

STEFAN NIKLAS UND MARTIN ROUSSEL (HRSG.)

FORMEN DER ARTIKULATION

Philosophische Beiträge
zu einem kulturwissen-
schaftlichen Grundbegriff

MORPHOMATA

Nicht erst das Sprechen macht Menschen zu (sich) artikulierenden Wesen. Artikulation beginnt dort, wo Menschen auf etwas zeigen und führt über die verschiedenen Ausdrucksweisen von Fühlen und Denken bis hin zu den komplexesten kulturellen Formen. Zwar ist »Artikulation« ein Terminus, der in den Kulturwissenschaften häufig verwendet wird, doch ist diesem Begriff kaum je eine theoretisch explizierende Artikulation zuteil geworden. Sein Potenzial als Grundbegriff blitzt immer wieder auf, doch müssen die Kulturwissenschaften bisher ohne Artikulationstheorie auskommen. In der Philosophie verharret der Begriff gleichzeitig vorwiegend im Bereich des sprachlichen Ausdrucks. Doch in welchen verkörperten Formen und in welchen kulturellen Bereichen vollziehen sich Artikulationen darüber hinaus?

Der Band dokumentiert in seinen Beiträgen den Beginn einer Diskussion um die Denkfigur der Artikulation des Menschen und seiner Welt. Die Suche nach einem Grundbegriff muss sich dabei besonders an die Formen halten, in denen Artikulationen körperlich und kulturell auftreten.

STEFAN NIKLAS UND MARTIN ROUSSEL (HRSG.) -
FORMEN DER ARTIKULATION



MORPHOMATA

HERAUSGEGEBEN VON GÜNTER BLAMBERGER
UND DIETRICH BOSCHUNG

BAND 11

HERAUSGEGEBEN VON STEFAN NIKLAS
UND MARTIN ROUSSEL

FORMEN DER ARTIKULATION

Philosophische Beiträge
zu einem kulturwissen-
schaftlichen Grundbegriff

WILHELM FINK

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

unter dem Förderkennzeichen 01UK0905. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über www.dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht § 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2013 Wilhelm Fink Verlag, München
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn
Internet: www.fink.de

Lektorat: Stefan Niklas und Martin Roussel
Umschlaggestaltung und Entwurf Innenseiten: Kathrin Roussel
Satz: Andreas Langensiepen, textkommasatz
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5608-3

INHALT

MARTIN ROUSSEL	
Artikulation und Morphomata. Ein Vorwort	7
STEFAN NIKLAS	
Einleitung: Ein etwas rabiater Versuch, den Begriff der Artikulation zu artikulieren	15
MATTHIAS JUNG	
Leibliche Präsenz und reflexive Distanzierung	35
CHRISTIAN GRÜNY	
Interesseloses Zeigen. Deixis, Artikulation und Ästhetik	57
MAGNUS SCHLETTE	
Nach der Selbstverwirklichung? Artikulationsformen des Individualisierungsprozesses	91
JÖRG BERNARDY	
Formen und Figuren literarischer Artikulation bei Foucault und Wittgenstein. Versuch einer Archäologie der Materialität literarischer Artikulation	109
Verzeichnis der Autoren	142

MARTIN ROUSSEL

ARTIKULATION UND MORPHOMATA

Ein Vorwort

*[...] exactly what I wanted to find was already mine.
Josephine, Josephine
But I saw the horizon and I had to know where it all ends.
Jason Molina*

Von der Literatur der Moderne kann man lernen, inwiefern das Artikulierte und das Unartikulierte anderes als nur Gegensätze sind; denn ängstliche Kraft gewinnt die moderne Literatur aus der Artikulation einer Faszination für das Unartikulierte, für das leere Weiß des Schnees bei Mallarmé, das Schweigen in Musils ›anderem Zustand‹, und vielleicht kann man sogar insgesamt die »Geburt der Literatur aus dem Rauschen der Kanäle« behaupten.¹ Kafkas »Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse« ist so eine Erzählung, die man als Parabel auf die menschliche Welt lesen könnte, würde der Erzähler nicht darauf insistieren, dass Josefine mit der »Macht des Gesanges« – und eine solche Macht ist »umso höher zu bewerten, als unser Geschlecht [das der Mäuse] im ganzen Musik nicht liebt« – tatsächlich nicht viel mehr als ein leises Pfeifen zustande bringt, wie man es von jeder beliebigen Maus erwarten könnte. Mit ihrem Pfeifen allerdings – und das ist sein einziger Vorzug – verhält es sich so, »daß wir Josefines Gesang verstehn oder [...] wenigstens zu verstehen glauben.«² Es muss sich also um etwas anderes als ein unartikulierte Geräusch handeln, aber erst wenn »man vor ihr

1 »Die Geburt der Literatur aus dem Rauschen der Kanäle« titelt Siegart 2007.

2 Kafka 1924/1996, S. 518.

[steht], ist es doch nicht nur ein Pfeifen; es ist zum Verständnis ihrer Kunst notwendig, sie nicht nur zu hören, sondern auch zu sehn.«³ Wie aber wäre Josefines Gesang als Artikulation nur zu sehen, nicht aber zu hören? Und handelt es sich bei diesem Gesang überhaupt um eine gesteigerte Artikulationskunst, oder ist ihr Singen expressiver Ausdruck eines im Übrigen bedeutungslosen tierischen Lautstroms?

Wenn Josefine am Ende des Textes, »in gesteigerter Erlösung vergessen«, wie es eigenartiger Weise heißt, ihren Gesang aufgibt, weil sie sich vom Volk der Mäuse für verkannt hält, entlarvt die Erzählung Josefines Gesangskarriere als ein Phantasma, von dem man nicht weiß, ob »ihr wirkliches Pfeifen nennenswert lauter und lebendiger [war], als die Erinnerung daran sein wird.«⁴ Gleichwohl muss man von einem notwendigen Phantasma sprechen, in dem sich die Erzählung erst konstituiert. Man kann also, folgt man Kafka, nachlesen, wie die Artikulation in ihrer höchsten Form – die wiederum höchste Formen der Anerkennung einschließt – in das Inartikulierte zurückbricht, man kann lesen, wie Josefine ins Volk der Mäuse zurücktritt. Man kann aber als Kehrseite dessen bewundern, wie dieses leise Pfeifen unter dem vielstimmigen leisen Pfeifen des Volks der Mäuse überhaupt eine Sängerin, eine Diva, hat hervorbringen können: Es ist der Wunsch, das Begehren nach dem Exzentrischen, das Josefines singuläre Bedeutung umtreibt. Dieses Begehren gilt vorrangig für Josefine selbst, aber auch für das Volk, allem Zweifel an Josefines Einzigartigkeit zum Trotz, »als dürfte sich der Ruhelose einmal nach seiner Lust im großen warmen Bett des Volkes dehnen und strecken.«⁵ Weil sich das Volk der Mäuse nach echtem Gesang, nach einem Moment der Ruhe im unterschiedslosen Strom des Pfeifens sehnt, genügt womöglich schon der Anspruch, Josefine sei eine Sängerin, damit sie für die Erzählung eine solche sein kann.

Die Frage, ob Josefines Gesang tatsächlich artikuliert ist oder doch nur Pfeifen taucht dabei in der Erzählung selbst als ein systematischeres Problem auf, wenn die Frage gestellt wird, »wie eine Botschaft des Volkes zu dem einzelnen« gelangen könne.⁶ Wie kann es sein, dass Josefine dem Volk wohl eine Stimme geben kann, dieses Volk, und auch sie selbst, im Grunde der einzelnen ›Stimme‹ aber nur pfeift? Wenn es zwischen Mäusen eine – artikuliert – Botschaft gibt, wäre mit der »Botschaft« nach

3 Ebd., S. 520.

4 Ebd., S. 538.

5 Ebd., S. 530.

6 Ebd., S. 527.

dem prinzipiellen Verhältnis von ›Volk‹ und ›einzelnem‹ gefragt, und dieses Verhältnis wäre eines der Artikulation (transpersonale »Botschaft des Volkes«) zum Pfeifen des einzelnen. Damit die Botschaft aber sowohl aussprechbar als auch adressierbar und als solche vernehmbar werden kann, muss eine »Botschaft des Volkes« der Mäuse sowohl artikulieren als auch pfeifen. Mithin muss die Artikulation eine Art Passepartout darstellen, das für alle einzelnen jeweils passend ist.

In sprachphilosophischer Hinsicht kann man zur Erläuterung dieses Paradoxons auf die *Grammatologie* Jacques Derridas verweisen. Derrida unternimmt hier eine Dekonstruktion von Jean-Jacques Rousseaus »Essai sur l'Origine des Langues«, der versucht, den ursprünglichen *crie de la nature*, den reinen Affektausdruck, von den supplementären Strukturen des Sozialen, der Kommunikation und der Struktur überhaupt zu trennen.⁷ Dass bei Rousseau, je artikulierter die Sprache wird, sie desto stärker von einem Faszinosum für ihren unartikulierten ›Ursprung‹ heimgesucht wird, erläutert Derrida wie folgt:

In der Tat, je artikulierter eine Sprache ist, je mehr sich die Artikulation in ihr ausbreitet [*y étend son domaine*], an Strenge und Nachdruck gewinnt, desto eher überläßt sie sich der Schrift, desto eher verlangt sie nach ihr. Das ist die zentrale These des *Essai* [von Rousseau]. Der historische Fortschritt und der Verfall, der sich gemäß der seltsamen Graphik der Supplementarität mit ihm verbindet, schreitet nach Norden voran, auf den Tod zu: die Geschichte tilgt, oder besser unterdrückt den vokalischen Akzent, schält die Artikulation heraus und erweitert [*étend*] die Macht der Schrift.⁸

In der Übersetzung des gesprochenen Wortes in die sichtbaren Ordnungen der Schrift supplementiert sich die ursprüngliche an den Laut gekoppelte Sinnhaftigkeit der Sprache; sichtbar, das heißt artikuliert wird hier, was der Akzent im gesprochenen Wort ist: Jedoch

⁷ Vgl. Wilczek 2012, besonders Kapitel 2.2 und Kapitel 5.4.4.

⁸ Derrida 1967/1983, S. 388. Frz. Derrida 1967, S. 321: »En effet, plus une langue est articulée, plus l'articulation y étend son domaine, y gagne en rigueur et en vigueur, plus elle se prête à l'écriture, plus elle l'appelle. Telle est la thèse centrale de l'*Essai*. Le progrès historique, la dégradation qui s'y unit selon le graphique étrange de la supplémentarité, va vers le nord et vers la mort : l'histoire efface l'accent vocal, le réprime plutôt, creuse l'articulation, étend les pouvoirs de l'écriture.«

[w]enn man glaubt, den Tonfall [*accent*] durch die Akzente [*accents*] zu ersetzen, irrt man: Man erfindet die Akzente nur um den Preis, dass der Tonfall bereits verloren ist [...]. Die Akzente sind, wie die Zeichensetzung, ein Übel der Schrift: Nicht allein eine Erfindung von *Kopisten* als vielmehr von Kopisten, die der Sprache *fremd* bleiben, die sie transkribiert haben.⁹

Einer solchen Sprachgeschichtsschreibung, in der die Schrift einen Prozess der *degénérescence* einleitet,¹⁰ stellt Derrida »ein *simultanes* Szenario zur Seite [...], in dem Artikulation und Akzent als kongenital konzeptionalisiert werden.«¹¹ Dass es sich hierbei um eine wechselseitige Kommentierung des Hörbaren, des Lautes, und des Sichtbaren, der Schrift, handelt, prädestiniert diese Passage für eine Parallelektüre mit »Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse«, deren Pfeifen ja gleichfalls erst dann als artikuliert erscheinen kann, wenn Josefine vor dem einzelnen steht und zu sehen ist, wie ihr Pfeifen in der Artikulation figuriert.

Indem Derrida sich gleichermaßen sensualistischen Ursprungsszenarien verweigert wie auch Auffassungen von Sprache als System diskreter und diskreter Zeichen, fokussiert er Sprache als verkörperte Form. Das heißt, dass für ihn Artikulation nicht einfach nur den Übergang von einem undifferenzierten Gefühlsausdruck zu einem durch strukturierte Elemente erzeugten Bedeutungsgefüge bezeichnet, sondern dass Sprache, insofern sie artikuliert ist, prinzipiell supplementär gedacht wird. Insofern Sprache artikuliert ist, ist sie als *Passepartout* refigurierbar, das heißt kraft einer Dekontextualisierung zitierbar, reformulierbar und unterliegt mithin Aneignungsprozessen, die den ursprünglichen Sinn deformieren, umakzentuieren. Und diese Umakzentuierung ist Bedingung dafür, verstehbar zu sein. Artikulation in diesem Sinn wäre also der Vorgang einer Akzentverlagerung, das heißt die Funktion eines übersetzenden Gelenks – und nichts anderes meint das lateinische *articulatio* – von einer Stimme zu einer anderen und sogar einschließlich der Möglichkeit, von verschiedenen Stimmen zugleich und je einzigartig ge-

9 Derrida 1967/1983, S. 389 (Übersetzung modifiziert). Frz. Derrida 1967, S. 323: »[s]i l'on croit *suppléer* à l'accent par les accents, on se trompe : on n'invente les accents, que quand l'accent est déjà perdu [...]. Les accents sont, comme la ponctuation, un mal d'écriture : non seulement une invention de *copistes* mais de copistes *étrangers* à la langue qu'ils transcrivaient«.

10 Vgl. Derrida 1967/1983, S. 417. Frz. Derrida 1967, S. 345.

11 Wilczek 2012, S. 202.

sprochen zu werden.¹² In Kafkas Worten ist Artikulation die Stimme des Volks, die allen Unwahrscheinlichkeiten zum Trotz in Josefine figuriert, und die vernehmbar ist, solange sie sichtbar ist, auch wenn jeder einzelne nur ein Pfeifen hören kann.

Das Internationale Kolleg Morphomata beschäftigt sich mit kulturellen Figurationen, um Aufschlüsse über kulturellen Wandel zu erlangen. Leitend hierfür ist die Frage nach dem Einfluss des Konkreten auf übergreifende Strukturen und historische Zusammenhänge. Kulturelle Dynamiken unter dem Stichwort der Artikulation zu fassen, eröffnet einen eigenen Zugang zum Problem verkörperter Formen. Ausformungen, griechisch *morphómata*, nennt das Kolleg Figurationen, die nicht auf einen allgemeinen Begriff, eine kafkasche Sprache des Volks zu bringen sind und einer Kunstfigur wie Josefine bedürfen, um artikulierbar zu werden: Im Sinne einer ›Akzentverlagerung‹ erscheinen Aneignungs- und Kommunikationsformen einer Kultur von beständigen Umverlagerungen geprägt zu sein, von artikuliertem Wissen, das, indem es zirkuliert, je nachdem, »wie eine Botschaft [...] zu dem einzelnen« gelangt, refiguriert, umgeschrieben und verstehbar wird. Wie kann kulturelle Kommunikation – das heißt Kommunikation qua kultureller Manifestation – zugleich manifest, das heißt substantiell geprägt, und symbolisch generalisiert, das heißt lesbar, sein? Die Antwort auf diese Frage lässt sich mit Josefine, der Sängerin, in einer Erzählung resümieren, in der Kultur (die der Mäuse) niemals etwas anderes zustande hat bringen können als ein leises, ziemlich unartikulierte Pfeifen – und, dies supplementierend, die Sehnsucht nach einer herausragenden Sängerin, in deren Stimme das kommunikative Rauschen exzentrisch in die Figur der Artikulation gesteigert wird. Wenn Josefines finale Erlösung im Verschwinden in das Volk besteht, kann die exzentrische Figur – die Figur ihrer Exzentrizität – als Phantasma erscheinen. Deshalb lässt sich

12 Derridas einschlägiger Neologismus *différance* drückt dies aus, indem er dem Wort *différence* den Vokal *a* als (im Alphabet) ersten Laut einschreibt: Bei der *différance* handelt es sich um die unhörbare Artikulation des Vorgangs der Artikulation, also eine Über-Artikulation, die verdeutlicht, was in keiner Stimme akzentuierbar ist. – Dass mit der ›Akzentverlagerung‹ ein Begründungstheorem für jede Hermeneutik vorliegt, verdeutlicht Klaus Weimar, wenn er den fundamentalen Vorgang des Lesens auf die Formel bringt: »Lesen: zu sich selbst sprechen in fremdem Namen« (Weimar 1999).

an Josefine studieren, was man an Kultur in ihren eindringlichsten Exponaten erkennen kann: Niemals war Josefine womöglich etwas anderes als eine Maus unter Mäusen, unterschiedslos; niemals aber wäre Josefines Geschichte lesbar, wenn sie nur unterschiedslos eine Maus unter Mäusen geblieben wäre. Bei Kafka lesen wir deshalb eine Geschichte der Kultur, wie sie erzählbar nur ist in der Geschichte ihrer ›exzentrischen‹ Exponenten.

Diese Verpflichtung zur ›Kulturanalyse‹ (Mieke Bal), zur Erzählung von Kultur als Erzählung vom Einzelobjekt, zeigt uns wie Kultur als ihr eigenes Phantasma funktioniert – und dass noch diese Vorstellung von Kultur keinen Metatext der Kultur bildet, sondern nur eine ihr selbst eingeschriebene Variante, wie sie in Kafkas Text erzählt wird. Unser Wissen von Kultur kann man deshalb nach dem Vorbild der kantischen ästhetischen Idee begreifbar machen, unter der man sich, in den Worten Günter Blambergers, »nichts kristallin Feststehendes vorstellen [darf], sondern eher etwas Fließendes, ein dynamisches Beziehungsgeflecht.«¹³

Dass mit dem Begriff der Artikulation selbst ein eigenwertiger Organisationsbegriff für dieses »Beziehungsgeflecht« vorliegt, verdeutlichen die Beiträge dieses Sammelbandes auf je unterschiedlichen Feldern der Kulturwissenschaften. Diskutiert wurde die Artikuliertheit von Kultur am Internationalen Kolleg Morphomata auf einem Workshop im Juli 2011, der von dem Philosophen und Kulturwissenschaftler Stefan Niklas in Zusammenarbeit des Morphomata-Kollegs mit der Kölner Graduiertenschule a.r.t.e.s. initiiert wurde. Hierfür wie für die Zusammenstellung der nun vorliegenden Texte mit einem Zugriff auf das Feld der Kultur, der unabhängig von holistischen Konzepten und teleologischen Linien die Arbeit ›nah am Objekt‹ im Blick hat, gilt Stefan Niklas mein herzlichster Dank. Schließlich danke ich Björn Moll für seine Durchsicht der Texte.

¹³ Blamberger 2011, S. 15.

LITERATURVERZEICHNIS

- Blamberger, Günter (2011):** Gestaltgebung und ästhetische Idee. Morphomatische Skizzen zu Figurationen des Todes und des Schöpferischen. In: Günter Blamberger u. Dietrich Boschung (Hg.): *Morphomata. Kulturelle Figurationen: Genese, Dynamik und Medialität*. München 2011, S. 11–46.
- Derrida, Jacques (1967):** *De la Grammatologie*. Paris 1967.
- Derrida, Jacques (1967/1983):** *Grammatologie*. Aus dem Französischen von Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. Frankfurt/M. 1983.
- Kafka, Franz (1924/1996):** *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* [1924]. In: ders.: *Die Erzählungen und andere Prosa*. Auf der Grundlage der *Kritischen Ausgabe*, hg. von Jürgen Born u. a. Frankfurt/M. 1996, S. 518–538.
- Siegert, Bernhard (2007):** Die Geburt der Literatur aus dem Rauschen der Kanäle. Zur Poetik der phatischen Funktion. In: Michael Franz u. a. (Hg.): *Electric Laokoon. Zeichen und Medien, von der Lochkarte zur Grammatologie*. Berlin 2007, S. 5–41.
- Weimar, Klaus (1999):** Lesen: zu sich selbst sprechen in fremdem Namen. In: Heinrich Bosse u. Ursula Renner (Hg.): *Literaturwissenschaft – Einführung in ein Sprachspiel*. Freiburg i. Br. 1999, S. 49–62.
- Wilczek, Markus (2012):** *Das Artikulierte und das Inartikulierte*. Berlin u. Boston 2012.

STEFAN NIKLAS

EINLEITUNG:

Ein etwas rabiater Versuch, den Begriff der Artikulation zu artikulieren

Einleitend will ich im Folgenden versuchen, den Begriff der Artikulation einmal zu artikulieren. Dieser Versuch kann allerdings nur einigermaßen *rabiater* verlaufen.¹ Denn rabiater ist dieser Versuch nicht nur, weil er in der Funktion einer Einleitung ausreichend knapp gehalten werden muss, sondern auch, weil er systematische, historische und kritische Aspekte des Artikulationsbegriffs versammeln will, ohne im Detail Rücksicht auf die spezifischen Kontexte nehmen zu können (oder auch nur zu wollen), in denen der Begriff jeweils steht. Es handelt sich hierbei mit anderen Worten nur um eine grobe Skizze, die einen Eindruck vermitteln soll, wie der Begriff der Artikulation ausgiebig und sorgfältig artikuliert werden könnte und in welche Richtungen man dafür ausgreifen müsste. Dabei soll dieser rabiater Umgang gerade darauf aufmerksam machen, dass die Denkfigur der Artikulation weit mehr verdient hätte, nämlich die ausgreifende und umfassende Behandlung, die ihr bisher noch nicht zuteil geworden ist.

Der Grund, aus dem der Begriff oder die Denkfigur der Artikulation eine eingehende Untersuchung verdient hätte, besteht ganz einfach darin, dass ›Artikulation‹ das Potenzial zu nicht weniger als einem integrativen Zentralbegriff hat, das heißt das Potenzial kulturwissenschaftliche Arbeit begriffliche zu organisieren. Mit den ›Kulturwissenschaften‹ meine ich hier die umfassende Gruppe von Disziplinen, die mit der menschlichen Welt – und das heißt eben mit der kulturellen Welt – befasst sind, wozu

¹ Wie so ein rabiater Verfahren funktionieren kann, hat Martin Seel an der Geschichte der neueren Ästhetik vorgeführt, vgl. Seel 2003, 15–37.

etwa die Kunst-, Sprach- und Geschichtswissenschaften ebenso wie die Sozialwissenschaften gehören.

Dass dem Begriff der Artikulation ironischerweise in den verschiedenen (Kultur-) Wissenschaften und in der Philosophie kaum jemals selbst eine klare Artikulation, das heißt eine explizite Darstellung, zuteilwurde, lässt sich exemplarisch an dem recht kurzen und insgesamt auch nicht sehr aufschlussreichen Eintrag zu »Artikulation« im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* nachvollziehen, der letztlich unterstreicht, dass eine philosophische Begriffsgeschichte von Artikulation weitgehend fehlt. Matthias Jung hat hierzu jedoch einen ersten – in sich sehr ausführlichen – Vorstoß gewagt, den es aufzugreifen gilt, und zwar vor allem weil Jung es nicht bei einer begriffsgeschichtlichen Betrachtung belässt, sondern den Begriff der Artikulation auffächert, um ihn zum Zentrum seiner integrativen Anthropologie zu machen. Sein Buch *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation* stellt den wichtigsten Bezugspunkt dar, wenn es um einen allgemeinen Begriff und eine allgemeine Theorie von Artikulation geht. Wenn es darüber hinaus um die (phänomenologische und kulturwissenschaftliche) Untersuchung der vielfältigen Formen des Artikulierens gehen soll – und in diese Richtung will der Band deuten – so bildet Jungs Buch auch erst den Ausgangspunkt, den es zu kritisieren und zu erweitern gilt.

Ich will nun zu der Frage kommen, die auf das begriffliche Ganze zielt, nämlich auf die Frage: ›Was bedeutet Artikulation?‹ Ich will meinen Antwortversuch auf diese Frage mit Hilfe von fünf Schlagwörtern erläutern und dabei verschiedene Referenzautoren im Vorbeigehen einsammeln, eben ohne deren jeweilige Bemühungen im Detail würdigen zu können. Die fünf Schlagwörter lauten: 1. Gliederung, 2. Explikation, 3. Verkörperung, 4. Prägnanzbildung und 5. Auseinandersetzung.

1. ARTIKULATION BEDEUTET ›GLIEDERUNG‹

Etwas ist artikuliert, wenn es nicht mehr bloß die Entladung eines Affekts ist, wenn es als Äußerung nicht mehr bloße Interjektion, sondern *gegliederter* Ausdruck ist. Eben diesen Weg von der Interjektion zum gegliederten Ausdruck wollte die Philosophie im Zeitalter der Aufklärung metaphysisch zurückverfolgen als sie sich auf die Suche nach dem »Ursprung« der Laut-Sprache machte. Die prominentesten Philosophen, deren Namen sich bis heute als Adressen dieser Debatte gehalten haben, sind vor allem Rousseau und Herder. Mit der Sprachphilosophie der

Aufklärung wurde deutlich, dass der Schlüssel dafür, dass aus Lauten Sprache, das heißt organisierter, sinnhafter Ausdruck wird, in dem Prinzip der *Gliederung* liegt.² Und genau so, mit ›Gliederung‹, lässt sich das lateinische Wort *articulatio* übersetzen: Artikuliert ist das, was Glieder hat, die zusammenhängen und dadurch eine erkennbare Struktur bilden.

Entsprechend taucht der Ausdruck ›Artikulation‹ auch in der anatomisch-medizinischen Sprache auf und bedeutet dort das gleiche wie in vielen der heutigen romanischen Sprachen, nämlich ›Gelenk‹ (*articulación, articolazione, articulation, articulație* etc.). Dies erhellt die (vermutliche) Grundbedeutung, in der Artikulation die durch Gelenke verbundenen Glieder eines Körpers bezeichnet. Dieser Kontext des Körperbaus – verstanden als Aufbau eines Organismus – erlaubt es über eine rabiate Abkürzung zur Denkfigur der organischen Einheit überzuleiten. Eine organische Einheit ist eine solche, in der das Ganze in jedem seiner Teile präsent ist. Und in eben diesem Zusammenhang verwendet Immanuel Kant den Begriff der ›articulatio‹ oder Gliederung, den er von der ›coacervatio‹, dem Gehäuften, unterscheidet.³ Eine Gliederung ist also eine Struktur, die erkennbare Knotenpunkte oder Gelenkstellen aufweist und ein irgendwie einheitliches Ganzes konstituiert (oder zumindest darauf zielt). Auf ähnliche, aber noch etwas ›technischere‹ Weise unterscheidet Nelson Goodman zwischen (syntaktisch) artikulierten und (syntaktisch) dichten Systemen und Schemata.⁴ Kant und Goodman verstehen gleichermaßen unter einer Artikulation eine systematische Einheit, die das Produkt eines Artikulationsprozesses darstellt. Und auf diesen Prozess des Artikulierens, also auf die sich allmählich vollziehende Gliederung, kommt es an.

Im Sinn von allmählicher Gliederung und zunehmender (wenn auch immerzu relativer) Bestimmtheit eines Bedeutungsganzen können die Sozialphänomenologen Alfred Schütz und Thomas Luckmann dann auch davon sprechen, dass eine *Situation* artikulierte sei. Denn als das Bedeutungsganze der Erfahrung ist die Situation, in der man sich jeweils befindet, objektiv begrenzt und wird dabei historisch und biografisch sowie überhaupt im subjektiven Erleben (zeitlich) gegliedert.⁵ Auch Wilhelm Dilthey benutzt den Begriff der Artikulation im Sinn

² Zum »Sprachproblem in der Geschichte der Philosophie« siehe: Cassirer 2010/I, 51–121.

³ Vgl. Kant 1974 (KrV), 696 (B 861).

⁴ Vgl. Goodman 1997, 212 f.

⁵ Vgl. Schütz/Luckmann 2003, bes. 81 ff., 89 ff., 94 ff., 140 ff.

der prozessualen Gliederung und legt dabei besonderen Wert darauf, dass sich das Ganze nicht nur in seine Teile ausgliedert, sondern dass der Gliederungsprozess ein *Gestaltungsprozess* ist, und zwar der Gestaltung des ›Seelenlebens‹.⁶ Dilthey zielt damit auf die gestaltende Potenz menschlichen Handelns und Denkens, die jedem determinierenden Verständnis von ›Entwicklung‹ entgegengesetzt ist. Man hat es bei Dilthey folglich mit einem im Kern ästhetisch-schöpferischen Begriff von Gliederung/Artikulation zu tun.

Ebenfalls im Kontext der Ästhetik und ähnlich wie Schütz und Luckmann spricht auch Martin Seel vom ›Artikultiertsein‹ einer Situation.⁷ Er zielt damit vor allem auf die Wirkung, die Kunstwerke auf die Wahrnehmung einer Situation ausüben und ihr darin eine Gliederung verleihen. Doch nicht nur Kunstwerke im engeren Sinn, sondern überhaupt die jeweilige sinnliche Gestaltung einer Situation gliedert die Wahrnehmung der Erscheinungen (und auch die Erinnerung an sie) und damit die wahrgenommene Situation insgesamt, in der man sich gerade befindet (oder befunden hat). Seel arbeitet diesen Begriff von Artikultiertsein aber nicht weiter aus, sodass dieser unterbestimmt und seine Konsequenzen weitgehend implizit bleiben. Doch die Explikation des Begriffs muss das Ziel sein – was sogleich zum zweiten Stichwort überleitet.

2. ARTIKULATION BEDEUTET ›EXPLIKATION‹

Die meisten Autoren, die sich in irgendeiner Form mit Artikulation befasst haben, könnten sich neben ›Gliederung‹ wohl auch auf ›Explikation‹ als (eine) Bedeutung von Artikulation einigen. Etwas Implizites ausdrücklich zu machen, es nicht verworren und gehäuft, sondern gegliedert, strukturiert und klar werden zu lassen – all das gehört offensichtlich zum Inbegriff von Artikulation. Unter dem Motto ›Making it explicit‹,⁸ das Robert Brandom als programmatischen Titel seiner Philosophie verwendet, lässt sich das Explizieren von etwas, das bisher implizit und unbewusst war oder nur intuitiv gespürt wurde, als die eigentliche *Praxis des Artikulierens* verstehen.

⁶ Vgl. Dilthey 1982, 173 f., 217 ff. Zu Diltheys Beitrag zur Anthropologie der Artikulation vgl. Jung 2009, 125–181.

⁷ Vgl. Seel 2003, 152 und 158.

⁸ Brandom 1994.

Doch was ist ›es‹, das hier explizit gemacht wird? Hier gibt es viele Möglichkeiten: Aussagen explizieren Gedachtes, Handlungen explizieren die Möglichkeiten des Verhaltens, Experimente explizieren Naturgesetze (oder zumindest Hypothesen über diese), die psychoanalytische Selbsterforschung expliziert das Un- oder Unterbewusste, politische Aktionen explizieren kollektive oder individuelle (moralische) Bedürfnisse, Uhren (und die damit verbundenen Institutionen der geregelten Zeitmessung) machen den zeitlichen Verlauf explizit, Riten explizieren symbolische Ordnungen – und man kann immer weitere Beispiele für solche Explikationsverhältnisse finden. Und jedes Mal könnte man auch sagen, dass Aussagen etwas von dem artikulieren, was gedacht wurde, oder dass Handlungen Verhaltensmöglichkeiten artikulieren etc.

In philosophischen Erkenntnistheorien, die in erster Linie auf wissenschaftlich-theoretische Explikation aus sind, verbindet sich die Praxis der Explikation zudem mit dem Ziel der *Explanation*, der Erklärung. Eine funktionierende Erklärung setzt aber voraus, dass die gegliederten Elemente dessen, was erklärt werden soll, expliziert sind, was bedeutet, dass sie möglichst distinkt erfasst wurden. Es bedarf mit anderen Worten eines gegliederten Ausdrucks und einer ausdrücklichen Gliederung des zu erklärenden Sachverhalts. Oder anderes ausgedrückt: Wissenschaftliche Erklärungen sind das Produkt eines methodischen Artikulationsprozesses.

Doch Artikulation oder Explizierung kann nicht nur im Rahmen einer theoretischen Philosophie wie der Brandoms zu einer zentralen Vokabel werden, sondern auch im Rahmen der praktischen Philosophie, wo der Begriff der Artikulation sogar noch wesentlich bedeutungsstärker aufgeladen ist. Hierfür steht besonders Charles Taylor⁹, bei dem Artikulation zu einem Kernbegriff von Sozial- und Moralphilosophie wird. Es geht Taylor darum, dass intuitive Moralvorstellungen und implizite Wertordnungen explizit, somit kommunizierbar und aushandelbar gemacht werden. Artikulation im Sinn von Explikation bedeutet hierbei die aufwendige und sorgfältige Suche nach den Quellen der anthropologischen Setzungen, die einen moralischen ›Hintergrund‹ bilden und reale Interaktionen gliedern. Darüber hinaus macht Taylor überhaupt den ›Sinn des Lebens‹ davon abhängig, dass er artikuliert wird, was bedeutet, dass er ausdrücklich gemacht wird. Den (oder einfach einen)

⁹ Siehe bspw. Taylor 1992 und 1995 sowie 1996. Siehe auch Axel Honneths Nachwort zu *Negative Freiheit?* in: Taylor 1992, 295–314, bes. 305 ff.

Sinn des Lebens zu finden, bedeutet unter modernen Bedingungen in hohem Maße, ihn also erschaffen zu müssen, ihn artikulierend selbst erzeugen zu müssen. In diesem Kontext zeigt sich der Begriff der Artikulation sowohl in der Bedeutung von Explikation wie auch zugleich von Gestaltung. Denn wenn Menschen ihr eigenes Leben (oder ihre Lebensführung) überprüfen, indem sie Wertungen artikulieren, bedeutet diese artikulierende Praxis eben, das eigene Leben zu explizieren, das heißt auszulegen und zu gestalten.

Der ›Sinn des Lebens‹, den Taylor im Auge hat, betrifft zweifellos das Leben als Ganzes. Doch ein noch umfassenderer, holistischer Gebrauch des Artikulationsbegriffs im Sinn der gliedernden Explikation findet sich erneut bei Wilhelm Dilthey, der den Gesamtzusammenhang des individuellen, überindividuellen und auch biologisch verstandenen Lebens als einen fortwährenden Artikulationsprozess auffasst. Und auch bei den klassischen Pragmatisten findet man einen holistischen Artikulationsbegriff, besonders bei John Dewey (auch wenn dieser das Wort *articulation* eher selten verwendet). Dewey geht davon aus, dass Situationen jeweils durch eine umfassende, sie durchdringende Qualität gekennzeichnet werden, die wir vernehmen und die eine Situation für uns überhaupt erst zu dieser oder jener Situation macht.¹⁰ Was beispielsweise eine ›Vortragssituation‹ oder eine ›Kaffeepausensituation‹ ist, das ist uns – wie der Bezug zu jeder Situation, in der wir uns aktuell befinden – ›immer schon‹ klar, wenn wir uns deren Details und konstitutive Aspekte bewusst machen. Mit anderen Worten erleben wir eine Situation immer erst qualitativ als ein Ganzes, bevor wir sie reflektierend ins Auge nehmen und in ihren Teilen betrachten – also bevor wir sie theoretisch und praktisch in Teile gliedern und diese als einzelne hervortreten lassen. Der gesamte implizite Bereich einer Situation wird von uns immer erst nach und nach exploriert und expliziert, das heißt die noch nicht bestimmten, vagen Möglichkeiten (in) einer Situation werden erst nach und nach ausdrücklich.

Die Explikation der Teile einer Gesamtsituation kann auf eine theoretisch motivierte Auslegung der Situation und somit auf reflektierende Erkenntnis zielen. Sie kann aber ebenso praktisch motiviert sein und in ihrem Verlauf darin münden, sich nun auf eine der bisher bloß impliziten Handlungsmöglichkeiten (performativ) festzulegen: Ein Fußballspieler versucht den Pass zu spielen anstatt selbst aufs Tor zu schießen,

¹⁰ Siehe insbesondere: Dewey 2003.

ein Ortsunkundiger entscheidet sich an einer Kreuzung links statt rechts zu gehen, jemand beschwert sich lautstark über den Lärm, anstatt das Fenster zu schließen.

Die jeweilige Situation erhält also immerzu eine Artikulation *in* unserer Wahrnehmung und *durch* unser Handeln. Das Wissen und die Gewohnheiten, die wir in eine aktuelle Situation einbringen, spielen dabei natürlich eine wichtige Rolle. Man kann sagen, dass die Kategorien, die erfahrungsmäßigen Typisierungen und die verinnerlichten Handlungsordnungen die Situation in einem weit gefassten Sinn bereits vor-artikulieren.

3. ARTIKULATION BEDEUTET ›VERKÖRPERUNG‹

Mit dem dritten Stichwort, Verkörperung, komme ich zu einem spezifischen Akzent, der durch die *philosophische* (und das heißt hier: grundbegriffliche) Auffassung von Artikulation gesetzt wird. Demnach bedeuten die körperlichen Glieder, von denen ich weiter oben schon gesprochen habe, weit mehr als eine bloße Metapher – und letztlich sind sie überhaupt keine Metapher. Denn nur wer Glieder hat, kann auch etwas gliedern, nur wer einen Körper hat, kann sich oder etwas artikulieren. Das ist zunächst völlig trivial, insofern jeder Ausdruck (jede menschliche Expression) immer ein körperlicher Akt ist. Gesten, Mimik, Sprechen, Schreiben, Singen, Malen und überhaupt Handeln sind – was auch immer sie noch bedeuten mögen – zunächst einmal körperliche Vollzüge. Der gesamte anatomische Aufbau des Menschen, zu dem die offensichtlichen Glieder gehören (beispielsweise die Finger, die durch den aufrechten Gang weitgehend ›freigesetzt‹ wurden), aber auch die Sprech- und Hör- und sonstigen Sinnesorgane und nicht zu vergessen das Gehirn – dieser gesamte physiologische Aufbau also ermöglicht es dem Menschen, ein (sich) artikulierendes Wesen zu sein. Und mit Sicherheit dürfen auch auf der neuronalen Ebene physiologische Korrelate vermutet werden, die in Artikulationsprozessen entstehen und die Möglichkeiten neuer Artikulationen ›präformieren‹.

Doch über diese physiologische Ebene hinaus bedeutet die Auffassung von Artikulation als Verkörperung, dass alles, was strukturiert ausgedrückt wird, ausschließlich in physisch materiellen (körperlichen und sinnlichen) Formen ausgedrückt werden kann. Es ›gibt‹ Artikulation nur in materialen Formen und so existiert etwa schriftliche Artikulation nur in Form von Schriftzeichen, tanzende Artikulation nur in tanzenden

Körpern (genauer gesagt in lebendigen menschlichen Leibern, die tanzen), das Sprechen gibt es nur in motorisch geformten Lauten, Geschichte gibt es nur in Dokumenten, Monumenten, Bildern und Erzählungen, und selbst die Naturgesetze gibt es nur in Anzeichen und experimentellen Phänomenen, die sie verkörpern.¹¹

Vor dem Hintergrund dieses Verkörperungsbegriffs stellt Artikulation eben den Titel für alle Prozesse dar, die Bedeutung hervorbringen. Bedeutung ist aber immer intern an Materielles gekoppelt und von den sie verkörpernden Formen substantiell letztlich gar nicht zu unterscheiden. Man kann das, was ich hier als Verkörperung bezeichne, auch die strukturelle Kopplung von Sinnstrukturen an materielle Zeichen nennen. Es würde dabei aber in die Irre führen, die materiellen Zeichen als die bloß sinnlichen ›Träger‹ der Bedeutung zu verstehen, denn abgesehen von modellhaften Darstellungen lässt sich überhaupt nicht klar unterscheiden, was ›getragen‹ wird (also reine Bedeutung ist) und was ›trägt‹ (also bloß sinnliches Mittel zum abstrakten Zweck ist). Bedeutung kann unabhängig von ihrer Verkörperung gar nicht bestehen, geschweige denn von jemandem verstanden werden. Und mehr noch kann Bedeutung ohne Verkörperung – das heißt ohne materiale Artikulation – gar nicht erst entstehen. Kurz gesagt bedeutet ›reine Bedeutung‹ selbst gar nichts. Menschen sind offensichtlich in der Lage ›reine Bedeutungen‹ anzunehmen, die dann auch pragmatisch wirksam werden können (beispielsweise in der Mathematik), doch die anspruchsvolle, kulturell vorartikulierte Vorstellung der reinen Bedeutung bedarf selbst verkörperter Formen: Auch die Idee des Dreiecks muss mit Lineal, Papier und Bleistift oder Kreide und Tafel oder tastbaren Reliefs eine verkörperte Gliederung und Explikation finden, um überhaupt in ihrer Bedeutung verstanden werden zu können.

Bedeutung wird immer erst und immer schon durch die Organisation der physischen Momente zueinander generiert, also durch den *Zusammenhang* des artikulierenden Ausdrucks. Auch für Matthias Jung stellt Verkörperung einen zentralen Begriff innerhalb seiner ›Anthropologie der Artikulation‹ dar und neben neueren Ansätzen der Phänomenologie etwa bei Shaun Gallagher war es vor allem John Michael Krois, der seine Bemühungen auf eine umfassende Theorie der (ikonischen oder

¹¹ Zur Bedeutung von Verkörperung sowohl für die experimentelle Naturwissenschaft wie auch für die Geschichtsforschung siehe: Wind 2001 und 2009.

»semeiotischen«) Verkörperung gerichtet hat.¹² Dieser Gedanke ist in vielem von Ernst Cassirers Programm der Philosophie der symbolischen Formen inspiriert, wodurch nun auch das vierte Stichwort aufgerufen wird.

4. ARTIKULATION BEDEUTET ›PRÄGNANZBILDUNG‹

Das Theorem der symbolischen Prägnanz bildet mittlerweile das Zentrum der Cassirer-Forschung, da in ihm der Schlüssel zum Verständnis von Cassirers Philosophie der Kultur entdeckt wurde. Doch auch mit Ernst Cassirer muss ich hier einigermaßen rabiat verfahren und kann nicht auf die vielfältigen Implikationen und Interpretationen dieses Theorems eingehen, sodass ich nur skizzieren will, warum es für das grundbegriffliche Verständnis von Artikulation und von artikulatorischen Formen von so großer Bedeutung ist. Im dritten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* formuliert Cassirer seine Definition von symbolischer Prägnanz wie folgt:

Unter »symbolischer Prägnanz« soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als »sinnliches« Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen »Sinn« in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. [...]. [Es ist] die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger »Artikulation« gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört.¹³

Im Zuge seiner *Phänomenologie der Erkenntnis* (so der Titel des dritten Teils der *Philosophie der symbolischen Formen*) geht es Cassirer um die Struktur von Erkenntnis überhaupt, ausgehend von der sinnlichen Erkenntnis und dem tätigen Erkennen der Wahrnehmung bis hin zu den theoretisch-abstrakten Erkenntnisformen ›reiner‹ Bedeutung. Zentral ist dabei der Gedanke, dass es keinen Sinn gibt, der nicht auch sinnlich präsent wäre – Sinn gibt es nur verkoppelt mit Sinnlichem, Sinn ist im-

¹² Durch seinen Tod müssen die Bemühungen von Krois insofern unvollendet bleiben, als sie nicht mehr in ein Opus Magnum münden können. Immerhin wurde eine wichtige Sammlung seiner Aufsätze und Vorträge zum Thema zusammengestellt, siehe: Krois 2011.

¹³ Cassirer 2010/III, 231.

mer verkörperter Sinn. Das bedeutet zugleich, dass die sinnlichen Momente unserer Wahrnehmung nie unverbunden bleiben und als isolierte ›Sensationen‹ auftreten könnten, sondern immer schon in Beziehung zueinander stehen, und zwar in Beziehungen, die sinngenerierend wirken. Mit anderen Worten sind unsere Wahrnehmungen von Gegenständen, Klängen, Bewegungsereignissen und überhaupt von Situationen immerzu mit Sinn *imprägniert*.

