des Seins in das (a) bloße Differieren entschwinden. Sein maßgebliches Anderes ist ebenso entlogisiert — ohne ausschließende Beziehung — wie entgegenwärtigt. Daher das unbegreifliche Unbekannte — nicht mehr als Etwas ansprechbar, aber von vielerlei Namen. Die Un-Möglichkeit, welche Mögliches erst hergibt und zwar in der Weise des Versprechens. Sein Auf-schieben gibt Zeit, sein Ausweichen Raum. Gewährt immer wieder ein Anderswann und Anderswo. Das Versprechen wird (b) geschichtlich mit der Unterscheidung der

Verhältnisse positiven Rechts von der Gerechtigkeit selbst. Die Wirklichkeit dieses submodernen Gottes kennt keine Herrschaft, verhält sich zu jedem Reich subversiv. (c) Notwendig ist ihm allerdings, daß Recht immer wieder erfunden und zur Welt gebracht werde. Nur so kann das ganz Andere jeden Anderen erreichen.

Heidegger verstand das der Bestimmung entsprechende Denken erstlich als geschichtliches —angewegt vom Ausbleib dessen, was zu denken gibt, der Notwendigkeit in seinem Nichten. Im Aufgang des Anderen zu seinem Ersten Anfang ebenso zum Vordenken wie zum Andenken bestimmt. Sodann antwortete dieses Denken der im Welten der Welt geborgenen Möglichkeit, seinem Geschick zu entsprechen —hörend und gehorchend. Schließlich hatte es seine Wirklichkeit in dem Dank dafür, daß es denken darf —noch Ungesagtes zur Sprache bringend.

Was sagt da Derridas Übersetzung? Das seiner Maßgabe (a) entsprechende Denken ist sogleich weltlich, weil incorporiert und also immer schon geschlechtlich differierend. Sein erstlich zu Denkendes, nämlich das Un-Mögliche, verleiht «dem Wunsche, der Handlung und der Entscheidung die Bewegung». Den Kreis des Notwendigen überschreitet das Denken erst angesichts (b) der Schrift-Zeichen und ihrer Mehrdeutigkeit. Da löst sich seinem Deuten die Bindung an das im Gesprochenen mit Bestimmtheit Gedachte; denn das Geschriebene ist nur noch dessen Totenmal. Das Deuten (c) verwirklicht sich aber erstlich in der geschichtlichen Dekonstruktion des überkommenen Denkens und läutet dessen Logozentrismus die Totenglocke.

Wie verabschiedet sie die heideggersche Sache? Die verlangte zunächst die Unterscheidung des Daseins vom animal rationale und zwar im Horizont der Wirklichkeit des Verfallens. Sodann tritt dieses Menschenwesen in geschichtlicher Fassung hervor —aus der Erfahrung des Weg-seins im Da-sein— notwendig im Geschick der Seins-Vergessenheit. Anders als die Seinsverlassenheit hat sich diese im besagten Denken gewendet, weil als solche entborgen. Den Einblick in das Wesen der Technik freigebend —abgeschieden von der Welt des Sterblichen als des den Tod Vermögenden.

Die Vor-erinnerung an ihn wird von Derrida (a) mit dem Ausblick auf die abschließende Beziehung des geschichtlichen Menschen zu seinesgleichen verdrängt. Ist doch die Wirklichkeit, aus der ihm die Sache des Denkens aufgeht, letztlich die Technik des Tötens, wie sie ihr Unwesen für die Submodernen immer eindringlicher am Holocaust offenbart —dem Extrem einer Gewalttätigkeit, die zumal der abendländische Mensch in vielfältiger Unterdrückung und Vernichtung geübt hat— nicht zuletzt am Tier. In der (b) Welt aus solcher Geschichte herrscht allenthalben eine Ungleichheit von Lebensbedingungen —bis hin zu deren offener Verweigerung. Dem ist mit entsprechender Sensibilisierung und entschränkter Verantwortung zu begegnen. Wohl verändern sich die Verhältnisse in einem fort, aber sie müßten sich anders verändern —unter der Notwendigkeit immer wieder versprochener Gerechtigkeit. Die verlangt nach weltweiter Demokratisierung. Diese endlose, weil anfangslose Forderung entspringt dem gehaltenen Geheimnis des Anderen als solchen. Man müßte — der allenthalben mitleidende Mensch weiß schon immer: was. Begrifflos läßt sein Gott ins Endlose hinein wiederholen: Mehr Gerechtigkeit. Deren Möglichkeiten zur Sprache zu bringen, ist den Literaten aufgegeben; denn sie allein sind befugt, geltendes Recht in Frage zu stellen und neue Rechte zu erfinden —kurz: das Un-Mögliche in Mögliches und Gemochtes zu übersetzen. Dieses Privileg der Literatur ist überhaupt einer Kunst eigen, die als solche rechtlich eingeschränkt ist. Sie ist die

