

Miroslav Petříček

Zeigen im Verschwinden

2016

<https://doi.org/10.25969/mediarep/18632>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Petříček, Miroslav: Zeigen im Verschwinden. In: *ZMK Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. Verschwinden, Jg. 7 (2016), Nr. 1, S. 161–168. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/18632>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - Share Alike 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

Zeigen im Verschwinden

Miroslav Petříček

DIE BEGRIFFSPAARE Erscheinen und Nicht-Erscheinen, Zeigen und Verschwinden, *appearing* und *disappearing* weisen auf ein Problem hin, das an der Kreuzung zwischen der Phänomenologie und der Semiotik liegt, d. h. am Schnittpunkt zweier philosophischer Richtungen, die – wenn auch in einer mehr oder weniger verwandelten Form – das Denken auch heute noch stark beeinflussen. Dass dem so ist, bezeugt vor allem das Interesse an den Phänomenen der Spur, der Ellipse oder des Geheimnisses, insbesondere in der französischen Philosophie seit den 1960er Jahren. Die Phänomenologie Edmund Husserls hat das Problem des Sich-Zeigens für das zeitgenössische Denken eröffnet – zugleich aber hat sie auch eine wichtige Frage hinterlassen, die einen ganzen Bereich der seltsamen Phänomenalität enthüllt: Was geschieht eigentlich an der Grenze des Erscheinens? Und ist das Zeigen des im Verschwinden sich Zeigenden noch eine Weise des Erscheinens, dessen Grund die Intentionalität sein sollte? Wie erscheint das, was sich dem Zeigen widersetzt? Das sind Fragen, welche die Husserlsche Phänomenologie ignoriert – nicht zuletzt darum, weil sie im Voraus das Zeichen als Zeichen eliminiert, weil sie die Indexikalität schon in den *Logischen Untersuchungen* nur als einen abgeleiteten Modus von »Bedeuten« fasst und sie reduziert. Aufgrund der Priorität der Sinngebenden Akte des intentionalen Bewusstseins ist die Semiologie für Husserl nur eine sekundäre Schicht des Erkennens.

Es zeigt sich aber, rückblickend betrachtet, dass gerade diese radikale ursprüngliche Entscheidung, auf der die Phänomenologie gegründet war, ihre philosophische Sonderstellung ans Licht bringt: sie ist ein Musterbeispiel dafür, wie das Denken – unter dem Druck seiner Widersprüche und Paradoxien – seine Absicht (bei Husserl enthalten sowohl in den *Logischen Untersuchungen* wie auch in den *Ideen I*) übersteigt und über seine Grenzen hinaus zielt. Die phänomenologische Methode der Untersuchung der Phänomene wächst über sich hinaus und führt zur Reflexion über das, was in ihr fehlt, was ihr abgeht und was sie von ihrer »Urstiftung« abbiegt; eben damit werden die Spuren von diesem Fehlen, von diesem *ab-esse* in ihr hier und da lesbar. Mit anderen Worten: die Phänomenologie zeigt, was sie nicht sieht. Oder aber, um es in der Sprache der Phänomenologie auszudrücken: die Indexikalität als ein schwierig reduzierbares Moment der Intentionalität verweist auf die im Voraus ausgeschlossenen Voraussetzungen des Erscheinens der Phänomene.

Um hier weiterzukommen, ist es notwendig, diese generellen Behauptungen zu konkretisieren. Das, was Husserl zu klären sucht, ist die Möglichkeit eines allgemein gültigen Erkennens, das er im Wesentlichen als eine Leistung der Identifikation, d. h. als Erfassen (bzw. Auffassen) von etwas als etwas sieht. Daher wird die entscheidende Rolle dem Begriff des Horizonts und der Welt als dem Horizont aller Horizonte zukommen. Denn gerade die jeweiligen Horizonte machen es möglich, dass z. B. ein wahrgenommenes Ding als dieses oder jenes Ding sichtbar wird; sein Sinn ist horizontmäßig vorgezeichnet. Gewiss, die Horizonte sind immer offen, sie zeichnen lediglich mögliche weitere Fortsetzungen des Erkennens im Rahmen einer Typik vor, aber immer gilt es (oder soll gelten, muss gelten), dass der aktuelle Mangel an Wissen über diesen oder jenen Aspekt – im Sinne von Abschattung – inaktuelles, künftiges Wissen ist. Eben das garantieren die Horizonte. Und das ist vielleicht auch der Grund, warum sich Husserl im Spätwerk so sorgfältig und ausführlich mit der Horizontstruktur des vorprädikativen, passiv sich konstituierenden Feldes der Erfahrung beschäftigt, in der jedes ausdrücklich-bewusste Verhältnis zu etwas gegründet werden muss. Dank dieser Erfahrung ist es dann möglich, die Apperzeption, das Auffassen von etwas als etwas, allererst zu begreifen.