Dazu ein Beispiel: Ich sehe nicht erst eine schwarze, dünne Scheibe mit Rillenstruktur und einem Loch in der Mitte und schließe dann aufgrund dieser Indizien darauf, dass es sich um einen Tonträger auf Vinylbasis handeln müsse, sondern ich sehe sofort die Schallplatte. Doch ich ›sehe‹ noch mehr als allein den Gegenstand namens Schallplatte, sondern ich sehe in ihm beispielsweise das Geburtstagsgeschenk eines engen Freundes, ich sehe, dass es sich um eine limitierte Auflage handelt, ich kann im Sehen sogar die Musik antizipieren, die auf dieser Platte gespeichert ist, ich sehe die Techno-Szene, ich sehe die Clubs, in deren Rahmen diese Musik gehört und ich sehe die Renaissance einer nur scheinbar überholten Tonträgerkultur. All das gehört zur Prägung dieses Gegenstands, denn er steht in beziehungsreichen Kontexten, die ihn mit den entsprechenden vielfältigen Sinndimensionen imprägnieren. Die sinnhafte Imprägnierung mag in Teilen nur individuell, nur für mich bestehen und einiges mag sogar rein subjektiv sein – doch das Objekt, das da vor meinen Augen liegt, steht prinzipiell in intersubjektiven Beziehungen, die die (vermeintliche) Subjektivität meiner Assoziationen übersteigen, weil sie ein Teil der Welt sind, die weit über mich hinausgeht.

Wenn Cassirer nun von der ›immanenten Gliederung‹ der Wahrnehmung und zumal von ›geistiger Artikulation‹ spricht, so bezieht er sich darin (an dieser Stelle nur implizit, andernorts aber explizit und ausführlich) auf Wilhelm von Humboldt, dessen Überlegungen zur Sprachform Cassirer in seine wahrnehmungsphilosophische und vor allem anthropologisch-kulturphilosophische Perspektive konvertiert und erweitert. Die ›geistige Artikulation‹, von der Cassirer spricht, lässt sich dabei als die eine Seite innerhalb der Denkfigur der ›doppelten Artikulation‹ verstehen, die Humboldt zwar nicht selbst mit diesem Titel belegt hat, die seinen Kerngedanken aber auf den Punkt bringt.¹⁴ Mit der Denkfigur

¹⁴ Vielmehr hat der französische Linguist André Martinet diesen Ausdruck geprägt. Die Idee der doppelten Artikulation geht aber dennoch mindestens auf Wilhelm von Humboldt zurück – Matthias Jung überschreibt sogar

der doppelten Artikulation ist nämlich gemeint, dass die Ordnung der materiellen Zeichen die Ordnung des Geistes erst zu erzeugen vermag, dass also die Struktur des sinnlich Präsenten, die Struktur der repräsentierten Bedeutung erst hervorbringt.

Doch auch das Hervorbringen von Bedeutung durch Zeichen, die diese Bedeutung als sinnliches Gefüge überhaupt erst artikulieren (also gliedern, explizit machen, verkörpern und somit zu sinnhafter Prägnanz bringen) darf nicht als eine ›materialistische‹ Einbahnstraße missverstanden werden: Dass Sinn und Sinnlichkeit miteinander intrinsisch verkoppelt sind, bedeutet nicht, dass ein spezifischer Sinn schlicht auf sinnliche Gegebenheiten reduziert und entsprechend aus der Konstellation materieller Phänomene abgeleitet werden könnte. Denn der kulturelle Artikulationsdruck und auch das individuelle Bedürfnis, etwas artikulieren zu wollen, gründet darauf, dass es ›da‹ etwas ›gibt‹, das als intensive Qualität vernommen wird und auf verkörperten, gegliederten, expliziten Ausdruck drängt.

Wenn Sinn und Sinnlichkeit also *intern* miteinander verkoppelt sind, bedeutet diese Verkoppelung keine Synthese von zwei prinzipiell getrennten Bereichen, sondern vielmehr die vorgängige *Einheit* von Sinnlichem und Sinn, von Präsenz und Repräsentation in der lebendigen Wahrnehmung. Erst in der theoretischen Einstellung der Analyse oder in der reflektierenden Erinnerung – und somit immer erst nachträglich – können die sinnliche und die sinnhafte Seite unterschieden und bewusst in komplexen kognitiven Zusammenhängen begriffen werden. Und eben das bezeichnet die zunehmende Artikulierung der inneren Artikuliertheit einer Situation als ein Erlebnisganzes und als verkörperter Bedeutungszusammenhang.

Der Ausdruck ›doppelte Artikulation‹ bietet sich also über seine Verwendung im engeren linguistischen Verständnis hinaus an, um zu verdeutlichen, dass eine unhintergehbare Wechselbeziehung zwischen der Struktur von sinnlicher Äußerung (bzw. sinnlichem Gegenstand) und der Struktur von Fühlen und Denken besteht. Die Wechselbeziehung zwischen Laut und Gedanke ist hierfür eben nur ein Beispiel, wenn auch das paradigmatische. Als Wechselbeziehung bedeutet sie zugleich ein Rückkopplungsverhältnis, insofern die verkörperte Äußerung (ob nun sprachlicher, gestischer, künstlerischer oder in anderer Weise tätiger

sein Kapitel über Humboldt mit »Humboldts Entdeckung der doppelten Artikulation«, Jung 2009, 79–125.

Art) als zunehmende Artikulierung auf das zurückwirkt, was qualitativ gespürt wurde und den Äußerungsdruck erst erzeugt hat. Der Qualität der Situation, die als diffuser sinnlich-sinnhafter ›Haufen‹ (*coacervatio*) vernommen wurde, wird zunehmend Klarheit (Identifizierbarkeit, Fassbarkeit, Benennbarkeit) verliehen.

Ihre vielleicht wichtigste Wirkung entfaltet die prägnanzbildende doppelte Artikulation schließlich dort, wo sie Verstehen und Kommunikation ermöglicht, indem sie individuelle Äußerungen mit dialogischen und überhaupt interaktiven Akten verkoppelt. Denn gerade die Äußerungen anderer haben häufig einen entscheidenden Einfluss auf mich, mein Denken, meine Einschätzung der Situation und überhaupt darauf, was mir als etwas Sinnhaftes (Prägnantes) erscheint. Die artikulatorischen Leitungen anderer geben mir etwas an die Hand, das es mir ermöglicht, mich selbst zu artikulieren – und zwar unabhängig davon, ob diese Anderen nun anwesend sind und ich aktuell mit ihren Artikulationsleistungen konfrontiert bin, oder ob es sich um erinnerte, gar historische, jedenfalls überindividuelle Artikulationsmöglichkeiten handelt. So kann etwa Rock'n'Roll zu einer Form meiner Selbstartikulation werden, die von anderen geschaffen wurde, die zugleich auch von anderen verstanden wird, sodass ich mit den Anderen verbunden bin, denen Rock'n'Roll etwas bedeutet. Zugleich kann ich mich in und mit dieser Form, die ich nicht erfunden habe, selbst ›frei‹ artikulieren.

In diesem Sinn werden Artikulationen als singuläre Akte auf genuin individuelle Weise hervorgebracht. Und sofern sie bemerkt und auch irgendwie verstanden werden, haben meine eigenen artikulatorischen Akte auch Wirkungen auf meine Umwelt und die Anderen in ihr. Doch wer auch immer artikuliert und was auch immer dabei artikuliert wird, so gilt doch stets, dass die Formen der Artikulation, ihre Kategorien und die Typisierungen, die dabei zwangsläufig verwendet werden müssen, nicht einem Individuum allein entstammen, sondern *genuin überindividuell*, also prinzipiell sozialer oder kultureller Art sind.

5. ARTIKULATION BEDEUTET ›AUSEINANDERSETZUNG‹

Auch das fünfte Stichwort übernehme ich von Ernst Cassirer, dessen Bedeutung für eine philosophische und kulturwissenschaftliche Theorie der Artikulation kaum überschätzt werden kann. Denn für Cassirer bedeuten die Formen oder Medien des objektiven Geistes, die ich hier als Formen der Artikulation übersetze, das Vehikel im großen Prozess

der Auseinandersetzung von Ich und Welt.¹⁵ Dabei ist ›Auseinandersetzung‹ zunächst sehr wörtlich zu verstehen, nämlich als der Prozess, der ein von der Welt geschiedenes Ich erst hervorbringt, was umgekehrt bedeutet, dass auch überhaupt erst eine Welt hervortritt, die mit mir nicht mehr identisch ist. Sich sprachlich oder in anderer Form zu artikulieren, bedeutet somit, sich von der (Um-) Welt zu *distanzieren*. Doch Auseinandersetzung bedeutet natürlich zugleich, sich mit einer Sache zu beschäftigen, sich auf sie zu beziehen und bewusst mit ihr umzugehen. Distanzierung ist dafür die Voraussetzung.

In der Vokabel Auseinandersetzung klingen zudem die sozialen, politischen und moralischen Konnotationen wieder an, die ich oben bereits mit dem Namen Charles Taylor angetippt habe. Eine reale Auseinandersetzung ist (selbst wenn es sich um eine theoretische Auseinandersetzung handelt, die scheinbar ohne Konsequenzen für die ›Wirklichkeit‹ bleibt) immer (auch) eine soziale Angelegenheit. Jedwede Form menschlicher Auseinandersetzung mit der jeweils aktuellen Umwelt, mit einer politischen Situation, mit einem Gemeinwesen, mit den eigenen Gefühlen und Gedanken, ist jeweils ein artikulatorischer Vorgang. Besonders an Konflikten mit anderen Individuen und Gruppen kann man erkennen, dass diese Auseinandersetzungen darauf angewiesen sind, dass sich die Beteiligten in irgendeiner Form artikulieren, ihren Expressionen eine Gliederung verleihen und ihr Anliegen möglichst deutlich explizieren und dafür prägnante, verstehbare Zeichen verwenden. Kurz gesagt bedarf es interaktiver (reziproker) Artikulationen, um sozial, politisch und kulturell partizipieren zu können. In diesem Sinn ermöglicht Auseinandersetzung als Artikulationsprozess auch die Verbindung unterschiedlicher sozialer Bereiche und Gruppen. In eben diesem Verständnis ist die Denkfigur der Artikulation auch in der Tradition der cultural studies von Interesse – besonders in Anschluss an Stuart Hall¹⁶ – und findet auch in der Ethnologie Verwendung. Als Auseinandersetzung, die Verbindungen schafft, kehrt die Idee der Artikulation damit auch wieder zu der wörtlichen Ausgangsbedeutung von Artikulation als Gelenkstelle zurück.

¹⁵ Vgl. Cassirer 2013/III: 44.

¹⁶ Siehe: Grossberg/Hall 1986.

6. FORMEN DER ARTIKULATION

Soweit zu den fünf Schlagworten, die ich als begriffliche Kontenpunkte für die komplexe Idee der Artikulation vorschlagen möchte. Wenn man dieser Idee nun weiter folgt, so reicht es nicht aus, bei der Feststellung stehen zu bleiben, dass Menschen nun einmal artikulierende und in Artikulationen jedweder Art verstrickte Wesen sind. Denn wenn man die kulturelle Lebensform des Menschen verstehen möchte, muss man auch nach den materialen Formen seiner Artikulation fragen und die konkreten Erscheinungen untersuchen, die diese Artikulationsformen hervorbringen. Das sagt sich natürlich leicht, wenn man einen Vorschlag auf dem Abstraktionsniveau unterbreitet, wie ich es hier getan habe – und ich denke, dass ich deswegen ein Beispiel schuldig bin.

Mein Beispiel besteht in der Artikulationsform des Tanzens: Man stelle sich dafür einen einzelnen Menschen vor, der ein klassisches Ballettsolo tanzt oder zwei Menschen, die miteinander Tango tanzen oder mehrere Menschen, die zusammen als Gruppe tanzen (zum Beispiel beim Breakdance oder Turf Dancing) oder auch viele, die gleichzeitig im Club tanzen (jeder für sich oder in kleineren Gruppen). Zunächst ist klar, dass es sich beim Tanzen – egal in welchem Stil – um einen *gegliederten*, koordinierten Ablauf von Bewegungen handelt, und zwar um Bewegungen der *Glieder* der tanzenden Körper. Als Tanzpaar oder als Tanz-Crew bilden die tanzenden Organismen zudem ein gegliedertes *Ganzes*, eine im mehrfachen Sinn *organische Einheit*, die mehrere Organismen integriert. Zudem *expliziert* das Tanzen Handlungsmöglichkeiten, indem es in Beziehung zur Musik implizit mögliche Bewegungsabläufe explizit verwirklicht. Tanzen bedeutet oft Improvisation (außer in minutiös einstudierten Choreografien) und jedenfalls immer die praktische Strukturierung und Aneignung einer räumlichen Situation. Das wird besonders deutlich in solchen Formen des Tanzens wie dem Turf-Dance (eine neue Variante von Street- und Breakdance), zu der es grundsätzlich dazugehört, eine Straßenkreuzung oder einen sonst eher uncharmanten Platz in der Stadt tanzend in Besitz zu nehmen – die Abkürzung TURF-Dancing steht für ›take up room for dancing‹. Dass man es beim Tanzen zudem mit Verkörperung zu tun hat, versteht sich geradezu von selbst, da Tanzen eine gesamtkörperliche Aktivität ist. Doch darüber hinaus verkörpern die tanzenden Körper auch Sinn, besser gesagt generieren sie Sinn in der körperlichen Interaktion miteinander und mit der ›ertanzten‹ Umwelt. Der Sinn, der sich in einem bestimmten Tanz verkörpert, kann zum Beispiel den Titel ›Tango‹ tragen und sinnlich verdichtet präsen-

tieren, was diesen Tanzstil sinnhaft *imprägniert*, beispielsweise nämlich der Verweis auf das Herkunftsland Argentinien, das erotische Verhältnis der Geschlechter (das in ›queeren‹ Formen dieses Tanzes auch unterwandert oder umgedeutet werden kann), sowie die intrinsische Beziehung zu einer bestimmten Form von Musik, etwa den Kompositionen von Astor Piazzolla. Die Tango-Tanzenden bilden gemeinsam eine prägnante Bewegungsgestalt, die eine sinnhafte Gesamtheit zur sinnlich präsenten Anschauung bringt. Und schließlich bedeutet Tanzen natürlich auch eine (inszenierte) *Auseinandersetzung* der Tanzenden miteinander, mit dem eigenen Körper, mit den Motiven des jeweiligen Tanzstils und mit dem Ort, an dem getanzt wird. Und bei einem Tanz-*battle* handelt es sich schließlich auch um eine ästhetisierte, sportliche, para-kämpferische Auseinandersetzung mit der gegnerischen Crew.

Das Beispiel des Tanzens soll an dieser Stelle auch darauf hinweisen, wie wichtig ist es, nicht bei der einen, wenn auch zweifellos herausgehobenen, Form von Artikulation stehen zu bleiben, die wir in ihrer Vielfalt zusammenfassend ›die Sprache‹ nennen. Die Beschränkung auf Sprache als das Medium von Artikulation schlechthin und die engführende Gleichsetzung von artikulatorischen Akten mit schriftlicher und mündlicher Rede mag pragmatisch sein, verkennt jedoch die pluralistische Reichweite der medialen Formen von Artikulation, die nicht alle dem Modell der Sprache (im engen Sinn der Rede) folgen. Und der berühmte Satz »wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen«¹⁷ gilt (wenn er denn stimmt) auch wirklich nur für die Rede,¹⁸ nicht aber für die Artikulation insgesamt. Denn wir artikulieren auch dann noch, wenn wir längst schon schweigen und wir artikulieren auch dann schon, bevor wir überhaupt zu Reden begonnen haben.

Wenn nun die Pluralität der Artikulationsformen ins Zentrum gerückt werden soll, so darf der Name Susanne K. Langer nicht fehlen, denn Langer war es, die den Terminus der Artikulationsform überhaupt erst eingebracht hat.¹⁹ Sie unterscheidet dabei zwei grundsätzliche Modi des Artikulierens, nämlich die diskursiven und die nicht-diskursiven, »präsentationalen« Formen von Artikulation.²⁰ Die diskursiven Formen fußen auf der Sukzession einzelner, gesonderter, konventioneller

¹⁷ Wittgenstein 2003, 7.

¹⁸ Dass auch hier Zweifel angebracht sind, zeigt Jung anhand der »evozierenden Rede«, vgl. Jung 2009, 423–437.

¹⁹ Vgl. Langer 1953 und 1957.

²⁰ Vgl. Langer 1957, 79–102.

Zeichen, sodass sich Syntax und Semantik gut unterscheiden lassen. Dementgegen sind präsentische oder präsentationale Formen von Artikulation ganz auf ihre konkreten, singulären Erscheinungen angewiesen. Man könnte sagen, dass die präsentationalen Formen bildhafter seien als die diskursiven, wenn diese Ausdrucksweise nicht so leicht dazu führen würde, sich unter ›bildhaft‹ nur visuelle Gestalten vorzustellen. Susanne Langer expliziert und exemplifiziert die »presentational forms« auch selbst vorzugsweise an der Musik – also an einer Artikulationsform, die auditive Bilder verwendet. Und auch die angesprochene Form des Tanzens gehört natürlich zu den präsentationalen Formen und zeigt dabei wie die Musik (die ohnehin ein konstitutives Element des Tanzes ist), sehr deutlich, dass präsentationale Artikulationsformen (sich) vor allem (in) Rhythmen artikulieren, was bedeutet, dass sie Bewegungsgestalten hervorbringen. Susanne K. Langer insistiert darauf, dass präsentationale Artikulationsformen kein Vokabular haben und auch keinerlei Syntax aufweisen, die sich von ihrer Semantik unterscheiden ließe. Aus diesem Grund sind präsentationale Artikulationsformen auch nicht übersetzbar, und zwar weder in diskursive Formen, noch in eine andere präsentative Artikulationsform. Langer verteidigt die Eigenlogik der präsentischen (oder präsentationalen, präsentativen, jedenfalls nicht-diskursiven) Formen und das Eigenrecht dieser artikulatorischen Modi gegenüber der von Philosophen und anderen Wissenschaftlern normalerweise privilegierten Diskursivität.

Artikulation bedeutet im Kontext ihrer präsentischen Formen gewissermaßen *Stil*. Und ein solcher kann etwas artikulieren, das über eine Mitteilung, ein bestimmtes Anliegen oder ähnliches hinausgeht und vielmehr eine *Haltung* prägnant zum Ausdruck bringt, wie Eva Schürmann sehr aufschlussreich zeigt (allerdings ohne expliziten Bezug auf Langer). Sie orientiert sich dafür vor allem am Stilproblem innerhalb der Kunstgeschichte und am Beispiel der Malerei. Die Grundidee fasst Schürmann folgendermaßen zusammen: »Stil als Artikulation von etwas, das dem Artikulierten nicht äußerlich ist, bringt etwas Charakteristisches zum Ausdruck«²¹ – wobei sich ›charakteristisch‹ im Sinne von Dewey als ›qualitativ‹ und im Vokabular von Cassirer als ›prägnant‹ lesen lässt.

Schon zuvor hat Oswald Schwemmer für seine ›medientheoretische Grundlegung‹ der Kulturphilosophie die Idee der Artikulationsform aufgegriffen und dabei so interpretiert, dass Artikulation – verstanden

²¹ Schürmann 2013, 303.

als die Strukturierung oder innere Gliederung einer Äußerung – darauf zielt und zugleich darin endet, dass sie einer Äußerung eine Form gibt.²² Und jede solche formbildende Artikulation bedarf dafür eines Mediums. Schwemmer stellt diese ›artikulationstheoretische‹ Perspektive der ›referenztheoretischen‹ gegenüber,²³ bleibt jedoch sehr stark am Paradigma der sprachlichen Äußerung orientiert und öffnet seine komplexe Begriffsarbeit weit weniger als Langer der Auseinandersetzung mit anderen medialen Formen der Artikulation.

Wahrscheinlich muss man im Zweifelsfall sprachkritisch argumentieren (wie Langer es stellenweise tut), wenn man eine Theorie der Pluralität der Artikulationsformen voranbringen will. Der (tendenziellen) Reduktion von Artikulation auf Sprache und der damit einhergehenden linguistischen Kolonisierung des Nachdenkens über Artikulation lässt sich jedoch auch nicht adäquat begegnen, wenn man einfach die Möglichkeit einer ›Artikulation ganz ohne Sprache‹ behaupten würde. Denn Sprache ist auch in den nicht-diskursiven, präsentationalen Artikulationsformen keineswegs einfach abwesend. So hat beispielsweise Theodor W. Adorno den Begriff der Artikulation (nicht nur, aber unter anderem) dazu verwendet, auf die durchgängige Sprachähnlichkeit von Musik und überhaupt allem »Schönen« aufmerksam zu machen.²⁴ Auch Tanzen, um noch einmal zu dem Beispiel zurückzukehren, ist sicher nicht gleich Sprechen, doch ist die Art, wie tanzende Körper ›etwas‹ artikulieren auch nicht radikal davon verschieden, sondern weist durchaus Ähnlichkeiten mit diskursiver Artikulation auf. ›Ähnlichkeit‹ bedeutet aber gerade nicht Identität und doch, dass sich die unterschiedlichen Formen aufeinander beziehen lassen und eine strukturelle Gemeinsamkeit aufweisen, die allerdings umso mehr auf ihre materialen Verschiedenheiten verweist.

Man kann – erneut in Anlehnung an Ernst Cassirer – sagen, dass ›die‹ Sprache auf eigentümliche Weise quer zu allen anderen symbolischen Formen liegt, und das heißt hier natürlich: quer zu allen anderen Artikulationsformen. Alle artikulatorischen Formen und/oder Medien werden demnach von Sprache durchzogen. Das bedeutet jedoch nicht nur, dass alle Artikulationsformen in Kontakt zur Sprache stehen, sondern auch, dass keine artikulatorische Praxis vollständig in ›rein‹ sprachlichen Strukturen aufgehen würde – denn auch das stets situativ einge-

²² Vgl. Schwemmer 2005, 37–38. und 49–54.

²³ Vgl. ebd. 50–52.

²⁴ Vgl. bspw. Adorno 2005, 147.

bundene Sprechen (oder Schreiben) integriert ja weitere artikulatorische Leistungen, die selbst nicht mit der sprachlichen Artikulation im engen Sinn identisch sind. An der literarischen Artikulation, deren Material und Medium die Sprache ist, lässt sich das gut nachvollziehen, insofern es in der Literatur bekanntlich darauf ankommt, *wie* die Sprache genutzt wird und wie mit ihr gespielt wird, um etwas zu artikulieren, das über bloße Mitteilungen hinausgeht.

Und schließlich ist Artikulation auch kein durchweg positiv besetztes Wort, und zwar vor allem dort nicht, wo romantisch inspirierte Kritik an Artikulation geübt wird. Hier hat sich etwa Roland Barthes hervorgetan, der sich in besonders polemischer Manier gegen die Artikulation im Kontext des Singens wendet. Er meint damit offensichtlich mehr als nur die deutliche, strukturierte Akzentuierung des geschulten Sängers, wenn er davon spricht, dass die Artikulation (beim Singen) ein schädlicher Köder für den Sinn sei und fortfährt: »*artikulieren* heißt, den Sinn in einer parasitären, unnützen und dabei nicht einmal verschwenderischen Klarheit überladen.«²⁵ Artikulierter Gesang ist für Barthes toter, unkörperlicher Gesang, dem er das Zufällige des Körperlichen (die ›Körnung der Stimme‹) entgegenhält. So inspirierend Barthes Gedanken oft sind, so sehr schießt er mit dieser Verallgemeinerung über das Ziel hinaus, und zwar vor allem weil er offensichtlich mehr im Sinn hat als den Gesang, wenn er eine so fundamentale Opposition von Artikuliertem und Körperlichem nahelegt, die den begrifflichen Bogen schlicht überspannt.

Es gibt jedoch auch dialektischere Varianten der Kritik an Artikulation, die sich nicht per se gegen artikulatorische Vorgänge als eine vermeintlich rationalistische Zumutung wenden, sondern sich vielmehr gegen das Überartikulierte (im Sinn von etwas allzu Artikuliertem) wenden und dagegen auch den Wert solcher Erscheinungen verteidigen, die noch nicht, nicht mehr oder einfach nicht vollständig artikuliert sind (sein müssen oder sein wollen). Man kann hierfür einmal pauschal auf Autoren wie Kierkegaard, Schopenhauer und wiederum Adorno verweisen, bei denen jeweils die Idee des Musikalischen ein große Rolle spielt, um eine sinnliche Klarheit zu thematisieren, die ohne artikuliertem Deutlichkeit auskommt.

Doch die wohl besten Beispiele für solche Erscheinungen von noch nicht oder nicht mehr artikuliertem Ausdruck hat Helmuth Plessner

²⁵ Barthes 1990, 283 (Hervorhebung im Original).

mit »Lachen und Weinen« gegeben.²⁶ Denn hier sind die Grenzen der Artikulation schlechthin erreicht. Zwischen diesen Grenzen spielt sich die Artikulation in den unterschiedlichen Formen ab, nach denen es zu fragen gilt.

Und dafür muss die Frage ›Was bedeutet Artikulation?‹ erweitert werden, indem man fragt: In welchen Formen, Modi und Medien vollzieht sich der jeweilige Artikulationsprozess? Oder einfach: *Wie* wird artikuliert?

LITERATUR:

Adorno, Theodor W. (2005): Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion. Aufzeichnungen, ein Entwurf und zwei Schemata, hg. von Henri Lonitz. Frankfurt/M. 2005.

Art. »Artikulation«. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter u. a., Bd. 1: A–C. Basel 1971, 535–536, Autoren: F. Rodi (I.) und L. Weisgerber (II.).

Barthes, Roland (1990): Die Musik, die Stimme, die Sprache. In: Ders.: Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III, übersetzt von Dieter Hornig. Frankfurt/M. 1990, 279–285.

Brandom, Robert B. (1994): Making it Explicit. Reasoning, Representing & Discursive Commitment. Cambridge (Mass.)/London 1994.

Cassirer, Ernst (2010/I): Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Hamburg 2010.

Cassirer, Ernst (2010/III): Die Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Hamburg 2010.

Dewey, John (2003): Qualitatives Denken. In: Ders.: Philosophie und Zivilisation, übersetzt von Martin Suhr. Frankfurt/M. 2003, 94–116.

Dilthey, Wilhelm (1982): Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften Bd. V. Stuttgart 1982 (7. Aufl.).

Goodman, Nelson (1997): Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie, übersetzt von Bernd Philippi. Frankfurt/M. 1997.

Grossberg, Lawrence/Hall, Stuart (1986): On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall. In: Journal of Communication Inquiry 10, Heft 2 (1986), 45–60.

²⁶ Vgl. Plessner 2003. Auch Matthias Jung schließt sich an Plessners Überlegungen an, um ›postsemantische‹ Bestimmtheit und die Grenzen der Artikuliertheit zu untersuchen, vgl. Jung 2009, 452–470.

- Jung, Matthias (2009):** Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation. Berlin/New York 2009.
- Kant, Immanuel (1974):** Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe. Bd. III und IV, hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. 1974.
- Krois, John Michael (2011):** Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen, hg. von Horst Bredekamp und Marion Lauschke. Berlin 2011.
- Langer, Susanne K. (1953):** Feeling and Form. A Theory of Art – developed from Philosophy in a New Key. New York 1953.
- Langer, Susanne K. (1957):** Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art. Cambridge (Mass.)/London 1957 (3. Aufl.).
- Plessner, Helmuth (2003):** Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens. In: Ders.: Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII, hg. von Günter Dux u. a. Frankfurt/M. 2003, 201–387.
- Seel, Martin (2003):** Ästhetik des Erscheinens. Frankfurt/M. 2003.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003):** Strukturen der Lebenswelt. Konstanz 2003.
- Schürmann, Eva (2013):** Stil als Artikulation einer Haltung. In: Deines, Stefan u. a. (Hg.): Kunst und Erfahrung. Beiträge zu einer philosophischen Kontroverse. Berlin 2013, 296–315.
- Schwemmer, Oswald (2005):** Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Einführung. München 2005.
- Taylor, Charles (1992):** Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, übersetzt von Hermann Kocyba, mit einem Nachwort von Axel Honneth, Frankfurt/M. 1992.
- Taylor, Charles (1995):** Das Unbehagen an der Moderne, übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt/M. 1995.
- Taylor, Charles (1996):** Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt/M. 1996.
- Wind, Edgar (2001):** Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien, hg. von Bernhard Buschendorf. Frankfurt/M. 2001.
- Wind, Edgar (2009):** Über einige Berührungspunkt zwischen Naturwissenschaft und Geschichte. In: Ders.: Heilige Furcht und andere Schriften zum Verhältnis von Kunst und Philosophie, hg. von John Michael Krois und Roberto Orth. Hamburg 2009, 237–256.
- Wittgenstein, Ludwig (2003):** Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt/M. 2003.

MATTHIAS JUNG

LEIBLICHE PRÄSENZ UND REFLEXIVE DISTANZIERUNG

Wie lässt sich die menschliche Lebensform als ein evolutionär entstandener Teil der Natur begreifen, ohne dabei einem naturalistischen Reduktionismus¹ zu verfallen? Wer Gründe an Ursachen, Werte an Präferenzen, Normen an Regularitäten und schließlich Freiheit an deterministische Kausalität assimiliert, hat dieses Grundproblem jeder interdisziplinären Anthropologie nicht beantwortet, sondern verdrängt. Zwischen den beiden Straßengräben eines metaphysisch überhöhten Naturalismus einer- und eines verschämten Dualismus von Geist und Natur andererseits muss der Karren also hindurch, wenn er nicht vom Weg abkommen soll. Die anthropologische Konjunktur der Leiblichkeit, die sich seit einigen

¹ Es ist in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung, *Naturalismus* und *Reduktionismus* zu unterscheiden, was häufig nicht geschieht. Unter *Naturalismus* verstehe ich die ontologische Überzeugung, es gebe nur natürliche Phänomene, unter *Reduktionismus* hingegen hier den Versuch, die Eigenarten geistiger Phänomene als etwas zu behandeln, das vollständig durch Rekurs auf Eigenschaften von Phänomenen erklärt werden kann, die den Naturwissenschaften (paradigmatisch der Physik) zugänglich sind. Es kann, wenn man die Dinge so versteht, also sowohl unproblematische Reduktionen geben (Wasser als H₂O) als auch nichtreduktionistische Naturalismen (etwa John Deweys Position in *Erfahrung und Natur*: »Wenn die Erfahrung wirklich ästhetische und ethische Eigenschaften aufweist, dann darf man annehmen, dass diese Eigenschaften tief in die Natur hineinreichen und etwas bezeugen, das ebenso wahrhaft zur Natur gehört wie die mechanische Struktur, die ihr in der Physik beigelegt wird.« [Dewey 1995, 19]).

Jahren beobachten lässt,² hängt mit dieser methodischen Vorgabe eng zusammen. Im subjektiv erlebten (besser vielleicht: *gelebten*) Leib, der sich nicht ontologisch, wohl aber erfahrungsmäßig von den physiologischen Kausalprozessen des Körpers abhebt, sind wir uns als intentional in die Welt verstrickte Wesen *ungeschieden* unserer selbst und dessen, worin wir sind, gewärtig: der Welt. Erst im Kontinuitätsbruch der reflexiven Distanzierung zerbricht der Gestaltkreis von Organismus und Umwelt in abgrenzbare Komponenten. Das durch Heidegger berühmt gewordene Beispiel ist der Hammer, mit dem wir solange präreflexiv herumhämmern, bis er sich in einer neuen Situation für die gewählte Aufgabe als »zu schwer« oder »zu leicht« erweist.³ Der integrale Charakter des Gestaltkreises ist aber keineswegs an handwerkliche Lebenswelten gebunden und könnte z. B. genauso an den Umgangsformen routinierter Smartphone-Nutzer mit ihrem Gerät demonstriert werden.

Gelebte Leiblichkeit ist jedenfalls, so zeigt diese Überlegung, antidualistisch *par excellence*. Genauso wenig ist sie übrigens monistisch, denn die Pointe des Denkens in Interaktionszusammenhängen besteht ja gerade darin, dass Letztere, in der Performanz, nicht aus diskreten, zählbaren Elementen bestehen. Kein Wunder also, dass leibliche Phänomene in den letzten Jahren wieder gesteigerte Aufmerksamkeit gefunden haben: bei Kognitionswissenschaftlern wie Shaun Gallagher⁴ oder Alva Noe,⁵ die sich der *embodied cognition* verschrieben haben, in der phänomenologischen Philosophie und Psychiatrie, wie sie Thomas Fuchs vertritt⁶ und in der pragmatistischen Handlungstheorie eines Hans Joas.⁷

Auch ich meine, dass der Rekurs auf Leiblichkeit die einzige erfolversprechende Strategie darstellt, wenn man Reduktionismus und Dualismus vermeiden will, ohne doch die Bedeutung der Naturwissenschaften zu verkennen. Letzteres kann leicht eintreten, wenn der phänomenologisch beschreibbare Leib von der Physiologie des Organismus so scharf unterschieden wird, dass ein neuer Dualismus, nämlich der von Leib und Körper, zu entstehen droht. Mein Beitrag zielt aber auf

2 Beispielhaft dafür im deutschen Sprachraum ist der Erfolg des Sammelbandes: *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (Alloa/Bedorf/Grüny/Klass 2012).

3 Vgl. Heidegger 1979, 68–69 und 360–361.

4 Vgl. Gallagher 2005.

5 Vgl. Noë 2004 und 2009.

6 Vgl. Fuchs 2008a und 2008b.

7 Vgl. Joas 1992, Kap. 3. Zu Joas' Ansatz vgl. Jung 2011.

eine Frage, die sich zu der Leib/Körper-Unterscheidung in der anderen Richtung, zum ›Geistigen‹ hin, komplementär verhält: Wenn der neue, antidualistische Ansatzpunkt des anthropologischen Denkens in der Leiblichkeit gesucht werden muss, wie wirkt sich das auf unseren ›klassischen‹ anthropologischen Ehrentitel, die Fähigkeit zum Vernunftgebrauch aus? Dabei lasse ich wegen ihrer dualistischen Erblast jene prominente und sogar lange Zeit dominante Tradition beiseite, die im Gefolge des Aristoteles kognitive Leistungen unabhängig von ihrer Verkörperung in Zeichenprozessen denkt und konzentriere mich auf die Bedeutung des reflexiven Bewusstseins verkörperter Vernunftwesen. Ich halte mich also an die Einsicht von Charles Sanders Peirce: »We think only in signs«.⁸ Reflexivität wird damit in einen inneren Zusammenhang mit der Verwendung von intersubjektiven Zeichen gebracht, die jeweils eine physische Komponente aufweisen, also verkörpert sind. In Traditionslinien gesprochen, wandele ich demnach auf den Spuren Vicos, Herders, Wilhelm von Humboldts, Diltheys und der amerikanischen Pragmatisten.⁹ Herder war es auch, der für die eigentümliche Leistung eines zeichen- und damit verkörperungsgebundenen Denkens, wie es Menschen eignet, den schönen Ausdruck »Besonnenheit«¹⁰ benutzte. Ist Besonnenheit nun eine Funktion impliziter Leistungen des Leibes oder gerade Resultat eines *Bruchs* mit der Unmittelbarkeit leiblichen In-der-Welt-Seins, der erst Freiheit ermöglicht? Oder ist diese Frage am Ende falsch gestellt, weil sie falsche Alternativen suggeriert? Jedenfalls möchte ich dem Thema in drei Schritten weiter nachgehen: *erstens* werde ich in Auseinandersetzung mit Thomas Fuchs die Frage nach der Explikation des Impliziten behandeln, *zweitens* die These erläutern, dass es in dieser Frage entscheidend ist, die Anthropologie der Leiblichkeit mit einer pragmatistischen Semiotik zu unterbauen und schließlich *drittens* daraus handlungstheoretische Erwägungen entwickeln, die sich auf die narrative Konstitution biographischer Identität beziehen.

8 Peirce 1998, 10. – Es ist das Verdienst von John Michael Krois, den Zusammenhang von Zeichen- und Verkörperungstheorie im Pragmatismus im Allgemeinen und speziell bei Peirce herausgestellt zu haben: Krois 2004.

9 Eine historische Rekonstruktion dieses Denkkontextes unternehme ich im ersten Hauptteil meiner Schrift *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation* (Jung 2009).

10 Herder 2001 [1776], 84 f.

1. DAS IMPLIZITE IST NICHT IMPLIZIERT

Der Rationalismus der ›abendländischen‹ Anthropologie (*animal rationale*), so habe ich in meiner Monographie *Der bewusste Ausdruck* argumentiert, bedarf einer verkörperungs-, emotions- und zeichentheoretischen Transformation. Die Fähigkeit, sich im ›Raum der Gründe‹ (Sellars) zu bewegen, ist nämlich nur ein Teilaspekt jener anthropologischen Grundfigur des Sich-Ausdrückens, die ich mit – und gegen – Robert Brandom als einen Prozess des *Making-it-explicit* gekennzeichnet habe.¹¹ Menschen sind wie alle anderen Organismen Wesen, deren Leben in einem ununterbrochenen Interaktionszusammenhang mit ihrer Umwelt besteht. Innerhalb dieses Zusammenhangs unterscheiden sie sich aber von anderen Lebewesen dadurch, dass die damit entstehenden Rückkopplungsschleifen Reiz und Reaktion nicht nur instinkthaft verkoppeln, sondern auf der obersten, personalen Integrationsebene den Umweg über ein symbolisch strukturiertes Bewusstsein nehmen. Die präreflexiven Intentionen unseres leiblichen In-der-Welt-Seins werden erst durch kulturelle Interpretationsleistungen zu propositionalen Einstellungen, Werthaltungen und sozialen Normen ausdifferenziert. Diesen für Kultur konstitutiven Prozess bezeichne ich als *Artikulation*. Schon Dilthey hatte die spekulative Formel geprägt »Das Leben artikuliert sich«. ¹² Für unsere Gattung nimmt dieser Vorgang der Gliederung, Strukturierung und pfadabhängigen Fortsetzung von Handlungsmöglichkeiten die Form einer Transformation qualitativ erlebter Bedeutsamkeit in symbolische *Bedeutungen* an. Auch das humanspezifische Bewusstsein hat sich, wie besonders Terrence W. Deacon¹³ gezeigt hat, in genauer Parallele zur Evolution dieses Explikationsprozesses entwickelt.

Mir scheint daher, dass Helmuth Plessner Recht hat, wenn er von »Ausdrücklichkeit als Lebensmodus des Menschen«¹⁴ spricht. Der bewusste und reflektierte Ausdruck, die Artikulation, tritt so zu dem expressiven Verhalten hinzu, von dem wir seit Darwin wissen, dass wir es mit anderen Tieren teilen, und verwandelt dessen Funktion. Zu dieser anthropologischen Grundthese scheint nun aber die Betonung der Leiblichkeit in einer gewissen Spannung zu stehen. So streicht Thomas Fuchs in einem Aufsatz über die »Psychopathologie der Hyperreflexivi-

¹¹ Vgl. Jung 2009, 372–405.

¹² Dilthey 1982, 345.

¹³ Vgl. Deacon 1997.

¹⁴ Plessner 1975, 323.

tät«¹⁵ sehr stark den impliziten Charakter des leiblichen Bewusstseins heraus, der gerade darin bestehe, dass wir uns »durch *Proximales* hindurch [...] auf *Distales* im Fokus unserer Aufmerksamkeit«¹⁶ richten. Der Leib erscheint in dieser Darstellung als transparentes Medium impliziter Kopplungen zwischen dem Organismus und seiner Umgebung, als Ermöglichungsgrund des Handelns und *Sinnträger*, aber gerade deshalb nicht selbst als Quelle von Bedeutungen. Im *Flow* gelingender Interaktion sind die Kopplungen unthematisch, sie zu explizieren ist gerade dysfunktional und Handeln ebenso sehr ein Geschehenlassen wie ein Tun. Wenn ich etwa, von Angst gehemmt, die Bremsen betätige, während mein Mountainbike gerade einen steilen Abhang hinabrollt, führt das unweigerlich zum Sturz.

Anders als in der klassischen Bewusstseinsphilosophie erscheint Bewusstsein in dieser interaktionistischen Sicht nicht als archimedischer Ausgangspunkt der Welterschließung, sondern als funktionale Komponente einer bestimmten Interaktionsphase, nämlich jener, in der die impliziten Verkoppelungen des Leibes und der Umwelt *noch nicht*, wie beim Anfänger, oder *nicht mehr*, wie beim Profi im Angesicht neuer Herausforderungen, funktionieren. Auch hierin besteht Einigkeit zwischen pragmatistischen Bewusstseinsmodellen, etwa der Konzeption G. H. Meads, und der leibphänomenologischen Sichtweise von Thomas Fuchs. Im Bezugsrahmen einer Psychopathologie der Hyperreflexivität erscheint dann allerdings das anthropologische Grundphänomen der Explikation fast ausschließlich unter negativem Vorzeichen, nämlich als Hindernis impliziten Könnens oder gar als Symptom einer tiefsitzenden Störung des Lebensvollzugs. Wenn der Hypochonder andauernd seinen körperlichen Regungen nachgrübelt, statt seinen Leib als transparentes Medium des In-der-Welt-Seins zu begreifen, kommt es zu einer, wie Fuchs formuliert, »pathologischen Explikation«.¹⁷ Wenn man nun, wie es mir sachlich unverzichtbar erscheint, an der Einsicht festhalten möchte, dass Menschen Wesen der Ausdrücklichkeit sind, stellt sich die Aufgabe, pathologische Explikationsphänomene von solchen zu unterscheiden, die im Gegenteil gerade als gelungene Realisierungen unserer menschlichen Lebensform gelten müssen. Was ist es also, das krankhafte Hyperreflexivität von reifer Reflexivität, proximale Egozentrik von

15 Fuchs 2011.

16 Ebd., 566.

17 Ebd., 574.

distaler Weltoffenheit und zwanghafte Fixierung auf den Körper von freier Leiblichkeit unterscheidet?

Die Antwort muss zunächst herausstellen, dass auch fließende Umweltinteraktionen mit transparenter Leiblichkeit häufig darauf angewiesen sind, den *kulturellen Sinn* einer Handlungssituation zu erschließen. Leibliche Intentionalität bedarf der Vermittlung mit den sprachlich und bildhaft codierten Wertvorstellungen der Kultur, und dies geschieht durch Artikulation. Wer sich beispielsweise erotisch zu einer anderen Person hingezogen fühlt, wird nicht umhin kommen, seine andrängenden Gefühle mittels kultureller Ausdrucks- und Handlungsmuster zu bestimmen und zu kommunizieren. Die Aufgabe, die sich dabei jeweils stellt, besteht in einer unvertretbar erstpersionalen, expressiven Vermittlung zwischen der Intensität des persönlichen Erlebens und dem jeweils zugänglichen kulturellen Sinnvorrat. In gelungenen Fällen reflexiver Explikation stellt sich dann eine Erfahrung der Stimmigkeit zwischen beidem ein, die freies Handeln ermöglicht.

Das bedarf weiterer Erläuterung: zunächst ist es wichtig, zwischen dem Leib als Gegenstand und als Medium von Erfahrungsqualitäten zu unterscheiden. Welche zentrale Rolle erlebte Qualitäten für unser Weltverhältnis spielen, hat John Dewey in mehreren Aufsätzen zu Beginn der dreißiger Jahre des 20. Jh. besonders klar herausgearbeitet. Sie beruht ihm zufolge darauf, dass Qualitäten hochkomplexe Situationen als gestalthafte Einheiten und damit unter einer emotionalen Leitbedeutung vorstellig machen, die alles durchdringt und zugleich bestimmte Möglichkeitsräume der Explikation erschließt, aber nicht erzwingt. Diese Funktion des Erlebens kann durch ein propositional formulierbares, rationales Weltverhältnis nicht ersetzt werden, sie stellt im Gegenteil dessen Möglichkeitsbedingung dar. Qualitäten geben uns zu denken und zu reden. Im Extremfall, wie bei Marcel Proust, kann daher schon der Verzehr eines in Lindenblütentee getauchten Madeleinekexes einen literarisch folgenschweren Artikulationsschub auslösen. Der Leib ist hier und auch in den alltäglicheren Situationen, die uns qualitativ vorstellig sind, normalerweise Medium, nicht Gegenstand. Und die Explikation seiner Erlebnisgestalten stellt deshalb keine hyperreflexive Nabelschau dar, sondern die prägnanzbildende Klärung dessen, was uns intensivbedeutsam anspricht, ohne doch seine prägnante Bedeutung schon in sich zu tragen.