eigentliche Sachwalterin des Möglichen in einer submodernen Gesellschaft. Seiner Herkunft und Aufgabe nach befestigt das jeder ἀρχή ledig gewordene Denken nur noch die Schranken des politisch Korrekten. Dessen künstlerische Reflexe wenden sich zum einen gegen Rassismus und Krieg —so etwa in Heisigs Botschaft—, bezeugen zum anderen —etwa bei Polke oder Freud— das Und-so-weiter des heute Annehmbaren.

Die Scheidung der Submoderne von der Moderne setzt sich in einer Contraction fort, welche zuerst die Simulation dessen entfallen läßt, was noch Derrida als die Bestimmung in der Sache des Denkens gewahrt hatte. Der Strukturalismus verabschiedet den Nachfahren der vormaligen Ersten Philosophie, nämlich die sog. Hermeneutik. Ihm hat sich die Rücksicht auf den unvordenklichen Lebensboden und das in ihm fundierte Erleben erschöpft, wie es selbst noch die Besinnung Wittgensteins trägt.

Jakobsons Linguistik ist eine positive Wissenschaft, die aber eigens beansprucht, den Rang der Ersten einzunehmen. Was die Wortsprache anlangt, wird sie dort ausdrücklich von ihrem Lautkörper und also von der Phonetik, nicht vom erlebten Sinn her erschlossen. Hier richtet sich das Denken ein —erstlich in den speech-events, wie sie notwendig auf der Leistungsfähigkeit geschiedener Laut-Gruppen (weltlich) beruhen. Sodann in den Möglichkeiten einer (sprachlichen) message und in der poetic function der Rede. Schließlich in den (geschichtlichen) Grundtypen des Gesprochenen —seiner metonymischen und metaphorischen Wirklichkeit.

Die (geschichtliche) Sache des sich also artikulierenden Denkens entspringt einer reification des Gedachten zu einem bleibenden Ding. Solche Wirklichkeit bedingt die notwendig referentielle (weltliche) Funktion des Gesprochenen und schließlich (sprachlich) den möglichen intrapersonalen symbolischen Prozeß. In ihrer rohesten Artikulation wird die verbindende Botschaft etwa dem Teilnehmer einer Rock-Veranstaltung eingehämmert; nach der anderen Seite ruft Miles Davis: So what!

Auf einer zweiten Ebene hat Barthes die wortsprachliche Kommunikation zur zeichensprachlichen erweitert. Ausgehend von den (sprachl.) Möglichkeiten des Bezeichnenden, seinen segmentierenden und integrierenden Leistungen. Innerhalb ihrer entfaltet sich die (gesch.) Wirklichkeit der pratique signifiante —etwa als Kleidermode. Und an ihr hat die notwendige Orientierung durch eine (weltl.) Mythologie des Alltags ihr Feld.

Dieser Sache entspricht unvermittelt (!) ein Denken, das von den (gesch.) Zeichen her seine Wirklichkeit im Lesen hat. So steht es aber im Banne von schon fixierten (weltl.) Systemen. Aus deren Zwängen bricht es schließlich zu seinen (sprachl.) Möglichkeiten auf, indem es jene destabilisiert —statt nur zu lesen selber Zeichen seiner entbundenen Einbildungen setzt, die Funktionen des Imaginären zur Geltung bringt. Ob nun mit der Aggressivität einer Bennetton-Werbung oder mit den verhaltenen Signalen von Twombly oder Kline. Sie alle gehen an oder verblassen je nach dem «Überkommen» der Botschaft beim Rezipienten.

Nach der Semiologie die Anthropologie. Erst sie zeigt das Sprachwesen in seiner vollen Konkretion, weil an einer Menschwerdung, in welcher Nach-welt und Vorgeschichte zu einer selben Gegenwart zusammenschießen.

Das Denken offenbart sich im Umbruch der Sprache zur menschlichen an der (sprachl.) Gewalt gesellschaftlicher Verbote. Erst ihr Einschränken treibt das Mögliche als solches hervor. Die entsprechende Wirklichkeit erhellt im (gesch.) Unter-

scheiden von Verwandtschafts-beziehungen, welche wiederum die gesellschaftliche Organisation auf dem Boden einfachster und deshalb dualistisch geprägter Vorstellungen tragen. Was da notwendig ist, hat seine eigentümliche (weltl.) Ausgestaltung in einer geschlossenen Fülle von gesellschaftlichen Tabus.