In diesem Zusammenhang schreibt Husserl in *Erfahrung und Urteil*:

»Die Verwandtschaft oder Ähnlichkeit kann verschiedene Grade haben mit dem Limes vollkommener Verwandtschaft, der abstandslosen Gleichheit. Überall, wo keine vollkommene Gleichheit besteht, geht Hand in Hand mit der Ähnlichkeit (Verwandtschaft) *Kontrast*: Abhebung des Ungleichen von einem Boden des Gemeinsamen. Wenn wir von Gleichheit zu Gleichheit übergehen, gibt sich das neue Gleiche als *Wiederholung*. Es kommt mit dem ersten hinsichtlich seines Inhaltes zu vollkommener abstandsloser Deckung. Dies ist es, was wir als *Verschmelzung* bezeichnen. Auch wenn wir von Ähnlichen zu Ähnlichem übergehen, tritt eine Art Deckung ein, aber nur eine partielle unter gleichzeitigem Widerstreit des nicht Gleichen.«¹

Weil es Husserl immer um die Konstitution der Idealitäten geht, welche die Objektivität des Wissens und der Wissenschaft stiften und verbürgen, verliert sich in seiner Sicht jener »Widerstreit des Gleichen« im selben Moment, in dem er sich bekundet: als ein Nichtidentifizierbares bleibt er irgendwie unter der Ebene der Welt als des Horizontes aller Horizonte; jenes Moment ist daher so etwas wie ein unheimliches Außen, etwas jenseits dessen, was auffassbar ist und was etwas »be-deutet«: keine Transzendenz in der Immanenz einer intentionalen Korrelation.

¹ Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg 1985, S.77.

Dieses »Widerstreitende«, das merklich an Adornos Nicht-Identisches erinnert, wäre dann jenes Moment des Bewusstseins, das eben diesem Bewusstsein unvermeidlich entgeht, es wäre das, was sich im Phänomen (wie es die Phänomenologie versteht) niemals zeigen kann, es wäre die radikale Resistenz gegen (wieder) erkennende (im Sinne von *re-cognition*) Identifikation, d. h. gegen jenes Erkennen, dessen implizite Voraussetzung das Postulat der Identität von Sein und Denken ist.

Nun, wenn wir aber die Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts betrachten, können wir behaupten, dass sie an Husserl anknüpft, insofern sie verschiedene und immer radikalere Konsequenzen aus dem Scheitern dieses Paradigmas der Identifikation, der *re-cognition* und Re-Präsentation, d. h. aus der Erfahrung der sich entziehenden Präsenz des Nichtpräsentierbaren zieht, was dann auch eine andere Deutung der Zeitlichkeit mit sich bringt, zum Teil beeinflusst durch das Konzept der Nachträglichkeit von Sigmund Freud.²

Damit sind wir wieder zurück bei der Semiologie, bei dem semiologischen Prozess, insofern das, worum es jetzt geht, nicht irgendein Erfassen der Phänomene ist, sondern die Suche nach den Spuren, vielleicht auch das Bezeugen von diesen Spuren. Und die Spur ist ein ausgezeichnetes indexikalisches Zeichen, das – in der Terminologie von Charles Sanders Peirce – der Kategorie von *secondness* zugehört:

»The index asserts nothing; it only says “There!” It takes hold of our eyes, as it were, and forcibly directs them to a particular object, and there it stops. [...] Anything which focuses the attention is an index. Anything which startles us is an index, in so far as it marks the junction between two portions of experience. Thus a tremendous thunderbolt indicates that something considerable happened, though we may not know precisely what the event was. But it may be expected to connect itself with some other experience.«³

Als Index in diesem Sinn können wir aber auch den Widerstand verstehen, der sogar ein privilegiertes Beispiel von *secondness* darstellt, denn eine der beachtenswerten Weisen des Widerstehens ist gerade das Sich-Entziehen, der Entzug. Denn das, bei dem der Index sozusagen haltmacht, kann auch die Resistenz sein, die dasjenige leistet, was sich gegen die Vergegenwärtigung und Verdinglichung in der Identifikation wehrt, daher dasjenige, was in seinem Entzug und als sich Entziehendes gerettet sein will. Auf den ersten Blick mag das alles nur als ein apartes Paradox erscheinen, aber es ist klar, dass es eben auf diese Weise möglich ist, zum

² Als ob jetzt der methodische Grundimperativ lautete: es ist unausweichlich, das verschwinden zu lassen, was sich im Sich-Entziehen befindet, um es in diesem Verschwinden und Sich-Entziehen sich zeigen zu lassen.