An dieser Stelle kann ich nun endlich die vermutlich etwas kryptische Überschrift dieses Abschnitts ins Spiel bringen: Das Implizite ist nicht impliziert. Diese in meinen Augen geniale Unterscheidung ver-

wendet Dewey, um zwischen zwei grundverschiedenen Weisen zu differenzieren, sich auf die Bedeutung einer Situation zu beziehen. *Einerseits* kann man sich bei der Explikation von Erfahrung auf die leiblich erlebten Qualitäten wie auf Gegenstände beziehen. In diesem Fall wird der Gehalt des Erlebens als etwas bereits Impliziertes verstanden, d. h. als etwas, das vorgängig zum sozialen Ausdrucksprozess bereits fixiert gegeben ist und die Situation erschöpft. Dieser vergegenständlichende Umgang mit dem Erleben verkennt dessen Funktion im Lebensprozess des Organismus. Zwischen dem Erleben und seinem Ausdruck wird dann eine Abbildrelation unterstellt und der Ausdruck versucht dementsprechend, dasjenige objektiv, gegenständlich fassbar zu machen, was in seiner Psychodynamik eben nicht gegenständlich, sondern medial ist. Das literarische Monument dieser krankhaften, die Freiheit des Ausdrucks abbildrealistisch missverstehenden Redseligkeit ist die Figur des Christian Buddenbrook aus Thomas Manns Roman. Er setzt seinen Familienmitgliedern und insbesondere seinem tatkräftigen Bruder Thomas mit langatmigen Schilderungen seiner Missempfindungen zu, möchte möglichst genau beschreiben, wie es sich anfühlt, wenn man plötzlich nicht mehr schlucken kann,¹⁸ und landet schließlich in der Psychiatrie.

Andererseits kann die erlebte Situation auch als dasjenige empfunden werden, das den impliziten Sinnhintergrund jeder Explikation bildet, ohne doch selbst je als gegenständlich aufgefasst werden zu können. »The situation«, so formuliert Dewey das,

cannot present itself as an element in a proposition any more than a universe of discourse can appear as a member of discourse within that universe. To call it ›implicit‹ does not signify that it is implied.

18 Vgl. z. B. Mann 1981, 267–268: »Plötzlich sagte er: ›Sonderbar [...] manchmal kann ich nicht schlucken! Nein, da ist nichts zu lachen; ich finde es furchtbar ernst. Mir fällt ein, dass ich vielleicht nicht schlucken kann, und dann kann ich es wirklich nicht. Der Bissen sitzt schon ganz hinten, aber dies hier, der Hals, die Muskeln [...] es versagt ganz einfach [...] Es gehorcht dem Willen nicht, wisst ihr. Ja, die Sache ist: ich wage nicht einmal, es ordentlich zu wollen.« Die Entfremdung, die entsteht, wenn Erlebnisqualitäten vergegenständlicht und isoliert werden, ist eine doppelte: gegenüber den Dingen in der Welt, die dem Selbst normalerweise qualitativ präsent und deshalb »zuhanden« sind, und gegenüber dem eigenen Ich, das nicht mehr als Zentrum des Handelns, sondern als Residuum irritierender Sachverhalte erfahren wird.

It is present throughout as that of which whatever is explicitly stated or propounded [...] is a distinction.¹⁹

Wenn der Prozess der Explikation sich in dieser Weise von leiblich gespürter, qualitativer Sensibilität für Situationen leiten lässt, hat das zwei Konsequenzen. Erstens ist die Aufmerksamkeit nicht bei den Erlebnisqualitäten als solchen, sondern bei den Möglichkeiten des Handelns und Artikulierens, die sich aus ihnen ergeben. Zweitens erfährt sich der Handelnde als frei. Wohl beziehen sich seine Aktivitäten stets auf die Situation und werden an ihr gemessen. Weil aber situative Bedeutsamkeit immer nur Möglichkeitshorizonte eröffnet, stellt die prägnanzbildende Bestimmung ihrer konkreten Bedeutung immer eine *Wahl* dar, einen reflexiven Deutungsakt, in dem sich das Selbst artikulierend zu dem leiblich Gespürten in ein freies Verhältnis setzt.

Georg Misch hat diesen kreativen Prozess der Wirklichkeitserschließung in der Rede prägnant formuliert:

Das Wort ist die Macht, die gleichermaßen das Bewusstwerden des Lebens und das Sichgegenüberhaben von Gegenständen zeitigt, die also aus dem Darinnensein in Leben und Welt das Bewusstsein davon hervorbringt durch die Kraft des Ausdrucks und in eins damit aus den *pragmata*, den standhaltenden und greifbaren, aber umfeldgebundenen, ungegliedert mit ihrer Umgebung verschmolzenen Aktionsvorlagen in sich stehende, im Wechsel der Situationen beharrende, in gegliederter Vorstellung und Rede sich anbietende, durch Name und Gestalt bestimmte Gegenstände hervorbringt.²⁰

Pathologische Explikation missversteht den impliziten Charakter leiblicher Qualitäten als Verweis auf im Bewusstsein implizierte Zustände, deren genaue Natur es zu bestimmen gilt, will also abbilden, statt zu artikulieren. Gelingende Explikation hingegen expliziert Bedeutungen und Handlungsmöglichkeiten, in denen das Selbst ebenso sehr seine Freiheit wie die Unverfügbarkeit der Situation erfährt. Als gelungene Ausdrucksgestalt kann zwar nur gelten, was der Situation entspricht, aber deren gestalthafte Qualitäten haben eben Möglichkeits-, nicht Wirklichkeitscharakter.

¹⁹ Dewey 1998 [1930], 197.

²⁰ Misch 1994, 260.

Man kann sich das an gewöhnlichen Alltagssituationen ebenso wie an der Phänomenologie sogenannter mystischer Erlebnisse verdeutlichen. Damit sich überhaupt etwas als eine erfahrbare Einheit aus den diffusen und vielfach sich überlappenden Bezügen des Lebens heraushebt, bedarf es stets einer, mit Dewey gesprochen, »total pervasive quality«.²¹ Würden wir keine Qualitäten als gestalthafte Einheiten erleben, gäbe es nichts, was im Strom des Bewusstseins eine *bestimmte* Erfahrungsepisode von einer anderen unterscheiden könnte. Man darf aber die leibliche Präsenz von Qualitäten nicht mit dem Vorliegen diskreter mentaler Zustände verwechseln. Diese Verwechslung hat die analytische Qualia-Debatte in hohem Maß nachteilig geprägt. Erst indem die situative Einheit auch artikuliert wird, entstehen überhaupt abgrenzbare Komponenten propositionaler, emotionaler und volitionaler Art und somit intersubjektive Geltungsansprüche. Zwei Beispiele können das verdeutlichen: Zwischenmenschliche Interaktionen haben immer eine bestimmte Qualität, die den Beteiligten in der Regel als Hintergrundgefühl mitlaufend präsent ist. Ob bzw. von welchem Zeitpunkt an aber eine bestimmte Intensität und emotionale Qualität als ›Freundschaft‹ verstanden und wechselseitig auch so zum Ausdruck gebracht wird, ist durch die qualitative Gestalt *unterdeterminiert*. Diese ermöglicht zwar Selbstverständnis und Ausdrucksformen der Beteiligten, legt sie aber nicht eindeutig fest. Genauso im Falle emphatischer Einheitserlebnisse, wie sie in der Mystik eine zentrale Rolle spielen. Die Gestaltqualität des Erlebens ermöglicht seinen Ausdruck, und sie approbiert ihn aus der Erste-Person-Perspektive der Subjekte. Ob das Erleben jedoch – beispielsweise – naturalistisch, pantheistisch oder theistisch verstanden wird, steht ihm nicht auf der Stirn geschrieben. – Ein Missverständnis muss hier unbedingt vermieden werden: dass die Gestaltqualität erstpersional erlebt wird und semantisch unterdeterminiert ist, bedeutet keineswegs, dass das soziale *framing* des Erlebens erst nachträglich ins Spiel käme. Auch unmittelbar erlebte Qualitäten haben häufig einen reichen sozialen Kontext, der sie erst ermöglicht. Das gilt besonders deutlich von ekstatischen Zuständen, die ja durch kollektive Praktiken erst vorbereitet werden, trifft aber auch auf die intimen Formen privater Beziehungen zu. Dass leiblich Gespürtes erst durch seinen Ausdruck in den Bereich des intersubjektiven Austauschs über Geltungsansprüche eintritt, macht es nicht zu einem intersubjektivitätsfreien Bereich. Nicht nur ist unsere Leiblichkeit von An-

²¹ Dewey 1998, 201.

fang an durch die zwischenleibliche Verschränkung des »body schema«²² (Gallagher) auf andere bezogen, auch die sozialen Deutungsmuster, mit denen wir unsere leiblichen Intentionen zum Ausdruck bringen, wirken auf diese zurück und dringen in die Qualität des Erlebens selbst ein.

Die Explikation des Impliziten ist daher, genauer betrachtet, nur *eine* Phase im Gestaltkreis des Handelns, die von der Re-Implikation des artikulierten Sinns gefolgt wird, woraufhin in einer späteren Phase wieder eine Neuartikulation des semantisierten Erlebens erfolgt usw. Hier liegt im Grunde dasselbe Muster wiederholter Rückkoppelungsschleifen zwischen Situation und Kontext vor, das in Gestalt des hermeneutischen Zirkels auch aus der Theorie des Verstehens bekannt ist.

Der Versuch hingegen, das leibgebundene Erleben als Quelle von bedeutsamen Gehalten zu verstehen, die schon impliziert, also individuiert, ›in der Tiefe des Selbst‹ bereitliegen, führt zur Verdinglichung des Denkens und zerstört den Interaktionszusammenhang der Ersten Person. Wenn man, wie Thomas Fuchs, dafür argumentiert, dass dem reflexiven Bewusstsein die Funktion zukommt, »die Brüche zu reparieren, die sich in der Leiblichkeit aufgetan haben«,²³ darf dies nicht so verstanden werden, als ob reflektierendes Denken der Leiblichkeit als eine Art kognitive Eingreiftruppe bloß nachgeordnet wäre. Die Sollbruchstelle der Reflexion ist der kulturellen Lebensform des Menschen schon durch die Spannung zwischen erlebten Qualitäten und symbolischer Form eingebaut, und zwar in einem auch positiven, nämlich freiheitsermöglichenden Sinn. Diese Einsicht möchte ich im nächsten Abschnitt durch eine zeichentheoretische Erweiterung der Anthropologie konkretisieren.

2. DER FUNKTIONSKREIS SYMBOLISCHER ARTIKULATION

Zwischen dem leiblichen Agieren und Erleben, dem kulturellen Sinnvorrat sprachlicher und anderer Ausdrucksmittel sowie dem reflektierten Bewusstsein des Selbst bestehen vielfältige Zusammenhänge und funktionale Koppelungen. Diese können nur dann wirklich präzise er-

22 Zum intersubjektiven Charakter der perzeptisch-motorischen Schemata des Leibes vgl. Gallagher 2005, Abschnitt 1 (»The Terms of Embodiment«), 17–39 und 208 f.: »The understanding of the other person is *primarily* neither theoretical nor based on an internal simulation. It is a form of embodied practice« (ebd., 208, Hervorhebung im Original).

23 Fuchs 2011, 566.

fasst werden, wenn man Anthropologie und Semiotik verbindet. Gefragt ist in diesem Zusammenhang eine Theorie, die es erlaubt, die Strukturmerkmale des Zeichenprozesses, der Semiosis, anthropologisch zu interpretieren. Leibliche Präsenz, physische Interaktion und (sprachliche) Bedeutung müssten demnach als irreduzible Komponenten eines Ganzen gedacht werden, das eben erst als Integral dieser Aspekte die spezifisch menschliche Lebensform bestimmt. Es liegt nahe, hierzu auf die triadische Konzeption des Zeichens durch Peirce zurückzugreifen, wie es Terrence Deacon bereits in überzeugender Weise getan hat, indem er die Evolution des Zeichenprozesses mit der des Bewusstseins und des Gehirns in direkte Beziehung setzt: »the physical changes that make us human are the incarnations, so to speak, of the process of using words.«²⁴ Was macht nun den Gebrauch von Worten so einzigartig? Die Peirce'sche Antwort kann vorgehend in zwei Sätzen gegeben werden: 1. Eine Sprache sprechen zu können bedeutet, drei Zeichenformen funktional miteinander verschränken zu können, nämlich ikonische, indexikalische und symbolische. 2. Diese semiotische Arbeitsteilung bestimmt auch das Verhältnis zwischen Leiblichkeit und reflexivem Bewusstsein, oder mit den Worten Shaun Gallaghers: »language transcends embodiment at the same time that it depends on it.«²⁵

Vergegenwärtigen wir uns also zunächst die grundlegende der unzähligen Trichotomien, mit denen Peirce gearbeitet hat: die Drei-Einheit von Ikon, Index und Symbol. *Ikonische* Zeichen verbindet Peirce mit qualitativen Bewusstseinszuständen, in denen etwas gestalthaft präsent ist, ohne schon durch eine Relation auf anderes oder einen Begriff interpretiert worden zu sein.²⁶ Leibphänomenologisch entspricht dem das erstpersonale Gewahren einer alles durchdringenden Situationsqualität. *Indexikalische* Zeichen stellen Relationen her, die über natur- oder handlungskausale Zusammenhänge vermittelt sind. Peirce spricht hier vom »sense of acting and being acted upon.«²⁷ Dabei kommt der Leib als sensomotorisches Aktivitätszentrum ins Spiel und damit auch der Widerstand einer Wirklichkeit, die von uns nicht gemacht worden ist. Der dritte Bewusstseinszustand wird von Peirce als *Thinking* bezeichnet und entsteht erst dadurch, dass die indexikalischen Relationen (2. Stufe)

24 Deacon 1997, 322.

25 Gallagher 2005, 127.

26 Vgl. Peirce 1998, 4: »what is present, without reference to any compulsion or reason, is feeling.«

27 Ebd.

zwischen ikonischen Gestalten (1. Stufe) als Mittel verstanden werden, eine allgemeine Bedeutung zu instantiieren (3. Stufe). Damit sind wir auf der Ebene des Symbolischen angekommen. Symbolische Zeichen beziehen sich auf andere Zeichen, aber nicht direkt auf die außersprachliche Wirklichkeit, weshalb auf dieser Ebene auch nur eine indirekte, wenngleich konstitutive Beziehung zur Leiblichkeit besteht. Anders bei den beiden anderen Grundtypen des Zeichengebrauchs: Die Gestaltwahrnehmung von Ähnlichkeiten auf der ikonischen und die Etablierung erfahrbarer Relationen auf der indexikalischen Ebene konstituieren jeweils direkte Referenz. Evident ist dies bei der Re-Identifizierung einer Erlebnisgestalt der Fall, wenn man etwa bei der ersten Wahrnehmung von Blütenduft realisiert, dass es wieder Frühling ist. Es gibt dann einen direkten, unmittelbaren und erlebten Bezug auf das Bezeichnete. Doch auch beim indexikalischen Zeichen gibt es einen direkten Zusammenhang: Wenn der Windsack an der Autobahnbrücke durch Füllungsgrad und Richtung indiziert, auf was es aufzumerken gilt, ist es der kausale, in der physischen Realität angesiedelte Konnex zwischen Windrichtung und Ausrichtung des Windsacks. In beiden Fällen ist Leiblichkeit für die Funktion des Zeichens direkt relevant: als qualitatives Erleben beim Ikonischen, als sensomotorischer Kontakt mit der Umwelt beim Indexikalischen.

Anders bei symbolischen Zeichen: Sie beziehen sich direkt auf andere Zeichen (sowohl auf andere Symbole als auch auf Ikonen und Indices) und nur dadurch, indirekt, auf die zeichentranszendente Wirklichkeit. Das symbolische Zeichen »Frühling« ist der Jahreszeit, die es benennt, nicht ähnlich. Es erhält seine Bedeutung nicht durch direkte Erfahrung, sondern durch die Art und Weise, in der es mit anderen Sprachzeichen verknüpft ist. Wir verstehen Sprache, indem wir im Gespräch und beim Lesen darüber »Konto führen«,²⁸ zu welchen weiteren Äußerungen uns das Gesagte berechtigt und welche es ausschließt. Nur deshalb, weil Sprache symbolische Zeichen enthält, kann sich daher unser Bewusstsein auf – im wahrsten Sinn des Wortes – alles Mögliche beziehen: auf Kontrafaktisches, auf Erwünschtes und Gesolltes, Vergangenes und Zukünftiges, aber eben auch auf Faktisches, das sich der direkten Wahrnehmung im Hier und Jetzt gänzlich entzieht, wie etwa die Fusionsprozesse im Inneren der Sonne. Symbolische, indirekte Referenz

²⁸ Die Metapher des *discursive scorekeeping* und die entsprechende Theorie des Sprachverstehens gehen auf Robert Brandom zurück. Vgl. Brandom 1994.

ist dementsprechend die *conditio sine qua non* von Reflexivität. Kraft symbolischer Referenz können wir kognitive Probehandlungen ausführen, also Ausflüge in mögliche Welten unternehmen, ohne uns dabei mit wirklichen Konsequenzen konfrontieren zu müssen. Deacon begreift sie, wenn ich das recht verstanden habe, als eine in der Weise der *top-down causation* wirksame Kraft im Evolutionsprozess von Kultur und Gehirn gleichermaßen.²⁹ Mit symbolischer Referenz sind wir gewissermaßen am Transzendenzpol unseres sprachlichen Weltverhältnisses gelangt.

Die linguistische Arbeitsteilung, die Peirce durch seine triadischen Schemata explizieren wollte, setzt aber im Gegenzug die situierende, kontextualisierende, verkörpernde Funktion direkt referierender Zeichen unabdingbar voraus. Ohne direkte Erfahrung gibt es keinen Wirklichkeitsbezug. »A symbol«, so macht Peirce klar, »cannot indicate any particular thing; it denotes a *kind* of thing.«³⁰ Symbole müssen deshalb, um ihre Referenzfunktion nicht zu verlieren, immer über funktionale Verkettungen auf Zeichenereignisse bezogen werden, die, etwa mittels deiktischer Ausdrücke, direkte Referenz herstellen (»Hier steht ein Haus«). Diese Verkettungen können sehr lang sein, wie im Fall der Spur, die ein Elementarteilchen in einer Nebelkammer hinterlässt, oder sehr kurz, wie etwa dann, wenn ich ikonisch Blütenduft (re-)identifiziere und dies dann indexikalisch mit dem Kommen des Frühlings verbinde. Wo sie aber fehlen, wird unser Sprechen selbstbezüglich, steril und letztlich sinnlos. Transzendenz und Verkörperung sind daher wechselbezüglich.

Um genau zu sein, kann es wohl Zeichensysteme ohne Symbolizität und indirekte Referenz geben. Viele Tierarten verfügen über solche Systeme von höchster Komplexität und Leistungsfähigkeit und auch die menschliche Sprache hat sich offenkundig evolutionär aus präsymbolischen Kommunikationsformen entwickelt. Eine reine Symbolsprache

29 Vgl. Deacon 1997, 409 f.: »The evolution of symbolic communication is special [...]. It created a mode of extrabiological inheritance with a particular powerful and complex character, and with a sort of autonomous life of its own. [...] It is simply not possible to understand human anatomy, human neurobiology, or human psychology without recognizing that they have all been shaped by something that could best be described as an idea: the idea of symbolic reference.« Im Sinne der oben getroffenen Unterscheidung ist Deacons Position also naturalistisch – es gibt keine supranaturalen Einflussfaktoren –, aber nicht reduktionistisch – Geistiges beeinflusst Physisches (*top-down causation*).

30 Peirce 1998, 9. Hervorhebung MJ.

hingegen ist nicht denkbar. Sprache und die von ihr ermöglichten Formen reflexiven Bewusstseins sind *notwendig* verkörpert: Indexikalische Zeichen setzen die leibliche Erfassung gestalthafter Qualitäten voraus, symbolische sowohl diese als auch den sensomotorisch agierenden Leib der Wahrnehmung und des Handelns, der als Körper in der physischen Welt Impuls und Widerstand erfährt. Die Semiotik von Peirce erlaubt es uns daher, das Verhältnis von Leiblichkeit und Reflexion als *komplementär* zu denken: indirekte Referenz ist funktional mit direkten Referenzformen verschränkt. Und so sehr auch kulturelle Ausdrucksformen eine Eigenlogik gewinnen können, die das Hier und Jetzt der Sprachverwender übersteigt, hängen doch alle sprachlichen Bedeutungen in der Luft, sofern sie nicht an direkte Erfahrungen angekoppelt werden. Diese Einsicht ist natürlich alles andere als neu. Sie liegt beispielsweise dem empiristischen Einspruch gegen die freistehenden Metaphysiken des 18. Jahrhunderts zugrunde und lässt sich unschwer in Kants Verhältnisbestimmung von Begriff und Anschauung wiederfinden. Originell bei Peirce ist aber die zeichentheoretische Erneuerung dieses Grundgedankens. Sie erlaubt es u. a., die Perspektive der Ersten Person Singular (im Unterschied zu den unpersönlichen Wahrnehmungsgelalten eines idealen Beobachters) in ihrer anthropologischen Bedeutung sichtbar zu machen:

»Symbolic reference«, so heißt es bei Deacon,

strips away any necessary link to the personal experiences and musings that ultimately support it. The dissociation allows individuals to supply their own indexical and iconic mnemonics in order to reground these tokens in new iconic and indexical representations during the process of interpretation.³¹

Artikulation ist immer Interpretation, und genau darin liegt die Freiheit der verkörperten Symbolverwender. »The ›subjective distance‹ from what is represented confers a representational freedom to thought processes that is not afforded by the direct recall or imagining of experiences.«³² Wer sich artikuliert, der benutzt die Ressourcen symbolischer Referenz, die sein soziales Umfeld ihm bereitstellt, um die Bedeutung seiner leiblichen, erstpersonalen Erfahrung zu explizieren. Dabei erfährt er eine dop-

³¹ Deacon 1997, 451.

³² Ebd.

pelte Distanz: Das eigene Bewusstseinsleben bleibt hinter dem semantischen Reichtum der Sprache zurück, doch umgekehrt kann selbst die lebendigste Formulierung niemals die direkte Erfahrung von Qualitäten vollständig zum Ausdruck bringen. Ich möchte deshalb zum Schluss wenigstens noch andeutend der Frage nachgehen, welche Konsequenzen die hier skizzierte Anthropologie verkörperten Symbolgebrauchs für das Verständnis personaler Identität und ihrer Genese hat.

3. DAS AUSDRÜCKLICHE SELBST

Auch hier ist die Tatsache entscheidend, dass Sprache symbolische Zeichen funktional mit ikonischen und indexikalischen Zeichen verschränkt. Dies hat eine Reihe von anthropologisch bedeutsamen Konsequenzen. *Erstens* ist es für den *hermeneutisch-interpretativen* Charakter des menschlichen Weltverhältnisses konstitutiv. Die Bedeutung der sprachlich erschlossenen Wirklichkeit erschließt sich für uns nur dadurch, dass wir die indirekten Referenzen einer intersubjektiven Sprache durch die direkten Referenzen unserer persönlichen Erfahrung interpretieren und *vice versa*. Dem entspricht im System der Personalpronomina die funktionale Verschränkung der ersten, zweiten und dritten Person: miteinander sprechend, also leiblich interagierend, interpretieren *ego* und *alter* Sachverhalte, indem sie diese in ein stimmiges Verhältnis zu den qualitativen Bedeutungsanmutungen zu bringen suchen, die sich ihnen erstpersonal aufdrängen. Entscheidend ist wiederum, dass es sich hierbei um artikulierende Interpretation handelt, nicht um Abbildung.

Damit entsteht nämlich *zweitens* ein Freiheitsspielraum, der Terrence Deacon zufolge für die Ausbildung des sozialen Selbst eine zentrale Rolle spielt. Indem ich mich artikuliere, vermittele ich zwischen der ikonischen, indexikalischen und der symbolischen Dimension meines Weltverhältnisses und im selben Zug zwischen den Perspektiven der ersten, zweiten und dritten Person. Der klassische Autor für eine Theorie des Psychischen, die hier ansetzt, ist G. H. Mead. Ihm zufolge gewinnt das Selbst eine Identität erst dadurch, dass es von seinen Interaktionspartnern zwischenleibliche und verbale Reaktionen auf sein Verhalten gespiegelt bekommt, auf die es sich nun distanzierend oder zustimmend kreativ beziehen muss. »Die objektive Identität des menschlichen Bewusstseins«, so schreibt Mead 1912, besteht »in einer Verbindung der eigenen Reaktion mit den sozialen Reizen, durch die es sich selbst anregt oder

affiziert.«³³ Das *Me* des sozialen Selbst ist dem *I* der kreativen Spontaneität insoweit sogar vorgängig. Wären Individuen aber keine leiblichen Wesen, dann hätten sie weder sensomotorische Schemata, auf die andere reagieren könnten, noch Erlebnisqualitäten, mit deren Hilfe das *I* die Bedeutungen interpretieren könnte, die dem *Me* zunächst vom *concrete other* und mit fortschreitender Abstraktion von dem Werte- und Normengefüge des *generalized other* zugeschrieben werden. Selbstwerdung kann also tatsächlich, wie seit Mead und Wygotski üblich, als Internalisierung sozialer Prozesse verstanden werden. Die Allgemeinheit symbolischer Bedeutungen erlaubt uns eine Distanzierung von der drängenden Präsenz des Erlebens wie der physischen Interaktion. Doch gilt eben auch das Umgekehrte: Qualitatives Denken und sensomotorisches Agieren ermöglichen es uns, sprachlich-intersubjektive Bedeutungen an direkter Erfahrung zu messen. Hier zeigt sich besonders deutlich, dass unvertretbar erstpersionale Artikulation *Freiheit* erzeugt.³⁴

Die Rede von einem artikulierten Selbst ist deshalb nun *drittens* nicht so zu verstehen, als ob ein bereits vorgängig zum sozialen Prozess der Artikulation individuiertes Subjekt sich dann auch noch zu Wort brächte; das Selbst ist vielmehr immer schon ein soziales Selbst; freilich nicht in dem Sinne, dass es aus einer bruchlosen Internalisierung sozialer Standards hervorgeinge. Symbolische Bedeutungen lassen sich eben nicht auf ikonische und indexikalische abbilden, vielmehr interpretieren diese sich wechselseitig. Mir scheint, dass sich auch hier wieder die Unterscheidung zwischen pathologischer und gelingender Explikation, nun in einer semiotischen Variante, ins Spiel bringen lässt: Pathologisch wird die Explikation immer dann, wenn ihr keine Re-Implikation folgt,

33 Mead 1980, 238.

34 Was die Soziologie als *Individualisierung* beschreibt und als zentralen Parameter von Modernisierungsprozessen versteht, hat eben auch eine semiotische Seite: In dem Maß, in dem Individuen nicht mehr durch äußere Zwangsmittel auf kulturelle Sinndeutungen verpflichtet werden können, neigen sie dazu, nur noch diejenigen dieser Deutungen für sich gelten zu lassen, die sie aus der unvertretbaren Perspektive der Ersten Person Singular als gültigen Ausdruck ihrer Erfahrung anerkennen können. – Für dieses Phänomen lassen sich besonders im Bereich von Religion und Weltanschauung leicht Beispiele finden, etwa der Bedeutungsverlust der offiziellen katholischen Sexualmoral selbst unter praktizierenden Katholiken im Zuge des Zusammenbruchs volkskirchlicher Strukturen oder die Erosion der sozialistischen Ideologie in den letzten Jahren der DDR.

wenn die Feedbackschleifen zwischen der symbolischen Interpretation direkter Erfahrung und der ikonisch-indexikalischen Aneignung der kulturellen Symbole also nicht oder doch nur so zustande kommen, dass sie das Handeln blockieren.

Ein autobiographisches Beispiel hierzu: Ich bin als Linkshänder in meiner Kindheit immer wieder mit abwertenden symbolischen Interpretationen meines Linkshänderseins, verbunden mit sensomotorischen Umerziehungsversuchen, konfrontiert worden – nicht durch meine Eltern, wohl aber in der Schule. Diese von meinem kindlichen *Me* internalisierten Zuschreibungen haben nicht nur den Aufbau unbefangener leiblicher Koppelungen im Prozess des Schreibenlernens – also die Kreativität des *I* – effektiv verhindert, sondern auch pathologische Explikationsprozesse ausgelöst, nämlich eine ständige, motorisch fatale Fixierung des Bewusstseins auf die Schreibhand, die den Füller hält und beim Überstreichen des Papiers eine Schmierspür erzeugt, verbunden mit pejorativen Selbstzuschreibungen, die um das Thema Ungeschicklichkeit und Verkrampfung kreisten: Ein treffendes Beispiel für jene Auflösung des übergreifenden intentionalen Bogens von Wahrnehmung und Handeln, die in Fuchs' »Psychopathologie der Hyperreflexivität« die pathogenetisch zentrale Rolle spielt. Das Beispiel kann aber auch verdeutlichen, dass es nicht die Semantisierung des Erlebens und Verhaltens als solche ist, die den Handlungskreis zerstört, sondern ihr Misslingen durch die Subsumption des Fühlens und der Motorik mit den in ihnen implizierten Ausdrucksmöglichkeiten unter einen allgemeinen normativen Standard, der symbolisch artikuliert wird. Hätte ich als Kind nämlich die Möglichkeit gehabt, die Maßstäbe des ›Rechten‹ von meiner eigenen, dann nicht mehr als ›linkisch‹ abzuwertenden leiblichen Erfahrung aus in Frage zu stellen, hätten sich auch die negativen Rückkopplungsschleifen nicht im selben Ausmaß etablieren können.

Das semiotische Pendant zur impliziten Koppelung von Leib und Umwelt ist also *nicht-subsumtive* Artikulation: eine Form der Ausdrucksbildung, die direkte Erfahrung und indirekte Referenz in ein Verhältnis wechselseitiger Interpretation bringt. Mit dem auf die Logik des Schließens bezogenen Ausdruck »nicht-subsumtiv« soll dabei deutlich gemacht werden, dass es hier nicht um eine *Type-token*-Relation zwischen dem Allgemeinen (Kategorien, Normen, Werte etc.) und dem Einzelnen (individuellem Erleben und Handeln) gehen kann, sondern um ein *zwangloses* Verhältnis beider, ähnlich jenem, das Kant in der *Kritik der*

Urteilkraft und im Blick auf ästhetische Urteile zwischen Einbildungskraft und Verstand walten sieht.³⁵

Damit bin ich beim *vierten* und letzten Punkt angelangt: Wenn man, wie mir sowohl semiotisch wie anthropologisch angemessen erscheint, Reflexivität an das leiblich situierte, also qualitativ erlebende und motorisch agierende Selbst anbindet, ist die Urszene der Rationalität nicht mehr der *Diskurs*, sondern die *Erzählung*. Worin der Unterschied zwischen argumentativen und narrativen Sprachspielen nun genau besteht, darüber gibt es ausgedehnte Debatten, die hier nicht rekapituliert werden können.³⁶ Ich hebe aber zwei zentrale Aspekte heraus: Erzählungen verlaufen *erstens* in der Zeit, und zwar der Zeit des Handelns, die bekanntlich nicht einfach auf das Verfließen der physikalischen Zeit abgebildet werden kann. So erzeugen sie narrative Episoden, die geeignet sind, Handlungen und Erfahrungen zu individualisieren. Diese Leistung des Erzählens ist im propositionalen Sprechen immer schon vorausgesetzt. *Zweitens* machen Erzählungen Handlungen und Erfahrungen verständlich, indem sie diese in Situationen einbetten. Situationen sind aber immer perspektivisch (die verschiedenen Sichtweisen der Beteiligten lassen sich nicht in einem privilegierten *view from nowhere* aufheben) und qualitativ (ihre gestalthafte Präsenz ist immer nur partiell artikulierbar). Diese Einsicht stellt keine Abwertung rationaler Deliberation dar, sondern macht es erst möglich, ihren Ort in menschlicher Kommunikation zu bestimmen. Diskursive Klärungen und der Gebrauch von Argumenten haben die alltägliche Explikation des Impliziten immer schon im Rücken. Erlebte Gestaltqualitäten, physische Interaktionsmuster und narrative Traditionen bilden den unerschöpflichen situativen Horizont, aus dem die Kunst rationaler Argumentation immer nur selektiv einzelne Aspekte herausgreifen, den sie aber nicht als ganze reflektierend vor sich bringen kann.

Dieser elementare anthropologische Sachverhalt macht verständlich, warum rationale Diskurse im wirklichen Leben nur sehr selten – nicht einmal in der sprichwörtlichen akademischen Seminarsituation – wirklich im Konsens münden. Selbst dort, wo es gelingt, im Sinne der Habermas'schen Diskursethik problematische Geltungsansprüche argu-

³⁵ Vgl. KdU, BA 29 f.

³⁶ Wegweisend sind m. E. immer noch die drei Bände von Paul Ricoeurs *Temps et récit* (dt. *Zeit und Erzählung*, 1988–1991) sowie weiterführend, im Hinblick auf die narrative Konstitution des Selbst, sein *Soi-même comme un autre* (dt. *Das Selbst als ein Anderer*, 1996).

mentativ zu isolieren und aus der Perspektive aller Beteiligten zu diskutieren, bleiben die symbolsprachlichen Argumente des Diskurses mit ihrer indirekten Referenz in die individuellen und kollektiven, ikonischen und indexikalischen Referenzen der Beteiligten eingebettet, die sich nicht propositional darstellen lassen. Unsere rationale Fähigkeit zur reflexiven Distanzierung befreit uns eben von der Bindung an das gelebte Hier und Jetzt der Situation kraft einer symbolischen Sprache, die ihre Bedeutung doch nur bewahren kann, indem sie die indirekte Referenz des Symbolischen mit den qualitativen (auch emotional aufgeladenen) und handlungspraktischen Referenzformen des Leibes *verbindet*. Die Kultur rationaler Argumentation erscheint aus dieser Perspektive, wie Hans Joas kürzlich in einer Kritik der Habermas'schen These von der »Versprachlichung des Sakralen« gezeigt hat, als eine anthropologische Innovation von höchster Bedeutung, die »die Erfahrungsbasis unserer Idealbildung durchdringt und transformiert, aber eben nicht ersetzt.«³⁷ Mit der Rede von »Idealbildung« bezieht Joas sich auf die Entstehung von Werten. An ihnen zeigt sich besonders deutlich, dass reflexive Distanz immer das rationale Komplement einer emotional aufgeladenen Bedeutungsanmutung ist, diese aber nicht ersetzen kann. Der interreligiöse Dialog wird deshalb nicht dazu führen, dass die verschiedenen Weltreligionen fusionieren, und genauso wenig wird sich beispielsweise in der Frage der Abtreibung wohl jemals Einigkeit unter den zerstrittenen Parteien erzielen lassen.³⁸ Das liegt keineswegs daran, dass wir, menschlich-allzumenschlich, nicht genügend in der Lage wären, uns reflexiv von allen einzelnen Aspekten unserer Wirklichkeitsdeutungen zu distanzieren. Dazu sind wir durchaus imstande, aber dieser Akt der Distanzierung ist eben immer selektiv, kann nur Einzelnes betreffen, während der situative Hintergrund zwar als das Wovon der Artikulation präsent ist, aber selbst nie gegenständlichen Charakter annehmen kann.

³⁷ Joas 2011, 96.

³⁸ Wohl aber kann eine entscheidende Leistung reflexiver Distanzierung darin bestehen, den emotionalen Hintergrund kontroverser Argumente auf Voraussetzungen hin transparent zu machen, die die Konfliktparteien möglicherweise teilen, ohne es zu wissen. So gelingt es Ronald Dworkin in seiner Schrift ›Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom‹ (1994), die Heiligkeit des Lebens als einen von Abtreibungsgegnern und -befürwortern geteilten, jedoch ganz unterschiedlich interpretierten Wert herauszuarbeiten. (Dieser Hinweis findet sich bei Joas 2011, 95, FN 34.)

Es verhält sich so wie in der Parabel von Hase und Igel: Der Igel ist immer schon da, wenn der Hase ankommt. Die Reflexion setzt das gelebte Leben voraus, so wie die *sekundäre* Reflexion im propositionalen Diskurs die *primäre* Reflexion in Gestaltbildung, intentionaler Handlung und Erzählung immer schon voraussetzt. Das ausdrückliche Selbst, dem diese Dialektik bewusst ist, gewinnt damit auch Gelassenheit: Es weiß sich in Situationen verstrickt, die ihm qualitativ präsent, physisch nahe und damit in den Formen direkter Referenz semiotisch schon vorerschlossen sind. Diese gilt es zu artikulieren, ohne dass sie je zu sprachlich erschöpfbaren Gegenständen werden könnten. Damit wird abschließend nochmals deutlich, worin die anthropologische Grundpolarität einer leiblichen Vernunft besteht: Denken ist ein verinnerlichtes Sprechen, und Sprechen wird nur möglich durch die Verschränkung direkter mit indirekter Referenz. Indem wir uns vom Hier und Jetzt unserer leiblichen Präsenz in der Welt reflektierend, weil sprechend, distanzieren können, eröffnet sich uns eine kulturelle Wirklichkeit, die von direkter Erfahrung nur noch indirekt abhängig ist. Sobald wir aber diesen indirekten Bezug mit der Unabhängigkeit des Geistes vom Physischen verwechseln, fallen wir auf die Nase und müssen erkennen, dass auch unser symbolisches Denken verkörpert bleibt. Derart auf den Boden der natürlichen Tatsachen zurückgebracht, macht sich dann tröstlich geltend, dass das Umgekehrte genauso wahr bleibt: Die geistige Freiheit der indirekten Referenz prägt unser leibliches Dasein. Verkörperung und Vergeistigung sind eben komplementär.

LITERATUR:

- Alloa, Emmanuel/Bedorf, Thomas/Grüny, Christian/Klass, Tobias Nikolaus (2012)** (Hg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen 2012.
- Brandom, Robert (1994)**: *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitments*. Cambridge u. London 1994.
- Deacon, Terrence W. (1997)**: *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*. New York u. London 1997.
- Dewey, John (1995)**: *Erfahrung und Natur*. Übersetzt von Martin Suhr. Frankfurt/M. 1995 (Original: *Experience and Nature*, 1925).
- Dewey, John (1998)**: *Qualitative Thought [1930]*. In: Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander (Hg.): *The Essential Dewey. Vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington u. Indianapolis 1998, 195–205.

- Dilthey, Wilhelm (1982):** Leben und Erkennen. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. XIX: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895), hg. von Helmuth Johach und Frithjof Rodi. Göttingen 1982.
- Dworkin, Ronald (1994):** Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom. New York 1994.
- Fuchs, Thomas (2008a):** Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart 2008.
- Fuchs, Thomas (2008b):** Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays. Zug 2008.
- Fuchs, Thomas (2011):** Psychopathologie der Hyperreflexivität. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59, Heft 4 (2011), 565–576.
- Gallagher, Shaun (2005):** How the Body Shapes the Mind. Oxford 2005.
- Heidegger, Martin (1979):** Sein und Zeit. Tübingen ¹⁵1979.
- Herder, Johann Gottfried (2001):** Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1776], hg. von Hans Dietrich Irmscher. Stuttgart 2001.
- Joas, Hans (1992):** Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/Main 1992.
- Joas, Hans (2011):** Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin 2011.
- Jung, Matthias (2009):** Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation. Berlin u. New York 2009.
- Jung, Matthias (2011):** Verkörperte Intentionalität – Zur Anthropologie des Handelns. In: Bettina Hollstein, Matthias Jung, Wolfgang Knöbl (Hg.): Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie. Frankfurt/M. und New York 2011.
- Krois, John Michael (2004):** More Than a Linguistic Turn in Philosophy. The Semiotic Programms of Peirce and Cassirer. In: Sats – Nordic Journal of Philosophy 5, Heft 2 (2004), 14–33.
- Mann, Thomas (1981):** Buddenbrooks. Frankfurter Ausgabe, hg. von Peter de Mendelssohn. Frankfurt/Main 1981.
- Mead, George Herbert (1980):** Der Mechanismus des sozialen Bewusstseins [1912]. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. von Hans Joas. Frankfurt/M. 1980, 232–240.
- Misch, Georg (1994):** Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, hg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi. Freiburg i. Br. u. München 1994.
- Noë, Alva (2004):** Action in Perception. Cambridge u. London 2004.
- Noë, Alva (2009):** Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness. New York 2009.
- Peirce, Charles Sanders (1998):** What Is a Sign? In: The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, vol. 2. Bloomington u. Indianapolis 1998.

Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin u. New York 31975.

Ricoeur, Paul (1988-1991): Zeit und Erzählung. 3 Bände. München 1988-1991.

Ricoeur, Paul (1996): Das Selbst ist ein Anderer. München 1996.

CHRISTIAN GRÜNY

INTERESSELOSES ZEIGEN

Deixis, Artikulation und Ästhetik

1. SITUATION

Ein etwa elf Monate altes Kind sitzt in seinem Kinderwagen und wird durch einen Park geschoben. Weil es sicher sitzen kann, wurde der Wagen umgebaut, so dass es jetzt von der liegenden in die sitzende Position gewechselt hat und überdies nach vorne blickt. Damit hat sich ihm ein neuer Bereich des Sichtbaren erschlossen, der vorher nur intermittierend aufgetaucht war: Aufrecht den Dingen gegenüber, mit der Möglichkeit, den Kopf zu drehen, kann es jetzt eine wirkliche Umgebung wahrnehmen, ein Panorama unterschiedlicher Erscheinungen. Diese Umgebung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich verändert, indem der Wagen geschoben wird, dass neue Dinge auftauchen, sich verschieben, schließlich seitlich verschwinden.

Das Gesehene unterscheidet sich in einem entscheidenden Punkt von der Umgebung, die zu Hause wahrgenommen werden kann: Durch die Situation im Kinderwagen ergibt sich eine recht klare Grenze zwischen dem Handhabbaren und dem lediglich Wahrnehmbaren. Das Innere des Wagens kann gegriffen und manipuliert werden, die Welt draußen nicht. Ihr gegenüber wird eine Haltung aktiver Aufmerksamkeit und Zuwendung möglich, die durch die Passivität des Geschobenzwerdens gestützt wird.

Die Bäume sind jetzt nicht mehr vorbeiziehende Muster am Himmel, sondern Gegenstände, die der eigenen aufrechten Position korrespondieren. Sie bleiben aber ersichtlich dem Zugriff entzogen. In dieser Situation nun vollzieht das Kind eine höchst prägnante Geste: Es streckt eine Hand aus, die es in einer Art offenen Greifgeste hält, und weist damit auf eine der Baumkronen. Gleichzeitig artikuliert es ein eher gehauchtes als gesprochenes »Da!«.

Der Ausdruck ist dabei insgesamt einer des doppelten Erstaunens: angesichts dessen, was »da« erscheint, und angesichts des eigenen Handelns in Bezug auf dieses Erscheinende.¹

Es scheint so, als ob es sich bei der beschriebenen Begebenheit um eine Schlüsselsituation in der Sprachentwicklung des Kindes handelte. Wir haben hier *in nuce* einen entscheidenden Entwicklungsschritt vor uns, in dem das Zeigen als erste explizite Sprachhandlung exemplarisch vorgeführt wird. Die Erzählung mag konstruiert erscheinen, insofern sie diesen Schritt auf eine einzige Situation zuspitzt – auch wenn es sich um eine vom Autor vor vielen Jahren real erlebte Situation handelt. Die Zuspitzung mag aber der Veranschaulichung eines entwicklungspsychologisch gut beschriebenen Schrittes dienen.

Um mich diesem frühen Zeigen anzunähern, werde ich auf unterschiedliche Traditionsstränge zurückgreifen: auf die empirische Forschung zur Sprachentwicklung, die Thesen zur Sprach- und Kulturentwicklung in der Phylo- und Ontogenese, die Michael Tomasello formuliert hat, die philosophische Auseinandersetzung mit der Entwicklung und Struktur der symbolischen Formen bei Ernst Cassirer und die Theorie des ästhetischen Urteils von Immanuel Kant. Mit diesem Vorgehen verbindet sich eine These, die sich an der beschriebenen Situation gut exemplifizieren lässt: Es griffe zur kurz, wenn man das Zeigen nur im Hinblick auf die Sprache als neue, letztlich aber instrumentelle oder, vorsichtiger formuliert, pragmatische Form des Umgangs mit der Welt versteht, wie es etwa eine evolutionäre Erklärung nahelegte. Auch die Dimension sozialer Kooperation, die Tomasello in den Fokus rückt, bleibt letztlich ebenso in einen pragmatischen Zusammenhang einbezogen. Meines Erachtens muss dem noch eine ästhetische Dimension hinzugefügt werden, die das Gezeigte als solches hervorhebt bzw. hervortreten lässt, ohne dass sich damit irgendeine Form der Verfügung verbindet. Der Gesichtspunkt, unter dem es erscheint, wäre dann der der inneren Artikuliertheit – mit Cassirer gesprochen der Prägnanz.