Innen entspricht die Sache, welche von der (weltl.) zwingenden Gegenwart eines Totem ist. Vor seiner magischen Gewalt erschließen sich die (sprachl.) Möglichkeiten des Lassens und Tuns an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. Zu gesellschaftlicher (gesch.) Wirklichkeit kommt sie aber durch Verdoppelung des Menschen auf bestimmte Funktionen hin — sei es durch die persona, die Maske oder die sonstige Übernahme einer Rolle, welche dazu angetan ist, die jeweilige Welt durch Zauber zu beherrschen.

Zwar stützt sich die strukturalistische Anthropologie vornehmlich auf ethnologische Forschung, behauptet aber die Gegenwart des Totemismus mit und ohne Tabu. Um hier nur Heizers Arbeiten in der Landschaft oder Serras Gebilde zu erwähnen — aufgerichtete Stahlplatten, erst recht seinen Denkmals-Entwurf für den Holocaust. Was würde darin künstlerisch zu denken gegeben? Sollte es in Rede übersetzt werden?

Schon aus ihrer Tektonik her verlangt die Submoderne eine letzte Dimension des Denkens, in der es auf sich selber kontrahiert ist. Wenn entkörperlicht, so doch keineswegs «entmaterialisiert» — oder gar ein Gedanke aus reiner Vernunft.

Auch noch das funktionale Denken der fregeschen, schlickschen und kuhnschen Besinnung auf die Wissenschaften will in die Submoderne übersetzt werden. Der Abschied von ihm unterläuft seine ausschließende Beziehung auf die Sprache des Vorstellens und Erlebens. Mit Ryles Sprachanalyse erreicht die Submoderne den gemeinsamen Boden der alltäglichen performances überhaupt. Sie geben uns das Stichwort zur Charakterisierung einer Denkart, die man für gewöhnlich und unbestimmt genug als die «analytische» kennt.

Allgemein begegnet das submoderne Denken der Warum-Frage mit einem «Warum nicht?» Diese verleiht auch seiner Kunst-Produktion eine neuartige Selbstsicherheit. Die Frage nach dem Grund wird dort nicht weniger entkräftet als im funktionalen Denken die Frage nach dem Wesen. Das moderne Unsinn-Verdikt gegenüber der sog. Metaphysik beeindruckt die Sammlung auf die sprachliche performance nicht mehr. Denn da wartet allemal Ryles Frage: «Why does it make non-sense?» Hat man darauf etwa vor einem Kopf-stehenden Baseltz eine haltbare Antwort? Sogar für die wissenschaftliche Rede ist das logistische Sinn-Kriterium nur noch beschränkt brauchbar.

Inmitten seiner Versuche, alle Arten von Unsinn angemessen zu klassifizieren, erinnert Austin daran, daß die philosophische Tradition vor Frege, vor dem verification movement, für das funktionale Denken von verschwindender Bedeutung war. Submodern übersetzt, wird die Sprachlogik von der ausschließlichen Rücksicht auf statements gelöst, um die ganze Vielfalt des Gesprochenen zu thematisieren — und zwar in dem, was es ausrichtet. Eben daraufhin versteht sich Austins Titel: *How to do things with words*. Daß auch sie ihrem Sinn nach zuerst action oder performance sind, hat schon Yves Klein künstlerisch gedeutet.

Doch den maßgeblichen Schub in das Denken auf performance hin hatte Ryle erbracht — ausgehend von einer für die submoderne Restitution von Philosophie

unerhörten Frage, was sie denn sei— mit dem bezeichnenden Zusatz: wenn sie überhaupt etwas ist, nicht bloß Parasit der positiven Wissenschaften. Etwa wenn sie sich heutzutage in eine philosophy of mind zu retten sucht, in einen Appendix zur Hirn-Physiologie.

Ryles Reflexionen sind in die Sprache des Alltags eingekehrt und so in die live thinkings, die wir etwa in Lichtensteins Sprechblasen lesen. Eine Kunst des unmittelbar Verständlichen, die dessen Verständlichkeit nur insofern bricht, als sie etwa Repräsentationen zu Reklamezwecken imitierend um ihren Zweck bringt —so mit Warhols Anblick einer Suppen-Dose. Wie kann aber solches Zeigen eine künstlerische Aufgabe sein? Diese Frage sollte die Unterstellung solcher Aufgaben «verunsichern». Daß Kunst als etwas «Besonderes» erscheine, versteht sich nicht von selbst.