³ Charles Sanders Peirce: *Collected Papers*, Harvard University Press 1958, 3.361 und 2.288.

Beispiel ein Verhältnis zu einem traumatischen Ereignis und Erlebnis zu beschreiben: die Spur eines Traumas (als Index) verweist nicht auf etwas Gegenwärtiges, sondern auf die unaufhebbare Absenz seines Referenten. Im Zusammenhang mit der traumatischen und traumatisierenden Erfahrung des Holocaust beschreibt Maurice Blanchot die Resistenz gegen Vergegenwärtigung und die paradoxe Zeitlichkeit des Sich-Entziehens daher folgendermaßen: »A quelque date qu'il puisse être écrit, tout récit désormais sera d'avant Auschwitz.«⁴

Vielleicht ist es aber gar nicht nötig, auf so starke Beispiele zurückgreifen. Für Adorno etwa ist die »geistige« Erfahrung im wahrstem Sinne eben jene Situation, in der wir ein Versagen des Begriffs erleben. Allgemein gefasst: auf dem Spiel steht das Zeigen des Sich-nicht-Zeigenden, das nicht absent, sondern irgendwie direkt unerreichbar ist, zu dem wir aber trotzdem oder eben darum in einer Beziehung stehen. Das ist ein Denkmodell, welches auf den ersten Blick wie eine Erfindung der komplizierten postmodernen Spekulationen anmuten könnte. Allerdings hat es eine Vorgeschichte schon in der Moderne. Etwa in dem berühmten Gedicht von Charles Baudelaire *A une Passante*:

»La rue assourdissante autour de moi hurlait.
Longue, mince, en grand deuil, douleur majestueuse,
Une femme passa, d'une main fastueuse
Soulevant, balançant le feston et l'ourlet;

Agile et noble, avec sa jambe de statue.
Moi, je buvais, crispé comme un extravagant,
Dans son oeil, ciel livide où germe l'ouragan,
La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.

Un éclair... puis la nuit! — Fugitive beauté
Dont le regard m'a fait soudainement renaître,
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?

Ailleurs, bien loin d'ici! trop tard! jamais peut-être!
Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais,
Ô toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais!«⁵

⁴ Maurice Blanchot: *Après coup*. Précédé par *Le Ressassement éternel*, Paris 1983, S. 99.

⁵ »Es tost betäubend in der strassen raum. / Gross schmal in tiefer trauer majestätisch / Erschien ein weib • ihr finger gravitatisch / Erhob und wiegte kleidbesatz und saum • / Beschwingt und hehr mit einer statue knie. / Ich las • die hände ballend wie im wahn • / Aus ihrem auge (heimat der orkane): / Mit anmut bannt mit liebe tötet sie. / Ein strahl... dann nacht! o schöne wesenheit / Die mich mit einem blicke neu geboren • / Kommst du erst wieder in der ewigkeit? / Verändert • fern • zu spät • auf stets verloren! / Du bist

In diesem Gedicht geht die Art von Begegnung mit dem, was sich zeigt, ohne sich zu enthüllen, klar hervor; gerade der Widerstand dessen, was in seinem Vorbeigehen sich gibt und zugleich sich entzieht, ist ein Phänomen *sui generis*. Die Nichtverfügbarkeit – weil Unerreichbarkeit dessen, was seine Spur in dieser Begegnung hinterließ – besteht darin, dass es sich nicht ereignet und niemals ereignen wird, was sich ereignen könnte, obgleich es sich in einem vergänglichen Moment des Begegnens (ohne Dauer, daher *éclat*, Blitzschlag) zeigte. Der Charakter von *Limite*, der diesem »noema« zukommt, d. h. des Geheimnisses etwa im Sinne von Jacques Derrida, ist hier ganz deutlich: das, worauf diese Spur hinweist, wird völlig gegenwärtig erst »in der Ewigkeit«.