Der Versuch, den ich hier unternehme, ist zugegebenermaßen spekulativ, zumal er sich auf die Evidenzsuggestion der selbst erlebten Situation bezieht. Die ästhetische Zuwendung zu einer Erscheinung um

¹ Elizabeth Bates beschreibt eine sehr ähnliche Situation inklusive des »small and breathy sound«, in der es allerdings ein Geräusch – hier ein Bellen – war, das die Aufmerksamkeit des Kindes auf sich gezogen hat (vgl. Bates 1976, 103).

ihrer selbst willen entzieht sich als solche naturgemäß der funktionalen Rekonstruktion, auch wenn mit der Zeigesituation ihre Einbettung in kommunikative Zusammenhänge gewährleistet ist. Insofern wird *jede* Rekonstruktion der Genese der ästhetischen Auffassung ein spekulatives Moment behalten. Setzt man sie später an, so wird man sich der Frage stellen müssen, wie es zu einer praktisch scheinbar funktionslosen Auffassung kommen kann – wie sich plötzlich eine Wahrnehmungsweise dem Imperativ der evolutionären Funktionalität entziehen kann. Die offene Zeigegeste bietet hier einen plausiblen Ansatzpunkt, indem sie eine Schlüsselsituation markiert, von der aus sich unterschiedliche Dimensionen unseres Weltverhältnisses ausdifferenzieren können, ohne von vornherein getrennt gewesen sein zu müssen.

Ich werde im Folgenden zuerst dem Ursprung und den Typen der Zeigegeste nachgehen (2.), dann den Fokus auf die spezifische Erscheinungsweise ihrer Gegenstände lenken (3.), um schließlich in der Frage nach einem ästhetischen Zeigen beide zusammenzubringen und noch einmal neu zu fassen (4.).

2. GESTE UND GENESE

Michael Tomasellos Buch *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* arbeitet seine Theorie der Genese der Sprache und der menschlichen Kultur ausgehend von zwei Grundthesen aus, die sich auf die Voraussetzungen und Vorläufer dieser Entwicklungen beziehen. Ihm zufolge sind dabei zwei Voraussetzungen entscheidend: zum einen eine die der Sprache vorausgehende und sie vorbereitende gestische Kommunikation, zum anderen eine basale kooperative Haltung. Vor allem letzterer Punkt hat für eine kontroverse Diskussion gesorgt, wagt er doch eine starke anthropologische These.² Aus der Entwicklungspsychologie stammt der Begriff der geteilten Intentionalität, die auch als Grundlage des Verstehens von Zeigegesten angesehen wird: Nur wenn das kleine Kind begreift, dass sich die eigene Aufmerksamkeit und die einer Bezugsperson bewusst an einem Punkt überschneiden können – »a ›meeting of minds‹ in the self same object«³ – kann es eine hinweisende Geste verstehen und

² Vgl. für den deutschen Sprachraum die Kommentare von Wolfgang Detel, Hans Bernhard Schmidt und Lutz Wingert und die Replik von Tomasello und Henrike Moll in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, Heft 1 (2011).

³ Butterworth 2003, 22.

produzieren. Tomasello geht insofern noch deutlich weiter, als er dieses Moment des gemeinsam geteilten Bewusstseins in eine Infrastruktur des Teilens und Helfens einbettet, die er als ebenso bedeutsam für die Entstehung sprachlicher Kommunikation zu erweisen versucht. Noch die Lüge setzt danach nicht nur ein semiotisches System,⁴ sondern auch und vor allem kooperative Grundstrukturen voraus, auf denen sie aufruht und ohne die sie nicht funktionieren könnte. Um diese starke These soll es mir hier aber nicht gehen.

Interessanter für unseren Zusammenhang ist die erste These, die davon ausgeht, dass das Gestische als Grundlage der Sprache anzusehen ist, während die stimmliche Artikulation eine evolutionär eher späte Er-rungenschaft ist.⁵ Die Zeigegeste spielt dabei eine elementare und zentrale Rolle, denn sie differenziert sich laut Tomasello von Anfang an in drei Grundfunktionen: Auffordern, Informieren und Teilen. Er erweitert damit Elizabeth Bates' Schema, das imperative von deklarativen Gesten unterscheidet,⁶ und bestreitet den Primat eines dieser Typen: Wenn Zeigegesten primär imperativen, also offen instrumentellen Charakter hätten, ließe sich auf sie ein komplexes Kommunikationssystem nicht aufbauen, aber es ist ihm zufolge auch zu eng, zusätzlich dazu eine deklarative Funktion in Anschlag zu bringen, in der die Zeigegeste letztlich das Äquivalent eines Aussagesatzes wäre. Es bliebe die Frage nach dem Motiv einer solchen Geste: Warum sollte ein kleines Kind jemanden darauf hinweisen, dass etwas der Fall ist?⁷ Indem Tomasello hier zwei höchst unterschiedliche Motive – Ausdruck und Information – ansetzt, kommt er zu zwei ebenso unterschiedlichen Funktionen der Geste, die aber an einem entscheidenden Punkt zusammenkommen: Letztlich geht es dem Kind in beiden Fällen um die Herstellung von Gemeinsamkeit, nämlich einmal um das Motiv, »daß der Erwachsene seine Aufmerksamkeit nicht bloß auf einen Bezugsgegenstand richten, sondern auch mit ihrer Einstellung zu diesem Gegenstand übereinstimmen soll«, und zum anderen um die Absicht, »dem Erwachsenen (uneigennützig) zu helfen,

4 Vgl. Eco 1987, 26.

5 Für einen Überblick über verwandte Theorien vgl. Jäger 2006.

6 Vgl. Bates 1976, 49–71.

7 Für Brinck sollte diese Frage klar von der funktionalen Analyse getrennt werden; entsprechend wird das deklarative Zeigen als »indexical act of reference« (Brinck 2004, 430) bezeichnet, gegenüber dem die *Motive* des Ausführenden nachgelagert sind. Tomasello zeigt, dass einer solchen Trennung der entscheidende Punkt entgeht.

indem es ihn mit Informationen versorgt, die er braucht oder an denen er interessiert sein könnte«. ⁸

Die letzte Variante führt auf die These der fundamentalen Kooperativität zurück und verbindet dies mit dem kognitivistischen Einschlag des Deklarativen, auch wenn dieses nun durch seine soziale Einbettung wesentlich transformiert wird: Informationen werden nicht um ihrer selbst willen gegeben, sondern als Hilfsangebot, das immer auch eine Aufforderung zur Herstellung von Gemeinsamkeit ist. Vom Gehalt her bleibt es aber beim propositionalen Konstatieren von Sachverhalten, also eben bei der Übermittlung von Informationen. Demgegenüber setzt die erste der genannten Funktionen einen anderen Akzent, indem sie unmittelbar auf Gemeinschaft zielt. Mit der Kennzeichnung als expressiv ist nicht der einfache Ausdruck eines affektiven Zustandes gemeint, sondern die explizite Verknüpfung dieses Zustandes mit einem Gegenstand und der Wunsch, diese affektiv aufgeladene Auffassung zu teilen. Man könnte fragen, ob der Gegenstand dabei eher ein Anlass ist, Gemeinschaft herzustellen, oder ob die kommunikative Absicht sekundär gegenüber der interessierten Zuwendung zur Sache ist; Tomasello selbst vermeidet eine explizite Akzentuierung in die eine oder die andere Richtung und betont die ständige Verflechtung beider. Trotzdem bleibt die Frage, um was für eine Art der Auffassung dieser Sache es sich überhaupt handelt – abgesehen davon, dass sie in irgendeiner Weise affektiv aufgeladen ist.

Tomasellos Rekonstruktion der Sprachentstehung findet in einem evolutionstheoretischen Rahmen statt, und insofern läuft die Frage nach der Funktionalität der jeweiligen Äußerungs- und Kommunikationsformen ständig mit. Das dabei vertretene Verständnis evolutionärer Funktionalität ist denkbar weit, dennoch bleibt auch die Kooperativität, die im Zentrum seiner Untersuchung steht, auf diesen Rahmen bezogen – so wie es für mich von Vorteil ist, mir von den anderen helfen zu lassen, ist es für das Überleben der Gruppe von Vorteil, ihnen Informationen zu liefern, sie zu unterstützen oder schlicht Gemeinschaftlichkeit mit ihnen herzustellen. Durch diese Betonung der Kooperation geraten nun aber die Gegenstände, auf die gezeigt wird, und die konkrete Weise ihrer Auffassung auf eigentümliche Weise aus dem Blick. ⁹

⁸ Tomasello 2009, 133.

⁹ Ähnlich Landweer, die hier mit Heidegger das Sich-Zeigen der Phänomene in ihrer Einbettung in eine erschlossene Welt in Anschlag bringt (vgl. Landweer 2010). Auch wenn das mit dem hier Auszuführenden gut

Das zeigt sich deutlich im Zusammenhang mit der Beobachtung, dass die Unterdeterminiertheit der Geste durch einen Rückgriff auf den gemeinsamen Kontext supplementiert wird: »In allen diesen Beobachtungen kommt es zu einer Aufspaltung zwischen der referentiellen und der sozialen Intention, insofern der Kommunizierende versucht, die Aufmerksamkeit des Empfängers aus einem bestimmten Grund auf etwas zu lenken, während der Empfänger versucht, dieser Lenkung der Aufmerksamkeit zu folgen und den Grund für sie zu erschließen, wobei manchmal eine große inferentielle ›Distanz‹ zu überbrücken ist.«¹⁰ Mit referentieller Intention ist an dieser Stelle ausschließlich die reine Lenkung der Aufmerksamkeit gemeint, die allen funktionalen Varianten der deiktischen Geste gemeinsam ist; unterscheiden sollen sie sich allein durch ihre jeweilige soziale Intention. In allen diesen Fällen, so scheint es, will ich primär etwas von meinen Mitmenschen und erst in zweiter Linie von den Dingen. Selbst die Untergliederung der deklarativen Gesten in informative und expressive ist primär vom kommunikativen Ziel motiviert und weniger von der Art der Auffassung der gezeigten Gegenstände.

Eine Erweiterung der Perspektive um eine evolutionäre Ästhetik ist hier, wenig überraschend, nicht wirklich hilfreich, denn diese widmet sich primär der Frage nach den unterschiedlichen Präferenzsystemen – also dem, was traditionell als das Schöne bezeichnet wurde. Ob sie hier eine rabiate Naturalisierung vornimmt¹¹ oder eine vorsichtigeren Position formuliert, die der »traditionellen« Ästhetik noch ein Eigengewicht zuspricht,¹² sie bleibt bewegt von der pragmatisch bedingten und im Kampf um Reproduktion dienlichen Evaluierung, Produktion und Bedeutung von Gegenständen.¹³ Meine Frage wäre demgegenüber, ob nicht auch

vereinbar ist, erscheint mir ihre Rekonstruktion gerade in Bezug auf die Genese des (Sich-)Zeigens zu ungenau.

10 Tomasello 2009, 75 f.; in Bezug auf das Kleinkind vgl. 124–129.

11 »Beauty is the moving experience associated with information processing by aesthetic judgment adaptations when they perceive information of evolutionary historical promise of high reproductive success.« (Thornhill 2003, 22)

12 »In my view, one has to establish a more diversified phenomenology of aesthetics before dealing with the question of beauty. Furthermore, the question is whether beauty is, in fact, the object aesthetics must deal with.« (Breidbach 2003, 65)

13 »Ein Objekt wird nicht zuletzt dadurch ästhetisch, dass wir ihm eine Bedeutung zuweisen.« (Paál 2008, 176)

von einer Zuwendung zu den Dingen auszugehen ist, die zuerst einmal um ihrer selbst willen geschieht; die in einen kommunikativen Kontext eingebettet ist und vielleicht auch nur vor seinem Hintergrund stattfinden kann, die aber nicht in erster Linie auf ihn zielt; ja die zuerst einmal überhaupt keine Ziele verfolgt. Um dem auf die Spur zu kommen, werde ich mich zunächst der Genese und den Formen der Zeigegeste selbst zuwenden, die von Tomasello nur gestreift werden. Die imperativen Zeigegesten mit ihrer eher schlichten pragmatischen Motivation können zu unserer Frage wenig beitragen und seien daher ausgeklammert.

Die klassische Vorstellung der ontogenetischen Entstehung von Zeigegesten, die auch durch die eingangs beschriebene Situation suggeriert wird, findet sich bei Wilhelm Wundt:

Sie [die hinweisende Gebärde, d. h. Zeigegeste, CG] ist genetisch betrachtet nichts anderes als die bis zur Andeutung abgeschwächte Greifbewegung. In allen möglichen Übergängen von der ursprünglichen zur späteren Form begegnet sie uns noch fortwährend beim Kinde. Dieses greift auch nach solchen Gegenständen, die es nicht erreichen kann. Damit geht aber die Greifbewegung unmittelbar in die Deutebewegung über.¹⁴

Die Rekonstruktion der Genese der Zeigegeste, die Wundt hier anbietet, scheint den Augenschein auf ihrer Seite zu haben: Die Bewegungen des Greifens und des Zeigens weisen eine offensichtliche Ähnlichkeit auf, sie beziehen sich auf einzelne Gegenstände mit dem einzigen Unterschied, dass der Gegenstand des Zeigens nicht in Reichweite ist. Was läge also näher, als die *scheiternde* Greifgeste als Ursprung der Zeigegeste anzunehmen? Das erkennbar vergebliche Greifen mit seiner sicht- und vielleicht sogar hörbaren Anstrengung würde dann in einen Appell umgedeutet, der die erwachsenen Bezugspersonen als Handlanger im buchstäblichen Sinne mobilisiert.

Nun hat diese Rekonstruktion einige Schwierigkeiten, etwa die unterstellte Unmittelbarkeit des Übergangs. Ergreifen ist eine Geste der Aneignung, die Ernst Cassirer so beschreibt:

¹⁴ Wundt 1921, 137.

Auf der primitiven Stufe des Affekts und des Triebes ist alles ›Erfassen‹ des Gegenstandes nur sein unmittelbares sinnliches Ergreifen und In-Besitz-Nehmen. Das fremde Sein soll in die Gewalt des eigenen gebracht, – soll rein materiell und seiner Stofflichkeit nach in den Kreis des Ich hineingezogen werden.«¹⁵

Das Fassen mit der Hand ist in dieser Phase in der Regel ein zum Mund Führen, in dem die Aneignung ihren Abschluss findet. Auch wenn der Mund hier ein Explorationsorgan ist und der jeweilige Gegenstand mit Lippen, Zunge und Zähnen regelrecht – und zwar deutlich differenzierter als mit den Händen – betastet wird, steht dabei doch die materielle Aneignung in Form des Zerkauens und Verschluckens immer im Raum. Selbst wenn man nun sagt, dass diese mehr oder weniger weit gehende Aneignung als Ziel auch im Falle des Zeigens erhalten bleibt, hat doch die Geste selbst radikal ihre Funktion gewechselt: von der unmittelbaren Bewegung der Aneignung zum expliziten Appell an einen anderen, womit dieses Ziel notgedrungen verlagert und aufgeschoben wird. Unmittelbar, sozusagen gleitend ist ein solcher Übergang sicher nicht zu haben.

Zudem setzt Wundts Beschreibung voraus, dass das imperative Zeigen die ursprüngliche Funktion der Zeigegeste bildet. Wäre dies aber so, so wäre der weitere Übergang von diesem Appell, der den Willen zur Aneignung bewahrt, zum deklarativen Zeigen, das lediglich Interesse signalisiert, ebenso wenig selbstverständlich wie der vom Greifen zum imperativen Zeigen. Von diesen logisch-funktionalen Argumenten abgesehen findet Wundts traditionsreiche Rekonstruktion auch empirisch keinen Anhalt, wie neuere Forschungen zeigen. Charles Butterworth referiert zahlreiche fremde und eigene Studien und kommt zu einem deutlichen Ergebnis: »[P]ointing was not tied in any way to failed grasping, and there was no evidence that the imperative use of the gesture had primacy.«¹⁶ Die Zeigegeste erweist sich bei genauerer empirischer Betrachtung als weitgehend unabhängig vom Greifen und erscheint zudem von Anfang an zumindest in den zwei unterschiedlichen Formen der imperativen und der deklarativen (mit den Untertypen der expressiven und informativen) Geste, wobei gerade nicht erstere, sondern letztere den Primat zu haben scheint.

¹⁵ Cassirer 2001, 126.

¹⁶ Butterworth 2003, 17.

Nun lässt das Zerschneiden des unmittelbaren Bandes zwischen Greifen und Zeigen die Frage nach der Genese der Zeigegeste nicht verschwinden, und gerade für eine funktionale Betrachtung wäre es verwunderlich, wenn eine so bedeutende Geste plötzlich ohne Vorläufer im Repertoire des Kindes erschiene. Butterworth selbst unternimmt denn auch einen etwas anders gelagerten Erklärungsversuch: Er bezieht sich auf eine spezifischere Form des Greifens und schlägt ein anderes Modell des Übergangs vor. Der Bezugspunkt der Zeigegeste ist für ihn der sogenannte Pinzettengriff mit Daumen und Zeigefinger, also eine deutlich differenziertere Form des Umgangs mit den Dingen der Welt, die weniger mit dem Wunsch nach Einverleibung als mit der vorsichtigen Exploration zusammengebracht werden muss: »[P]ointing and the pincer grip are coevolved but different aspects of hand function that are specialized, respectively, for precise instrumental action and precise communication [...]«. ¹⁷ Noch weiter weg von der Aneignung des Greifens und dafür näher an der »kanonischen« Form des Zeigens – ausgestreckter Zeigefinger, eingerollte andere Finger, horizontale Handhaltung, ausgestreckter Arm – setzt Nabuo Masatakas Rekonstruktion an, die die Rolle des ausgestreckten Zeigefingers als Mittel der Exploration verfolgt: »[W]hen the infant develops the desire to share with others what he or she is exploring and attending to, index-finger extension develops into index-finger pointing.« ¹⁸ In beiden Fällen haben wir es mit einem »reaching-for-touching« zu tun, das nach außen gerichtet ist, und nicht mit einem zentripetalen »reaching-for-grabbing«. ¹⁹

Für beide Modelle lassen sich empirische Anhaltspunkte finden, die aber keine eindeutige Folgerung zulassen. Vielleicht ist aber auch nicht der entscheidende Punkt, welches von beiden zutrifft. Wichtiger erscheint mir die Frage, wie der *Übergang* jeweils modelliert wird. Masataka ist hier eher diffus, indem er einen sich entwickelnden Wunsch in Anschlag bringt, was an Wundts »Unmittelbarkeit« erinnert; Butterworth macht einen konkreteren, aber ebenso wenig überzeugenden Vorschlag: Er beschreibt die Zeigegeste als »antithesis« des Pinzettengriffs. ²⁰ Sein Gewährsmann ist hier Charles Darwin, der dieses Prinzip in seinem Buch über den Gefühlsausdruck postuliert hatte. Die Frage, warum etwa unterwürfiges oder einschmeichelndes Verhalten bei Hunden seine

¹⁷ Ebd., 19.

¹⁸ Masataka 2003, 72.

¹⁹ Werner/Kaplan 1963, 78.

²⁰ Butterworth 2003, 19.

konkrete Gestalt annimmt, beantwortet Darwin mit dem Erscheinungsbild seines Gegenteils: Weil es einen genau gegenteiligen Eindruck wie das stolze, aufrechte, aufmerksame Schreiten erweckt, für das sich eine eigene Funktionalität angeben lässt. Für das unterwürfige Verhalten gibt es eine solche funktionale Erklärung nicht, sondern es orientiert sich Darwins These zufolge ausschließlich an der phänomenalen Gestalt und bildet zu ihr einen Gegenpol.²¹

Nun passt diese ebenfalls recht spekulative Rekonstruktion auf unseren Fall nicht besonders gut: Wieso sollte das Zeigen das Gegenteil des Pinzettengriffs sein? Tatsächlich wirkt es eher wie eine nicht zum Abschluss kommende Vorbereitung dieses Griffs, der als solcher trotzdem deutlich erkennbar bleibt. Mein Vorschlag bezüglich des Übergangs bzw. Zusammenhangs dieser beiden Gesten ist daher etwas anders: Es handelt sich um eine *Darstellung* des explizit nicht zum Ende gebrachten Griffs (oder auch der explorativen Extension des Zeigefingers), also letztlich um eine ikonische Geste. Nun ist es so, dass Tomasello diesen Typus von Gesten den deiktischen gerade gegenüberstellt und sie als komplementär für die Entwicklung der Sprache beschreibt: Die Deixis sichert die Referenz, während die ikonische Geste einen Gegenstand oder Vorgang quasi pantomimisch darstellt und so einen propositionalen Gehalt ausdrückt. Manifeste ikonische Gesten erscheinen in der kindlichen Entwicklung später als reine Zeigegesten und werden als funktional unabhängig behandelt. Um eine solche Geste zu vollziehen, ist, wie Tomasello plausibel ausführt, ein deutlich erweitertes Verständnis der kommunikativen Situation und des geteilten Wissens erforderlich: Der Adressat muss wissen, dass die Ausführende die Geste in kommunikativer Absicht vollzieht – sonst erscheint sie deplatziert und sinnlos –, und die Ausführende muss erreichen, dass dies deutlich wird.²²

Die Zeigegeste als ikonische Greif- oder Explorationsgeste könnte hier insofern einen besonderen Status haben, als es sich beim Greifen für das Kind um die primäre Weise des aktiven Verhaltens zur Welt handelt. Ehe Dinge gezielt manipuliert werden, werden sie ergriffen, um überhaupt mit ihnen umgehen zu können. Es ist von daher vielleicht

²¹ Vgl. Darwin 1879, 51–66.

²² So hält er fest, »daß die primitivste Form menschlicher kooperativer Kommunikation – im Sinne von »erste« oder »ursprünglichste« – die Zeigegeste ist, während ikonische und konventionalisierte Gesten zusätzliche Fertigkeiten erfordern, und zwar insbesondere Fertigkeiten der Imitation und symbolischen Reproduktion« (Tomasello 2009, 164).

nicht unplausibel, diese Geste auch als ersten Gegenstand der Darstellung anzunehmen. Überdies gäbe es ein Anzeichen für ihren sozusagen uneigentlichen Charakter: die Offenheit der Hand bzw. der Finger, die ihrem Gegenstand nicht angestrengt entgegengestreckt werden, sondern als solche stehenbleiben. Die Geste ist eben keine vergebliche Greifbewegung, sondern ihre *Darstellung*, die aber, anders als die ikonischen Gesten, die Tomasello im Sinn hat, eine deutliche Verbindung zum Referenzgegenstand wahrt. Greifen und Explorieren sind keine Formen der Referenz, und doch »haben« sie einen Gegenstand; die Zeigegeste als ikonische macht diese Beziehung lediglich explizit, indem sie sich sozusagen virtualisiert und damit nicht nur auf den Gegenstand, sondern auch sich *als Zeigen zeigt*. Das ist einigermaßen weit von der vollständig virtualisierten ikonischen Darstellung abwesender Gegenstände und momentan nicht vollziehbarer Handlungen entfernt, die tatsächlich kognitiv aufwendiger zu vollziehen und zu begreifen ist, und liegt trotzdem auf genau dieser Linie. Mit harter empirischer Evidenz ist auch hier nicht zu rechnen, wie die unterschiedlichen Rekonstruktionsversuche zeigen.

Mein Vorschlag nimmt die Thesen von Butterworth, Masataka und anderen bezüglich der Herkunft der Zeigegeste ernst, lenkt die Aufmerksamkeit dabei aber auf die Art bzw. den Mechanismus des Funktionswandels. Vielleicht muss von hier aus auch die Frage danach, aus *welcher* anderen Geste sich die Deixis entwickelt hat, noch einmal anders angegangen werden. In der Regel wird von der kanonischen Zeigegeste ausgegangen, die als Universalie behandelt wird; die unterschiedlichen Rekonstruktionen halten sich dabei sowohl an die Gestalt als auch an die Funktion, wobei trotzdem keine Einigkeit hergestellt werden kann. Nun scheinen wir es hier durchaus nicht mit einer Universalie zu tun zu haben: So stößt etwa David Wilkins in seinen Forschungen bei einer australischen Bevölkerungsgruppe auf ein ganzes System offensichtlich kodifizierter Zeigegesten mit den Augen, den Lippen und den Händen, wobei sich bei letzteren nochmal drei semantisch klar unterschiedene Typen finden. Dieser deiktische Code ist ein Teil der Sprache und muss gelernt werden wie ihre anderen Dimensionen auch.²³ Ähnliches lässt sich, wie Adam Kendon und Laura Versante ausführen, in Neapel beobachten, wo mit einem komplexen deiktischen Repertoire sowohl auf unterschiedliche Gegenstände bzw. Typen von Gegenständen als auch

23 Vgl. Wilkins 2003.

auf Gegenstände *als* je Verschiedenes hingewiesen werden kann.²⁴ Zum Einsatz kommen die Zeigegeste und die flache Hand in unterschiedlicher Ausrichtung, Zeigefinger und kleiner Finger, der ganze Arm, der Ellenbogen, der Daumen, eine geöffnete Greifgeste mit der ganzen Hand u. a. Das einzig gemeinsame für all diese Formen körperlicher Deixis ist die Bewegung auf etwas zu, die deutlich als solche markierte Zuwendung.²⁵

Besonders interessant für unseren Zusammenhang sind die Beobachtungen von Kendon und Versante, weil sie unterschiedliche Weisen beschreiben, sich auf einen und denselben Gegenstand zu beziehen. Es gibt die Möglichkeit, einen einzelnen Gegenstand zu individuieren und als solchen zu meinen (kanonisches Zeigen), sich auf ihn zwar als Diskursgegenstand, aber eher als Träger bestimmter Eigenschaften als als Individuum zu beziehen (ausgestreckter Zeigefinger, Hand vertikal), anaphorisches Zeigen, also Bezug auf etwas bereits zuvor genauer bezeichnetes, oder Bezug auf etwas ›jenseits‹, ›draußen‹, oder ›drüben‹ Gelegenes (Daumen), einen Bezug auf eine Sache als Exemplar einer Gattung oder als Symbol für ein Konzept (offene, vertikale Hand), als Beispiel für etwas (offene, horizontale Hand mit der Fläche nach oben) und als Gegenstand eines meist negativen Kommentars (offene Hand mit der Fläche diagonal nach oben). Man kann nicht sagen, dass alle diese Gesten ikonisch in dem Sinne sind, dass sie eine Art mimetische Abbildung realer Handhabungsweisen von Dingen sind, die sich aus ihnen erschließen lassen. Dennoch sind sie auf mehr oder weniger deutliche Weise motiviert, wie sich besonders in der Unterscheidung der Zeigefinger- gegenüber den Handgesten zeigen lässt:

[I]n index-finger pointing there is always present the idea of the singularity of the object being referred to, whereas when the open hand is used the object pointed to is being referred to not in its singularity but in its status as a symbolic, conceptual, or exemplary object.²⁶

Der ausgestreckte Zeigefinger umschreibt einen präzisen Verweis auf eine klar identifizierbare Sache, die als solche gemeint ist (oder er suggeriert dies zumindest). Die ganze Hand legt allein von ihrer äußeren Gestalt her größere Allgemeinheit nahe, einen Bezug, der zwar einen klaren Referenten haben kann, aber globaler angelegt ist. Die Geste mit der deut-

24 Vgl. Kendon/Versante 2003.

25 Vgl. ebd., 111; Eco 1987, 171.

26 Kendon/Versante 2003, 135.

lichsten ikonischen Dimension, die sich auf eine bestimmte Weise des Umgangs beziehen lässt, ist wohl diejenige mit der nach oben gewandten, offenen Handfläche: Sie wirkt wie die Präsentation einer Fläche, auf der ein Gegenstand platziert und zur Inspektion freigegeben wird. Eine der Gesten, von der Wilkins berichtet, bringt noch eine weitere Möglichkeit ins Spiel: das Zeigen mit der ganzen Hand mit einander nicht berührenden oder sogar auseinander weisenden Fingern, die »the notion of non-singularity of nonindividuation«²⁷ transportiert und auf Gegenden, Ansammlungen von Gegenständen o. ä. weist. Charles Goodwin schließlich zieht die Konsequenz, ikonische und deiktische Gesten nicht mehr unbedingt kategorial voneinander zu trennen:

Pointing gestures can trace the shape of what is being pointed at, and thus superimpose an iconic display on a deictic point within the performance of a single gesture. Instead of using this distinction to separate gestures into distinct classes, it seems more fruitful to focus analyses on an *indexical component* or an *iconic component* of a gesture, either or both of which may contribute to the organization of a particular gesture.²⁸

Der entscheidende Punkt ist hier der, dass die Mehrzahl dieser Gesten sich auf unterschiedliche Weisen der Zuwendung und/oder Aneignung beziehen lassen, die sie jeweils nicht ausführen, sondern darstellen; manche scheinen eine zwar unmittelbar plausible, aber schwerer festzumachende Ähnlichkeit mit dem spezifischen Bezug zu haben, den sie vollziehen. Nun ist es sicher unangemessen, ein solches elaboriertes System deiktischer Gesten auf die Entwicklung beim Kleinkind zurück zu projizieren, denn in ihrer Stabilität und Differenziertheit sind sie auf eine entwickelte Sprache angewiesen. Was sich daran aber zeigt, ist, dass wir angesichts von unterschiedlichen äußeren Formen und Funktionen weder von einer eindeutigen Herkunft noch von einer einzigen kanonischen Form des deiktischen Bezugs ausgehen können. Wenn Werner und Kaplan ganz im Sinne des hier Ausgeführten eine ganze Palette von Ursprungsgesten ausmachen – »all these preliminaries to motor reference, occurring within reaching-for, touching, and turning-to activities, culminate in pointing«²⁹ –, so kann daraus auch eine Bandbreite mögli-

27 Wilkins 2003, 194.

28 Goodwin 2003, 229 f.

29 Werner/Kaplan 1963, 79.

cher Zeigegesten abgeleitet werden, die sich auch in der Form oder Funktion der Referenten unterscheiden könnten. Mit diesen Ergebnissen im Hintergrund möchte ich mich jetzt der Frage zuwenden, auf was bzw. als was eigentlich auf die Dinge gezeigt wird – wie *sie sich* zeigen.

3. SICH ZEIGEN

Die Verschiebung des Fokus vom Zeigen auf das, was sich zeigt, kommt der philosophischen Diskussion entgegen. Die Betonung des Sich-Zeigens, des Erscheinens oder des Ereignisses prägt seit einigen Jahren einen Teil der philosophischen Ästhetik, ohne dass sich von einem einheitlichen Diskurs sprechen ließe.³⁰ Diese Wendung reagiert auf die wahrgenommene Dominanz semiotischer und konstruktivistischer Ansätze, die sich immer mehr in die Sprache und die Zeichenhaftigkeit allgemein »einspinnen«, wie Humboldt es formuliert hatte,³¹ und darüber die Dimension der Unverfügbarkeit der Welt verlieren. Problematisch wird sie in dem Moment, in dem sie sich absolut setzt und das Sich-Zeigen tendenziell vom Zeigen-auf entkoppelt, als müssten wir lediglich die Bekundungen eines vorgängigen sich Zeigenden vernehmen. Gottfried Boehm findet hier eine aufschlussreiche Formulierung: »Denn die Natur, die Dinge oder – noch genereller – das Sein –, sie müssen sich auf die eine oder andere Weise präsentieren, bevor und indem wir sie besprechen, denken, darstellen, in irgendeinem Sinne re-präsentieren.«³² In die umgekehrte Richtung blickend schreibt Günter Figal: »Das Zeigen erfüllt sich allein darin, dass etwas *sich zeigt*.«³³ Das Zeigen ist darauf angewiesen, dass es sich erfüllt, und für diese Erfüllung kann es nicht selbst aufkommen. Sie ist ein Ziel, das aber dem Zeigen nicht nachgeordnet ist, sondern in ihm selbst stattfindet *und* ihm vorausgeht. »Bevor und indem« – damit ist die eigenartige Dopplung von wechselseitiger Verwiesenheit und logischer und sachlicher Vorgängigkeit gut auf den Punkt gebracht.

Unser Ausgangspunkt war der Moment des ersten Zeigens, der von etwas Gesehenem in Anspruch genommen ist und dem die Verblüffung über seine eigene Erfüllung anzumerken ist. Natürlich kann man nicht

30 Vgl. als besonders radikale Position Mersch 2002.

31 Humboldt 1998, 186 f.

32 Boehm 2010, 22.

33 Figal 2007, 198.

sagen, dass die Welt dem Kind zuvor verborgen gewesen wäre – der geschilderten Situation geht eine Geschichte des Gliederns, Explorierens, Kategorisierens und Manipulierens voraus. In diesem Sinne bemerkt Gunter Gebauer: »Zu dessen Voraussetzungen [denen des Zeigens, CG] gehören viele Erfahrungen, die im Handgebrauch mit dem gezeigten Gegenstand (oder vielen anderen Dingen, die diesem ähnlich sind) zuvor gemacht worden sind.«³⁴ Wäre dies nicht so, so wäre jede Spekulation über die mögliche Herkunft der Zeigegeste verfehlt. Dennoch kommt mit dem Zeigen eine neue Dimension des Erscheinens der Welt ins Spiel, die sich nicht auf das bereits Bekannte reduzieren lässt und die auf einen »intelligente[n] Gebrauch des Körpers«³⁵ angewiesen ist.

Die offensichtlichste Veränderung, die sich bereits an der Geste selbst ablesen lässt, ist die der Distanz: Alle Formen des Greifens und Berührens setzen die Nähe oder zumindest Erreichbarkeit ihrer Bezugsobjekte voraus. Die Zeigegeste ist demgegenüber nicht nur nicht darauf angewiesen, sondern suspendiert diese Erreichbarkeit selbst für Gegenstände, die im Prinzip in Reichweite wären – zumindest im Fall der deklarativen Gesten, auf die ich mich hier beschränke. Man könnte sagen, dass das Zeigen die Distanz *schafft* und gerade auf diese Weise eine neue Art der Bezogenheit stiftet; die Ferne, die Günter Figal als Grundmoment des menschlichen Weltverhältnisses beschreibt, kommt hier allererst ins Spiel.³⁶ Zu ihrer Voraussetzung hat sie, dass überhaupt von »things-of-contemplation, that is, objects that one ›regards out there‹, rather than things upon which one merely acts in the service of immediate biological need-satisfaction«³⁷ gesprochen werden kann. Diese Form des »out there« bringen Werner und Kaplan bereits deutlich früher, nämlich mit der beginnenden Auge-Hand-Koordination in Anschlag, für die die Dinge bereits in ihrer spezifischen Gestalt und Distanz in den Blick genommen werden müssen. Dennoch ist diese »Kontemplation« noch einigermaßen weit entfernt von der Distanzierung, die jetzt einsetzt.

34 Gebauer 2011, 28.

35 Boehm 2010, 39. Boehms These geht an dieser Stelle noch weiter, indem er sich auf die Ermöglichungsbedingung von Bildlichkeit bezieht; sie umfasst aber auch das Erscheinen als solches, um das es mir hier geht. Siehe auch Figal 2007, 203: »[N]ichts zeigt sich, ohne dass es gezeigt oder als Sichzeigen im Zeigen aufgenommen und möglicherweise gehalten wird.«

36 Vgl. Figal 2006.

37 Werner/Kaplan 1963, 67.

Die Bestimmungen, die Cassirer für den Moment beschreibt, in dem dem Kind »der Sachverhalt des ›Heißens‹ aufgeht«, lassen sich meines Erachtens bereits an dieser Stelle annehmen:

Jetzt erst beginnen die Gegenstände, die vorher den Affekt und den Willen unmittelbar ergriffen, gewissermaßen in die Ferne zu rücken: in eine Ferne, in der sie ›angeschaut‹, in der sie in ihren räumlichen Umrissen und nach ihren selbständigen qualitativen Bestimmungen vergegenwärtigt werden können.³⁸

Was sich nun zeigen kann, ist die spezifische Erscheinung jener Gegenstände: wie sie aussehen. Nun wird aber mit der sprachlichen Benennung – Cassirers ›Heißens‹ – die hier aufgehende qualitative Bestimmtheit zum Teil bereits wieder zurückgenommen. Ihre Bezeichnung macht die Dinge identifizierbar, und ihre spezifische Beschaffenheit muss dafür nur so weit wahrgenommen werden, dass diese Identifikation gelingen kann. Die Benennung lenkt den Blick dabei auf eine neue Form der Verfügbarkeit, einen *Zugriff in und vermittelt der Distanz*. Selbst wenn das Kind die Dinge nicht ergreifen kann und will, kann es sich auf sie beziehen und findet in dieser Beziehung die Möglichkeit eines kommunikativen Umgangs mit ihnen.

Wenn Horkheimer und Adorno den Begriff als »das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen paßt, wo man sie packen kann«,³⁹ beschreiben, so beziehen sie sich auf diese neue Form der Verfügbarkeit. Dass sie diese Verfügung als auf eine neue Ebene gehobene Geste radikaler Aneignung, als eine Art kollektives Verschlucken und Verdauen deuten, ist eine gezielte Übertreibung, die andere Weisen des Umgangs mit Begriffen abblendet; dennoch benennt sie eine reale Möglichkeit und ist gerade im Kontrast zum Zeigen aufschlussreich. Das reine Zeigen, das doch die unmittelbare Voraussetzung der Benennung ist, indem es überhaupt erst eine referentielle Beziehung etabliert, muss noch nichts von diesem Umgang wissen. Es ist zuerst einmal eingenommen von dem in die Ferne gerückten Gegenstand, der in seiner konkreten Gestalt hervortritt, gerade weil er vom praktischen Interesse befreit erscheinen kann. Die bloße Verlängerung und Transformation der Aneignung, die deiktische Ausweitung des Manipulationsradius, könnte nicht diese Art

³⁸ Cassirer 2002, 126.

³⁹ Horkheimer/Adorno 1981, 57.

der Überraschung darüber hervorrufen, dass ›da‹ etwas ist, und für sie würde die Erscheinung der Dinge, ihre Artikulation in der Wahrnehmung, der Verfügung untergeordnet und insofern einer drastischen Reduktion unterzogen. Wenn die Zeigegeste tatsächlich eine Art ikonische Greif- oder Explorationsgeste ist, so ist es wichtig, dass sie unvollendet bleibt – dass sie als offene dargestellt wird und sich insofern mit Zugriff und Bestimmung zurückhält. Der entscheidende Punkt beim Zeigen wäre dann, dass es die Dinge frei und als nicht vorweg in praktische Zusammenhänge eingeordnete *sich zeigen lässt*.

Von hier aus betrachtet unterhält Tomasellos informative Zeigegeste zwar vermittelte, aber doch deutliche Beziehungen zur imperativen Geste. Zwar bezieht sie sich nicht auf die eigenen Interessen, wohl aber auf die des Kommunikationspartners: Informationen, »die er braucht oder an denen er interessiert sein könnte«, sind von der Form her propositional, werden aber von vornherein in seine von Interessen und Bedürfnissen geleitete Auffassung der Welt einbezogen. Interessant könnten die gezeigten Dinge sein, weil er sie möglicherweise haben möchte (»Hier ist noch ein letztes Glas Wein!«), weil ihre Existenz seine Handlungen leiten könnte (»Da kommt noch ein Auto!«), weil er am Fortgang einer Sache interessiert ist (»Gerade ist noch ein Tor gefallen, es steht jetzt 2:1!«) oder aus vergleichbaren Gründen. Hier geht es nicht unbedingt um die Aneignung von Dingen, aber ebenso wenig geht es um ihre konkrete Erscheinung – gezeigt wird auf ein ›Dass‹ und ein ›Was‹, aber sicher nicht auf ein ›Wie‹. Der instrumentelle Charakter dieser Geste wird gerade durch ihre kommunikative Funktion hervorgebracht, aufgrund derer die Zuwendung zu einer Sache immer um eines äußeren Zieles willen geschieht.

Es ist bezeichnend und kann sich auf eine lange Tradition beziehen, wenn Tomasello die dritte Form der Zeigegeste als expressiv bezeichnet: Das Expressive scheint der einzige Modus zu sein, der sich dem Instrumentellen und dem Propositionalen gleichermaßen entzieht. Diese Vorstellung entspricht in etwa den beiden »Grundsätzen der traditionellen Erkenntnistheorie«, die Susanne K. Langer kritisiert: »1. Daß die Sprache das einzige Mittel sei, um artikuliert zu denken, und 2. daß alles, was nicht aussprechbarer Gedanke ist, Gefühl sei.«⁴⁰ Gefühl steht hier für ein eben nicht artikuliertes, globales Verhalten, das nur diffus mit Dingen in der Welt – oder nur mit diffusen Dingen – verbunden ist. Nun

40 Langer 1984, 93.

sind Erkenntnistheorie und Semiotik heute nicht mehr auf dem Stand von 1942 (dem Jahr, in dem Langers Buch erschienen ist), und auch die theoretische Aufarbeitung der Gefühlswelt geht nicht mehr von undifferenzierten Globalzuständen aus. Dennoch bleibt noch bei Tomasello die welterschließende Dimension des Gefühls unterbelichtet, während die soziale Funktion die Szene beherrscht. Das Kleinkind, das eine expressive Geste vollzieht, »versucht, eine Einstellung hinsichtlich eines gemeinsamen Bezugsgegenstands mit einem Erwachsenen zu teilen.«⁴¹ Offenbar ist die Beschaffenheit bzw. die konkrete Erscheinung der Sache dabei sekundär gegenüber dem Ziel des Teilens der Einstellung.

Mit Cassirer könnte man dies wenden, ohne den Begriff des Expressiven fallenzulassen. In Anlehnung an Klages, Scheler und andere geht er von einer primären Schicht der Ausdruckswahrnehmung aus, die noch in der späteren theoretischen Auffassung Spuren hinterlässt. Die Rede von Ausdruck bezieht sich hier auf eine Welt, in der Dinge und Bedeutungen noch nicht voneinander getrennt sind, in der sich die Dinge zwar unterscheiden, aber nicht stabil voneinander differenziert sind, in der die Phänomene gleichermaßen belebt sind und unmittelbar auf den Wahrnehmenden wirken, der sich selbst noch nicht zu einem beharrenden, mit sich identischen Subjekt verfestigt hat.⁴² Wichtig erscheint mir hier, dass man nicht wirklich zwischen Bezugsgegenständen und der eigenen Haltung zu ihnen unterscheiden kann: Das Kind (oder der im mythischen Denken beheimatete Mensch) ist von den Dingen in Anspruch genommen, und die expressiven Charaktere sind keine Projektionen, sondern die Art und Weise, wie die Dinge *sich* zeigen.

Die explizite Zeigegeste, die Tomasello als expressiv bezeichnet, markiert einen darüber hinaus gehenden Schritt: Das Gezeigte ist nicht denkbar ohne jene Ausdruckswelt, entfernt sich aber gleichzeitig von ihr in Richtung größerer Differenziertheit, Klarheit und vor allem Distanz. An genau dieser Stelle führt Cassirer seinen Begriff der symbolischen Prägnanz ein, der wohl als das zentrale Konzept seiner Philosophie der symbolischen Formen gelten kann. Ziel der Einführung des Begriffs ist ein Unterlaufen der kategorialen Unterscheidung von Dinglichkeit und Bedeutungshaftigkeit zugunsten eines Kontinuums der präsymbolischen und symbolischen Formung der Welt. Wenn die Ausdrucksphänomene

⁴¹ Tomasello 2009, 131.

⁴² Vgl. Cassirer 2002, Kap. II. Man könnte dies mit dem zusammenbringen, was Daniel Stern als das auftauchende und das Kernselbst bezeichnet hat (vgl. Stern 1992, Kap. 3–5).

den Anfang der Weltauffassung bilden, auf dem alles andere aufbaut, dann findet diese von vornherein in der Sphäre des Sinns statt, der sich allerdings immer wieder transformiert. Sinn und Sinnlichkeit sind am Anfang gar nicht und auch später nie vollständig voneinander zu trennen.