Analog dazu fragt Ryle: Wozu analytische Philosophie, wenn das Sprechen des Alltags keiner Nachhilfe bedarf, sich verständlich zu machen? Nicht einmal dort, wo ihm syntaktische Fehler unterlaufen oder Ungenauigkeiten stören, bedarf es der Hilfe logischer Technik.

Paradoxerweise möchte man sagen: Philosophie ist deshalb nötig, weil sie da ist. Denn erstens hat sie es mit den Möglichkeiten der Irreführung durch die ihr eigentümliche Sprache zu tun. Sodann mit ihrer geschichtlichen Wirklichkeit —zumal der irreführenden Tradition des von Descartes erfundenen Bewußtseins. Schließlich mit der in ihrer Denkweise liegenden Nötigung, Paradoxien und überhaupt Dilemmata zu erzeugen, welche unser heutiges Weltverständnis zumal durch eine totalisierende Deutung physikalischer und letztlich psychologischer Erklärungen beirren. Die überkommene theoretische Einstellung hat sich an der unaufhebbaren Vielfalt der Aufgaben des Sprechens versehen. Insbesondere dort, wo man immer noch der funktionalen Vorstellung von «Einheitswissenschaft» nachhängt. Sie ist ebenso haltlos wie eine Unterstellung der Technik oder auch der Kunst in singulärer Bedeutung. Um hier nur die Vielfalt sprachlicher Aufgaben bei einer Börsensitzung zu erwähnen. Sie behaupten sich sogar vor einer Theorie der sog. Logischen Konstanten.

Die Philosophie des performativen Denkens sucht sich selbst ihre Aufgaben. Wären sie als philosophische etwa sublime tasks? Leider nein —antwortet Ryle. Nichts Erhabenes —wie jenes, das Aristoteles der Philosophie zugesprochen hatte. Und sogar: Nichts Schönes, weil nichts —um bei seiner Poetik zu bleiben—, was uns übertrifft. Allenthalben gelten die Anderen, die nicht einmal uns, sondern denen wir in unseren performances gleichen. Auch sie von durchschnittlicher Verständlichkeit; denn die Öffentlichkeit der Sprache ist ihr Element.

Schwingt in dieser Feststellung ein «Unbehagen an der Kultur»? So geht es nicht wenigen vor den Produktionen zeitgenössischer Kunst. Aber sie sind darin das Opfer einer Homonymie, eines widersinnigen Continuirerens gewesener Kunst, einer Melancholie aus dem Unvermögen, unsere Geschichte, unsere Welt und unsere Sprache je von Grund auf zu unterscheiden «will sagen: aus dem Grunde, welcher die σοφία zu aller Philosophie gewesen ist. Auch noch die Gleichgültigkeit gegen sie hat ein Recht, sich vollständig zu artikulieren.

Wir sehen: Gegen ihre innerste Verfassung läßt die Submoderne wo nicht das Erfüllen, so doch das Erledigen eines vollständigen Geflechts unterschiedlicher Aufgaben erkennen. Unter ihnen erschien als letzte die Entfaltung des auf sich selbst

contrahierten Denkens. Mit ihm kommt Dummett auf Freges Vorgabe zurück und entnimmt ihr erstens, «daß die Philosophie ihr Ziel in der Struktur-Analyse des Gedankens hat; daß zweitens das Studium des Gedankens scharf vom Studium des psychischen Denkprozesses zu unterscheiden ist; und schließlich daß die allein angemessene Methode zur Analyse des Gedankens in einer Analyse der Sprache besteht». Diese ist nicht als Eines, sondern in der Vielfalt ihrer performances vorstellig zu machen. Getragen und geworfen von *The seas of language*.

Wie versteht sich ihr submoderner Sprecher? Selbst in der Contraction auf das Denken ist er nicht wieder das animal rationale. In der Öffentlichkeit seines Sprechens ist er vielerlei, nur nicht der Eine, den noch die Kern-Besinnung der Moderne erinnert hatte — nämlich der sich von sich unterscheidende Mensch. Als solcher war er in jeder der epochalen Weisheitsgestalten des Abendlandes zur Sprache gekommen — einer ihrerseits unterschiedenen. Sollten wir da noch mit Heidegger die Nachbarschaft des Denkens zum Dichten suchen? Nein. Warum nicht?