Walter Benjamin wird dann dieses Sonett mit der Figur des *flaneurs* verbinden, der ziellos in der Stadt umherwandert und Passanten an sich vorbeigehen sieht:

»Im Witwenschleier, schleierhaft durch ihr stummes Dahingetragenwerden im Gewühl, kreuzt eine Unbekannte den Blick des Dichters. Was das Sonett zu verstehen gibt, ist, in einem Satz festgehalten: die Erscheinung, die den Großstädter fasziniert – weit entfernt, an der Menge nur ihren Widerpart, nur ein ihr feindliches Element zu haben –, wird ihm durch die Menge erst zugetragen. Die Entzückung des Großstädters ist eine Liebe nicht sowohl auf den ersten als auf den letzten Blick.«⁶

Das Echo auf diese Deutung ist hörbar auch in seinen Thesen »Über den Begriff der Geschichte«:

»Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. ›Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen‹ – dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialismus durchschlagen wird. Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.«⁷

mir fremd • ich ward dir nie genannt • / Dich hätte ich geliebt • dich die's erkannt.« Charles Baudelaire: Einer Vorübergehenden, in: Stefan George: Werke. Ausgabe in zwei Bänden, Bd. II, Stuttgart 1984, S. 309–310.

⁶ Walter Benjamin: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I.2, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1974, S. 509–690, hier S. 623.

⁷ Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I.2, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1974, S. 691–704, hier S. 695.

Das alles ist bereits angelegt in Baudelaires Definition der Moderne:

»La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable. Il y a eu une modernité pour chaque peintre ancien ; la plupart des beaux portraits qui nous restent des temps intérieurs sont revêtus des costumes de leur époque. Ils sont parfaitement harmonieux, parce que le costume, la coiffure et même le geste, le regard et le sourire (chaque époque a son port, son regard et son sourire) forment un tout d'une complète vitalité. Cet élément transitoire, fugitif, dont les metamorphoses sont si fréquentes, vous n'avez pas le droit de le mépriser ou de vous en passer. En le supprimant, vous tombez forcément dans le vide d'une beauté abstraite et indéfinissable, comme celle de l'unique femme avant le premier péché.«⁸

Wenn wir aus Baudelaires Bestimmung der *modernité* die Vergänglichkeit und ihre christlichen Konnotationen wegdenken und wenn wir in ihr nur das Bild eines flüchtigen und blitzartigen Zusammentreffens als das Paradigma des Verhältnisses zum Geheimnis beibehalten, dann stehen wir unmittelbar inmitten dessen, was den Namen der Postmoderne trägt, in deren Zentrum eine asymmetrische (das ist: nicht enthüllende) Relation zum absolut Anderen (Emmanuel Levinas), eine notwendig nicht realisierbare Relation zur Gerechtigkeit (Jacques Derrida) und indirekt, nämlich durch den Titel »Post-moderne« selbst, auch ein Verhältnis zur Moderne steht, ein Verhältnis, das wir als die Suche nach den Spuren eines anderen Projekts der Moderne bezeichnen können. Kurz gesagt: eine Relation, aber eine solche, die die Differenz der Termini anerkennt.

Damit hängt zusammen, dass die privilegierte Weise des Erscheinens nicht das Zeigen im Sinne der Phänomenologie ist, sondern der *Entzug*, im Sinne von Dieter Mersch, wenn er das Entziehen als ein Ereignis beschreibt: »(Es) zeigt (sich) – (es) gibt (sich) als ›Gabe‹ einer ursprünglichen Alterität« dabei betonend, dass »Wahrnehmen [...] nicht Erkennen, Unterscheiden, Bezeichnen oder Vorstellen [ist], sondern in erster Linie Antworten.«⁹ Das kann auch heißen, dass die Form der philosophischen Darstellung das Bezeugen werden kann, wie bei Lyotard, der sagt, dass es die Aufgabe der Philosophie ist, Zeugnis angesichts des *différend* abzulegen, oder wie bei Derrida, der sich der »Poetik und Politik des Zeugnisses« widmet, oder wie bei Maurice Blanchot, der den Entzug des Werks untersucht, oder wie bei Levinas, der im Gesagten die Spuren des Sagens zu hören sich bemüht. Und klare Analogien zu diesem Entzug-Motiv sind auch die Meditationen

⁸ Charles Baudelaire: Le Peintre de la vie moderne, in: ders.: Œuvres complètes II. Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris 1973, S. 683–724, hier S. 694.