Auch wenn Cassirer im Zusammenhang mit dem Ausdruck den Begriff nicht benutzt, wäre der Beginn der Prägnanzbildung bereits hier anzusetzen. Was sich hier zeigt, ist noch nicht symbolisch, aber auch nicht durch einen kategorialen Abgrund vom Symbolischen getrennt. Wenn man mit Cassirer die kategoriale Trennung von Ding und Sinn nicht lediglich durch die symbolische Prägnanz als weiteren Term, als eine Art Zwischenbegriff oder -stadium ergänzen, sondern tatsächlich unterlaufen will, wird man von einem Kontinuum der Prägnanzbildung ausgehen und möglicherweise auch unterschiedliche Typen der Prägnanz annehmen müssen. Der reine Ausdruck, der, wie Cassirer schreibt, »mehr ein Ergriffenwerden als ein Ergreifen«,⁴³ eine Art Sinnwiderfahrnis ist, das noch nichts von der Distanz des Zeigens weiß, wäre hier der Grenzfall, in dem das Erscheinende vollkommen mit seinem Sinn gesättigt und die Inanspruchnahme vollständig ist.

Die gegenwärtige Entwicklungspsychologie geht von einem eher kognitivistisch geprägten Bild der Wahrnehmung des Kleinkindes aus, das aber gleichwohl ebenso mit dem Begriff der Prägnanz zusammengebracht werden kann. Die Welt des Säuglings ist weit davon entfernt, ein integriertes und im einzelnen artikuliertes Ganzes zu bilden, aber seine kognitive Aktivität geht in eben diese Richtung: hin auf Prägnanz, Integration und Artikulation. Invarianzen, Ähnlichkeiten, Muster sind die Merkmale, die erste Gliederungsformen hervorbringen und die nach heutigen Erkenntnissen deutlich früher erkannt werden, als man lange dachte.⁴⁴ Man kann in dieser Phase eher noch nicht davon sprechen, »daß jeder besonderen Art von Gestalt und Gestaltung auch je eine besondere Weise der ›Praegnanz‹ entspricht«,⁴⁵ vielmehr scheint es vor einer Gliederung in Funktionsbereiche und Gestalttypen eine allgemeine, noch nicht nach Sinn- oder Sinnesregistern differenzierte Tendenz zur Prägnanzbildung zu geben. So schreibt Daniel Stern über die frühkindliche Weltauffassung: Der Säugling

⁴³ Cassirer 2002, 83.

⁴⁴ Vgl. etwa zur Objektpermanenz bereits bei drei Monate alten Kindern Spelke u. a. 1992.

⁴⁵ Cassirer 2011, 52.

»nimmt Empfindungen, Wahrnehmungen, Aktionen, Kognitionen, innere motivationale und Verhaltenszustände unmittelbar wahr: als Intensität, Form, Zeitmuster, als Vitalitätsaffekte, kategoriale Affekte, Lust oder Unlust. Dies sind die Grundelemente des frühkindlichen subjektiven Erlebens. Erkenntnisse, Aktionen und Wahrnehmungen als solche gibt es nicht.«⁴⁶

Man muss diese multi- oder amodale Auffassung als sich organisierende denken, als Kontinuum, in dem sich über »Konkreszenz und Kontrast«,⁴⁷ wie Husserls Formulierung lautet, allmählich Inseln von Konstanz und Organisiertheit bilden. Insofern dieser Prozess kein plötzliches Auftauchen von Ordnung in einem ursprünglichen Chaos ist, bilden elementare Gliederungsphänomene den Anfang, die sich allmählich integrieren und ineins damit voneinander differenzieren. Präganz und Artikulation implizieren sich hier gegenseitig, denn nur das Artikulierte erscheint prägnant und nur das Prägnante ist wirklich artikuliert; es »wird erst durch die Artikulation zu dem, was es ist«.⁴⁸ Auch wenn man dabei Grade der Artikuliertheit annehmen muss, ist der Grenzfall des vollständig Unartikulierten in der Wahrnehmung nicht denkbar. Diese selbst ist, mit Langers Formulierung, ein »Prozeß der Formulierung«.⁴⁹

46 Stern 1992, 102.

47 Husserl 1966, 152.

48 Cassirer 2006a, 131

49 Langer 1984, 95. Bereits Cassirer behält den Begriff der symbolischen Präganz tendenziell einer bestimmten Stufe der Artikulation vor, die bereits zum Sprung in Richtung des »Heißens« ansetzt; einen deutlichen Schritt weiter in diese Richtung geht Matthias Jung, dem wir die wohl materialreichste und detaillierteste Untersuchung zum Thema Artikulation zu verdanken haben. Deutlich wird dies bereits an seiner Anfangsdefinition: »Unter *Artikulation* verstehe ich die anthropologisch basale Tatsache, dass Menschen ihre Lebensvollzüge für sich und andere verständlich machen, indem sie erlebte Qualitäten und motorische Impulse artikulieren, sie also in gegliederte Handlungsabläufe und syntaktisch strukturierte Symbolketten transformieren.« (Jung 2009, 12) Mit der Festlegung auf syntaktisch strukturierte Ketten werden nicht nur vorsymbolische Gliederungsformen, sondern auch andere Symbolformen ausgeklammert – man denke nur an Langers Unterscheidung zwischen diskursiven und präsentativen Symbolen. Jungs Grundmodell scheint letztlich zweistufig zu sein, auch wenn er von »vielfältige[n] Zwischenstufen« (ebd., 415) spricht: Die Entwicklung führt von einer noch unartikulierten, qualitativen Situation zu einer

Man gewinnt den Eindruck, dass es sich für Cassirer bei der über die Begriffe Prägnanz und Artikulation laufenden Kontinuität von der elementaren Ausdruckswelt bis zu wissenschaftlichen Symbolsystemen um eine einsträngige Angelegenheit handelt. Die Richtung geht auf die »reicheren und höheren Gestaltungen« des Bewusstseins, in denen »diese Einheit zu immer bestimmter und schärferer Ausprägung« gelangt.⁵⁰ Die Frage ist nun, was für ein Schicksal die innere Artikuliertheit bei dieser scheinbar verlustfrei geschehenden Anreicherung und Schärfung nimmt, in die unser Ausgangspunkt des kindlichen Zeigens eingebaut werden muss. Die Zeigegeste des Kindes bringt in diese bereits in sich gegliederte Struktur eine neue Form der Explizitheit. Die Ferne der Dinge erlaubt einen neuen Blick auf sie, der sie schärfer fassen kann; insofern er aber auf dem Weg zur Benennung ist, geht mit dem Gewinn ein Verlust einher. Stern wird an dieser Stelle zum Kulturpessimisten: »Das Kind findet Eingang in eine größere Kulturgemeinschaft, aber mit dem Risiko, die Kraft und Ganzheit des ursprünglichen Erlebens einzubüßen.«⁵¹ Nun ist die Rede von Kraft, Ganzheit und Ursprünglichkeit Cassirer einigermaßen fern, und vielleicht sollte man mit weniger kulturkritischem Pathos nach der inneren Differenziertheit der Artikulation fragen, die sich unter kommunikativen Bedingungen als dysfunktional herausstellen könnte. Die kommunikative Verfügbarkeit, die mit dem Zeigen ins Spiel kommt, ist nicht ohne eine Typisierung denkbar.

Man darf an dieser Stelle sicher nicht einen ursprünglichen Reichtum gegen eine spätere sprachlich oder Sprache vorbereitende Typisierung und damit Verarmung ausspielen. Die Auffassung von Mustern, Kontinuitäten und Stabilitäten, durch die sich für den Säugling die Welt ordnet und erste Orientierung erlaubt, kann selbst gewissermaßen als Typisierung beschrieben werden, die aber hier keine Abstraktion von einem ursprünglicheren Konkreten ist, sondern die erste Organisationsform

artikulierten, expliziten Bestimmtheit – jenem »bewussten Ausdruck«, der seinem Buch den Titel gegeben hat –, und vor diesem Hintergrund müssen selbst Gesten höchst unplausibel als »nichtartikulierte Ausdrucksformen, bei denen der Raum über die Zeit dominiert« (ebd., 333), gelten, was mit seinem Gewährsmann Shaun Gallagher kaum zu machen ist. Entscheidend sind tatsächlich gerade diese Zwischenstufen, die bereits mit der Ausdruckswahrnehmung beginnen und die nicht auf die Artikulation eines nicht Artikulierten gebracht werden können.

⁵⁰ Langer 1984, 95.

⁵¹ Stern 1992, 251.

überhaupt.⁵² Das Einzelne wird insofern nicht in seiner einzigartigen Bestimmtheit aufgefasst, sondern profiliert sich vor dem Hintergrund von Ähnlichem, Gleichem und Verschiedenen und wird so innerlich artikuliert. Es hat von Anfang an einen gewissen Grad von Allgemeinheit, bleibt aber expressiv in Cassirers Sinne, insofern es nicht in Sinn und Sinnlichkeit auseinandergelegt werden kann und nicht neutral, also affektfrei aufgefasst wird. Von hier aus kann es zu weiteren Typisierungen kommen, die ihre Gegenstände tatsächlich schärfer zu fassen erlauben, dabei aber die spezifische Bestimmtheit dieser Gegenstände sukzessive reduzieren.

Wenn man die Gegenstände des expressiven Zeigens mit Cassirer und der neueren Entwicklungspsychologie beschreibt, wird es fragwürdig, den expressiven Charakter primär oder ausschließlich auf die »Einstellung« des Zeigenden zu beziehen, die geteilt werden soll und gegenüber der der konkrete Gegenstand in den Hintergrund rückt. Statt mit irgendwie neutral konstatierbaren Dingen, zu denen diese oder jene Haltung eingenommen werden kann, haben wir es mit selbst affektiv aufgeladenen Gegenständen zu tun, die bedeutsam sind, bevor sie eine Bedeutung haben, und in die ich mit meiner Auffassung verwickelt bin. Tomasello beschreibt die Frustration der Kinder, wenn sich erwachsene Bezugspersonen zwar den gezeigten Dingen zuwenden, aber in ihrer Zuwendung emotional neutral bleiben;⁵³ man könnte dies nun so beschreiben, dass sie für das Kind offenbar nicht die gleichen Dinge sehen, oder die Dinge als grundlegend andere. Das steht im Einklang mit Werners und Kaplans allgemeiner Beschreibung des Ziels von Zeigen überhaupt:

[R]eferring to an object by touching, looking, or pointing entails mainly an invitation to the other person to ›look at that thing over there‹ with the expectation that the other person will perceptually articulate this object in a way similar to his own.⁵⁴

52 Langer, die hier die gleiche Position vertritt wie Cassirer, spricht im Zusammenhang mit der Artikulation der Wahrnehmung irritierenderweise von »gewohnheitsmäßigen, unbewussten Abstraktionen« (vgl. Langer 1984, 99). In *Mind* erläutert sie dies in einem eigenen Kapitel, das von der Sache her überzeugend ist, die Wahl des Begriffs aber nicht plausibler macht (vgl. Langer 1967, S. 153–197).

53 Vgl. Tomasello 2009, 131–133.

54 Werner/Kaplan 1963, 43.

Die Gemeinsamkeit wird vermittelt über die Dinge und ihre Beschaffenheit, und die Artikulation, von der die beiden sprechen, bezieht sich nicht nur auf eine vom Erwachsenen her gedachte Wahrnehmung, sondern auf die ursprüngliche Prägnanz.

Die Bedingung oder vielmehr das Ziel gleicher oder ähnlicher Artikulation haben es dabei in sich: Weder das imperative noch das informative Zeigen sind auf eine derart weitgehende Übereinstimmung angewiesen. Der Erfolg einer Geste, die eine Sache verlangt oder das Gegenüber auf ihre Existenz hinweisen möchte, ist lediglich an die Bedingung gemeinsamer Referenz gebunden. Beide müssen sich gemeinsam auf *das da* beziehen, wie auch immer es genau beschaffen sein mag; es muss lediglich individuierbar und identifizierbar sein. Aber auch für das expressive Zeigen geht die Qualifizierung von Werner und Kaplan letztlich zu weit. Auch dieses dürfte in der Regel mit weit weniger zufrieden sein: Ein freudiger oder erstaunter Gesichtsausdruck, wahrnehmbare Begeisterung oder zumindest Interesse – in Ermangelung der Möglichkeit sprachlicher Verständigung wird es in der Regel dabei bleiben müssen. Von der Prägnanz der Dinge bleibt dann doch wenig mehr als ein Aufmerksamkeitsfänger und ein Auslöser von affektiven Haltungen. Wenn es aber tatsächlich um eine Übereinstimmung in der Artikulation, also der Formauffassung gehen soll, muss darüber noch einmal hinausgegangen werden. Vor dem Ziel der gemeinsamen Artikulation steht dabei die eigene Auffassung der Sache *im Hinblick auf ihre Artikulation* und die Operation, gerade diese Artikulation sowohl für einen selbst wie für den Kommunikationspartner relevant zu setzen.

4. ÄSTHETISCHES ZEIGEN?

Vor dem Hintergrund des Ausgeführten kann und muss die Frage nach einem »ästhetischen« Zeigen noch einmal gestellt werden. Ob damit eine weitere Kategorie des Zeigens etabliert werden kann, die tatsächlich in ihrer Häufigkeit mit denen des imperativen, des informativen und des expressiven Zeigens vergleichbar ist, mag man bezweifeln. Das ist für mich aber auch nicht der entscheidende Punkt. Vielmehr geht es mir darum, das Ästhetische als *Möglichkeit* bereits an diesem frühen Moment aufzuweisen, in dem das Kind zum ersten Mal von einer Sache um ihrer selbst willen, d. h. in ihrer spezifischen Erscheinung fasziniert wird – ansonsten müsste es nachträglich in ein etabliertes Gefüge unterschiedlich akzentuierter Referenztypen einbrechen, die allesamt ihren

klaren Ort in pragmatischen Zusammenhängen haben. Ich sehe für eine solche Untersuchung keinen besseren Ansatzpunkt als Kants Theorie des ästhetischen Urteils, in dem noch nicht von Kunst die Rede ist, sondern lediglich von einer nicht kategorisierbaren, als solcher auffallenden Form, die auf Offenheit und Gemeinschaft angewiesen ist und Offenheit und Gemeinschaft erzeugt.

Sieht man sich die Bausteine dieser Theorie an, so wird deutlich, dass Kant von einer Situation ausgeht, in der die Artikulation eines Gegenstandes, die eigene affektive Reaktion darauf und der kommunikative Kontext auf genau die gleiche Weise ineinander verflochten sind wie in der eingangs beschriebenen Situation. Sie besteht darin, dass ich mich auf einen Gegenstand beziehe, den ich unter Rückgriff auf meine Auffassung seines Erscheinens als schön bezeichne und diese Auffassung mindestens einer anderen Person, im Prinzip aber allen anderen ebenfalls unterstelle. Gemeinsame Aufmerksamkeit auf die Sache und ein zumindest minimaler Hinweis meinerseits bezüglich der Art, wie ich ihn auffasse, sind dabei vorausgesetzt. Tomasellos Übersetzung einer Situation kindlichen Zeigens ist hier ziemlich treffend: »[I]st das nicht toll?«⁵⁵ Man könnte sagen, dass Kant danach fragt, was »das« ist, was »toll« in diesem Kontext heißt, und was es bedeutet, diesen Satz zu äußern. Die entscheidenden Begriffe, die er dafür anbietet, sind bekanntlich die der Interessellosigkeit, der Begriffslosigkeit und der Mittelbarkeit.

Erstere erläutert Kant so: »Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.«⁵⁶ Auch wenn es weit hergeholt erscheinen mag, mit derartigen Kategorien an das erste Zeigen des Kindes heranzugehen, trifft es meines Erachtens die Sache genau: Das Kind ist von der Sache in Anspruch genommen, aber insofern nicht an ihrer Existenz interessiert, als es sie nicht haben möchte und sie auch nicht auf die potentielle Aneignung durch den Kommunikationspartner bezieht, sondern lediglich auf sie hinweist. Wohl will es, dass sie erscheint und dass der andere auf sie aufmerksam wird – wofür es sich aber ebenso gut um eine *Fata Morgana* handeln könnte.

Mit Kants knapper Bestimmung der anderen beiden Bedingungen, Begriffslosigkeit und Mittelbarkeit, ließe sich überdies das ästhetische

⁵⁵ Tomasello 2009, 126.

⁵⁶ Kant 1990, B 6 f.

vom informativen und schließlich auch vom expressiven Zeigen abgrenzen: »Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt.«⁵⁷ Unter Begrifflichkeit ist für unseren Zusammenhang nichts anderes als das Cassirersche ›Heißen‹ zu verstehen. Wer informativ auf etwas zeigt, setzt dabei ein Verständnis davon voraus, um was für einen Gegenstand es sich handelt und wofür er taugt – sonst könnte er keine Vorstellung davon haben, was der andere damit anfangen könnte. Die enge Verbindung von pragmatischen Zusammenhängen mit der Benennung und ihren Vorformen, auf die Horkheimer und Adorno hinweisen, wird dabei noch einmal offensichtlich. Für das expressive und ästhetische Zeigen spielt dies aber nicht die entscheidende Rolle. Es mag sich beim Gezeigten um eine Wolkenformation, etwas dem Kind vollkommen Unbekanntes oder auch um ein alltägliches Ding handeln, in jedem Fall geht es nicht um sein Was. Selbst wenn der Zeigende weiß, was *das da* ist, spielt dies keine Rolle.

Besonders interessant ist nun aber in unserem Zusammenhang das Motiv der ›Mitteilbarkeit‹, der sich auf das ›allgemeine‹ Gefallen bezieht. In der Diskussion der unterschiedlichen Typen des Zeigens wurde vorausgesetzt, dass die kommunikative Absicht ein, wenn nicht das entscheidende Moment ist. Dies wäre zumindest zu relativieren. Es bleibt plausibel, die ästhetisch artikulierte und prägnante Wahrnehmung mit der Zeigegeste zu koppeln: Diese ist kein bloßer Indikator einer neuen prägnanten und distanzierten Auffassungsmöglichkeit, sondern gewissermaßen Teil dieser Wahrnehmung. Ihr manifester körperlicher Verweis auf die Gegenstände, auf die sie sich bezieht, richtet sich aber nicht nur an den Kommunikationspartner, sondern fungiert ebenso als Stütze der eigenen Auffassung. Tomasellos Forschungspartnerin Henrike Moll beschreibt, wie die Kinder die Zeigegeste *für sich selbst* einsetzen, um diese neue Form der Welterschließung zu stabilisieren: »Es scheint, als nutzten die Kinder den Zeigefinger als eine Art Taschenlampe, um ihren eigenen visuellen Fokus zu unterstreichen [].«⁵⁸ Wenn frühe Zeigegesten Darstellungen von Greif- und Explorationsbewegungen sind, so ist der tatsächliche Teilvollzug dieser Bewegungen nicht nur bedeutsam als Anzeiger für die Art der Auffassung, sondern auch als Herstellung einer manifesten, visuell fassbaren Verbindung.

Jeremy und Ailidh Carpendale verfolgen diese Linie und postulieren, dass die kommunikative Funktion des deklarativen Zeigens gegenüber

57 Ebd., B 32.

58 Moll 2011, 233.

der auf die eigene Wahrnehmung bezogen ein nachrangiges Phänomen ist, das sich erst allmählich in dem Maße entwickelt, in dem die Eltern die Zeigegesten als kommunikative Akte aufgreifen und entsprechend auf sie reagieren.⁵⁹ Die kommunikative Bedeutung des Zeigens, die Tomasello in den Mittelpunkt rückt und die später tatsächlich insofern zentral ist, als die Zeigegeste mit Butterworth gesprochen der Königsweg zur Sprache ist, wäre dann ein späterer Abschnitt in dem mehrfachen Funktionswechsel der Geste. Carpendale und Carpendale betonen, dass die faktische Situiertheit der kindlichen Äußerungen in einem kommunikativen Kontext von Anfang an nicht unbedingt bedeutet, dass dem Kind die einzelne Situation als kommunikative bewusst ist bzw. dass es sein eigenes Handeln so auffasst.⁶⁰ Dennoch ist es bedeutsam, dass die Geste in einem öffentlichen Raum stattfindet und insofern die Wahrnehmung des Kindes als Interaktion mit realen Gegenständen markiert bzw. darstellt und diese Interaktion noch dazu spezifiziert. Die offene Greifgeste der Eingangssituation wäre dann vielleicht weniger der Lichtkegel einer Taschenlampe als eine Rahmung, die ein Erscheinendes individuiert, ohne es zu identifizieren. Von hier zur Bewegung, die »the shape of what is being pointed at«⁶¹ nachzieht, also die Artikulation des Erscheinenden ikonisch nachzeichnet, ist dann keine kategoriale Grenze mehr zu überschreiten.

Insofern die Interaktion real ist, ist auch die Mittelbarkeit als Anspruch auf Übereinstimmung in der Artikulation zumindest implizit mitgesetzt: Das, auf das das Kind mit seiner Hand weisen kann und das insofern mit ihm als leiblichem Wesen in einer Beziehung steht, zeigt *sich*, und das Gesehene stellt sich nicht als privates Erlebnis dar, auch wenn unklar bleibt, um was es sich handelt. Mit der in jedem Fall bezogen auf das Gezeigte radikal unterkomplexen Geste auf etwas zu zeigen kann sowohl für den Wahrnehmenden selbst als auch als kommunikativer Akt nur funktionieren, wenn dessen Gestalt gerade nicht in Frage steht, also wenn Mittelbarkeit in gewisser Hinsicht vorausgesetzt wird. Diese reale Interaktion ist nicht wirklich in den Kantischen Rahmen zu integrieren; dennoch ist seine Beschreibung der Mittelbarkeit beim ästhetischen Urteil aufschlussreich. Der Ansatzpunkt ist hier bekannt-

59 Vgl. Carpendale/Carpendale 2010. Insofern wäre auch Hilge Landweers Aussage »man kann nicht sich selbst etwas zeigen« (Landweer 2010, 31) zu relativieren.

60 Carpendale/Carpendale, 114.

61 Goodwin 2003, 229 f.

lich das Zusammenspiel der Vermögen Einbildungskraft und Verstand, also zuerst einmal die individuelle Auffassungsweise. Zur Erläuterung der Metapher vom ›freien Spiel‹ der Vermögen, die dabei harmonisch zusammenstimmen, ohne zu einer begrifflichen Bestimmung einzurasen, kann nochmals auf die Prägnanz zurückgegriffen werden, die dafür allerdings reinterpretiert werden muss. Die Einbildungskraft produziert Formen, die sich keinem Begriff fügen, und das Gesehene oder Gehörte und im weiteren Gezeigte ist prägnant, *ohne* sich in einen symbolischen Zusammenhang einzufügen. Diese Prägnanz ist für Kant begleitet von einem Gefühl des Zusammenstimmens, das sie allererst erschließt und auf das sich die Mittelbarkeit bezieht. Was zusammenstimmt, sind zuerst einmal die Vermögen selbst – daher die »Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen«⁶² –, dann aber auch meine Erkenntnisvermögen und der Gegenstand – die »Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnisvermögen«⁶³ – und schließlich der Gegenstand in seiner inneren Struktur – »sofern wir die Ursachen dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können«.⁶⁴ Mit Kant kann so daran erinnert werden, dass Artikulation etwas ist, das wir tun, und zwar angesichts und im Hinblick auf etwas, das uns begegnet. Die mittelbare Prägnanz des Ästhetischen aber, die unser eigene Tun überschreitet, kann man nicht *machen*, sie muss sich ergeben, und man kann sich denken, dass diese dreifache Harmonie Staunen erregt.

Die Mittelbarkeit ist auch ohne jede kommunikative Absicht logisch vorausgesetzt; sobald sich nun eine tatsächliche kommunikative Situation ergibt, wird sie explizit als etwas, das bereits zuvor im Spiel gewesen sein muss. Man könnte es so formulieren: In dem Moment, wo es um ein Teilen geht, stellt sich das Wahrgenommene als mit-teilbar heraus, und in dem Moment muss es dies auch schon zuvor gewesen sein. Als Problem wird diese Mittelbarkeit erst erkannt, wenn die Mittel für eine differenzierte Mitteilung zur Verfügung stehen, also wenn das Kind sprechen kann. Erst jetzt wird sichtbar, dass die selbstverständlich vorausgesetzte Mittelbarkeit möglicherweise auf unsicherem Boden steht. Kants Gemeinsinn, der für unsere Zwecke als die Fähigkeit übersetzt werden kann, eine tatsächliche Übereinstimmung in der Artikulation zu beurteilen und darüber Einigkeit herzustellen, schwankt entsprechend zwischen

62 Kant 1990, B 30.

63 Ebd., B XXXI.

64 Ebd., B 33.

Feststellung und Postulat: Auf der einen Seite sind wir alle mit demselben Erkenntnisvermögen ausgestattet und sollten daher angesichts derselben Gegenstände auch in diesem Urteil übereinstimmen, auf der anderen Seite ist die faktische Übereinstimmung alles andere als selbstverständlich. Ich »sinne« den anderen ihre Zustimmung »an«,⁶⁵ ohne mir ihrer sicher sein zu können; das Kind zeigt auf etwas, das es fasziniert, und erwartet vom Kommunikationspartner Zustimmung, ohne dass es diese auf irgendeine Weise sicherstellen könnte. Diese Erwartung ruft nach Kommunikation und ist hier ein besonders schwieriger und ergiebiger Fall, weil in keiner Weise ausgemacht ist, wie diese aussehen müsste.⁶⁶

Zuerst einmal sieht es aus, als müsste sie sich auf die nackte zweiwertige Unterscheidung ›schön – nicht schön‹ beziehen. Dann wäre sie schnell am Ende. Letztlich aber muss sie auf die Forderung nach gleicher oder ähnlicher Artikulation bezogen werden: Nur über sie kann Gemeinsamkeit hergestellt werden, denn mit einer bloßen Evokation eines harmonischen freien Spiels der Vermögen ist nichts gewonnen – es lässt sich nicht einmal beschreiben. Der einzige Weg ist, sich beschreibend auf die innere Artikulation der Sache einzulassen. Schönheit ist dann tatsächlich keine Eigenschaft des Gegenstandes wie Farbigkeit oder Härte, sondern ein abkürzender Titel für die Weise, ihn in seiner Erscheinung aufzufassen. Über diese Artikulation in der Erscheinung soll Einverständnis hergestellt werden. Dass dieses Einverständnis schwierig, prekär und bisweilen unmöglich ist, ist kein Gegenargument; es lenkt die Aufmerksamkeit vielmehr noch einmal darauf, dass es hier ein Problem gibt und dass dieses Problem gerade in der Gemeinsamkeit einer differenzierten, nicht in Sprache zu übersetzenden Artikuliertheit besteht.

Von Kant können wir keine Hinweise auf deren genaue Gestalt erwarten; er markiert lediglich die Anschlussstellen, an denen sie verhandelt wird, und die Probleme, in die diese Verhandlung von Anfang an gerät. Er macht aber deutlich, dass wir es hier sozusagen mit einem Seitenweg oder vielleicht besser einer Weggabelung innerhalb von Cassirers Entwicklung der Präganz zu tun haben, die weder inhaltlichen Reichtum der kommunikativen Verfügbarkeit opfert noch auf der Stufe der kaum handhabbaren Ausdruckscharaktere verharrt. Wenn Cassirer die symbolische Präganz im ihr gewidmeten Kapitel abschließend charak-

⁶⁵ Ebd., B 26.

⁶⁶ Dirk Baecker sieht hier, beim Ansinnen von Mittelbarkeit und Allgemeinheit, das durch keine Regeln garantiert werden kann, den Ansatzpunkt für die moderne Kommunikationstheorie (vgl. Baecker 2005).

terisiert, scheint es so, als fiele sie für ihn mit dem zusammen, was hier ästhetische Prägnanz genannt wurde: »Die ›symbolische Prägnanz‹, die sie [die Erscheinung im Gefüge der Erfahrung, CG] gewinnt, entzieht ihr nichts von ihrer konkreten Fülle; – aber sie bildet zugleich die Gewähr dafür, daß diese Fülle nicht einfach verströmt, sondern sich zu einer festen, in sich geschlossenen Form rundet.«⁶⁷ Mir scheint, dass daran etwas nicht stimmen kann. Die von Cassirer beschriebene Entwicklung von Ausdruck über Darstellung zu Bedeutung tut genau dies: Sie entzieht der Erscheinung sukzessive ihre konkrete Fülle und macht sie so verfügbar. Entscheidend ist für Cassirer, dass Symbolisierungs- als Artikulationsprozesse und nicht als Anwendung abstrakter Kategorien auf konkrete Gegebenheiten verstanden werden sollen. Aber auch diese Prozesse sind Weisen der Typisierung, wenn sie überhaupt irgendetwas erreichen wollen. Das wäre nur dann eine Verlustgeschichte, wenn dabei frühe Artikulationsformen rettungslos verloren gingen – was sie laut Cassirer gerade nicht tun. Wir leben nicht in einer rein sprachlichen Welt und schon gar nicht in einer Welt wissenschaftlicher Symbolisierung.

Trotzdem geht die mit Kant als ästhetische Prägnanz beschriebene Artikulationsform in diesem Entwicklungsgang nicht auf. Es reicht auch nicht aus, sie als vorsymbolisch zu beschreiben, selbst wenn sich damit keine Abwertung zugunsten späterer, scheinbar höherer Symbolisierungsformen verbindet. Bernhard Waldenfels hat in einem anderen Kontext eine Formulierung gefunden, die sehr gut trifft, was Cassirer unter symbolischer Prägnanz versteht: »Was sich zeigt, zeigt auf anderes [].«⁶⁸ Gegen den Verweischarakter des Symbolischen (oder, bei Waldenfels, des Bildes) kann nicht eine reine, verweisfreie Präsenz ausgespielt werden, denn die Prägnanz der Dinge, ihr sich Zeigen, ist immer schon in Beziehungen eingespannt – das war Cassirers Punkt. Die ästhetische Prägnanz wäre demgegenüber dadurch gekennzeichnet, dass sie tatsächlich sich zeigt, *ohne* auf anderes zu zeigen. Statt dies nun zu einer von allen anderen Vollzügen vollständig abgetrennten Auffassungsweise und ihre Gegenstände zu ineffablen Individuen zu stilisieren, sollte das ästhetisch prägnante Erscheinen als Moment festgehalten werden, als Möglichkeit, die einen Seitenweg in der Entwicklung der symbolischen Formen eröffnet und beim Kind zuerst aufscheint.

67 Cassirer 2002, 233.

68 Waldenfels 2010, 92.

In seinen knappen Ausführungen zur Kunst im *Essay on Man* und in den Manuskripten räumt Cassirer die Möglichkeit solcher Seitenwege ein, wenn er etwa schreibt, dass es »räumliche u[nd] zeitliche Praegnanz [,] theoretische u[nd] ästhetische Praegnanz«⁶⁹ gibt, und allgemein von »Sinnpraegnanz«⁷⁰ spricht. Schließlich werden Kunst und Wissenschaft explizit als diametrale Bewegungen gegenübergestellt: »Language and science are abbreviations of reality; art is an intensification of reality.«⁷¹ Dieser Hinweis ist wichtig, denn die Kunst bringt das Ästhetische nicht hervor, sondern arbeitet an der Stabilisierung und Schärfung seiner Prägnanz; sie ist auf die ersten Erscheinungen ästhetischer Artikulation beim Kind angewiesen, deren explizite Kultivierung sie vollzieht. Sie ist eine symbolische Form, insofern auch sie immer in Kontexten situiert ist und sich (wieder-)erkennbare Formen gibt, aber sie hat immer ein Moment, das sich diesen Bezügen entzieht und die ihre eigentliche Prägnanz ausmacht.

Dennoch überrascht angesichts des oben Dargestellten die unvermittelte und scheinbar deutlich wertende Gegenüberstellung von Abkürzung und Intensivierung. Klar ist, dass der Ausgangspunkt dieser Bewegungen nicht die Wirklichkeit in irgendeiner ungeschmälernten Konkretheit ist, von der aus jede Bewegung ein Abfall wäre, sondern eine elementare Prägnanz, die bereits eine Form der Typisierung ist und von der aus man sowohl in Richtung Abstraktion als auch in Richtung Konkretion gehen kann – ohne dass die eine gegen die andere ausgespielt werden könnte. Von daher sollte man die Kunst vielleicht weniger als Intensivierung als »als kontinuierlichen Konkretionsprozess«⁷² begreifen, wie Cassirer schließlich selbst formuliert. Wir können diesen Weg nicht verstehen, wenn wir nicht eine Form der Prägnanz an den Anfang setzen, die noch nicht symbolisch, aber für symbolische Gestaltung offen ist und diese vorbereitet, ohne aber in ihr aufzugehen. Sie ist bereits in sich artikuliert, wenn wir Artikulation nicht im Wesentlichen nach der Sprache modellieren, und sie wird anders als das Expressive und auch als das sprachlich Bedeutete im Hinblick auf ihre Artikulation angese-

69 Cassirer 2011, 52.

70 Ebd., S. 7. Insofern ist Krois' Satz »Prägnanz ist immer symbolisch« schwierig: Er verweist auf die Einbettung jeder Prägnanz in einen systematischen oder protosystematischen Kontext, blendet aber – durchaus mit Cassirer – die ästhetische Dimension tendenziell aus (Krois 1988, 26).

71 Cassirer 2006b, 155.

72 Ebd.

hen. Der Reichtum der Erscheinung, der sich hier zeigt, verströmt sich nicht, kann aber auch nicht festgehalten werden. Die Kultivierung dieser Erscheinung in der Kunst schärft die Prägnanz in Richtung einer expliziten und stabilen individuellen Form, aber sie kann weder vollständige Explizitheit noch dauerhafte Stabilität herstellen. Festgehalten werden kann auch sie nicht, und das Moment des überraschten »Da!« begleitet ihre Wahrnehmung.

Mein Ausgangspunkt war die These, dass die vom unmittelbaren Bedürfnis entlastete Zeigegeste des Kleinkindes die Dinge auf eine neue Weise erscheinen lässt. Wir bewegen uns damit von vornherein im Zwischenbereich zwischen jener »unbestimmte[n] und dominanten[n] komplexe[n] Qualität«,⁷³ von der Dewey spricht, und Jungs »syntaktisch strukturierten Symbolketten«. Der gesamte dazwischenliegende Prozess kann als allmähliche Gliederung und Artikulation verstanden werden, innerhalb derer sich unterschiedliche Formen und Grade der Prägnanz ausbilden. Die Zeigegeste bringt insofern etwas Neues ins Spiel, als sich durch sie eine Ferne öffnet, die aber gerade keine unüberbrückbare Distanz ist, sondern den Bezug gerade ermöglicht. Sieht man sich Beschreibungen wie die oben zitierte von Cassirer noch einmal an, so wird deutlich, dass hier immer schon eine ästhetische Dimension in Anspruch genommen wird: Wenn die Dinge nun »nach ihren selbständigen qualitativen Bestimmungen vergegenwärtigt werden können«,⁷⁴ so wird ein Blick auf sie selbst in ihrem Erscheinen allererst möglich.

Die von sich selbst überraschte offene Zeigegeste, die ich am Anfang beschrieben habe, steht in mehrfacher Hinsicht an einer Schwelle. Vor ihr und für sie erscheinen Dinge, die zuerst einmal nicht *für etwas*, sondern die einfach *da* sind. Sie lässt die Dinge frei, um sich frei zu ihnen verhalten zu können – Freiheit ist eins der wesentlichen Momente in Kants Beschreibung des ästhetischen Urteils. Der Urteilende ist weder von den Dingen noch von den Begriffen in Anspruch genommen, seine Erkenntniskräfte befinden sich im freien Spiel und geben ihm Gegenstände, von denen durchaus unklar ist, was sie sind. Die offene Zeigegeste scheint dieser Freiheit zu entsprechen: Sie spießt die Dinge nicht auf, sondern eröffnet den Blick auf sie und lässt sie sein. Sie individuiert zwar, legt aber nicht fest. Ihr »dies da« ist eine komplex artikulierte Quali-

73 Dewey 2003, 105.

74 Cassirer 2002, 126.

tät, die sich nicht einfach benennen lässt. Wenn sie in einem kommunikativen Kontext stattfindet, bedeutet das noch nicht unbedingt, dass sie hier ein bestimmtes Ziel verfolgt. Sie will weder informieren noch ein Gefühl teilen, sondern lediglich die anderen für die Wahrnehmung der Sache gewinnen. Wenn sie sich auf die Benennung, auf das ›Heißen‹ fokussiert, schließt sie in gewisser Weise die Möglichkeit wieder, die sich hier geöffnet hatte. Der ausgestreckte Zeigefinger und die kommunikative Intention bringen Eindeutigkeiten ins Spiel, die für einen Moment suspendiert waren. Hier aber ist der Appell an Gemeinsamkeit noch ganz getragen von dem Vertrauen, dass die Sache sich für das Gegenüber tatsächlich auf dieselbe Weise artikuliert – und die Mittel, dies zu überprüfen, sind äußerst begrenzt. Der Gemein Sinn ist ein Postulat, das hier noch von keinem Zweifel berührt, sondern überhaupt erst als Möglichkeit entdeckt worden ist. Wenn diese Offenheit nicht gleichursprünglich mit dem Willen zur Kooperation und zur Bezeichnung der Dinge wäre, gliche ihr späteres Auftauchen einem Wunder.

LITERATUR:

- Baecker, Dirk (2005):** Kommunikation. Leipzig 2005.
- Bates, Elizabeth (1976):** Language and Context. The Acquisition of Pragmatics. Orlando/FL 1976.
- Boehm, Gottfried (2010):** Das Zeigen der Bilder. In: Ders.: Sebastian Egenhofer/Christian Spies (Hg.): Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren. München 2010, 19–53.
- Breidbach, Olaf (2003):** The Beauties and the Beautiful – Some Considerations from the Perspective of Neuronal Aesthetics. In: Eckart Voland/Karl Grammer (Hg.): Evolutionary Aesthetics. Berlin u. a. 2003, 39–68.
- Brinck, Ingar (2004):** The Pragmatics of Imperative and Declarative Pointing. In: Cognitive Science Quarterly 3, Heft 4 (2004), 429–446.
- Butterworth, George (2003):** Pointing is the Royal Road to Language for Babies. In: Sotaro Kita (Hg.): Pointing: Where Language, Culture, and Cognition Meet. Mahwah/NJ 2003, 9–33.
- Carpendale, Jeremy I. M./Carpendale, Ailidh B. (2010):** The Development of Pointing: From Personal Directedness to Interpersonal Direction. In: Human Development 53 (2010), 110–126.
- Cassirer, Ernst (2001):** Gesammelte Werke, Bd. 11: Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Hamburg 2001.
- Cassirer, Ernst (2002):** Gesammelte Werke, Bd. 13: Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Hamburg 2002.

- Cassirer, Ernst (2006a):** Zur Logik des Symbolbegriffs. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 22: Aufsätze und kleinere Schriften (1936–1940). Hamburg 2006, 112–139.
- Cassirer, Ernst (2006b):** Gesammelte Werke, Bd. 23: Versuch über den Menschen. Einführung in die Philosophie der Kultur. Hamburg 2006.
- Cassirer, Ernst (2011):** Nachgelassene Manuskripte und Text, Bd. 4: Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und ›Wiener Kreis‹. Hamburg 2011.
- Darwin, Charles (1879):** Gesammelte Werke, Bd. 7: Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren. Stuttgart 1879.
- Dewey, John (2003):** Qualitatives Denken. In: Ders.: Philosophie und Zivilisation. Frankfurt/M. 2003, 94–116.
- Eco, Umberto (1987):** Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen. München 1987.
- Figal, Günter (2006):** Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie. Tübingen 2006.
- Figal, Günter (2007):** Zeigen und Sichzeigen. In: Heike Gfrereis/Marcel Lèpper (Hg.): Deixis. Denken mit dem Zeigefinger. Göttingen 2007, 196–207.
- Gebauer, Gunter (2011):** Die Hand. In: Robert Schmidt/Wiebke-Marie Stock/Jörg Volbers (Hg.): Zeigen. Dimensionen einer Grundtätigkeit. Weilerswist 2011, 15–31.
- Goodwin, Charles (2003):** Pointing as Situated Practice. In: Sotaro Kita (Hg.): Pointing: Where Language, Culture, and Cognition Meet. Mahwah/NJ 2003, 217–241.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1981):** Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt a. M. 1981.
- Humboldt, Wilhelm von (1998):** Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Paderborn 1998.
- Husserl, Edmund (1966):** Husserliana, Bd. XI: Analysen zur passiven Synthesis. Den Haag 1966.
- Jäger, Ludwig (2006):** Bild/Sprachlichkeit. Zur Audiovisualität des menschlichen Sprachvermögens. In: Sprache und Literatur 37, Heft 98 (2006), 2–24.
- Jung, Matthias (2009):** Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation. Berlin 2009.
- Kant, Immanuel (1990):** Kritik der Urteilkraft. Hamburg 1990.
- Kendon, Adam u. Laura Versante (2003):** Pointing by Hand in »Neapolitan«, in: In: Sotaro Kita (Hg.): Pointing: Where Language, Culture, and Cognition Meet. Mahwah/NJ 2003, 109–137.
- Krois, John Michael (1988):** Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. In: Hans-Jürg Braun/Helmut Holzhey/Ernst Wolfgang Orth (Hg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt/M. 1988, 15–44.
- Landweer, Hilge (2010):** Zeigen, Sich-zeigen und Sehen-lassen. Evolutionstheoretische Untersuchungen zu geteilter Intentionalität in phänomeno-

logischer Sicht. In: Karen van den Berg/Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.): Politik des Zeigens. München 2010, 29–59.

Langer, Susanne K. (1984): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Frankfurt a. M. 1984.

Langer, Susanne K. (1967): Mind: An Essay on Human Feeling, Bd. 1. Baltimore 1967.

Masataka, Nabuo (2003): From Index-Finger Extension to Index-Finger Pointing: Ontogenesis of Pointing in Preverbal Infants. In: Sotaro Kita (Hg.): Pointing: Where Language, Culture, and Cognition Meet. Mahwah/NJ 2003, 69–84.

Mersch, Dieter (2002): Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis. München 2002.

Moll, Henrike (2011): Über die Entwicklung eines Verstehens von Wahrnehmung und Perspektivität. In: Robert Schmidt/Wiebke-Marie Stock/Jörg Volbers (Hg.): Zeigen. Dimensionen einer Grundtätigkeit. Weilerswist 2011, 230–246.

Paál, Gábor (2008): Woher kommt der Sinn für das Schöne? Grundzüge einer evolutionären Ästhetik. In: Helmut A. Müller (Hg.): Evolution: Woher und Wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften. Göttingen 2008, 165–179.

Spelke, Elizabeth S./Breinlinger, Karen/Macomber, Karen/Jacobsen, Kristen (1992): Origins of Knowledge. In: Psychological Review 99, Heft (1992), 605–632.

Stern, Daniel N. (1992): Die Lebenserfahrung des Säuglings. Berlin 1992.

Thornhill, Randy (2003): Darwinian Aesthetics Informs Traditional Aesthetics. In: Eckart Voland, Karl Grammer (Hg.): Evolutionary Aesthetics. Berlin u. a. 2003, S. 9–35.

Tomasello, Michael (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt/M. 2009.

Waldenfels, Bernhard (2010): Spiegel, Spur und Blick. In: Ders.: Sinne und Künste im Wechselspiel. Berlin 2010, 84–104.

Werner, Heinz/Bernard Kaplan (1963): Symbol Formation. An Organismic-Developmental Approach to Language and the Expression of Thought. New York u. a. 1963.

Wilkins, David (2003): Why Pointing With the Index Finger Is Not a Universal (in Sociocultural and Semiotic Terms). In: Sotaro Kita (Hg.): Pointing: Where Language, Culture, and Cognition Meet. Mahwah/NJ 2003, 171–215.

Wundt, Wilhelm (1921): Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, Bd. 1: Die Sprache. Stuttgart 1921.

MAGNUS SCHLETTE

NACH DER SELBSTVERWIRKLICHUNG?