Der Rückgang aus den je eigenen Sphären der submodernen Zumutungen, der modernen Besinnung, der Geschichte gewordenen Philosophie führt auf jenes Wissen zurück, das sie hervorgerufen hat — die σοφία. Ryle kennt sie noch als Lebensklugheit — mit ihrer Maxime: gib acht! Jedoch keineswegs auf das Ganze, wie es vor aller Philosophie zu denken gegeben hat. Etwa durch ein ursprüngliches Zeigen? Nein. Sondern aus einem anfänglichen Wissen-lassen, wie es nur ein Sagen vermag. Warum? Weil da nicht nur das «wie es ist», nicht einmal nur das «wie es zu sein hat», sondern zuvor das «wie es nicht zu sein hat» zur Sprache kommt. Dies vermag nur ein Wort zu bewahren, zu verkünden und zu erläutern.

Zuletzt geht uns am performativen Denken ein Mensch auf, dem die Unterscheidung von sich so gleichgültig ist, daß er sie als offenkundigen Widerspruch zu durchschauen meint, sogar als Inbegriff des Sinnlosen. Daher sein Gerede von Sinngebung. Er hat es fertiggebracht, das Gehör für das Gesagte der Musen, für die Botschaft des Neuen Testaments, für das Gedicht der Einbildungskraft Rousseaus und seiner Nachbarn zu betäuben. Auch wenn er es vielfältig beredet, sagt es ihm schon deshalb nichts, weil es ihm nicht Alles sagen kann. Nur Vielerlei — erst recht, wo er sich eigens fragen muß: Qui parle? Ihm hat sich sein Unterschied vom Tier zu einem vernunftlosen «mehr und weniger» aufgelöst.

Zugunsten des gehörigen Unterscheidens hatte Pindar gefragt: «Was aber ist Wer?» und geantwortet: «Eines Schattens Traum der Mensch» (*Py.* VIII 96). Das können die Schattenlosen der Submoderne nur als Metapher eines gebrochenen Lebensgefühls erklären und werden nicht fragen: Wer wirft da den Schatten? Nur jener, der bedacht hat, wie er selber zum Schatten werden möchte. Erst daraufhin träumt er den zur Vortrefflichkeit bewegenden Traum einer Erfüllung, die ihn als Gunst überkommt. So sehr über seine performances hinaus, daß ihn auch Lévi-Straußens Ausblick auf das Ende des Menschen-Tiers, weil seiner Erde, nicht berührt. Nicht einem wie auch immer bestimmten Etwas, sondern nur der Weisung eines begründeten Nein! entspringt das Alles des unterschiedenen Menschen.

Der Gedanke daran findet wohl in der Gegenwart, wenn auch nicht unter den Submodernen seinen Ort. So will es die Unterscheidung des Denkens von sich und zwar zu dem erfreulichen Gedächtnis der Ersten σοφία.

In Rücksicht auf deren Wort ist nicht nur keine neue zu erbringen, nicht einmal eine neue Philosophie oder auch nur Besinnung, sondern allein deren Tektonik zu erschließen. Das ist —submodern gesprochen— eine *arte povera*. Sie verdankt sich —noch einmal mit Pindar— der «freundlichdenkenden Ruhe» —Tochter der Gerechtigkeit (*Py.* VIII 1). Sie steht in der Gelassenheit zu dem Ganzen der Geschichte und der Welt des Denkens. Aus der Einsicht in die Gründe ihrer Geschlossenheit. In der freiesten Anerkennung des Vollbrachten. Ob sich die heutige Kunst zu einer analogen Unterscheidung der Sprache entschließen könnte?

Noch Ezra Pound hatte gelernt: *ποίησις* ist Dichten im Sinne von *densitare*. Für die Aufgabe eines logotektonischen Verdichtens bewahrt der griechische Anfang —nicht Ursprung— der Philosophie einen Wink: Jede Technik des Vollendeten hat ein Viertes zu der Dreiheit gekannt, die dem Einen, statt dem grenzenlos Unterschiedlichen, entspringt. Dieses Vierte ist der zum Körper gewordene reine Gedanke. Von jenem, den die Submoderne austrägt, hat er sich aus dem Gedächtnis der dreifältig zu denken gebenden σοφία unterschieden. Ihr antwortet er, indem er ihr Gedachtes so baut, wie es Alles ist. Mit durchgängiger Unterscheidung. Kunst des erneut «schönen» λόγος.

HERIBERT BOEDER

Universität Osnabrück.