⁹ Dieter Mersch: Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt am Main 2002, S. 50 und S. 46.

über das »Kryptische« in den späten Texten von Jacques Derrida. Stets geht es um solche Weisen der Manifestation, die unverträglich mit irgendeiner identifizierenden Gewissheit, mit den Regeln eines kognitiven Diskurses, mit einer Enthüllung im Sinne von Entschleierung ist; immer geht es um eine Weise der Manifestation, die heterogen gegenüber der Logik des Bewusstseins, der Intentionalität, dem Bedeuten oder der Repräsentation ist.

Es ist eine seltsame Manifestation, daher nur schwierig beschreibbar. Es ist aber möglich sich dazu auf die Semiotik zu berufen, nämlich auf ihre breitere Peirce'sche Version, in der die Semiotik eine triadische Relation des Zeichens sowohl zum Objekt als auch zum Interpretant umfasst. Eine Schlüsselstellung nimmt in unserem Zusammenhang offensichtlich der Interpretant ein, der einerseits übliche Termini wie *meaning* und *signification* ersetzt, andererseits so etwas wie Interpretation in den semiotischen Prozess zurückbringt. Wichtig ist dabei, dass ein Interpretant *qua* Zeichen alles sein kann, was sich auf ein Objekt bezieht mit Rücksicht auf die Weise seines Bezeichnens, weil, wie Peirce schreibt, »meaning of any sign for anybody consists in the way he reacts to the sign«. ¹⁰ Mit anderen Worten: der Interpretant kann auch »conduct« oder »answering the question« sein. ¹¹ Als er sich mit dem Pragmatismus von William James auseinandersetzt, sagt Peirce ganz eindeutig: »we may take a sign in so broad a sense that the interpretant of it is not a thought, but an action or experience [...] or [...] mere quality of feeling«. ¹² Man kann sagen, dass diese Auffassung des »Bedeutens« (der Manifestation der Bedeutung) eine Beziehung zum Nicht-Vergegenwärtigenden nicht nur erlaubt, sondern sogar impliziert – siehe den endlosen Prozess der Semiosis – und daher nichts verfestigt, sondern unaufhörlich das, was sich entzieht, verfolgt, es manifest macht in seinem Verschwinden.

Wenn wir jetzt noch einmal auf die immer noch aktuelle (insbesondere französische) Philosophie zurückkommen, dann können wir die Situation ihrer Probleme – vielleicht – besser begreifen. Was Derrida oder Lyotard als Zeugnis thematisieren, ist die Weise eines ausgezeichneten Verhältnisses zum Ereignis, die imstande ist, das zu manifestieren, was mit der unersetzlichen Rolle des Zeugen verbunden ist, und kann daher nicht mittels eines kognitiven Diskurses verifiziert werden: das Zeugen (um nochmals Derrida zu paraphrasieren) ist versiegelndes und entsiegelndes Zeigen, das die Verantwortung für das, was das Zeugnis nach der Weise des Geheimnisses aufbewahrt, auf sich nimmt. Beantworten ist dann eine ausgezeichnete Form des Verhältnisses zu dem sich Entziehenden als sich im Entzug Entziehenden. Aber es ist eine antwortende Relation nur, insofern solche

¹⁰ Charles Sanders Peirce: *Collected Papers*, Harvard University Press 1958, 8.315.

¹¹ Ebd., 8.314.

¹² Ebd., 8.332.

Antwort ein Interpretant ist, der auf die Singularität dessen achtet, was der identifizierenden Auffassung trotzt.

Könnte man behaupten, dass der Diskurs der Semiologie den Diskurs der Phänomenologie – oder umgekehrt – ersetzt hat? Keineswegs: beide durchdringen sich, um auf sehr originelle Weise ein für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts kennzeichnendes Thema zusammenzufassen, nämlich das Thema des Verhältnisses zum Erscheinen dessen, was im Erscheinen verschwindet und was verschiedene Namen tragen kann: Index, Ellipse, Trauma und viele andere. Dieses Durchdringen und diese Transformation des philosophischen Diskurses ist aber kein End- oder Selbstzweck. Denn gerade diese Transformation stellt eine Antwort dar; die Umgestaltung des philosophischen Diskurses ist die philosophische Antwort auf die realen Geschehnisse des 20. Jahrhunderts. Und es ist vielleicht auch die Antwort auf die Frage von Jacques Derrida: *Comment ne pas parler?*