Artikulationsformen des Individualisierungsprozesses¹

Die Idee der Selbstverwirklichung ist zugleich Zeugnis und Resultat eines lang andauernden Prozesses der Individualisierung kollektiv verbindlicher Identitätsmuster. Allerdings gehen die folgenden Überlegungen von der Hypothese aus, dass die Vorstellungen davon, wie sich zu verwirklichen sei, ihrerseits einer Individualisierungsdynamik unterliegen könnten. Nach einer Erläuterung des begrifflichen Vorschlags, dass wir uns unter Selbstverwirklichung grundsätzlich die lebenspraktisch verbindliche Artikulation existentiell bedeutsamer Erfahrungen vorzustellen haben (1), schlage ich unter Rückgriff auf eine begriffliche Unterscheidung in John Deweys Konzeption der Artikulation qualitativen Denkens (2) vor, idealtypische Varianten der Selbstverwirklichungsidee danach zu differenzieren, wie sie Gegenstand, Vollzug und Ganzheit der Selbstverwirklichung zueinander in Beziehung setzen (3). Meine These lautet, dass die Individualisierung der besagten Idee sich daran bemessen lässt, in welchem Umfang substantialistische Vorannahmen über das ›Selbst‹, das sich ›verwirklicht‹, in den jeweiligen Vollzugsweisen der Selbstverwirklichung eine Rolle spielen. Damit liegt ein Kriterium vor, die mannigfachen Spielarten des gegenwärtigen Individualismus

1 Der Text ist die überarbeitete Fassung zweier Vorträge, die ich mit unterschiedlichen Akzentsetzungen im März 2011 im Kulturwissenschaftlichen Kolloquium der Universität Koblenz und Anfang Juli in einem von Stefan Niklas für das Internationale Kolleg Morphomata der Universität Köln organisierten Workshop zum Thema »Formen der Artikulation« gehalten habe. Ich danke Matthias Jung, Rudolf Lüthe, Stefan Niklas und den übrigen Teilnehmern der beiden Veranstaltungen für Kritik und Anregungen.

begrifflich zu ›sortieren‹, ohne sie als Belege einer vermeintlichen Verfallsgeschichte der ›ursprünglichen‹ Idee vorverurteilen zu müssen, wie das in den prominenten kulturkritischen Einlassungen zum Individualismus häufig der Fall ist.

1.

Die Auffassung, es gelte durch das Leben, das wir führen, und in der Art und Weise, *wie* wir es führen, sich (selbst) zu verwirklichen, zählt zu den maßgeblichen Wertorientierungen in der westlichen Welt. Das Worumwillen zumindest unserer relevanten Lebensentscheidungen und –lagen, unserer Anstrengungen um das jeweils Gewollte und Geforderte sowie unserer Belastbarkeit durch das gegebenenfalls schlicht Hinzunehmende und zu Ertragende, kurz: der Fluchtpunkt all unserer Lebensbewandnisse sollen demnach – wir selbst sein. Dabei wird dann im Allgemeinen an die Entfaltung persönlicher Eigenschaften und Anlagen gedacht, an die Ausbildung von Fähigkeiten, die Ausübung unseres Willens zur Erfüllung von subjektiv relevanten Bedürfnissen, Wünschen und Präferenzen, die Verfolgung von subjektiv bedeutsamen Zielen. Dies alles soll sich aber nach gängigen Vorstellungen vor allem im Horizont von Lebensplänen abspielen, die aus eigenem Entschluss gefasst wurden sowie unter der Voraussetzung einer prinzipiellen Bereitschaft zur Revision des Geplanten im Lichte neuer Lebenserfahrungen oder veränderter Lebenslagen ausgeführt werden. So weit, so gut.

Erläuterungen dieser Art erwecken allerdings den Eindruck, dass die Idee der Selbstverwirklichung in sich homogen und geschichtlich unveränderlich ist. Das kann man aber weder von ihrer Entstehung noch von ihrem Gehalt behaupten. Weder ist sie mit einem Mal ›da‹, noch bleibt sie sich zwangsläufig gleich. Was ihre Entstehung angeht, so datiert sie keineswegs auf die 1970er Jahre, als das *Wort*, das wir mit dieser Idee verbinden, zunächst in die Gegenkultur und dann in den kulturellen Mainstream Eingang gefunden hat. Überhaupt ist der Jargon bestimmter sozialer Milieus kein Indikator für das ›Leben‹ einer Idee. So ist denn auch die Zeit längst vorbei, als der Jargon der Selbstverwirklichung Hochkonjunktur hatte, was man von der Idee nicht behaupten kann. Folgt man Charles Taylor, der sich eindringlich mit ihren geistesgeschichtlichen Wurzeln auseinandergesetzt hat, so hatte sie eine Inkubationszeit von bald dreihundert Jahren. Taylor datiert sie auf das

moralische Ideal einer Treue zu sich selbst zurück, das in der Empfindsamkeitskultur des 18. Jahrhunderts aufkam.²

Seinem Grundgedanken zufolge bezeichnete dieses Ideal eine Selbstbeziehung, die über die existentiell bedeutsame Erfahrung eines höheren Gutes vermittelt war, und es besagte, dass die Menschen danach streben, dem Erfahrenen durch die Art und Weise ihrer Lebensführung treu zu bleiben. Taylors Begriff des höheren Gutes hat einen primär phänomenologischen Sinn:

Werden wir durch ein höheres Gut angespornt, spüren wir schon im Erleben selbst, dass es uns nicht aufgrund der eigenen Reaktion wertvoll vorkommt, sondern dass es das Gute daran ist, das uns bewegt. Wir werden davon angespornt, da wir in seinem Sinn etwas unendlich Wertvolles erblicken. Wir erleben unsere Liebe zu ihm als eine wohlbegründete Zuneigung. Nichts, was mich nicht in *dieser* Weise berührten könnte, würde als Hypergut gelten.³

Die Höhe hat also damit zu tun, dass wir das besagte Gut bzw. den entsprechenden Wert – Taylors Verwendung der Begriffe ›Gut‹ und ›Wert‹ ist nicht trennscharf – als unverfügbar und mit der Anmutung unserer unmittelbaren Betroffenheit durch ihn erfahren. Dass die Treue zu dem erfahrenen Gut bzw. Wert zugleich eine Treue *zu sich selbst* bedeutet, hängt mit dem Anspruch der empfindsamen Genies zusammen, ihrer Erfahrung des Höheren auf eine originelle Weise zum Ausdruck zu verhelfen. Dieser Originalitätsanspruch popularisierte sich laut Taylor mit der Zeit ebenso, wie er zunehmend feinsinnigere Formen der Artikulation provozierte.

Zwifach droht der Idee laut Taylor Gefahr. *Einerseits* kann das Subjekt den Zugang zu Erfahrungen des Höheren einbüßen, aus denen sie ursprünglich ihre geschichtliche Schubkraft entwickelt hatte, *andererseits* der Anspruch der Originalität sich verselbständigen und zum Selbstzweck werden. Im einen Fall entwickelt sich das Streben nach Selbstverwirklichung in die Richtung des Hedonismus, wonach der Einzelne sein Leben an der Befriedigung ›in ihm‹ vorfindlicher Begehrlichkeiten misst, die nur mehr hinsichtlich ihrer Intensität skaliert werden, mit der sie ihn bedrängen; im anderen Fall mündet sie in einen Ästhetizismus

² Vgl. Taylor 1995, 22.

³ Taylor 1994, 143.

der Selbsterschaffung oder Selbsterfindung. Nach Taylor aber sind der hedonistische und der ästhetizistische Individualismus gleichermaßen Aberrationen der ursprünglichen Idee, die in ihr Gegenteil umzuschlagen drohe und – mit einem Wort des jungen Marx – einen Prozess der Selbstentwirklichung⁴ oder – dieses Mal in loser Anlehnung an Adorno – ein Äon der Selbstverwirklichung ohne Selbst⁵ ankündige. Wie immer man es mit solchen düsteren Szenarien hält, fest steht, dass Taylor einen inneren Wandel der Idee der Selbstverwirklichung einräumt, diesen aber letztlich nur als Verfallsgeschichte denkt. Damit steht er nicht allein da, sondern reiht sich trotz seiner zunächst affirmativen Einstellung gegenüber den Wurzeln der Idee in die Reihe der einschlägigen Kulturkritiker ein, die hinter dem Streben nach Selbstverwirklichung nur den Geist eines seichten Narzissmus, Hedonismus oder Wertrelativismus vermuten.

Ich möchte mich Taylors Pessimismus *nicht* anschließen, und zwar vor allem deshalb nicht, weil er meines Erachtens unberechtigterweise eine bestimmte geschichtliche Variante von Selbstverwirklichung, die mit dem *mind set* der expressivistischen Geniekultur verknüpft ist, zum begrifflichen Maßstab für Bewährung und Scheitern an der Idee erhebt. Andererseits schließe ich mich seiner Auffassung an, dass es bei der Selbstverwirklichung um eine über existentiell relevante (Wert-)Erfahrungen vermittelte Selbstbeziehung geht. Selbstverwirklichung hat in einem ganz grundlegenden Sinne damit zu tun, dass evaluativ einschlägige Bedeutsamkeitserfahrungen dazu drängen, in einem mit anderen Menschen geteilten Raum artikuliert und so zu einem Bestandteil der gemeinsamen Lebenswirklichkeit gemacht zu werden. Unter der Artikulation von Bedeutsamkeitserfahrungen verstehe ich hier die interne Relation zwischen Erleben und Ausdruck, die darin besteht, dass das Erleben durch seinen Ausdruck eine symbolische Klärung und fixierend-deutende Auseinanderlegung der in den Erfahrungsepisoden angelegten Bezüge erfährt. Zwar ist der grundlegende Typ von Artikulationen das Sprechhandeln, weil die Bedeutungsfunktion der symbolischen Tätigkeit des Menschen phylogenetisch durch die Sprache eingerichtet worden ist. Aber auf der Basis sprachlich-performativ generierter, zeichenförmig

4 Vgl. Marx 1966, 253.

5 Bei Adorno heißt die Formulierung »Selbsterhaltung ohne Selbst« und bezieht sich auf die Nivellierung von Erfahrung auf Informiertheit, welche die Halbbildung auszeichne und von dem Verlust eines anspruchsvollen Subjektivitätsverständnisses zeuge. Vgl. Adorno 1979, 115.

konventionalisierter sowie sozial etablierter Bedeutungen können und müssen auch nichtsprachliche Handlungen als Artikulationen von Erfahrung gedeutet werden.⁶

So weit haben wir es bei der handlungsförmigen Artikulation von Bedeutsamkeitserfahrungen allerdings nur – in Anlehnung an eine Unterscheidung, die Alois Hahn in der biographischen Identitätsforschung mit loser Bezugnahme auf Hegel getroffen hat – mit Selbstverwirklichung ›an sich‹ zu tun, die von den jeweiligen Akteuren nicht zwingend in dem Bewusstsein praktiziert wird, sich dadurch zu verwirklichen.⁷ Und damit fehlt unserer begrifflichen Annäherung etwas, das wir, wenn wir unserem Sprachgefühl folgen, als wesentlich für den Sinn von ›Selbstverwirklichung‹ auszeichnen, und das in der Rede vom ›eigenen Entschluss‹ anklingt:⁸ dass die Artikulation von Bedeutsamkeitserfahrungen in dem Bewusstsein vorgenommen wird, dass es sich dadurch um eine gestalterische Tätigkeit handelt, durch die wir uns selbst thematisieren. Der Vollsinn der Selbstverwirklichung, den wir als das ›Für sich‹ der Selbstverwirklichung bezeichnen können, unterscheidet sich vom ›An sich‹ durch die verschiedene Gewichtung der Artikulation von Bedeutsamkeitserfahrungen, in deren Medium sich Selbstverwirklichung vollzieht. Diese können nämlich ganz von deren Erfahrungscharakter absehen, sie können in dem Bewusstsein vorgenommen werden, dass die jeweilige Erfahrung der Bedeutsamkeit des Erfahrenen akzidentell ist. Dieses Bewusstsein ist mit dem ›Für-sich‹ der Selbstverwirklichung nicht vereinbar.

Der Vollsinn der Selbstverwirklichung verlangt, was ich als individuelle Authentifizierung von Bedeutsamkeit bezeichnen möchte. Sie besagt erstens, dass das Erfahrungssubjekt den Wert des Bedeutsamen davon abhängig macht, in der Weise einer gesteigerten Selbstgegenwärtigkeit erfahren worden zu sein; und sie besagt zweitens, dass das Erfahrungssubjekt den Wert seiner Artikulation daran misst, ob im Vollzug der Erfahrungsartikulation diese Selbstgegenwärtigkeit wiederum reaktualisiert werden kann sowie für andere einfühl- und nachvollziehbar wird. Das ›Leben‹ des Selbstverwirklichungsideals besteht demnach darin, dass es die sozialen Akteure dazu disponiert, ihre für die Lebensführung

⁶ Zur ausführlichen Begriffsbestimmung von ›Artikulation‹ vgl. Magnus Schlette und Matthias Jung, Einleitende Bemerkungen zu einer Anthropologie der Artikulation. In: Schlette/Jung 2005, 7–26, v. a. 12–17.

⁷ Vgl. Alois Hahn 1987, 10.

⁸ Vgl. Friedrich Kambartel 1989.

im Ganzen relevanten Handlungsorientierungen in diesem Sinne zu authentifizieren. Sie streben danach, in dem, was ihnen besonders wichtig ist, ganz ›bei sich‹ zu sein und in Tätigkeiten, durch die sie demjenigen eine Gestalt geben, was ihnen besonders wichtig ist, zugleich sich selbst als Tätige bewusst zu sein und zu bejahen. Die Idee der Selbstverwirklichung richtet die sozialen Akteure also an ihrem Erleben aus, disponiert sie dazu, diesem eine gesteigerte Bedeutsamkeit zuzumessen und ferner praktische Einstellungen einzuüben sowie Lebensentwürfe zu realisieren, die dem Erleben und seinem gestaltrichtigen Ausdruck einen überaus hohen Stellenwert einräumen.

2.

Nun ist die Idee der Selbstverwirklichung sowohl ihrer Entstehung als auch ihrem Gehalt nach ein dankbarer Gegenstand der Untersuchung gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. Folgen wir der sachlich hier vor allem einschlägigen soziologischen Begriffsbildung, dann haben wir unter ›Individualisierung‹ ganz allgemein und vorbehaltlich feinkörniger Bestimmungen zu verstehen, wie es in einer auf dem Buchmarkt kursierenden Einführung in die Individualisierungstheorie heißt, »dass das Individuum zentraler Bezugspunkt für sich selbst und die Gesellschaft wird.«⁹ Demnach dürften Entstehung und Gehalt der Idee der Selbstverwirklichung ein individualisierungstheoretisch besonders reizvolles Thema sein. Indessen werden wir sogleich mit einem begrifflichen Problem konfrontiert: ›Individualisierung‹ benennt einen oder wohlmöglich mehrere Prozesse, aber die vorgeschlagene Erläuterung des Individualisierungsbegriffs bildet den Prozesscharakter dessen, was er bezeichnet, nicht ab. Man müsste genauer formulieren, ›Individualisierung‹ bedeute, dass das Individuum *immer mehr* zum zentralen Bezugspunkt für sich selbst und die Gesellschaft werde. Aber dann stellt sich sofort die Frage nach den Kriterien, mit denen sich das besagte Mehr oder Weniger messen ließe.

Soll die Idee der Selbstverwirklichung in individualisierungstheoretischer Perspektive untersucht werden, dann stellt sich eine Variante dieser Frage. In Frage stehen dann die Kriterien, denen gemäß das handelnde Individuum sich mehr oder weniger als Bezugspunkt seiner eige-

⁹ Junge 2002, 7.

nen Verwirklichungsbemühungen versteht. Was könnte es billigerweise heißen, im Bemühen darum, sich zu verwirklichen, sich gemäß den *ex hypothesi* verschiedenen Vollzugsweisen der Selbstverwirklichung mehr oder weniger auf sich selbst zu beziehen? Der Vorschlag, den ich im folgenden unterbreiten möchte, lautet, dass es unterschiedliche Grade gibt, in denen die Treue zu sich selbst – um noch einmal Taylors Paraphrase der Selbstverwirklichungsidee zu verwenden – substantialistischen Vorstellungen davon verbunden sein kann, was es heißt, ein ›Selbst‹ zu sein. Und diese Vorstellungen können die Spielräume einschränken, in denen es sich verwirklichen ließe. Ich gehe von einer Grundunterscheidung aus, die ich John Deweys Aufsatz »Qualitatives Denken« aus dem Jahr 1930 entnehme. Dewey legt sich die alte Frage vor, von welchen Grundbegriffen aus wir das Austauschverhältnis zwischen Mensch und Umwelt konzipieren sollten. Dabei lässt er sich von der pragmatistischen Überzeugung leiten, dass es irreführend wäre, unabhängig voneinander bestehende Entitäten zu postulieren, die in Berührung miteinander treten. Die Berührung ist vielmehr der begrifflich unhintergehbare Ausgangspunkt seiner theoretischen Bemühung. Dewey paraphrasiert sie in ausdrücklicher Anlehnung an William James phänomenologisch als das Gegebensein des »große[n] bunte[n], summende[n] Durcheinander[s]«¹⁰ – allerdings mit zwei gewichtigen Einschränkungen:

Die erste Einschränkung lautet, dass die Rede vom Gegebensein »etwas suggeriert, *dem* es gegeben ist [...], sowie möglicherweise etwas, das gibt«.¹¹ Diese Suggestion ist aber irreführend. Deweys Ausgangspunkt seiner theoretischen Konstruktion liegt nämlich vor der Subjekt-Objekt-Spaltung, die sich demnach allererst in einem andauernden Erfahrungsprozess ausbilden muss, damit wir billigerweise von einem Sachverhalt des Gegebenseins reden können. Das ›große bunte, summende Durcheinander‹ ist laut Dewey die Unmittelbarkeit einer vorprädikativen Zuständlichkeit, die er als ›totale durchgängige Qualität‹ ohne nähere Bestimmungen charakterisiert. Sie qualifiziert das Austauschverhältnis von Mensch und Umwelt als eine Situation gestalthafter Gegenwärtigkeit einer Erlebnisganzheit. Die zweite Einschränkung hat damit zu tun, dass die besagte Erlebnisganzheit immer die Erlebnisganzheit eines *spezifischen* Mensch-Umwelt-Verhältnisses ist. Das bedeutet, dass die jeweilige Situation in eine übergeordnete Einheit eingebettet ist, die darin besteht,

¹⁰ John Dewey 2003, 107.

¹¹ Ebd.

dass sich der Mensch immer schon im Lichte seiner jeweiligen Antriebe zu seiner Umwelt verhält. Die Zuständlichkeit des Mensch-Umwelt-Verhältnisses, die als ganzheitliche Situation vorprädikativ erlebt wird, verdankt sich also der Vorgeschichte dieses Verhältnisses einschließlich der relevanten Verhaltensdispositionen, die wesentlichen Anteil daran haben, dass das Individuum in jeweils *diese* Situation gerät und in ihr sich findet.

Daraus ergibt sich aber nun, dass es, wie Dewey formuliert,

keine unartikulierte Qualität [gibt], die *lediglich* ›bunt und summend‹ ist. Sie blüht auf irgendeine Frucht hin, sie summt auf eine bestimmte Wirkung hin. Das heißt, die Qualität, obgleich stumm, enthält als Teil ihrer komplexen Qualität eine Bewegung oder einen Übergang in irgendeine Richtung.¹²

Und Dewey versteht hier die Artikulation des Qualitativen, ganz in dem grundsätzlichen Sinne einer internen Relation von Erleben und Ausdruck, den ich oben zur anfänglichen Erläuterung des Artikulationsbegriffes eingeführt hatte und demzufolge immer schon auf den Erlebnisausdruck, auf die fixierend-deutende Auseinanderlegung der in den Erfahrungsepisoden angelegten Bezüge hin erlebt wird. Der Begriff des qualitativen Denkens benennt also, wie Dewey formuliert, einen Übergang beziehungsweise den Charakter der Übergängigkeit, der Gerichtetheit des Erfahrungsprozesses, der in einer wechselbezüglichen Dynamisierung von unmittelbarem Erleben und reflexiver Bestimmung in Richtung der artikulatorischen Prägnanz des Erlebten besteht. Allerdings konzentriert Dewey sich vorzugsweise auf die sprachliche Artikulation des Qualitativen, die der Titel seines Aufsatzes ja auch nahelegt (wenn auch – wie beispielshalber der Topos musikalischer Gedankenbildung sinnfällig macht¹³ – nicht zwingend fordert). Dewey zufolge bewerkstelligen wir die artikulatorische Prägnanzbildung des Qualitativen mit unserem logisch-grammatischen Instrumentarium, zu dessen Grundbesteck die Relationierung von Subjekt und Prädikat gehört. »Das ›Gegebene‹«, so Dewey,

12 Ebd.

13 Vgl. dazu Vogel 2001, 165 ff.

[...] ist eben gerade eine unbestimmte und dominante komplexe Qualität. ›Subjekt‹ und ›Prädikat‹ sind korrelative Bestimmungen dieser Qualität. Die ›Kopula‹ steht für die Tatsache, dass der eine Terminus vom anderen ausgesagt wird, und ist deshalb ein Zeichen für die Entwicklung des qualitativen Ganzen mittels ihrer Unterscheidung.¹⁴

Artikulatorische Prägnanzbildung vollzieht sich also als sukzessive begriffliche Differenzierung des Qualitativen.

Matthias Jung hat jüngst die Erfahrungskonzeption in Deweys Aufsatz über qualitatives Denken anhand einer Unterscheidung interpretiert, die dort in einem einzigen Satz und eher unscheinbar formuliert worden ist, die aber eine Unterscheidung ums Ganze ist. Dewey schreibt, die Situation, die als die gestalthafte Gegenwärtigkeit einer Erlebnisanzheit charakterisiert werden kann, sei »etwas, was sich ›von selbst versteht, was in aller propositionalen Symbolisierung implizit enthalten ist«. Und wenig später folgt der besagte Satz, von dem her Jung die Innovation des Deweyschen Erfahrungsbegriffs in den Blick nimmt: »Wenn man sie ›implizit‹ nennt«, will heißen: wenn man die Situation als implizit in aller propositionalen Symbolisierung versteht, »bedeutet das nicht, dass sie impliziert ist.«¹⁵ Jung legt diese Unterscheidung nun so aus, dass wir uns unter der *Impliziertheit* der Situation einen diese individuierenden Gehalt vorstellen müssen, der lediglich noch nicht propositional ausgedrückt, das heißt im Medium der Sprache expliziert worden ist; die Explikation des Implizierten bliebe dessen Gehalt aber nur äußerlich, würde ihn allenfalls klarer und deutlicher herausarbeiten. Dass die Situation in ihrer propositionalen Symbolisierung *implizit* enthalten ist, deutet er demgegenüber so, dass ihre Explikation aus einem Horizont von Bedeutungsmöglichkeiten derer eine in die Wirklichkeit einer expliziten symbolischen Gestalt überführt. In diesem Sinne bedeutet die Artikulation des Qualitativen immer eine artikulatorische Gestaltschließung, welche die Verwirklichung anderer Bedeutungsmöglichkeiten ausschließt: »Das Implizite hat also den Charakter nie vollständig explizierbarer Möglichkeiten.«¹⁶ Daraus folgt eine kategoriale Unterscheidung zwischen ›Meinen‹ und ›Sagen‹ mit Bezug auf die Erlebnissituation: das ›Meinen‹ hat den ›Charakter vorschwebender Möglichkeiten zur Prädikation‹, das ›Sagen‹ bedeutet die Engführung dieser Möglichkeiten auf

¹⁴ Dewey 2003, 105.

¹⁵ Ebd., 98.

¹⁶ Jung 2009, 218.

eine bestimmte semantisch-syntagmatische Sequenz. Im Lichte dieser Interpretation wird deutlich, dass Dewey eine dezidierte Gegenposition zu der in der sprachanalytischen Philosophie geläufigen Auffassung vertritt, dass alles, was wir meinen, auch gesagt werden kann. Diese Auffassung verdankt sich einer Projektion der Struktur von Expliziertheit auf das, was in allem Sagen zwangsläufig implizit bleibt.

Die Position, die Dewey in seinem Aufsatz für die Bestimmung des Verhältnisses von Erfahrung und sprachlicher Artikulation einnimmt, kann nun ohne Not auf die »Vielfalt expressiver Medien« angewandt werden, in denen die gestalthafte Gegenwärtigkeit einer Erlebnis Ganzheit artikuliert wird.¹⁷ Denn nachdem mit der Sprache zugleich die generische Funktion symbolischer Tätigkeit eingerichtet worden ist, kann das ›Symbolisieren‹ von Erfahrung, das heißt die sequentielle Realisierung von Erfahrung artikulierenden Bedeutungsstrukturen auch außersprachlich vollzogen werden. Und dann ergibt sich, dass alles Handeln sich als Engführung von Verhaltensmöglichkeiten auf eine symbolisch-motorische Tätigkeit vollzieht, die wir als Verwirklichung einer individuellen Fallstruktur des Mensch-Umwelt-Verhältnisses identifizieren können. Demnach lassen sich lebenspraktische Handlungen als Prägnanzbildungen von Erfahrungen und Intuitionen begreifen, ohne voraussetzen zu müssen, dass in jedem Fall zwischen Erfahrung und Handlung eine Phase der sprachlichen Erfahrungsrepräsentation oder gar der sprachlich vermittelten Zuordnung von *bestimmten* Erfahrungsgehalten und *bestimmten* Handlungsinhalten eingeschaltet ist. In diesem Sinne denkt der Maler durch seine Pinselführung, der Komponist durch das Ingenium seiner musikalischen Ausdruckbildung, und ist auch das Alltagshandeln oftmals eine spontane und kreative Artikulation von Erfahrungen, die erst rekonstruktionslogisch auf einen propositionalen Gehalt eingeführt werden.

3.

Ich möchte nun mit Hilfe von Deweys erfahrungstheoretischer Unterscheidung zwischen dem Impliziten und dem Implizierten verschiedene sinnlogische Varianten des Selbstverwirklichungsideals unterscheiden. Meine These lautet, dass es jeweils einen verschiedenen Begriffsinhalt

17 Jung 2005, 126–134.

hat, je nachdem, wie seine entscheidenden begrifflichen Komponenten im Lichte der Unterscheidung zwischen dem Implizierten und dem Impliziten konzeptualisiert werden. Diese Komponenten sind der *Gehalt*, der *Verlauf* und die *Ganzheit* der Selbstverwirklichung. Der Begriff des Gehalts bezieht sich auf den jeweiligen Gegenstand der Verwirklichung, während der Begriff des Verlaufs auf die Grundstruktur des Verwirklichungsgeschehens referiert, durch das die Artikulation von Erfahrungen identitätsbildend wirkt, also die Verwirklichung eines *Selbst* bedeutet; der Begriff der Ganzheit schließlich betrifft die umfangslogische Konzeptualisierung des Zusammenhanges aller Tätigkeiten des Handelnden als solche *einer* Selbstverwirklichung. Die Grade der Desubstantialisierung unserer Vorstellungen davon, was es heißt, ein Selbst zu sein, das sich verwirklicht, bemessen sich daran, ob das, worauf die drei begrifflichen Komponenten des Selbstverwirklichungsideals verweisen, als impliziert oder implizit verstanden wird.

Was den *Gehalt* der Selbstverwirklichung betrifft, so hatte ich festgehalten, dass wir uns darunter Bedeutsamkeitserfahrungen vorstellen sollten, die intrinsisch mit einer gesteigerten Gegenwärtigkeit verbunden sind und von denen wir geläufigerweise auch sagen, dass in ihnen der einzelne in besonderer Weise ›bei sich selbst‹ ist, ohne auf sich zu reflektieren oder sich anderswie mit sich selbst zu beschäftigen. Der Sinn von ›Selbstverwirklichung‹ hängt nun entscheidend davon ab, ob die Verwirklichung des Gehalts solcher Erfahrungen durch die Art und Weise, wie wir ihnen im Leben Geltung verleihen, als Verwirklichung eines Implizierten oder eines Impliziten verstanden wird. ›Selbstverwirklichung‹ im Sinn der Verwirklichung eines in den Bedeutsamkeitserfahrungen implizierten Gehalts läuft auf die Vorstellung hinaus, etwas Vorgegebenes lediglich in einem anderen Medium abzubilden oder allenfalls zu entfalten. Zu dieser Variante der Idee passt die Vorstellung von der Verwirklichung eines Ich-Kerns oder Inneren Kerns, die der Kultursoziologe Gerhard Schulze als ein weit verbreitetes Interpretament von Ich-Identität in der Erlebnisgesellschaft der Gegenwart identifiziert hat. Zu den wesentlichen Komponenten dieser Vorstellung gehöre »eine Art psychischer Prädestinationslehre«,¹⁸ wonach das Individuum eine ihm eigentümliche und wesensmäßige Bestimmung hat, der es gerecht zu werden gilt.¹⁹ Die Bedeutsamkeitserfahrungen, die unserem expressiven

¹⁸ Gerhard Schulze 1992, 314.

¹⁹ Zur Kritik des Ich-Modells des Inneren Kerns siehe Christoph Menke 2005, 309–315.

Selbst- und Weltverhältnis zugrunde liegen, wären demnach lediglich Zugänge zu dieser ›Innerlichkeit‹, und die Artikulation der Erfahrungen würde daran gemessen, inwiefern sie Ausdruck und Ausübung des ›eigenen Wesens‹, der ›eigenen Bestimmung‹ wäre. Sprechen wir von ›Selbstverwirklichung‹ dagegen im Sinne der Verwirklichung eines Impliziten, dann ist der Gehalt der Selbstverwirklichung nicht unabhängig von kreativen Akten der Erfahrungsartikulation zu haben. Auch die Metapher eines Ich-Kerns wirkt dann unpassend.

Die unterschiedliche Konzeptualisierung des Gehalts der Selbstverwirklichung hat Konsequenzen für den Begriff, den wir uns von ihrem *Verlauf* machen. Schulzes Titulierung des Ich-Modells des Inneren Kerns als einer Art psychischer Prädestinationslehre macht besonders deutlich, dass der Verlauf der Selbstverwirklichung als Verwirklichung eines Implizierten die Struktur der Zielorientierung des Verwirklichungshandelns hat. Das Selbst- und Weltverhältnis ist dann darauf angelegt, das ›Wesentliche‹ in die intersubjektiv geteilte Wirklichkeit zu entäußern und ist erfolgreich, wenn diese Entäußerung ›erfolgt‹ ist. Selbstverwirklichung im Sinne der Verwirklichung eines Impliziten ist allerdings keineswegs unvereinbar mit der Zielorientierung ihres Verlaufs. Sie nimmt dann aber einen ganz anderen Sinn an, den Sinn der Erwartung – pars pro toto formuliert –, eine eigene Sprache zu entwickeln, allgemeiner: dem Leben eine unverwechselbare Gestalt zu geben, es zum Werk eigener Schöpfung zu machen. In diesem Fall verbindet sich die Vorstellung vom impliziten Gehalt der Selbstverwirklichung mit der Vorstellung von dem in ihrem Verlauf implizierten Ziel, das ihm in der Weise eines antizipatorischen Vorgriffs auf Vollendung vorschweben kann, ohne deshalb inhaltlich ausgefüllt sein zu müssen. Davon wiederum unterscheidet sich die Konzeptualisierung des Verlaufs der Selbstverwirklichung als Vollzugsorientierung, in der das Ziel implizit bleibt. Diese begriffliche Variante ist dadurch bestimmt, dass dem Vollzug Gestaltantizipationen vorschweben, diese sich aber nicht mit der Erwartung einer Finalisierung des Vollzugs verbinden. Der Lebensvollzug wird dieser begrifflichen Variante zufolge, so könnte man mit Goethe sagen, als geprägte Form verstanden, die lebend sich entwickelt, aber ohne dass diese Entwicklung ein Telos hätte, auf das sie zusteuern würde.

Zuletzt erschließt die Unterscheidung zwischen dem Implizierten und dem Impliziten zwei sinnlogisch verschiedene Varianten der *Ganzheit* der Selbstverwirklichung. Wir können Selbstverwirklichung nämlich einerseits so verstehen, dass es eine Instanz geben muss, auf die hin die zentrifugalen Kräfte der sozial differenzierten Wertsphären und

rollenspezifischen Bewährungsaufgaben individueller Lebensführung zentripetal rückgewendet werden. Im Lichte dieser Fassung des Selbstverwirklichungsideals ist der Handelnde dazu disponiert, Erfahrungen zu suchen, in denen ihm das ganz Andere zur Prosa der Alltäglichkeit und den Masken seiner verschiedenen *personae* begegnet. Was immer er als sein ›eigen‹ erfährt, er erschließt es als Quelle einer Distanzierung von seinem jeweiligen Rollenhandeln. Diese Vorstellung ist ohne weiteres mit Vorstellungen der Implizitheit von Gehalt und Verlauf der Selbstverwirklichung vereinbar. Sie kann, muss aber nicht die Einhegung eines Arkanums der Selbstverwirklichung bedeuten, die radikal von allem abgegrenzt wird, was zu den sozialen Erfordernissen des Lebens gehört. Die Rollen, die der einzelne in seinem Leben übernimmt, können zwar durchaus an seiner Selbstverwirklichung Anteil haben. Das geschieht dann aber in der Erwartung, keine von ihnen drücke ganz aus, wer er selbst sei. Und diese Erwartung wird von der Vorstellung einer in den Vollzügen der Selbstverwirklichung implizierten Ganzheit gespeist, von der Vorstellung, es gebe so etwas wie *ein* Selbst, das sich in dem Passungsverhältnis seiner Handlungsvollzüge verwirkliche. Die implizierte Ganzheit der ›Selbstverwirklichung‹ hat demzufolge den Sinn von Einheit. Davon zu unterscheiden ist eine Variante des Ideals, die sich an der Konzeption der Verwirklichung einer impliziten Ganzheit orientiert. Sie besteht in einer Vielzahl selbstverwirklichender Handlungsvollzüge, ohne den Anspruch, diese noch auf *ein* Selbst hin zu vereinheitlichen, in diesem Sinne in diversen qualitativen Bestimmungen ohne Einheitsanspruch.

Beiden Varianten liegen verschiedene Begriffe der Stimmigkeit der Lebensführung zugrunde. Im einen Fall handelt es sich um zentripetale Stimmigkeit, also darum, die Handlungsvollzüge in die qualitative Einheit des Lebens zu integrieren – eben das besagt der Begriff des Passungsverhältnisses; im anderen geht es um zentrifugale Stimmigkeit, derzufolge die Handlungsvollzüge an den Stimmigkeitskriterien der jeweiligen rollenspezifischen Handlungsmuster gemessen werden, ohne die Erwartung, das jeweilige Handeln noch in eine Einheit zu integrieren und vor der gewissenlichen Antizipationsgestalt dieser Einheit rechtfertigen zu müssen. Während zentripetale Stimmigkeit immer auch an Begriffen des prudentiell Guten orientiert ist, in denen das Leben in der Orientierung an qualitativer Einheit bewertet wird, beschränkt sich die zentrifugale Stimmigkeit der Lebensführung auf Maßstäbe des adverbial Guten, also darauf, Handlungen gemäß den wertsphärenspezifischen Handlungsmustern, die sie instanzieren, gut auszuüben, und

zwar unter Verzicht auf Sinnfragen danach, ob das, was im einzelnen getan wird, sich auch zueinander füge und von diesem *einen*, unvertretbaren und idealiter unverwechselbaren Individuum zeuge.²⁰ Es ist nicht ausgeschlossen, dass es hierbei zu einer überraschenden Kombinatorik von Lebensprojekten kommen kann, die aus der Perspektive der Selbstverwirklichungsvariante des Inneren Kerns als ›unauthentisch‹ oder gar ›gewissenlos‹ empfunden würden. Umgekehrt mag aus der Perspektive der zuletzt skizzierten Variante diejenige der immer nur tentativ möglichen Verwirklichung einer unerschöpflichen Innerlichkeit des Selbst als unverständliche Hypostasierung der Bedeutsamkeitsanmutung einzelner Erfahrungen erscheinen, die den Möglichkeitsspielraum des Lebens drastisch einschränkt, und der Anspruch einer qualitativen Einheit der Lebensführung der Subsumierung – mit James' Formulierung – des »große[n] bunte[n], summende[n] Durcheinander[s]« unter Totalitätserwartungen an den lebenspraktischen Sinnzusammenhang bezichtigt werden, die sich ohnehin nicht erfüllen ließen.²¹

Die Anwendung der Deweyschen Unterscheidung zwischen dem Impliziten und dem Implizierten auf die Konzepte von Gehalt, Praxis und Ganzheit der Selbstverwirklichung erlaubt die Konstruktion von Varianten der Lebensorientierung, die sich durch den Grad ihrer Desubstantialisierung der Vorstellungen unterscheiden, was es heißt, ein Selbst zu sein, das sich verwirklicht. Dabei handelt es sich um begriffliche Varianten, keine empirischen. Aber es könnte fruchtbar sein, die Vielfalt der empirischen Lebensentwürfe im Horizont des gegenwärtigen Individualismus durch die vorgeschlagenen idealtypischen Modelle zu deuten. Sollte ihnen eine Tendenz kulturellen Wandels entsprechen, dann vielleicht im Sinne eines wachsenden Kontingenzbewusstseins. Demnach würden die Menschen immer weniger die Erwartung hegen, dass das, was sie verwirklichen wollen, wenn sie den Anspruch erheben –

20 Dem entspräche eine Binnendifferenzierung des Selbstverwirklichungsbegriffs, der gemäß sich selbst zu verwirklichen, und zwar in dem Sinne, seine jeweilige Sache gut zu machen, nicht unbedingt heißen muss, sein Selbst zu verwirklichen.

21 Vielleicht bilden die beiden einander kontrastiv gegenübergestellten Varianten die begrifflichen Extreme von Habitusformen, die David Riesman in seiner bekannten Studie *The Lonely Crowd* als ›inner-directed‹ und ›other-directed‹ bezeichnet und hinsichtlich ihres Weltverhältnisses durch den Kompass (›inner-directed‹ character) und den Radar (›other-directed‹ character) illustriert hat (Riesman 1969).

ob nun propositional explizit oder nicht – sich zu verwirklichen, irgendwo oder irgendwie vorfindlich und der Weg, den sie dazu einschlagen müssten, vorgezeichnet, das Ziel vorgegeben sei. Vielleicht würden sie sogar die Erwartung preisgeben, es sei überhaupt möglich, dem Leben solche übergreifenden Ziele vorzugeben und Bindungen einzugehen, die von vornherein auf lange Dauer angelegt sind.

Aber die existentielle Relevanz solchen Kontingenzbewusstseins und dessen kulturelle Schubkraft sind nicht leicht einzuschätzen. Schwere individuelle und auch kollektive Lebenskrisen (wie Kriege, Epidemien, Naturkatastrophen oder die Schrecken von Diktaturen) lassen sich mit der zuletzt skizzierten Variante des Selbstverwirklichungsideals vielleicht schwerer vereinbaren. Denn sie haben die Anmutung, den ganzen Menschen, nicht nur einzelne seiner Rollen, zu betreffen und gegebenenfalls alles in ihm zu verändern. Und sie können ihn wiederum zu der Empfänglichkeit für Erfahrungen disponieren, die sich nur schwer mit den desubstantialisierten Varianten des Selbstverwirklichungsideals vereinbaren lassen.²² Insofern wäre die Verbreitung der zuletzt skizzierten Variante dann vielleicht auch ein Indiz von durchschnittlich relativ sicheren, übersichtlichen Lebenslagen. Andererseits ist die hinsichtlich Gehalt, Verlauf und Ganzheit desubstantialisierteste Variante der Selbstverwirklichung die Form auch einer Dezentrierung des Selbst und damit einer Lebenseinstellung, sich selbst gegenüber der Vielzahl von Tätigkeiten und Projekten, in denen man sich gemäß den jeweiligen Maßstäben des adverbialen Guten zu bewähren hat, nicht mehr so wichtig zu nehmen. Und daraus kann auch eine veränderte Einstellung gegenüber existentiellen Lebenskrisen folgen, eine Haltung der Sorglosigkeit, wenn man unter deren Gegenteil die Besorgtheit um das *eine* – einheitliche – Selbst versteht, das sich verwirklichen will und in diesem Anspruch bedroht wird.²³

Zu guter Letzt zurück zum Titel, unter dem ich meine Überlegungen hier vorgestellt habe: Ist es denkbar, dass die Dynamik des Individualisierungsprozesses, sofern wir darunter die Generierung zunehmend

²² Vgl. Magnus Schlette 2009.

²³ Ernst Tugendhat spricht in diesem Zusammenhang davon, »daß man sich, indem man sich im ganzen ins Auge faßt, in seiner Geringfügigkeit und der Geringfügigkeit der eigenen Sorgen relativ zur Welt wahrnimmt« (Tugendhat 2003, 107). Diese Haltung, so meine These, ist ohne weiteres mit der zuletzt skizzierten Variante der Selbstverwirklichung vereinbar, ja, sie kann sogar Ausdruck dieses Ideals sein.

desubstantialisierterer Varianten von Selbstverwirklichung verstehen wollen, schließlich noch die Idee der Selbstverwirklichung hinter sich lässt? Die Antwort auf diese Frage hängt vom Standpunkt ab, das heißt davon, was billigerweise unter dem Selbst verstanden werden kann, das sich verwirklicht. Wenn man die Vorstellung preisgibt, dass die Desubstantialisierung der Selbstverwirklichung entweder eine Fortschritts- oder eine Verfallsgeschichte ist und sich darauf beschränkt, nach Transformationen eines Deutungsmusters zu suchen, und wenn man ferner zugesteht, dass verschiedene Varianten von Selbstverwirklichung koexistieren können, wird es schwer, eine auktoriale Perspektive einzunehmen, von der aus ein ›danach‹ empirisch identifiziert oder normativ begründet werden könnte. Dass die desubstantialisierten Varianten der Selbstverwirklichung größere Handlungsspielräume eröffnen, ist für sich genommen jedenfalls noch kein Grund, sie normativ auszuzeichnen. Es besteht aber gewiss auch kein Grund, warum das ›goldene Zeitalter‹ des romantischen und vorromantischen Expressivismus die Messlatte sein sollte, an der sich moderne Interpretationen des Individualismus fast dreihundert Jahre später noch auszuweisen hätten. Was zählt, ist am Ende wohl nicht das Maß der *Individualisierung*, das in einem Lebensentwurf realisiert worden ist, sondern die Frage gelingender *Individuierung*: der individuellen Bewährung an den Aufgaben, mit denen der einzelne im Verlauf seines Lebens konfrontiert wird und der Bewältigung seiner Krisen, durch die personale Identität sich bildet und stabilisiert. Grundsätzlich spricht nichts dagegen, dass das einem religiösen Individualisten des 18. Jahrhunderts ebenso gut gelingen konnte wie einem abgeklärten Postmodernen unserer Tage. Vielleicht hatte er es – im festen Vertrauen auf seinen ›inneren Kern‹ – sogar einfacher.

LITERATUR:

- Adorno, Theodor W. (1979):** Theorie der Halbbildung. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M. 1979, 93–121.
- Dewey, John (2003):** Qualitatives Denken. In: Ders.: Philosophie und Zivilisation. Frankfurt/M. 2003, 94–116.
- Hahn, Alois (1987):** Identität und Selbstthematization. In: Ders., Volker Kapp (Hg.): Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt/M. 1987, 9–24.

Jung, Matthias (2005): »Making us explicit«: Artikulation als Organisationsprinzip von Erfahrung. In: Magnus Schlette/Matthias Jung (Hg.): Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven. Würzburg 2005, 103–142.

Jung, Matthias (2009): Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation. Berlin u. New York 2009.

Junge, Matthias (2002): Individualisierung. Frankfurt/M. u. New York 2002.

Kambartel, Friedrich (1989): Universalität als Lebensform Zu den (unlösbar-
ren) Schwierigkeiten, das gute und vernünftige Leben über formale Kriterien zu bestimmen. In: Ders.: Philosophie der humanen Welt. Frankfurt/M. 1989, 15–26.

Marx, Karl (1966): Aus den Exzerptheften: die entfremdete und die unentfremdete Gesellschaft, Geld, Kredit und Menschlichkeit. In: Marx-Engels-Studienausgabe, Bd. 2. Frankfurt/M. 1966, 247–262.

Menke, Christoph (2005): Innere Natur und soziale Normativität. In: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt/M. 2005, 304–352.

Riesman, David (1969): The Lonely Crowd. A study of the changing American character. New Haven 1969.

Schlette, Magnus (2009): Das Heilige in der Moderne. In: Christian Thies (Hg.): Religiöse Erfahrung in der Moderne: William James und die Folgen. Wiesbaden 2009, 109–132.

Schlette, Magnus/Jung, Matthias (2005) (Hg.): Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven. Würzburg 2005.

Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/M. 1992.

Taylor, Charles (1994): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt/M. 1994.

Taylor, Charles (1995): Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt/M. 1995.

Tugendhat, Ernst (2003): Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München 2003.

Vogel, Matthias (2001): Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf der Grundlage einer Theorie der Medien. Frankfurt/M. 2001.

JÖRG BERNARDY

FORMEN UND FIGUREN LITERARISCHER ARTIKULATION BEI FOUCAULT UND WITTGENSTEIN

Versuch einer Archäologie der Materialität literarischer Artikulation

1. ZUR MATERIALITÄT UND MEDIALITÄT SPRACHLICHER ARTIKULATION

Sprache im Sinne von Mitteilung, Kommunikation und Aussage bedarf der Artikulation. Begreift man Formen sprachlicher Artikulation in ihrer Materialität, so kann Sprache unmöglich ein abstraktes System von Regeln und Symbolen sein. Ob diese unhintergehbare Materialität der Artikulation in der Philosophie des 20. Jahrhunderts nun z. B. mit Wittgenstein als Praxis, mit Adorno als Nichtbegriffliches, mit Foucault als Diskurs oder mit Derrida als Schrift in einen theoretischen Kontext gestellt wird, sei hier einmal zweitrangig. Was diese unterschiedlichen Ansätze grundsätzlich innerhalb eines gemeinsamen Theoriedesigns verbindet, ist nicht zuletzt ihr antimetaphysischer und antihermeneutischer Impetus sowie die These von der Nichtablösbarkeit des Denkens vom Sprechen.¹ Der Philologe und Medientheoretiker Ludwig Jäger bringt die

1 Anhand der Punkte und Stichworte Historizität des Denkens, Praxis, Dezentrierung des Subjekts, begriffliche Gewalt, antimetaphysischer Impetus, Nichtbegrifflichkeit und Differenz ließen sich zahlreiche Gemeinsamkeiten und Differenzen bei Adorno, Wittgenstein, Heidegger, Foucault

These von der unhintergehbaren Materialität in einem Plädoyer für die Medialität der Sprache auf den Punkt: »Die im Zuge ihrer Prozessierung in Zeichenhandlungen material erscheinende Medialität von Sprachzeichen fungiert nicht lediglich als *Transportmittel* sprachunabhängiger, mediendifferenzierter Entitäten, sondern gleichsam als *Möglichkeitsbedingungen* solcher Entitäten.«² Was an Sprache Struktur, Artikulation und Ausdruck ist, lässt sich dabei in einem grundsätzlichen Sinne als diskursives Medium und irreduzible Materialität identifizieren. Ein weiteres Kennzeichen dieser Materialität ist, dass sie unter den Vorzeichen eines Differenzdenkens im philosophischen Diskurs auftaucht. Der Literaturwissenschaftler Achim Geisenhanslüke schreibt über die uneinheitliche Gemeinsamkeit der wichtigsten Poststrukturalisten:

Bei allen Differenzen zwischen den einzelnen Positionen ist es der gemeinsame Versuch einer Dezentrierung der linguistischen Struktur und der hermeneutischen Theorie der Subjektivität, der das Denken von so unterschiedlichen Autoren wie Foucault, Deleuze, Derrida und de Man miteinander verbindet.³

Die Ursprünge der antihermeneutischen und subjektdezentrierenden Denkbewegung macht Geisenhanslüke bei einer Reihe früherer Autoren aus:

Die philologische Berechtigung von Freuds, Nietzsches und Heideggers Revision der klassischen Hermeneutik ist zwar oft bezweifelt worden. Trotzdem kann gerade der ihnen gemeinsame Rekurs auf ein der Auslegung inhärentes Moment der Gewalt als eine der wesentlichen Grundlagen für antihermeneutische Ansätze verstanden werden, die im Zuge poststrukturalistischer Texttheorien zunehmend an Bedeutung gewonnen haben.⁴

und Derrida nennen, sowohl zwischen allen genannten Autoren als auch zwischen jeweils Einzelnen. Während es zahlreiche vergleichende Studien zu jeweils zwei oder drei der genannten Denker gibt, erscheinen sie mehr und mehr gemeinsam mit weiteren Autoren des 20. Jahrhunderts im allgemeinen Kontext einer Materialität des Zeichens. Vgl. exemplarisch Mersch 2002.

² Jäger 2000, 12.

³ Geisenhanslüke 2010, 88.

⁴ Ebd., 67.

Die genannte antihermeneutische Haltung ist jedoch nicht nur bei explizit poststrukturalistischen Denkern wie Derrida und Foucault zu finden, sondern ebenso bei Adorno und dem späten Wittgenstein, die in ihrem teils antihermeneutischen Vorgehen beide eine strukturalistische Vorstellung des Systems der Sprache als geschlossenes taxonomisches Feld abgelehnt haben.⁵ Der »Versuch einer Überschreitung des strukturalistischen Denkens im Zeichen der Differenz«⁶ ist in diesem Sinne bei Nietzsche, Heidegger, Adorno und Wittgenstein bereits in verschiedenen Formen angelegt. In Anlehnung an Foucault lässt sich hier von einem epistemischen Feld sprechen, das sich über die konventionellen Grenzen des Poststrukturalismus hinaus beschreiben lässt. Ein Feld, in dem nicht nur die Materialität der sprachlichen Artikulation eine unhintergehbare Grundlage bildet. Die einzelnen Denker haben auch ihre eigenen Artikulationen zum Gegenstand artikulatorischer Experimente gemacht, in denen die literarische Form selbst einen wesentlichen Bestandteil der Artikulation darstellt.

2. GEGEN DIE GERINGSCHÄTZUNG DER RHETORIK IM NAMEN DER SCHRIFT

Ein solcher Ansatz berührt und beinhaltet notwendigerweise Aspekte der Rhetorik, die den spezifischen Ausdruck des Gedankens, nicht zuletzt in seiner Wirksamkeit, seit den Anfängen in ihre Programmatik eingeschrieben hat. Es ist also kein Wunder, dass die Analyse der Formen literarischer Artikulation in der Philosophie mit ambivalenten Haltungen aufgenommen wird, hatte doch bereits die Rhetorik einen

5 Zum geschlossenen taxonomischen Feld im strukturalistischen Denken vgl. Geisenhanslüke 2010, 70, 88 und 97. Zur Kritik am gewaltförmigen Zugriff des Begrifflichen bei Adorno vgl. Mersch 2002, 154–158. Ebenso lässt sich mit Wittgenstein von einer bestimmten Gewalt des Namens sprechen, die im Akt des Benennens etwa den Blick auf die Bedeutung von Sprachspielen verdeckt. Für die generelle Einordnungsmöglichkeit von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* in das epistemische Feld, das die Medialität der Sprache postuliert, vgl. Münker 2009, 55–71.

6 Geisenhanslüke 2010, 90. Die Anerkennung eines gemeinsamen epistemischen Feldes im Zeichen der Differenz ist insbesondere unter Bezugnahme auf eine allgemeine Materialität bzw. Medialität der Artikulation möglich, ohne damit die Differenzen der einzelnen Positionen auszublenden.

bescheidenen Stand in der Geschichte der Philosophie. Es ist Adorno – Autor der bemerkenswerten literarischen Artikulationsform der *Minima Moralia* – der in der *Negativen Dialektik* gegen die »Abschaffung der Sprache im Denken«⁷ und gegen a-historisches Denken anschreibt, das sich der Tradition als Ideal der Zeitlosigkeit entgegenstellen möchte. Gegen das Postulat reinen Denkens und gegen das Denken von Unmittelbarkeit wendet er ein, dass die »innere Historizität des Denkens [...] mit dessen Inhalt verwachsen [ist] und damit auch der Tradition.«⁸ Nichtsdestotrotz sieht er auch die Gefahr, der die Rhetorik ausgesetzt ist, wenn sie die Darstellung ihrerseits verabsolutiert. So schreibt Adorno:

Durch die sei's offenbare, sei's latente Gebundenheit an Texte gesteht die Philosophie ein, was sie unterm Ideal der Methode vergebens ableugnet, ihr sprachliches Wesen. In ihrer neueren Geschichte ist es, analog der Tradition, verfehmt worden als Rhetorik. Abgesprengt und zum Mittel der Wirkung degradiert, war es Träger der Lüge in der Philosophie.⁹

Jedoch weist Adorno auch die Rhetorik in ihre Schranken, wenn er schreibt, dass »die Verachtung« und »Verfolgung des rhetorischen Moments, durch welches der Ausdruck ins Denken sich hinüberrettete, nicht weniger zu dessen Technifizierung bei[trug], zu seiner potentiellen Abschaffung, als die Pflege der Rhetorik unter Mißachtung des Objekts.«¹⁰ In den folgenden Sätzen scheint Adorno allerdings nun doch kritische Partei zu ergreifen, um die Kritik an der Rhetorik seinerseits wieder in Frage zu stellen:

Rhetorik vertritt in Philosophie, was anders als in der Sprache nicht gedacht werden kann. [...] Die Allergie der gesamten approbierten philosophischen Überlieferung gegen den Ausdruck, von Platon bis zu den Semantikern, ist konform dem Zug aller Aufklärung, das Undisziplinierte der Gebärde noch bis in die Logik hinein zu ahnden, einem Abwehrmechanismus des verdinglichten Bewußtseins.¹¹

7 Adorno 2000, 65.

8 Ebd., 64.

9 Ebd., 65.

10 Ebd.

11 Ebd.

Nach Adorno wohnt den Formen symbolischer und sprachlicher Artikulation eine irreduzible Materialität des Nichtbegrifflichen inne, die in ihrer Negativität dem Identitätszwang entzogen bleibt.¹² Ein solches Differenzdenken zur Rettung des Nicht-Identischen lässt freilich den Übergang zu Derrida als evident erscheinen. Es kann und soll aber an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, dass Adornos Kritik an der Einheit des Begrifflichen eine ähnliche Schlagrichtung aufweist wie das, was Jacques Derrida ein Jahr später unter dem Begriff des Logozentrismus, d. h. Metaphysik der phonetischen Schrift, innerhalb der abendländischen Geschichte von Platon bis Heidegger ausführlich kritisieren wird.¹³ Sowohl Derrida als auch Adorno widersprechen der Rousseauschen These, dass die Schrift, d. h. die Buchstabenschrift, eine artikulatorische Austreibung von Leidenschaft und Musik aus der Sprache herbeigeführt habe.¹⁴ Vielmehr würden sich beide Theoretiker für eine (auch rhetorische) Betrachtung der schriftlichen Artikulation stark machen, um so auf die Medialität von Denken und Sprechen zu reflektieren.¹⁵ Beide stellen sich zudem gegen die Annahme eines »fiktiven eindimensionalen Jetzt«¹⁶ bzw. einer »fiktiven Unmittelbarkeit«¹⁷ von Sprache und Erkenntnis. Während Derrida eine Ur-Schriftlichkeit im Sinn hat, die innerhalb einer Ökonomie der Differenz »vor und in der Rede statthat«,¹⁸ spricht sich Adorno für eine Dialektik aus, die explizit das rhetorische Moment zu retten versucht: »Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern.«¹⁹ In diesem Sinne soll die Dialektik eine Mediatorin sein, die das »Dilemma zwischen der beliebigen Meinung und dem

12 Mersch 2002, 153.

13 Derrida 1983. Zu vergleichenden Studien zwischen Adorno und Derrida vgl. beispielsweise Menke 1991 und Menke 2004.

14 Zur Rousseauschen These vgl. Trabant 1998, 67–68.

15 So argumentiert Derrida am Beispiel der Metapher gegen die Vorstellung der vorausgehenden Bewegung einer eigentlichen Bedeutung und für die Priorität des Signifikanten beim Verstehen von Texten. Vgl. Derrida 1983, 461–470.

16 Adorno 2000, 63.

17 Derrida 1983, 481.

18 Ebd., 540.

19 Adorno 2000, 66. Eine ähnliche Vorstellung, wenn auch unter anderen Vorzeichen und mit einem anderen Ziel verfolgt Michel Foucault, wenn er eine ursprüngliche Entsprechung zwischen Signifikat und Signifikant erreichen will, um somit der verhängnisvollen Tradition des sinnvervielfältigenden Kommentars zu entkommen. Vgl. hierzu Sarasin 2005, 65.

wesenlos Korrekten«²⁰ vermitteln und letztlich als rhetorisches Moment wiederum den Inhalt retten will.

Es scheint in diesem Sinne mit Derrida naheliegend, von der Materialität der Artikulationsform, die bei der literarischen Artikulation zunächst eine Schriftlichkeit ist, auszugehen, um die sichtbaren Verfahren und Techniken sowie die literarischen Qualitäten des philosophischen Denkens zu bestimmen. In neueren Forschungen zur Schriftbildlichkeit von Sprache wird diese Materialität allerdings nicht zunächst als die Hörbarkeit der Bewegungen der Sprachlautproduktion, als der Lautaspekt von Schriftsprache aufgefasst, sondern als Sichtbarkeit und allgemeine Phänomenalität von schriftlicher Artikulation. So schreibt Sybille Krämer zu den Leistungsmöglichkeiten der Schrift, welche sie zuvor ein »Hybrid aus Sprache und Bild« genannt hat:

Dieses Zwitterwesen birgt ein Potenzial, welches das Vermögen seiner Einzelkompetenzen durchaus überschreitet. *Schriften eröffnen also etwas, das wir weder mit Sprachen noch mit Bildern leisten (können); das, was sie eröffnen, ist ein Operationsraum.* Und es ist dieser Raum, der dem Blick eines rein phonographischen Schriftverständnisses verschlossen bleibt. [...] Die Schrift eröffnet – in der einen oder anderen Weise – einen in der phänomenalen Wahrnehmbarkeit und handgreiflichen Materialität zweidimensionaler Anordnungen wurzelnden Raum des operativen Umgangs mit Zeichen: Schrift ist ein Mittel, eine formatierte Fläche nicht nur für Belange der Kommunikation, sondern auch der Kognition nutzbar zu machen.²¹

Es geht Krämer in ihrem weit angelegten, von Derridas Grammatologie ausgehenden Ansatz nicht zuletzt um die Entwicklung eines Gespürs für den Eigensinn der Artikulation in ihrer Schriftlichkeit, für den Eigensinn der literarisch-wahrnehmbaren Artikulationsformen und für die spezifische Eigenart des Schriftlichen. In der Rede von einem Operationsraum geht es ihr vor allem um die Phänomenalität bzw. Körperlichkeit von Schrift, die sich in verschiedenen sinnlichen Zugangsweisen zeigt, allem voran aber eine Verbindung von Auge, Ohr und Hand darstellt. Das Sehen von Schrift, das Hören und kognitive Fühlen hat nicht nur für das Schreiben, sondern auch für das Lesen eine fundamentale

²⁰ Adorno 2000, 66.

²¹ Krämer 2005, 31–32.

Bedeutung. Beim Lesen sehen wir nicht nur mit dem Auge, wir hören und tasten auch mit ihm. Ja, wir sprechen sogar beim Lesen, wenn man das stumme und stille Bewegen der kognitiven Stimm- und Leseaktivitäten mit einbezieht, die Roland Barthes in seiner *Lust am Text* auf verschiedene Weisen in einer bemerkenswerten Artikulationsform vorgeführt hat.²² Nicht zuletzt können uns Texte in spezifische Stimmungen versetzen oder uns als Atmosphären entgegentreten, sie können uns auf ganz bestimmte Weise affizieren und anregen, in Ruhe oder Unruhe versetzen.²³ Es soll hier aber nicht die Kluft zwischen einer Produktions- und Rezeptionsästhetik zwischen Autor und Leser aufgerissen werden, da die literarische Form in ihrer kommunikativen Funktion betrachtet werden soll und somit beide Ästhetiken einschließt. Die Perspektive auf die literarische Artikulationsform soll nun kurz in ihrem methodischen Ansatz vorgestellt werden.

3. VON DER SCHRIFT ZUR LITERARISCHEN FORM SPRACHLICHER ARTIKULATION

Nach diesem kleinen Exkurs zur philosophischen Verteidigung von Rhetorik und Schrift kann vielleicht festgestellt werden, dass der aufgezeigte Diskurs insgesamt einer Vernachlässigung von materieller Artikulation und Schrift zugunsten des ausgesagten Inhalts entgegentritt. Was Adorno als einen ›Abwehrmechanismus des verdinglichten Bewußtseins‹ bezeichnet hatte, lässt man auch als ein Problem der Anerkennung beschreiben. So wie Axel Honneth unter Rückgriff auf Lukács und Heidegger den Vorrang einer befürwortenden Einstellung vor dem Erkennen behauptet,²⁴ so muss es im Fall sprachlicher Artikulationsformen auch um eine prinzipielle Anerkennung ihrer Materialität neben Denken und Sprechen gehen. So geht bei Krämer aus dem phänomenalen Raum der Schriftzeichen ein eigenes Erkenntnis- und Erfahrungsinteresse für die Materialität der Schriftlichkeit hervor. Um das Ziel all unserer Lese-, Denk-, und Schreiboperationen nicht aus den Augen zu verlieren, muss

²² Barthes 1974.

²³ Vergleiche hierzu das Buch *Stimmungen lesen* von Hans Ulrich Gumbrecht, in dem er aufzuzeigen versucht, wie das Potential, Stimmungen in Texten und Artefakten freizulegen, in einem Umgang mit Literatur aussehen kann (Gumbrecht 2011).

²⁴ Vgl. Honneth 2005, 46–61.

ihr Ursprung im qualitativen Erleben unterschiedlicher Formen der Artikulation stets als Hintergrund bewusst gehalten werden.

In jüngster Zeit hat Dieter Henrich in seinem Buch *Werke im Werden* darauf aufmerksam gemacht, dass bis heute eine Literaturgeschichte der literarischen Formen fehle. Im gleichen Zug postuliert der Philosoph allerdings die Möglichkeit und Dringlichkeit eines solchen Projekts und gibt zugleich dessen Grundzüge an. Mittels zwei Formen genetischer Untersuchungsmethoden sollen vor allem Hauptwerke in Bezug auf werkimmanente Konzeption und grundlegende Einsichten in ihrer Genese geprüft werden. Die Genese eines Hauptwerkes soll von seiner zentralen Idee über die grundlegende Diagnose verdeckter Defizite seiner Zeit bis zu seiner Ausgestaltung nachvollzogen und rekonstruiert werden:

Es mag angemerkt werden, dass eine Literaturgeschichte der Philosophie in noch höherem Maße als andere Literaturgeschichten Elemente einer Literaturtheorie in sich freisetzen wird. Denn sie wird aus der Perspektive ihrer Genese heraus den inneren Aufbau philosophischer Werke zu erschließen haben, um dann von ihm her die vielgestaltigen und voneinander divergierenden Wirkungen zu analysieren, die von solchen Werken haben ausgehen können, welche auf einen Nachvollzug und eine Fortsetzung im eigenständigen Denken anderer angelegt sind. Die Philosophie hat gleichermaßen eine Stellung unter den Wissenschaften wie in den Manifestationen der Kultur und in der Selbstverständigung der Menschen. Die Analyse der literarischen Gestaltung ihrer Hauptwerke muss alle diese Dimensionen berücksichtigen.²⁵

In den folgenden Ausführungen werde ich die literarische Artikulation als Gegenstand in den Blick nehmen, so dass hierin ein Beitrag zu einer Literaturgeschichte literarischer Formen des Philosophierens gesehen werden kann. In der Grundbegrifflichkeit des Gegenstands und in einem ersten methodischen Grundschrift folge ich den Ansätzen von Gottfried Gabriel und Christiane Schildknecht, die den Begriff der *Literarischen Formen der Philosophie* geprägt haben.²⁶ In Abgrenzung von dekonstruktivistischen sowie rein formalisierenden Ansätzen haben sie die Vielfalt literarischer Formen untersucht, indem sie vor allem deren

²⁵ Henrich 2011, 19–20.

²⁶ Gabriel/Schildknecht 1990.

erkenntnistheoretische und methodische Relevanz ausgearbeitet haben. Im Vordergrund steht hierbei die Behauptung nichtpropositionaler Erkenntnismöglichkeiten.²⁷ Man kann an diesem Vorgehen vor allem eine Reduktion auf methodische und erkenntnistheoretische Aspekte kritisieren, die nicht zuletzt von immer noch grundlegender Minderwertigkeit nichtpropositionaler Erkenntnis zeugt und insgesamt dazu tendiert, die komplexe Materialität literarische Form auf eine einheitliche Methode zu beschränken.²⁸ Zudem verstellt die Ablehnung von dekonstruktivistischen und poststrukturalistischen Artikulationen den Blick darauf, dass gerade dort nicht nur über die literarische Artikulation reflektiert wurde, sondern die Formen literarischer Artikulation selbst in methodischer sowie gestalterischer Hinsicht konstitutiv für das philosophische Schreiben waren.

In ihrer Wirkung haben literarische Artikulationen vor allem etwas mit Sehen und Blickführung zu tun. Sie sind nicht nur selbst sichtbar und stellen eine eigene Form der Artikulation dar, sie machen etwas sichtbar und lassen etwas (und auch anderes) sehen. Es ist dieser Bezug zum Sehen, der unter einem besonderen Gesichtspunkt betrachtet werden soll. Die Frage lautet demnach nicht: Wer spricht? Sondern: Wer sieht? Und gefragt wird, wie sich dieser Modus des Sehens darstellt. Indem literarische Artikulationen etwas sichtbar machen, vermögen sie manchmal auch ihre kognitive Einstellung, ihren Blick darzustellen. Diese Hypothese soll exemplarisch an den Artikulationsformen von Foucault und Wittgenstein dargelegt werden. Der Anspruch dieses Beitrags liegt nicht primär in einer Abhandlung über das Sehen der theoretischen Positionen von Foucault und Wittgenstein, was durchaus im

²⁷ Vgl. hierzu exemplarisch Gabriel 1991, 32–64.

²⁸ Eine solche Reduktion liefert auf exemplarische Weise Jürgen Habermas, der die literarische Form von Adornos Philosophieren auf dessen platonisches Erkenntnisideal intuitiver Anschauung reduziert. In analoger Hinsicht entdeckt Habermas in Blumenbergs *Hang zum Anekdotischen* ein literarisches Vorbild, denn »wer die Einwurzelung der Theorie in der Lebenswelt kontextualistisch versteht«, so Habermas über Blumenberg, »wird die Wahrheit in der Metaphorik der Erzählung entdecken wollen.« (Habermas 1992, 263). Ähnlich vereinfachend und reduktionistisch geht Gottfried Gabriel vor, wenn er z. B. den »Zusammenhang von philosophischem Gedanken und literarischer Form bei Schopenhauer, Adorno und Wittgenstein [...] dahingehend einheitlich« bestimmt, »dass alle drei intellektuelle Anschauung bzw. kontemplativ Erkenntnis als versteckten Kompaß in Anspruch nehmen [...].« (Gabriel 1991, 50–51)

Rahmen einer vergleichenden Studie möglich wäre.²⁹ Im Rahmen einer Analyse der Materialität der literarischen Artikulationsformen soll zudem ein bestimmter Blickmodus des Denkens bei Foucault und Wittgenstein herausgearbeitet werden: der genealogische Blick.

4. FOUCAULT UND WITTGENSTEIN: ZWEI ARTIKULATIONSFORMEN IM VERGLEICH

Vergleicht man Foucaults historische Studie *Überwachen und Strafen* mit Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, dann könnten die Differenzen hinsichtlich der literarischen Artikulation kaum größer ausfallen. Nicht nur in formaler Hinsicht gibt es immense Unterschiede, auch die sprachliche und stilistische Artikulationsebene lässt zunächst mehr Differenzen als Gemeinsamkeiten vermuten. Während Foucault in formaler Hinsicht eine auf den ersten Blick konventionell erscheinende Artikulation rhetorischer Geschichtsschreibung sowie eine kohärent wirkende genealogische Erzählung vorlegt, wird bei Wittgensteins Artikulationsform mit fast allen konventionellen Erwartungen an ein Buch gebrochen. In einem Vergleich zwischen Adornos und Wittgensteins Artikulationsformen kommt Rolf Wiggershaus zu folgendem Ergebnis:

Am unkonventionellsten ist Wittgenstein. Bei ihm, der die Bedeutung übersichtlicher Darstellung so hervorhebt, gibt es weder Inhaltsverzeichnis noch Übersicht, nicht einmal eine Zusammenhänge herstellende Nummerierung wie im *Tractatus*, sondern bloß eine Folge hunderter von Paragraphen, die gelegentlich bloß aus einem Satz bestehen, selten länger als eine Seite sind. Dadurch ist noch gesteigert, was bereits für Adornos Texte gilt. Die große Zahl diskreter und nicht schon vom Autor erkennbar gruppierter Elemente mit geradezu hüpfender Thematik und in wechselnden, oft rätselartig knappen rhetorischen Formen macht das Verständnis noch mehr als

29 Während eine Spannung zwischen Sehen und Sprechen, der Bezug auf Sichtbarkeit und Sagbarkeit in Foucaults Wissensanalyse eine fundamentale Rolle einnimmt, (vgl. hierzu exemplarisch Deleuze 1992, 69–98), sind die zahlreichen Verbindungen zwischen Denken, Sehen und Handeln in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* nicht zu übersehen. Vgl. exemplarisch das Kapitel von Gunter Gebauer zum Topos des Aspektsehens bei Wittgenstein, Gebauer 2009, 181–231.

bei Adorno abhängig von dem schwer und nur teilweise absehbaren Zusammenspiel der Elemente und vom Mitspielen des Lesers.³⁰

Wie Stanley Cavell bereits Ende der 70er Jahre behauptet, lassen sich insbesondere die *Philosophischen Untersuchungen* nicht gänzlich auf die in ihnen ausgedrückten propositionalen Aussagen reduzieren oder in solchen zusammenfassen.³¹ Somit eröffnen die Untersuchungen subtilere Leerstellen als der *Tractatus* mit seiner beinahe plakativen Schweige- und Leitermetapher am Ende markiert hatte. Es ist sicherlich möglich, die übersichtliche und zunächst geordnete Form, die durchweg kurzen Sätze so zu interpretieren, dass sie Teil einer psychagogischen Textform sind, wie Pierre Hadot dies getan hat. »Im Gegensatz zu den theoretischen Schriften versuchen die psychagogischen Schriften eine Wirkung auf den Leser auszuüben«, wobei man Hadot zufolge »drei Hauptzwecke dieser Schriften unterscheiden [kann]: Bekehrung, Seelenleitung und geistige Übung.«³² In der Neuzeit wird dann die Meditation zur neuen (alten) literarischen Gattung der geistigen Übung, so dass Descartes *Meditationes* mit Husserl gesprochen zum ›Urbild der philosophischen Selbstbesinnung‹ geworden seien.³³ So könne man, Hadot zufolge,

die literarische Gattung der Meditation in vielen modernen und zeitgenössischen Werken wiederfinden, in denen die Form und der vom Philosophen gewählte Stil dazu dienen, den Leser Übungen praktizieren zu lassen, die seine Wahrnehmung der Welt (BERGSON) verändern oder ihn heilen (WITTGENSTEIN) sollen, indem sie ihn von falschen Problemen befreien.³⁴

Neben der psychagogischen, therapeutischen Form der Meditation, die zur Übung anleitet, erscheint die literarische Form der ›Philosophischen Untersuchungen‹ an einigen Stellen notizenhaft, fragmentarisch und aphoristisch. Obwohl in der Wittgenstein-Forschung überwiegend von

30 Wiggershaus 2000, 94–95.

31 Vgl. Cavell 1999. Bereits im Vorwort gibt er einen Verweis darauf.

32 Hadot 1989, 857.

33 Vgl. ebd., 858.

34 Ebd. Ebenso lässt sich Hadot zufolge die protreptische Tradition der Antike, das Verfassen von Mahn- und Bekehrungsschriften, »in Schriften wie Descartes' *Discours de la méthode* oder Merleau-Pontys *Lob der Philosophie* wiedererkennen« (ebd.).

der Bemerkung als Ausdrucksform gesprochen wird, reflektiert Wittgenstein an einer Stelle über die Notiz, eine typische Passage, die selbst zur Übung anleitet und in ihrer Prägnanz zugleich fragmentarisch bleibt: »Ich kann in demselben Sinn blitzartig einen Gedanken ganz vor mir sehen, oder verstehen, wie ich ihn mit wenigen Worten, oder Strichen notieren kann. Was macht diese Notiz zu einer Zusammenfassung dieses Gedankens?«³⁵ Wenn Wittgenstein hier einerseits verschiedene Formen der Darstellung gegenüberstellt, so etwa das mentale Vorstellen in seiner visualisierenden Gedankenkraft und die schriftliche Notation in seiner Tätigkeit des Aufschreibens, so wird hier andererseits ein anderes, für die *Philosophischen Untersuchungen* wesentliches Thema implizit aufgeworfen: die Frage nach der Übersichtlichkeit in der Unterschiedlichkeit der Darstellungsformen.

Übersichtlichkeit ist für Wittgenstein eine Frage der Darstellung, denn der Begriff der übersichtlichen Darstellung bezeichnet »unsere Darstellungsform, die Art und Weise, wie die Dinge sehen.«³⁶ Hieran anzuschließen ist freilich die existentialistische Dimension der Wahrnehmungserfahrung zwischen den Polen von Unruhe und Ruhe, auf die Stanley Cavell immer wieder aufmerksam gemacht hat, und ohne welche sich diese Wittgensteinsche Übersichtlichkeit nicht einstellen würde. Cavell zufolge charakterisiert die Lektüre eine Art Vergnügen, das wiederum eine spezifische Bereitschaft der Selbsterkenntnis voraussetzt:

Die Art des Folgens erfordert eine Bereitschaft, in sich selbst die Momente der Fremdheit, Krankheit, Enttäuschung, Selbstzerstörung, Perversität, Erstickung, Qual, Verlorenheit zu erkennen, die in der Sprache der Untersuchungen artikuliert werden, und in ihrem Philosophieren zu erkennen, dass ihre Freuden [...] in den spezifischen Formen und Momenten der Erholung, die sie vorschlagen, liegen werden – der Vertrautheit [...], der Gesundheit, der Endlichkeit, der Nützlichkeit, der Reibung, der Anerkennung, der Ruhe.³⁷

Das Erlangen der Ruhe hängt Cavell zufolge bei Wittgenstein wiederum eng mit der Fähigkeit zusammen, dass das Philosophieren sich selbst abbrechen können muss. Das Streben nach Übersichtlichkeit erschöpft sich aber nicht im Verweis auf intellektuelle Anschauung oder kontemplati-

³⁵ Wittgenstein 2003, § 319, 171.

³⁶ Ebd., § 122, 84.

³⁷ Cavell 2006, 48–49.

ve Erkenntnis als deren hauptsächliche Methode, wie Gottfried Gabriel dies für Schopenhauer, Adorno und Wittgenstein vorgeführt hat.³⁸ Dies macht vor allem Alois Pichler deutlich, der sich im Rahmen seiner Analyse von Wittgensteins Untersuchungen gegen ein deskriptives Verständnis von Übersichtlichkeit ausspricht, wonach diese ein olympischer oder synoptischer Überblick wäre:

Vielmehr ist sie eine Sicht- und Darstellungsweise, die gegen das dogmatisierende Zusammenfassen und Suchen nach dem Wesen auf das Sehen von Beziehungen, Gemeinsamkeiten und Unterschieden ausgerichtet ist, ohne sich mit dem Erreichten je vollauf zufrieden geben zu können. Es ist also eine Sichtweise, die dem Einzelnen gerecht zu werden versucht, ohne es zu vereinzeln, und die das Einzelne mit anderem zusammen-sieht, ohne es wieder zu vereinnahmen. Daher kann die übersichtliche Darstellung auch weniger ein Resultat sein denn eine *Haltung* oder *Einstellung* und *Tätigkeit*; sie ist eine Form, *die Welt anzuschauen*.³⁹

Worum es Wittgenstein in der Lesart Pichlers geht, ist also nicht die erhabene Position aus dem olympischen Überblick heraus, es geht vielmehr um einen Akt des Zusammensehens. Man kann dem Aspekt der Tätigkeit nicht genug Beachtung schenken, wenn man dem Wittgensteinschen Ideal der Übersichtlichkeit auf die Spur kommen will. Sie bezeichnet einen tätigen Blick, der ständig zwischen verschiedenen Sprachspielen als Vergleichsobjekten⁴⁰ oszilliert. Aus einer solchen vergleichenden Tätigkeit entsteht jedoch keine Zusammenschau in einem großen Bild. Mit Pichler gesprochen läuft Wittgensteins Artikulationsform auf ein Zusammensehen hinaus, das gemeinsam mit dem Aspektsehen eine auf das erweiternde Detail gerichtete Tätigkeit darstellt. Wittgensteins berühmter Verweis auf die »Wichtigkeit des Findens und Erfindens von *Zwischengliedern*«⁴¹ ist daher auch in einem eminenten Sinne transformativ zu verstehen. Die Zwischenglieder sind nicht Teil der literarischen Artikulation und lassen sich auch dort nicht finden. Es sollte jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass die gewählte literarische

³⁸ Vgl. Gabriel 1991, 47–51.

³⁹ Pichler 2004, 183 f.

⁴⁰ Zur Charakterisierung der Sprachspiele als Vergleichsobjekte vgl. Wittgenstein 2003, § 130, 86.

⁴¹ Ebd., § 122, 84.

Artikulation der ›Philosophischen Untersuchungen‹ der Wittgensteinischen Praxis der Übersichtlichkeit entspricht: »So ist als dieses Buch eigentlich nur ein Album.«⁴²

Wenn Foucaults literarische Artikulation in puncto Aufbau, Inhaltsverzeichnis und formale Übersichtlichkeit um einiges konventioneller und klarer wirkt, hat auch die vermeintliche theoretische Kohärenz ihre Tücken. Bei näherem Hinsehen auf die literarischen Verfahren und die genealogische Darstellungsweise entpuppt sich Foucaults ›Überwachen und Strafen‹ als äußerst unkonventionelle Artikulation historischen Denkens und Erzählens. In einem Aufsatz diskutiert Martin Saar die Form der Foucaultschen Genealogie anhand von drei Dimensionen des Genealogischen: Methode, Gültigkeit und Stil. Nachdem Saar Foucaults methodologische Ausrichtung am Vorbild von Nietzsches Genealogie dargestellt und über die normativen Geltungsfragen in Bezug auf Kritik und Wertung reflektiert hat, kommt er auf »die Frage nach der spezifischen Form der Genealogie« zu sprechen, die »nicht in allen Rekonstruktionsvorschlägen eine besondere Rolle [spielt]«,⁴³ jedoch seines Erachtens wesentlich für eine Betrachtung der Foucaultschen Schriften sei. Nach Saar sind Nietzsches und Foucaults Genealogien »Kritikformen sui generis«, die »Regeln, Konventionen und Vorgaben eines spezifischen Genres gehorchen, das sich nicht umstandslos auf die klassischen Formen philosophischer Texte reduzieren lässt [...].«⁴⁴ Seine auffälligsten rhetorischen Besonderheiten sind die drastische und dramatisierende Geste, die sich in diesem Genre artikulieren, ebenso der Hang zu Übertreibung und Zuspitzung. Mit anderen Worten: Das historische Argument allein reicht nicht aus, um den genealogischen Wahrheitseffekt zu erzeugen. Es geht vor allem um die besondere Beziehung zum Adressaten, also um die Gerichtetheit und Adressierung der genealogischen Schreibweise. Da das Verfahren der Genealogie darin besteht, dem Subjekt die Geschichte der Machtwirkungen auf es selbst zu erzählen, ihm sozusagen sein eigenes Werden vor Augen zu führen, ist der Leser Gegenstand und Adressat der narrativen Darstellung zugleich. Er ist Subjekt der Historisierung und Objekt der kritischen Befragung. Von dieser Warte aus entfaltet sich die explizite Gerichtetheit auf den Leser und die daraus resultierende Wirksamkeit der genealogischen Artikulationsformen ist zu unterscheiden von

42 Ebd., 8.

43 Saar 2001, 172.

44 Ebd., 173.

ebenfalls höchst performativen Textarten, denen sie sonst nahe stehen: der geständnishaften Autobiographie und der religiösen Erbauungs- oder Ermahnschrift. Die erste identifiziert aber im wesentlichen Autor und Gegenstand; die zweite bezieht die Autorität des Gesagten auf eine noch dritte, außertextuelle Instanz (eine göttliche Macht, die ewigen Gesetze).⁴⁵

Fraglich bleibt hier, ob das narrativ aufgeladene und stilisierte historische Argument nicht ebenso als eine außer-textuelle Referenz angesehen werden muss, die ihre Autorität durch den Bezug auf empirische Vergangenheit und Dokumentation verbürgt. Die genealogische Geschichtsschreibung Foucaults, die sich insbesondere auf die Kraft visueller Objekte stützt, ist hierbei auf einer seriellen Suche nach der überzeugenden Kraft des visuellen Augenblicks. Niemand hat diese visuelle Verfahrensweise Foucaults so klar und poetisch analysiert wie Michel de Certeau:

Dieser Wachsamkeit müssen wir einen kuriosen und dennoch durchgängigen Zug dieses Werks beifügen: seinen visuellen Charakter. Die Bücher Foucaults werden sämtlich von Tableaus und Kupferstichen flankiert. Und der Text folgt einer Rhythmik von Szenen und Figuren: Wahnsinn und Gesellschaft wird mit dem Narrenschiff eröffnet, Die Ordnung der Dinge mit Las Meninas von Velasquez, Überwachen und Strafen mit der Hinrichtung von Damiens usw. [...] In der Tat führt jedes Buch ein Skandieren von Bildern vor, aus dem heraus sich die Arbeit entwickelt und in denen die Bedingungen der Möglichkeit und ihre formalen Implikationen unterschieden werden. Diese Bilder setzen also den Text erst ein. Sie verleihen ihm einen Rhythmus so wie auch Foucaults Fänge selbst. Er erkennt in ihnen die Szenen einer Differenz, die schwarzen und stehenden Sonnen von Theorien.⁴⁶

In diesem Sinne muss noch folgendes nachgefügt werden: Foucaults genealogischer Blick stützt sich auf historische Argumente, indem er narrative Elemente integriert und Metaphern bis zu ihrer Fiktionalität ausreizt, was wiederum philosophische Wahrheitseffekte produziert. Die genealogisch aufgeladene, überreizte Metapher, die zumeist mit

⁴⁵ Ebd., 176. Zur literarischen Form der Biographie, des Bekenntnisses sowie der Erbauungs- bzw. Mahnschrift (Protreptikos) vgl. auch Hadot 1989.

⁴⁶ de Certeau 2006, 110.

einer Vorstellung des Skandalösen spielt, nimmt eine Schlüsselrolle in Foucaults gesamtem Denken ein. Foucaults Verwendung von Metaphern aus verschiedenen Bildfeldern stören die konventionelle Ordnung der Sprache, indem sie den automatisierten Bezug auf die Wirklichkeit brechen und eine neue Ordnung, eine neue unkonventionelle Organisation von Welt vermitteln.⁴⁷ Bei Foucault lassen sich insgesamt drei große Begriffsfelder ausmachen: Technik, Strategie und Ökonomie.⁴⁸ Man kann hierbei von narrativen Serien sprechen, die den gesamten Raum der literarischen Artikulationsform ausgestalten. So bilden die Begriffe *Maschine – Mechanismus – Apparat* in ihrer Betonung des Mechanischen eine narrative Serie ebenso wie *Dispositiv – Programm – Instrument* in ihrem technisch-instrumentellen Charakter. Aus demselben Wortfeld stammt auch die narrative Serie *Technik – Technologie – Diagramm*. Die Wirkung der narrativen Begriffe ist aber nicht auf stilistische oder ästhetische Elemente reduzierbar. Die narrativen Serien haben erkenntnistiftende, methodische und ästhetische Aspekte. So sorgen sie erstens für Kontinuität und bilden die verbindenden Elemente zwischen den diskontinuierlichen Praktiken und Strafmethoden. Instrumente und Apparate gibt es sowohl bei den Martern und peinlichen Strafmethoden wie auch bei den verfeinerten und lautloseren Apparaten und Maschinen der Disziplinarmacht. In allen Fällen handelt es sich um Technologien und technische Verfahren. So sind der Begriff der Technologie und das gesamte Begriffsfeld der Technik Ausdruck einer neuen Form von Kontinuität. Insbesondere die Metapher der Maschine bekommt damit eine heuristische Funktion und Modellcharakter.⁴⁹ Die Analyse technischer Verfahren ist eine in diesem Sinne eine grundlegende Methode Foucaults und zieht sich als operationale Beschreibungskategorie von den Disziplinierungstechnologien bis zu den diversen Selbsttechnologien der Subjekte durch.

⁴⁷ Vgl. Borsò 1985, 14.

⁴⁸ Neben diesen drei zentralen Bereichen lassen sich aber auch noch andere Wortfelder bei Foucault finden. Zum Beispiel gibt es narrative Serien wie *Organismus – Körper – Funktion*, die aus dem Begriffsfeld des Organismus stammen. Oder aber geometrische Begriffe wie *Linie – Kurve – Vektor – Diagramm*, die vor allem Deleuze ins Zentrum seiner Untersuchung der kartografischen Darstellung Foucaults stellt. Es finden sich aber auch Begriffe aus der Geologie wie beispielsweise der *Kerker-Archipel*.

⁴⁹ Zur Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Maschine bei Foucault vgl. vor allem Deleuze 1992, 59–63. Zum heuristischen Modellcharakter von Metaphern vgl. Borsò 1985, 14.

Neben der Verwendung von narrativen Serien, Bildern und Metaphern fällt in ›Überwachen und Strafen‹ vor allem ein besonderes Verhältnis zu den analysierten Praktiken auf. Auch dies hat vor allem Michel de Certeau herausgearbeitet:

Die Praktiken bilden hier nicht nur den Gegenstand einer Theorie, sondern organisieren auch ihre Konstruktion. Weit davon entfernt, sich außerhalb der Theorie zu befinden (vor ihren Toren), bilden Foucaults Praktiken einen ganzen Bereich von Verfahren, in dem die Theorie selbst produziert wird. Foucault liefert uns eine andere, neue Form der Theoriebildung, die die literarische Geste dieser Verfahren selbst darstellt.⁵⁰

Das Ineinsfallen von Gegenstand und der Darstellung desselben im literarischen Verfahren verweist auf das frühe Foucaultsche Ideal einer »strukturalen Analyse des Signifikats« zurück, »die dem Verhängnis des Kommentars entkommt, indem sie Signifikant und Signifikat in ihrer ursprünglichen Entsprechung belässt.«⁵¹

Foucaults besonderes ästhetisches Erkenntnisinteresse zeigt sich aber nicht nur an der ostentativen Selbstdarstellung der Verfahren. Es zeigt sich zudem an seiner allgemeinen Herangehensweise an den produktionsästhetischen Akt des Schreibens. Während in den analytischen Traditionen die Absteckung einer definitorisch klaren Methode und deren theoretischer Anwendungsspielraum meist vor dem schriftlichen Reflektieren vorausgehen bzw. festgelegt sein sollen, gibt es andere Philosophen, die in ihrer Schreib- und Denkpraxis experimenteller verfahren. So schreibt Michel Foucault:

Wenn ich ein Buch beginne, weiß ich nicht nur nicht, was ich bei seiner Vollendung denken werde; mir ist nicht einmal sonderlich klar, welche Methode ich verwenden werde.[...] Ist meine Arbeit beendet, so kann ich gewissermaßen im Rückblick – aus der soeben gemach-

⁵⁰ de Certeau 2006, 150.

⁵¹ Zitiert nach Certeau 2006, 126. In der deutschen Übersetzung der Geburt der Klinik, aus deren Vorwort Michel de Certeau zitiert, lässt sich eine entsprechende Textstelle nicht ausmachen. Allerdings entspricht auch Sarasins Übersetzung Foucaults dem zitierten Wortlaut de Certeaus. Vgl. hierzu Sarasin 2005, 65.

ten Erfahrung – eine methodologische Reflexion entwickeln, welche die Methode herausarbeitet, der das Buch hätte folgen sollen.⁵²

Das Interview verkörpert nach Foucault das optimale Medium, um methodologische Überlegungen dieser Art anzustellen. Es ist die literarische Form des Interviews – eine zeitgenössische Variante des Dialogs – die in Foucaults Werk von besonderer Bedeutung ist. Für das Geschriebene gilt, dass es Foucault selbst ebenso verändern soll wie das, was er denkt. »Ich bin ein Experimentator und kein Theoretiker«,⁵³ diese Selbstausskunft verrät er uns wiederum in einem Interview. Indem er die Geschichte unter Bezugnahme auf die unterschiedlichsten Dokumente aus den verschiedensten Bereichen erzählt, schafft er es, dem Leser eine neue Perspektive auf dieselbe zu erlauben, ohne den bestimmten Standpunkt seiner normativ aufgeladenen Kritik zu explizieren. Vielmehr ist die Beschreibung selbst die Wertung.⁵⁴

5. FOUCAULT UND WITTGENSTEIN: PHILOSOPHIEN DER PRAXIS UND DER KRITIK

Wenn Henrich am Beispiel von Heidegger und Wittgenstein⁵⁵ für alle bedeutenden Theoretiker behauptet, ihren Werken läge die Diagnose eines Grunddefekts im Denken ihrer Zeit zugrunde, dann trifft dies in einer besonderen Hinsicht auf Foucault und Wittgenstein zu. Beide verfolgen das gleiche Ziel: Sie wollen die Philosophie in eine neue Form der Praxis überführen, indem sie nicht nur sprachliche Äußerungen als Handlungen und Praktiken beschreiben, sondern Performanz, Praxis und Übungscharakter in die eigene literarische Artikulation konstitutiv aufnehmen. Wie verändert sich das eigene Philosophieren, wenn die unhintergehbare Vorgängigkeit und Äußerlichkeit von Geschichte, Sprache und Praktiken zur konstitutiven Einsicht wird? Wie kann Kritik unter den Bedingungen einer Philosophie der Praxis gedacht werden? Während Wittgensteins Spätphilosophie explizit von dieser Frage aus-

⁵² Foucault 2009, 363.

⁵³ Ebd., 362.

⁵⁴ Vgl. Saar 2001, 166.

⁵⁵ »Wittgensteins Philosophische Untersuchungen und Heideggers Sein und Zeit haben beide die Diagnose eines Grunddefekts im Denken ihrer Zeit zum Hintergrund.« (Henrich 2011, 91).

geht, nähert sich Foucault dieser Fragestellung seit seiner genealogischen Erweiterung des Diskursbegriffs. Diskurs ist von nun an ein unhintergebares Ensemble von Aussagen und Praktiken innerhalb von Machtbeziehungen.

Was Foucault und Wittgenstein trotz Differenzen auf der formalen Artikulationsebene gemeinsam ist, kann man den kritischen Ansatz nennen, der unzertrennlich mit einer performativen Ambition philosophischer Aufklärung verbunden ist. Beide Denker fokussieren die Existenzbedingungen und Bedingungen der Möglichkeit von wahren und falschen Aussagen. Wittgenstein interessiert in seinen Untersuchungen »der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.«⁵⁶ Analog zu dieser Auffassung hat Foucaults Historie in immer neuen Anläufen und Kreisen die epistemischen und sozialen Räume menschlicher Subjekte in der Geschichte untersucht, um freizulegen, »was den geheimsten, den individuellsten Teil ihrer Subjektivität ausmacht, das Spiel des Wahren und des Falschen zu entfalten.«⁵⁷ Als Geschichte der Subjektivität versteht Foucault demnach die Art und Weise, »wie das Subjekt die Erfahrung seiner selbst in einem Wahrheitspiel macht, in dem es sich auf sich selbst bezieht.«⁵⁸ Im Sinne einer philosophisch-historischen Ontologie gesprochen, geht es Foucault um »Spiele des Wahren und des Falschen, in denen sich das Sein historisch als Erfahrung konstituiert, das heißt als eines, das gedacht werden kann und muss.«⁵⁹ Diese Wahrheitsspiele »eröffnen ein Erfahrungsfeld, auf dem beide, Subjekt und Objekt, nur unter bestimmten gleichzeitigen Bedingungen konstituiert werden, die aber nicht aufhören, sich im Verhältnis zueinander zu modifizieren und damit dieses Erfahrungsfeld selbst zu modifizieren.«⁶⁰

Im Kontext einer klaren und durchdringenden Gegenüberstellung von Genealogie und Kritischer Theorie argumentiert David Owen für seine These, nach welcher die Genealogie, in Abgrenzung von der Ideologiekritik, das Ziel verfolgt, menschliche Akteure aus einer Aspektbefangenheit oder von einem eingeschränkten Bewusstsein zu befreien. Der methodische Vergleich und die Annäherung zwischen dem genealogischen Verfahren und Wittgensteins Vorgehen in den *Philosophi-*

56 Wittgenstein 1989, § 94, 139.

57 Foucault 2005, 779.

58 Ebd.

59 Foucault 1986, 13.

60 Foucault 2005, 780.

schen Untersuchungen führt ihn zu folgender zentraler These: »Kritische Theorie als Ideologiekritik hat die Absicht, uns aus der ideologischen Gefangenschaft zu befreien; die Genealogie beabsichtigt, uns aus der Gefangenschaft in einem Bild oder einer Perspektive zu lösen.«⁶¹ Selbstverständlich wird die getroffene Unterscheidung zwischen Gefangensein in einer Ideologie und Gefangensein in einem Bild bzw. einer Perspektive nicht allen Formen der Kritik gerecht, die unter dem Etikett Kritische Theorie in Gebrauch sind, insbesondere nicht neueren Formen von Gesellschaftskritik bei Habermas und Honneth. Dennoch vermag die heuristische Gegenüberstellung die sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Implikationen sowie Vorteile des genealogischen Ansatzes zu verdeutlichen. Entscheidend sind bei der Erklärung nicht zuletzt die ko-extensiven Begriffe des Bildes und der Perspektive, die Owen im Ausgang von Wittgenstein, Nietzsche und Foucault entwickelt. Wenn Owen das Bild und die Perspektive als ein System von Überzeugungen definiert,⁶² dann stellt das Bild zunächst eine passive, die Perspektive eine aktive Bezugnahme dar. Der Vorteil einer solchen Begriffsbestimmung liegt darin, dass er an die eben vorgestellten Hintergründe und Wahrheitsspiele anschließt, auf und in denen erst zwischen wahr und falsch unterschieden wird. Das Bild und die Perspektive als Urteilssystem legen also nicht fest, was wahr und falsch ist, sie machen sichtbar, welche Urteile, Aussagen und Überzeugungen als wahr oder falsch gelten können. Der notwendige Bezug auf die individuelle Existenz und die Selbstreflexion, welcher der Aufklärung und Emanzipation aus der selbstauferlegten Gefangenschaft dienen sollen, macht das Ausmaß des praktischen Wahrheits- und Erkenntniszusammenhangs deutlich: Es handelt sich um Urteilssysteme eines praktischen Subjekts, das auf unauflösbare Weise in die individuelle Parteilichkeit seiner eigenen Teilansichten und Vorurteile verstrickt ist. Eine genealogisch induzierte Befreiung aus der Gefangenschaft kann also niemals aus einer unparteilichen Perspektive heraus geschehen. Indem die Genealogie die Verstricktheit in ein bestimmtes Bild oder eine bestimmte Perspektive als

61 Owen 2001, 122–123.

62 Unter Verwendung einer Terminologie von Martin Heidegger bestimmt Owen das Bild als ein System von Urteilen, das einen Aspekt unseres In-der-Welt-Seins sichtbar macht. Perspektive hingegen »bezeichnet ein System von Urteilen als System des Urteilens, in dessen Begriffen wir uns selbst (bzw. einige unserer Eigenschaften) als In-der-Welt-Seiende verstehen.« (ebd., 125).

Prozess artikuliert und veranschaulicht, vermag sie Owen zufolge eine Loslösung von einem Bild bzw. einer Perspektive bewirken. »Nietzsche will uns also aus der Gefangenschaft dieses Bildes befreien, und zwar auf dem Weg einer genealogischen Beschreibung, wie wir unter seine Herrschaft gerieten.«⁶³ Nietzsches Genealogie würde in diesem Sinne beispielsweise auf eine Befreiung von der Sklavenmoral zielen, deren Genese und destruktive Wirkung er dem Leser zuvor in *Zur Genealogie der Moral* vor Augen geführt hat. Genealogie als Eröffnung einer Neubewertung unserer moralischen Werte ist also immer nur eine neue vergleichende Einschätzung von Bildern und Perspektiven, indem man diese als nur eine Möglichkeit unter vielen erkennt. Dabei ist die Genealogie keine Kritik im umgangssprachlichen Sinne, bei welcher es darum ginge, einen Gegenstand x als gefährlich zu bewerten oder als negativ zu kritisieren. Die genealogische Darstellung möchte problematisieren, sie ist daher eine »Einladung, die empirisch informierte, theoretische Phantasie unter Bedingungen einer analysierten Gefahr zu betätigen.«⁶⁴ In diesem Sinne ist das genealogische Problematisieren unverbindlich, experimentell und nicht undogmatisch. Die von Geuss bezeichnete theoretische Phantasie lädt ein zu einem Gedankenspiel, zu einem Selbstexperiment mit Praxisbezug. Ihr Appell an den Leser wird umso effektiver, je stärker der Praxisbezug zum genealogischen Gegenstand persönlich erlebt wird.

In diesem Sinne teilen Wittgensteins Untersuchungen mit Foucaults Genealogie den therapeutischen Ansatz: eine Hinwendung zur Praxis, zur Philosophie als Tätigkeit und Lebensform. In seiner vergleichenden Studie stellt Jörg Volbers diesen Aspekt in den Vordergrund und kommt dabei zu folgender Behauptung: »Wittgensteins Philosophie berührt in einem ganz wesentlichen Punkt Foucaults späte Studien: sie ist von Anfang an als eine Praxis der *Selbsttransformation* konzipiert.«⁶⁵ Im Zentrum der Tätigkeit des Philosophierens stehen die Affizierung des Selbstverhältnisses und die Arbeit an Einem selbst, um eine berühmte Formulierung Wittgensteins aufzugreifen. Wittgensteins Artikulationsform ist daher wie die genealogische sehr eng mit einer Haltung, einer kognitiven Einstellung und einem bestimmten Blick verbunden, unter dessen Augen eine genealogische Auflösung von Normativität ermöglicht und eingeleitet wird. Was David Owen für die Genealogien Nietzsches und Foucaults als charakteristisch herausgearbeitet hat, trifft auch auf Wittgensteins

63 Ebd., 134.

64 Geuss 2001, 154.

65 Volbers 2009, 29.

genealogische Sichtweise zu. Sie »erfüllt [...] ihre ureigenen Zwecke, Selbstbewusstsein eines Prozesses der Aufklärung und Emanzipation zu sein.«⁶⁶ Oder mit den Worten von Raymond Geuss: »Eine Genealogie ist eine historische Auflösung selbstverständlicher Identitäten.«⁶⁷

Bereits in *Überwachen und Strafen* wird das eigene theoretische Unternehmen in seiner Funktion als Praxis der Kritik verstanden, »die es ermöglicht, ein historisches Wissen der Kämpfe zu erstellen und dieses Wissen in aktuelle Taktiken einzubringen.«⁶⁸ Die performative Dimension der genealogischen Kritik, ihr appellativer, zeitdiagnostischer Charakter und fikionalisierender Umgang mit historischen Gegenständen,⁶⁹ findet sich auf bei Wittgenstein wieder. Mit Dieter Mersch kann man sagen: »die *Untersuchungen* gehen nicht länger logisch vor, sondern aufweisend. Sprache, genauer: die Pluralität von Sprachspielen, *zeigt sich* durch ihren Gebrauch; sie vollzieht sich gleichsam *performativ* [...].«⁷⁰ Allerdings gestaltet sich bei Wittgenstein der Appellcharakter bei Wittgensteins Untersuchungen auf andere Weise als bei Foucault. Auch das literarische Verfahren der Inszenierung fiktionaler Urszenen ist bei Wittgenstein von der historischen Dimension Foucaults zu unterscheiden, wenn auch gerade hier bemerkenswerte Parallelen im literarischen Verfahren festgestellt werden können.

6. URSZENEN UND URPHÄNOMENE: ARTIKULATIONEN DES GENEALOGISCHEN BLICKS

Bei Foucault und Nietzsche erhalten Urszenen einen systematischen Platz in ihren Artikulationen genealogischer Erzählung. In ›Überwachen und Strafen‹ etwa veranschaulicht Foucault am Beispiel des Soldaten die konkrete Funktionsweise der Disziplinartechnologie, die sich über die Einübung von Manövern und Haltungen, über eine regelrechte Dressur »bis in die Automatik der Gewohnheiten durchsetzt.«⁷¹ Die Macht der Disziplin stützt sich auf den Körper, zerlegt ihn in Elemente, manipuliert

⁶⁶ Owen 2001, 137.

⁶⁷ Geuss 2001, 152.

⁶⁸ Foucault 1999, 23.

⁶⁹ Zum performativen Stil der Genealogien Nietzsches und Foucaults vgl. vor allem Saar 2007, 129–142.

⁷⁰ Mersch 2002, 254.

⁷¹ Foucault 1976, 173.

seine Gesten. Die Abrichtung der Körper operiert nach Foucault über eine Reihe von Techniken, die eine Steigerung der Kräfte und deren Kontrolle zum Ziel haben. Die Entstehung einer derartigen Manipulation und Dressur des Körpers sieht Foucault im Zusammenhang mit dem Aufkommen eines bestimmten Menschenbildes, das sowohl von Philosophen wie Descartes als auch von Medizinern wie La Mettrie geprägt wurde: der Mensch als physisch beherrschbare Maschine. Hier gehen gelehrtes Wissen, das Streben nach Nützlichkeit und Beherrschung Hand in Hand. Sie bilden einen bis dahin in seiner Effizienz unbekanntem »Disziplinarzwang«, der »gesteigerte Tauglichkeit« und »vertiefte Unterwerfung im Körper miteinander verkettet.«⁷² Diese Verkettung begründet nach Foucault den historischen Augenblick der Disziplinen,

in dem eine Kunst des menschlichen Körpers das Licht der Welt erblickt, die nicht nur die Vermehrung seiner Fähigkeiten und auch nicht bloß die Vermehrung seiner Unterwerfung im Auge hat, sondern die Schaffung des Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper umso gefügiger macht, je nützlicher er ist, und umgekehrt.⁷³

Auffallend ist hier die Gleichschaltung in einem Mechanismus, der die Effizienzsteigerung und Unterwerfung aneinander koppelt. Der Disziplinarzwang muss nach Foucault so gedacht werden, dass diese beiden Aspekte gar nicht mehr voneinander zu trennen sind. Das historische Auftauchen der Disziplinen hat ein Netz aus neuen Disziplinaranstalten und Einrichtungen erzeugt, die den Geist der Disziplin in der gesamten Gesellschaft verbreiten: »eine politische Anatomie des Details.«⁷⁴ Kasernen, Gefängnisse, Schulen, Besserungsanstalten und Spitäler – sie alle partizipieren an der politischen und detaillierten »Besetzung des Körpers.«⁷⁵ Sie sind Teil einer riesigen historischen Umwälzung durch subtile Maßnahmen, kleine Hinterlistigkeiten und Einrichtungen, welche die »Mutation des Strafwesens an der Schwelle zur Moderne durchgesetzt haben.«⁷⁶

72 Ebd., 177.

73 Ebd., 176.

74 Ebd., 178.

75 Ebd.

76 Ebd.

Foucaults historische Perspektive beschränkt sich beim Finden und Erfinden von Urszenen nicht auf Figuren wie den Soldaten. So markieren die Peststadt, das Panopticon, die Prüfung, die Inquisition und die Zelle genealogische Urszenen und verkörpern die Umwälzung der Moderne auf jeweils konkrete und eigene Weise. In Foucaults genealogischer Analyse steht die Pest – als Prinzip der Unordnung – der geordneten und so wie ordnenden Disziplin gegenüber. Unter dem genealogischen Blick hat die Pest genau zwei Träume hervorgebracht: in der Literatur den Traum von einem kollektiven Fest der Befreiung⁷⁷ und in der Wirklichkeit einen politischen Traum vom Eindringen der Reglements bis in die feinsten Details des urbanen und sozialen Lebens. Indem der genealogische Blick von den Leidenschaften und Gefühlen der Ausführenden abstrahiert, kann er in der Peststadt ein geglücktes politisches Experiment und die Erfüllung eines politischen Traums erkennen. Es geht aber auch gar nicht um unterschiedliche Gefühle oder Absichten, denn »hinter den Disziplinarmaßnahmen steckt die Angst vor den ›Ansteckungen‹, vor der Pest, vor den Aufständen, vor den Verbrechen, vor der Landstreicherei, vor den Desertionen, vor den Leuten, die ungeordnet auftauchen und verschwinden, leben und sterben.«⁷⁸ Im Hintergrund des sich durchsetzenden Modells der Peststadt vermutet Foucault eine allgemeine Angst vor wahlloser und unstrukturierter Mannigfaltigkeit, die als Gefahr und Bedrohung für eine geordnete Menge von Stadtbewohnern empfunden wird. In der Peststadt kann sich so eine allgemeine Logik der Macht materialisieren, die über Kontrolle und Überwachung die Utopie einer vollkommen regierten Gesellschaft, einer vollkommen regierten Stadt verwirklichen kann. Die Pest wird damit zur idealen Gelegenheit und Probe für das politische Experiment. Zugleich wird sie zur idealen Gelegenheit fiktionaler Verkürzung für den genealogischen Blick.

Ich möchte im Folgenden aufzeigen, dass der genealogische Blick auch bei Wittgenstein zum Einsatz kommt, und zwar unabhängig von der historisierenden Geste Foucaults. In einem grundsätzlichen Sinne weist Wittgensteins Untersuchungsstil eine besondere Faszination und Affinität für den Blick von außen und für die Äußerlichkeit innerer

77 So behauptet Foucault: »Es gab um die Pest eine ganze Literatur, die ein Fest erträumte: die Aufhebung der Gesetze und Verbote; das Rasen der Zeit; die respektlose Vermischung der Körper; das Fallen der Masken und der Einsturz der festgelegten und anerkannten Identitäten, unter denen eine ganz andere Wahrheit der Individuen zum Vorschein kommt.« (Ebd., 254)

78 Ebd.

Vorgänge auf. An anderen Stellen hat Wittgenstein explizit von einer ethnologischen Betrachtungsweise⁷⁹ und von einer Sichtweise von oben⁸⁰ gesprochen, die auch in den ›Philosophischen Untersuchungen‹ zur Anwendung kommen. Das Denken der Äußerlichkeit geistiger Prozesse ist Wittgensteins Philosophieren in einem methodischen Sinne eingeschrieben, denn so heißt es in den *Philosophischen Untersuchungen*: »Ein ›innerer Vorgang‹ bedarf äußerer Kriterien.«⁸¹ Die äußerliche Form innerer Vorgänge ist die sprachliche Form und nicht mehr die logische wie im *Tractatus*. Innere Vorgänge, die wir für gewöhnlich als Intentionen oder Wünsche bezeichnen würden, werden mit dem Blick Wittgensteins auf ihre sprachliche Form zurückgeführt, auf ihre sprachliche Äußerung. In den ersten Paragraphen grenzt sich Wittgenstein von einem allgemeinen Begriff der Bedeutung ab, nach welchem jedem Wort eine Bedeutung zugeordnet ist. So wird der primäre und zugleich primitive Akt des Benennens auch innerhalb eines Bildes visualisiert: »Etwas benennen, das ist etwas Ähnliches, wie einem Ding ein Namenszettelchen anheften.«⁸² Allerdings kritisiert Wittgenstein diese Sprachauffassung nicht nur, er versucht aus ihrer primitiven Sichtweise eine produktive Funktion zu gewinnen. »Es zerstreut den Nebel«, so Wittgenstein, »wenn wir die Erscheinungen der Sprache an primitiven Arten ihrer Verwendung studieren, in denen man den Zweck und das Funktionieren der Wörter klar übersehen kann.«⁸³ Das Denken der Äußerlichkeit hat demnach etwas mit der bereits diskutierten Übersichtlichkeit zu tun.

Um die Verwirrung zu therapieren, der wir im Bild einer allgemeinen Bedeutungstheorie erliegen können, wählt Wittgenstein eine genealogische Form der Darstellung. Er entwirft zwei Beispiele für eine primitive Sprache, deren Kommunikationsvorgänge als wesentlich mechanischer Ablauf beschrieben werden. Es handelt sich um das bekannte Einkaufs- und Bauarbeiterbeispiel aus den ersten beiden Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen*. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen bezeichnet er sie als Sprachspiele. Allerdings sind sie nicht nur Beispiele, die etwas veranschaulichen, sondern auch genealogische Urszenen, die dank einer fiktionalen Verkürzung ein komplexes Phänomen in seiner Äußerlichkeit überschaubar machen. Die genealogische Einstellung von

79 Bezzel 2007, 80–83.

80 Gebauer 2009, 34–39.

81 Wittgenstein 2003, § 580, 247.

82 Ebd., § 15, 20.

83 Ebd., § 5, 14.

außen zeigt sich nicht zuletzt in der Möglichkeit der Vorstellung, »dass die Sprache im § 2 die ganze Sprache des A und B ist; ja die ganze Sprache eines Volksstamms.«⁸⁴ Wittgenstein selbst betont die fikionalisierende Dimension dieser primitiven Sprachspiele, indem er immer wieder darauf hinweist, dass diese vorgestellt werden. »Man kann sich leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Meldungen in der Schlacht besteht. – Oder eine Sprache, die nur aus Fragen besteht und einem Ausdruck der Bejahung und der Verneinung.«⁸⁵ Letztlich könnte man sich beliebig viele solcher Sprachspiele ausdenken und vorstellen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass alle Sprachspiele gleichwertig sind. Machen sie doch etwas sichtbar, was bei komplexeren Sprachspielen im Nebel der Unübersichtlichkeit verloren geht. Es geht Wittgenstein um Erkenntnisgewinn. Wesentlich ist, dass die imaginierten Sprachspiele etwas Ursprüngliches darstellen, was die Funktionsweise komplexer Sprachspiele erhellt. Dass primitive Sprachspiele nämlich zugleich Urphänomene sein sollen, die im Verstehen von Sprachspielen von Bedeutung sind, zeigt Wittgensteins folgende Bemerkung: »Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ›Urphänomene‹ sehen sollten. D. h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt*.«⁸⁶ An anderer Stelle bezeichnet Wittgenstein das Sprachspiel als das Primäre. »Wozu sage ich jemandem, ich hätte früher den und den Wunsch gehabt? – Sieh auf das Sprachspiel als das *Primäre!* Und auf die Gefühle, etc. als auf eine Betrachtungsweise, eine Deutung, des Sprachspiels!«⁸⁷ Insofern sind Wittgensteins Sprachspiele Bausteine, die in ihrer reduzierten Ursprünglichkeit immer wieder auf den prozessualen Entwicklungscharakter komplexer Sprachspiele verweisen. Die Erfindung von Sprachspielen ist somit eine genealogische Rekonstruktion der zahlreichen Verwendungs- und Funktionsmöglichkeiten, die Wörter in ihren Artikulationen haben können. Genealogisch ist diese Rekonstruktion nicht in einem historischen Sinne. Genealogisch ist sie, insofern Wittgenstein zwei Arten von Herkunftsgeschichte erzählt. Erstens wird die Genese von Bedeutung in der Form von Ursprungsszenarien dargestellt, d. h. die Frage nach der Bedeutung wird in den unterschiedlichen Verwendungs- und Gebrauchsweisen von Wörtern bzw. Äußerungen verortet. Gebrauchsgeschichte ist insofern immer auch Herkunftsgeschichte.

84 Ebd., § 6, 14.

85 Ebd., § 19, 21.

86 Ebd., § 654, 269.

87 Ebd., § 656, 269.

Zweitens erzählt Wittgenstein Herkunftsgeschichten unserer Irrtümer und Missverständnisse. Ein wesentliches Glied, das Wittgensteins Sprachspielgeschichte mit dem genealogischen Verfahren verbindet, ist zudem die visuelle Dimension. So zeigt Jörg Volbers zufolge die

Rekapitulation der Anfangsszenen der *Philosophischen Untersuchungen* [...], wie Wittgenstein Arbeit an und mit Bildern, die wir uns von der Sprache machen, funktioniert. Es wird ein sprachliches Bild beschrieben, um zu untersuchen, welche Anwendung wir von ihm machen können.⁸⁸

7. DAS TECHNISCHE RASTER UND DIE EINÜBUNG IN DEN GENEALOGISCHEN BLICK

Um die Verschiedenheit der Funktionen und Anwendungsmöglichkeiten von Wörtern darzustellen, greift Wittgenstein auf den folgenden Vergleich zurück:

Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben. – So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden die Funktionen der Wörter. (Und es gibt Ähnlichkeiten hier und dort.)⁸⁹

Auch hier macht sich ein genealogisches Denken bemerkbar, wenn Wittgenstein neben dem Gebrauch von Wörtern auch nach dem Zweck von Aussagen fragt. Wittgenstein steht hier nicht zuletzt in den Fußstapfen Nietzsches. Nach Nietzsche sind historische Dinge schlichtweg nicht definierbar, wozu er insbesondere die Zwecke moralischer Handlungen zählt.⁹⁰ Analog zur genealogischen Auflösung der Strafe in die Pluralität und historische Diversität ihrer Zwecke bei Nietzsche und Foucault verfährt Wittgenstein mit dem Verstehen von Äußerungen.

⁸⁸ Volbers 2009, 182.

⁸⁹ Wittgenstein 2003, § 11, 18.

⁹⁰ »Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat« (Nietzsche 1980, 317).

An dem Vergleich zwischen Sprache und Werkzeugen zeigt sich ein weiterer Aspekt, der die Wittgensteinsche Artikulationsform wiederum mit Foucaults Genealogie verbindet. Auffallend bei beiden Denkern ist nämlich die Verwendung technischer Begriffe und Metaphern. Der Philosoph Gunter Gebauer weist auf die Dominanz technischer Metaphern bei der Beschreibung der Vorgänge des Sprachspiels hin, die »aus der Sprache des Ingenieurs« stammen: »die Maschine, das Einstellen des Mechanismus, die Technik des Gebrauchs, das Eingreifen in die Welt, der Werkzeugcharakter der Wortarten, Tabellen, Paradigmen, die Kontrolle, das ›blinde‹ Regelfolgen.«⁹¹

Inwiefern hängt aber die Dominanz der technischen Metaphern mit dem genealogischen Blick zusammen? Welche methodische und erkenntnistiftende Funktion haben sie für Foucaults und Wittgensteins genealogische Perspektive? Als operationale Beschreibungsbegrifflichkeit schafft die Charakterisierung als Technik eine Distanz zu den Objekten. Das technische Raster gibt den analysierten Gegenständen ihre äußerliche Form, die in ihrer Äußerlichkeit als Ganzes sicht- und überschaubar gemacht werden. (Natürlich nur um den Preis der Abstraktion von inneren Vorgängen.) Der Begriff der Technik verleiht Foucaults Machtbegriff seine Automatik und seinen Programmierungscharakter.⁹² Bei Wittgenstein hingegen vermag das technische Raster auf besondere Weise den Anwendungs- und Gebrauchscharakter von Sprachspielen zu artikulieren. Die Artikulation des Mechanischen und Technischen suggeriert in eine greifbare Äußerlichkeit und Abgeschlossenheit der analysierten Gegenstände, Subjekte und Praktiken. Allerdings drückt sich hierin nicht automatisch eine technokratische oder rationalistische Sichtweise aus, denn weder das Foucaultsche noch das Wittgensteinsche Subjekt übt eine vollkommene Kontrolle über die analysierten Techniken, Maschinen und Werkzeuge aus.⁹³ Vielmehr entzieht sich das technische Raster der rationalen Verfügbarkeit der Subjekte, indem es in

⁹¹ Gebauer 2009, 177.

⁹² Nach Foucault liefert das Panoptikum die Formel für eine Verallgemeinerung, die als verselbständigter, sich selbst programmierender Vorgang angesehen werden muss. Die panoptische Maschine »programmiert auf der Ebene eines einfachen und leicht zu übertragenden Mechanismus das elementare Funktionieren einer von Disziplinarmechanismen vollständig durchsetzten Gesellschaft.«, Foucault 1976, 268.

⁹³ Foucault und Wittgenstein nehmen das Außen der Phänomene ernst, ohne in einen Behaviorismus zu verfallen. So gibt zum Beispiel Wittgen-

seiner unkontrollierbaren Äußerlichkeit den Produktionscharakter und die äußerliche Gewordenheit der Subjekte selbst sichtbar macht.

Der genealogische Blick Wittgensteins führt damit zu einem weiteren Aspekt, der auch bei Foucault eine wesentliche Rolle spielt. Die mechanistische Beschreibung primitiver Sprachspiele spiegelt eine bestimmte Subjektkonzeption, in der das Subjekt seine Sprache durch Abrichtung, Disziplinierung und Unterwerfung zu gebrauchen lernt. Daher sind das Kind und der Schüler paradigmatische Figuren in Wittgensteins Erläuterungen. »Solche primitiven Formen der Sprache verwendet das Kind, wenn es sprechen lernt. Das Lehren der Sprache ist hier kein Erklären, sondern ein Abrichten.«⁹⁴ Und »ein wichtiger Teil der Abrichtung wird darin bestehen, dass der Lehrende auf die Gegenstände weist, die Aufmerksamkeit des Kindes auf sie lenkt, und dabei ein Wort ausspricht; z. B. das Wort ›Platte‹ beim Vorzeigen dieser Form.«⁹⁵ Die Machtthematik muss somit gar nicht von außen an Wittgenstein herangetragen werden, da spezifische Unterwerfungsprozesse immanenter Gegenstand der Untersuchungen sind, wenn auch nicht explizit als machttheoretische Überlegungen deklariert werden. So kann Jörg Volbers, der sich in seiner sprachlichen Darstellung sowohl an den Terminologien Wittgensteins als auch Foucaults orientiert, schreiben: »Vor dem Verstehen steht die Übung, vor der Einsicht die Dressur.«⁹⁶ Volbers folgt mit dieser Konklusion Wittgensteins zahlreichen Beispielen zur Lernsituation zwischen Lehrer und Schüler, wobei die Verstehens- und Lernkontexte als Praktiken verstanden werden. Bei der Wittgensteinschen Lernsituation handelt es sich um eine Praxis, die nicht in Regeln zu fassen ist. Der Vorgang des Lernens und Verstehens entzieht sich einem expliziten oder impliziten Regelfolgen. Bevor das lernende Subjekt Regeln folgen und diese selbst in Anwendung bringen (und damit auch modifizieren) kann, muss es sich einer spezifischen Form von Übung und Training unterwerfen. Hierin artikuliert sich eine wesentliche Spitze des genealogischen Blicks bei

stein einen entscheidenden Hinweis darauf, dass das Bild von Techniken selbst Grund für Verwirrung sein und somit Konflikte erzeugen kann. »Die fundamentale Tatsache ist hier: dass wir Regeln, eine Technik, für ein Spiel festlegen, und dass es dann, wenn wir den Regeln folgen, so nicht geht, wie wir angenommen hatten. Dass wir uns also gleichsam in unseren eigenen Regeln verfangen.« (Wittgenstein 2003, § 125, 85)

⁹⁴ Ebd., § 5, 14.

⁹⁵ Ebd., § 6, 14.

⁹⁶ Volbers 2009, 151.

Wittgenstein: Der Schüler unterwirft sich einer Technik, einer Führung durch den Meister und damit einem *pattern-governed behavior*. In der Lernsituation gerinnt die Handlung des Schülers zunächst zu einer bloßen Nachahmung der Praxis. In dieser Unterwerfung bleibt der angeeignete Inhalt des Gelernten dem Schüler zunächst äußerlich. »Ohne diese Bereitschaft, sich dem Urteil und der Führung des Lehrers zu unterwerfen, könnte der Schüler überhaupt nicht lernen.«⁹⁷ Eine gelungene Unterwerfung erfordert allerdings nicht nur ein Kopieren der Verhaltensweise, sie erfordert ebenso eine »Übernahme der Haltungen, der Selbstverständlichkeiten und der Blickweisen des kompetenten Meisters.«⁹⁸

Was für Wittgenstein Kind und Schüler in seiner genealogischen Darstellung der Lernsituation sind, ist für Foucault der Soldat als Paradebeispiel einer gelungenen Disziplinierung, Abrichtung und Dressur durch die Besetzung des Körpers. Beide Denker betrachten Subjektivierungsprozesse von außen und betonen den Aspekt äußerlicher Herstellung von Subjektivität. Obwohl der genealogische Blick die Äußerlichkeit der Techniken voraussetzt und ihre Sichtbarkeit postuliert, sind sie eigentlich nicht die sichtbaren Dinge. Ihre Funktion besteht weniger in ihrer eigenen Sichtbarkeit als in ihrer Wirkung der Sichtbarmachung. Sichtbar gemacht wird nämlich bei Foucault und Wittgenstein vor allem die äußerliche Gewordenheit des Subjekts. Mit Rolf Wiggershaus gesprochen sind die »von Wittgenstein vorgeführten Beispiele von Sprachverwendung [...] Bestandteile einer Einübung in eine ethnologische Betrachtungsweise, die alles mit der Bedeutsamkeit einer Zeremonie geladen sieht.«⁹⁹ Es ist die Einübung in den genealogischen Blick, eine kognitive Einstellung und Perspektive, die auch Foucault an anderer Stelle einmal als Ethnologie der eigenen Kultur bezeichnet hatte.

97 Ebd., 195.

98 Ebd., 151.

99 Wiggershaus 2000, 100.

LITERATUR:

- Adorno, Theodor W. (2000):** Negative Dialektik. Frankfurt/M. 2000.
- Barthes, Roland (1974):** Die Lust am Text. Frankfurt/M. 1974.
- Bezzel, Chris (2007):** Wittgenstein. Grundwissen Philosophie. Stuttgart 2007.
- Borsò, Vittoria (1985):** Metapher: Erfahrungs- und Erkenntnismittel. Die metaphorische Wirklichkeitskonstitution im französischen Roman des XIX. Jahrhunderts. Tübingen 1985.
- Cavell, Stanley (1999):** The Claim of Reason. New York 1999.
- Cavell, Stanley (2006):** Die Alltagsästhetik der *Philosophischen Untersuchungen*. In: John Gibson/Wolfgang Huemer (Hg.): Wittgenstein und die Literatur. Frankfurt/M. 2006, 39–57.
- Certeau, Michel de (2006):** Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse. Wien 2006.
- Deleuze, Gilles (1992):** Foucault. Frankfurt/M. 1992.
- Derrida, Jacques (1983):** Grammatologie. Frankfurt/M. 1983.
- Foucault, Michel (1976):** Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M. 1976.
- Foucault, Michel (1986):** Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II. Frankfurt/M. 1986.
- Foucault, Michel (1988):** Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt/M. 1988.
- Foucault, Michel (1991):** Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt/M. 1991.
- Foucault, Michel (1999):** In Verteidigung der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1999.
- Foucault, Michel (2005):** Dits et Ecrits. Schriften. Vierter Band. Frankfurt/M. 2005.
- Foucault, Michel (2009):** Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode. Frankfurt/M. 2009.
- Gabriel, Gottfried (1991):** Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft. Stuttgart 1991.
- Gabriel, Gottfried/Schildknecht, Christiane (1990) (Hg.):** Literarische Formen der Philosophie. Stuttgart 1990.
- Gebauer, Gunter (2009):** Wittgensteins anthropologisches Denken. München 2009.
- Geisenhanslücke, Achim (2010):** Einführung in die Literaturtheorie. Darmstadt 2010.
- Geuss, Raymond (2001):** Kritik, Aufklärung, Genealogie. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt/M. 2001, 145–156.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2011):** Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur. München/Wien 2011.

- Habermas, Jürgen (1992):** Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 1992.
- Hadot, Pierre (1989):** Literarische Formen der Philosophie. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band VII 1989, 848–858.
- Henrich, Dieter (2011):** Werke im Werden. München 2011.
- Honneth, Axel (2005):** Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt/M. 2005.
- Jäger, Ludwig (2000):** Die Sprachvergessenheit der Medientheorie. Ein Plädoyer für das Medium Sprache. In: Werner Kallmeyer (Hg.): Sprache und neue Medien. Berlin/New York 2000, 9–30.
- Krämer, Sybille (2005):** »Operationsraum Schrift: Über einen Perspektivenwechsel in der Betrachtung der Schrift. In: Gernot Grube/Werner Kogge/Sybille Krämer (Hg.): Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine. München 2005, 23–61.
- Lemke, Thomas (1997):** Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg 1997.
- Menke, Christoph (2001):** Zweierlei Übung. Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt/M. 2001, 283–299.
- Menke, Christoph (2008):** Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie. Frankfurt/M. 2008.
- Menke, Christoph (1991):** Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida. Frankfurt/M. 1991.
- Menke, Christoph (2004):** Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida. Frankfurt/M. 2004.
- Mersch, Dieter (2002):** Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis. München 2002.
- Münker, Stefan (2009):** Philosophie nach dem »Medial Turn«. Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft. Bielefeld 2009.
- Nietzsche, Friedrich (1980):** Zur Genealogie der Moral. In: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Band 5. München 1980.
- Owen, David (2001):** Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie. In: Axel Honneth, Martin Saar (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt/M. 2001, 122–144.
- Pichler, Alois (2004):** Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*: Vom Buch zum Album. Amsterdam u. New York 2004.
- Saar, Martin (2001):** Genealogie und Subjektivität. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt/M. 2001, 160–177.

Saar, Martin (2007): Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Frankfurt/M. u. New York 2007.

Sarasin, Philipp (2005): Michel Foucault zur Einführung. Hamburg 2005.

Trabant, Jürgen (1998): Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache. Frankfurt/M. 1998.

Volbers, Jörg (2009): Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault. Bielefeld 2009.

Wiggershaus, Rolf (2000): Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens. Göttingen 2000.

Wittgenstein, Ludwig (1989): Werkausgabe. Bd. 8. Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. Frankfurt/M. 1989.

Wittgenstein, Ludwig (2003): Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M. 2003.

VERZEICHNIS DER AUTOREN

JÖRG BERNARDY (Dr. des.) ist akademischer Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Ästhetik an der Hochschule für Gestaltung Karlsruhe.
jbernardy@hfg-karlsruhe.de

CHRISTIAN GRÜNY (Jun.-Prof. PD Dr.) ist Juniorprofessor für Philosophie an der Fakultät für Kulturreflexion der Universität Witten/Herdecke.
christian.grueny@uni-wh.de

MATTHIAS JUNG (Prof. Dr.) ist Professor für Philosophische Ethik und Rechtsphilosophie am Institut für Kulturwissenschaft an der Universität Koblenz-Landau.
mjung@uni-koblenz.de

STEFAN NIKLAS (Dr. des.) ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Nachwuchsforschergruppe »Transformations of Life« an der a.r.t.e.s Graduate School der Universität zu Köln.
stefan.niklas@uni-koeln.de

MARTIN ROUSSEL (Dr.) ist Wissenschaftlicher Geschäftsführer des Internationalen Kollegs Morphomata und unterrichtet am Institut für deutsche Sprache und Literatur I der Universität zu Köln
martin.roussel@uni-koeln.de

MAGNUS SCHLETTE (PD Dr.) ist Leiter des Arbeitsbereichs »Theologie und Naturwissenschaft« an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V.
magnus.schlette@fest-heidelberg.de

Bislang in der Morphomata-Reihe erschienen:

- 1 Günter Blamberger, Dietrich Boschung, (Hrsg.), *Morphomata. Kulturelle Figurationen: Genese, Dynamik, Medialität*, 2011. ISBN 978-3-7705-5148-4.
- 2 Martin Roussel (Hrsg.), *Kreativität des Findens. Figurationen des Zitats*, 2012. ISBN 978-3-7705-5305-1.
- 3 Jan Broch, Jörn Lang (Hrsg.), *Literatur der Archäologie. Materialität und Rhetorik im 18. und 19. Jahrhundert*, 2012. ISBN 978-3-7705-5347-1.
- 4 Dietrich Boschung, Corina Wessels-Mevissen (Hrsg.), *Figurations of Time in Asia*, 2012. ISBN 978-3-7705-5447-8.
- 5 Dietrich Boschung, Thierry Greub, Jürgen Hammerstaedt (Hrsg.), *Geographische Kenntnisse und ihre konkreten Ausformungen*, 2012. ISBN 978-3-7705-5448-5.
- 6 Dietrich Boschung, Julian Jachmann (Hrsg.), *Diagrammatik der Architektur*, 2013. ISBN 978-3-7705-5520-8.
- 7 Thierry Greub (Hrsg.), *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten*, 2013. ISBN 978-3-7705-5527-7.
- 8 Guo Yi, Sasa Josifovic, Asuman Lätzer-Lasar (Hrsg.), *Metaphysical Foundations of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy*, 2013. ISBN 978-3-7705-5537-6.
- 9 Wilhelm Voßkamp, Günter Blamberger, Martin Roussel (Hrsg.), *Möglichkeitsdenken. Utopie und Dystopie in der Gegenwart*, 2013, ISBN 978-3-7705-5554-3.
- 10 Dietrich Boschung, Sebastian Dohe (Hrsg.), *Meisterwerk als Autorität. Zur Wirkmacht kultureller Figurationen*, 2013. ISBN 978-3-7705-5528-4.
- 11 Stefan Niklas, Martin Roussel (Hrsg.), *Formen der Artikulation. Philosophische Beiträge zu einem kulturwissenschaftlichen Grundbegriff*, 2013. ISBN 978-3-7705-5608-3
- 12 Ryosuke Ohashi, Martin Roussel (Hrsg.), *Buchstaben der Welt – Welt der Buchstaben*, 2013. ISBN 978-3-7705-5609-0
- 13 Thierry Greub (Hrsg.), *Cy Twombly. Bild, Text, Paratext*, 2013. ISBN 978-3-7705-5610-6
- 14 Günter Blamberger, Sebastian Goth (Hrsg.), *Ökonomie des Opfers. Literatur im Zeichen des Suizids*, 2013. ISBN 978-3-7705-5611-3
- 15 Sabine Meine, Günter Blamberger, Björn Moll, Klaus Bergdolt (Hrsg.), *Auf schwankendem Grund. Schwindel, Dekadenz und Tod im Venedig der Moderne*, 2013. ISBN 978-3-7705-5612-0
- 16 Larissa Förster (Hrsg.), *Transforming Knowledge Orders: Museums, Collections and Exhibitions*, 2013. ISBN 978-3-7705-5613-7
- 17 Sonja Neef, Henry Sussman, Dietrich Boschung (Hrsg.), *Astroculture. Figurations of Cosmology in Media and Arts*, 2013. ISBN 978-3-7705-5617-5

Die *Morphomata*-Reihe wird herausgegeben von Günter Blamberger und Dietrich Boschung.

Das **Internationale Kolleg Morphomata**: Genese, Dynamik und Medialität kultureller Figurationen wird vom Bundesministerium für Bildung und Forschung im Rahmen der Initiative ›Freiraum für die Geisteswissenschaften‹ als eines der *Käte Hamburger Kollegs* gefördert. Jährlich bis zu 10 Fellows aus aller Welt forschen gemeinsam mit Kölner Wissenschaftlern zu Fragen kulturellen Wandels. Im Dialog mit internationalen Wissenschaftlern gibt das Kolleg geisteswissenschaftlicher Forschung einen neuen Ort – ein Denklabor, in dem unterschiedliche disziplinäre und kulturelle Perspektiven verhandelt werden.

www.ik-morphomata.uni-koeln.de

Stefan Niklas Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Post-Doc-Forschergruppe »Transformations of Life« an der a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne, Universität zu Köln. Promotion 2013 in Philosophie mit einer Arbeit zum »Kopfhören« (mobiles Musikhören) als ästhetische Erfahrung. Arbeitsschwerpunkte: Ästhetik, Kultur- und Sozialphilosophie, Theorie und Methodologie der Kulturwissenschaften.

Martin Roussel Wissenschaftlicher Geschäftsführer des Internationalen Kollegs Morphomata. Lehrt am Institut für deutsche Sprache und Literatur I der Universität zu Köln. 2007 Promotion mit einer Arbeit über Robert Walsers Mikrographie. Vorstandsmitglied der Heinrich-von-Kleist-Gesellschaft. – Veröffentlichungen insbesondere zur Literatur vom 18. bis 21. Jahrhundert (u. a. Kleist, Karl May, Musil) und zu Schriftkulturen.

INTERNATIONALES
KOLLEG
GENESE DYNAMIK UND MEDIALITÄT
KULTURELLER PHÄNOMENE
MORPHOMATA

WILHELM FINK

ISBN 978-3-7705-5608-3



9 783770 556083