Gérard Granel

Fern von der Substanz: bis wohin?¹

(*Versuch über die ontologische Kenose
des Denkens seit Kant*)

[535] Ursprünglich ist die »Kenose« die Bewegung, mit der GOTT sich im Mysterium der INKARNATION seiner Göttlichkeit entäußert. Mit einem ontologischen und nicht mehr mit einem theologischen Index versehen, will der Begriff zunächst die Richtung – besser sollte man wohl sagen, die Bestimmung – des modernen Denkens bei Kant und bei Husserl und zweitens dann die Orientierung des heideggerschen Fragens anzeigen. Vielleicht werden wir ja glücklich genug sein, uns allein in eine »Leere des Seins« vorzuwagen, in die selbst Heidegger sich nicht hat fortziehen lassen. Doch darf man nicht zu viel versprechen...

Diese ganze Bewegung bemisst sich, so zeigt unser Titel an, als mehr oder weniger große Entfernung von der SUBSTANZ. Was ich unter »SUBSTANZ« verstehe, lässt sich keineswegs auf die erste Kategorie der Relation in Kants Tafel der mannigfachen Fälle (*ptôses*) des Seins reduzieren. Es handelt sich um den Sinn des SEINS selbst, so wie es sich der modernen Metaphysik aufdrängt, noch ehe diese in ihr kritisches Zeitalter tritt (die Beispiele Descartes und Spinoza illustrieren dies zur Genüge), dann so wie es trotz seiner transzendentalen Aushöhlung oder Leerung unter der Hand weiterhin regiert (wir werden es bemerken, wenn wir einige Beispiele dessen wiederaufnehmen, was ich einst die

1 Zuerst erschienen in den *Etudes philosophiques*, n° 4, Paris 1999.

ontologische Zweideutigkeit des kantschen Denkens genannt habe), und schließlich so, wie es alle Bemühungen der husserlschen Phänomenologie um methodologische Radikalität aushebelt in der Gegenüberstellung eines all-setzenden, gleichwohl rein gesetzten Subjekts und einer ur-konstruierten Phänomenalität, die jedoch von einer prägbaren Materie abhängt.

Wenn es indessen darum geht, diesen Sinn des SEINS in sich selbst zu bestimmen und nicht einfach durch das Aufrufen historischer Beispiele anzuzeigen, sehen wir uns der allergrößten Schwierigkeit gegenüber: jener nämlich, die der Hermeneutik der Trivialität innewohnt. »Was darunter liegt oder steht« – so der wörtliche Sinn des Begriffes Sub-stanz –, ist in der Tat nichts anderes als die thetische Profanierung der banalsten aller Evidenzen, die der Präsenz des Wirklichen. Die, vor der ich jeden Morgen meine Fensterläden öffne, die, in der ich meinen täglichen Geschäften nachgehe, die, in der ich einschlafe, ohne mich darum zu kümmern, was Hypnos und Thanatos miteinander verbindet, und trotz allem die, *von der* mir nie etwas in den Sinn kommt.

Außer vielleicht im Modus eines Anhaltens, eines winzigen und stillschweigenden Zurückweichens vor dem Nichts dieses ursprünglichen GANZEN – sagen wir ein Gefühl der [536] WELT oder das Gefühl zu existieren (das ist keine Alternative, nicht einmal ein Unterschied). Stets ruft ein Detail und nichts als ein Detail im ungeheuren Bestand der Dinge diese infinitesimale Schwebel hervor: der Schrei des Bussards, der über den grauen Himmel streift; der Grad plötzlicher Kälte, die mich in meine Haut zurücktreibt; eines anderen Tages der laue Wind, Liebkosung im Haar. Und mehr noch. Die rote Sonne, die senkrecht auf der anderen Seite der Dinge hinabsteigt, die unentwirrbare Zeichnung des Gezweiges dieses großen Baums, die sein Schatten auf der weißen Mauer wiederholt, als genaue Projektion, an der nichts die Operation verrät, und dann des Abends, über der Erde schwindender Felder, eine Farbe, erhöht, als sei sie soeben gesetzt worden.

Man wird sagen, es handele sich da um die Poesie der WELT und die Philosophie sei keine Poesie. Ich aber sage, in dem, wo-

rauf die Schrift so mit dem Finger zeigt, herrscht nichts weniger als eine Logik der Phänomenalität, ein Stoff von *a priori* Ungeahntem, das unsere Formulierung (»die Präsenz des Wirklichen«) ebenso beschämt wie jene, die die Metaphysik verwendet (»die SUBSTANZ«). Tatsächlich bringt die Evidenz der Präsenz jene der Repräsentation, der Vorstellung mit sich, von der die Metaphysik der SUBSTANZ herrührt, *aber auch* die Philosophien des Phänomens, Kants und Husserls, trotz ihrer Bemühungen, »fern von der Substanz« zu fragen, zu beschreiben und zu systematisieren.

Das Wort sagt es selbst: prae-ens, prä(s)ent ist, was »da vorn, davor ist« – und wovor, wenn nicht vor mir? Und dieses »Ich« ist folglich schon da, absoluter Referenzpunkt des präsenten Wirklichen. Doch das Umgekehrte ist gleichermaßen unvermeidlich: Es braucht bereits ein »Wirkliches«, damit ein Ich Statt haben kann, sich selbst präsent unter den präsenten Dingen. Es gibt da eine Art schlechter *schize*, eine ursprüngliche Negation der ursprünglichen Affirmation. Der Beginn beginnt gewissermaßen nur, indem er wieder-beginnt, mit anderen Worten, die Präsenz präsentiert sich nur re-präsentativ.

In Anbetracht der Schwere dieser ganzen Sprache riefte man gerne aus: »Recht geschieht's!« Der Dichter – noch einmal er – ist sogar in der Lage zu benennen, *was* sich so für die philosophische Ungeduld rächt: die schrecklichste Nemesis, die Scheu der WELT.

Denn sie ist *verschwunden*, sobald ich sie in eine Materie und eine Form aufgeteilt habe, in Teile und ein Ganzes, Dinge und Eigenschaften, Substanzen und Handlungen – nacheinander in der Sprache der Transzendentalen Ästhetik, der Analytik der Begriffe der Quantität, der Begriffe der Qualität und der Begriffe der Relation. Versuchen wir einen Moment lang dem Verlauf dieses Verschwindens zu folgen und beginnen wir dazu mit Zeit und Raum. Das sind, wie man weiß, die zwei apriorischen Formen der Anschauung. Ihre »Exposition«, ihre »Erörterung«, wie Kant sagt, offenbart ein Denken der Form, das – ein einziges Mal in der gesamten *Kritik der reinen Vernunft* – die Gültigkeit des ers-

ten Paares, das wir soeben genannt haben, überschreitet oder vielmehr bricht, ausdrücklich zurückweist, die des Paares Materie/Form. In einem solchen Paar geht tatsächlich die Evidenz der Materie stets jener der Form voraus, die – es sei denn, sie ist die Form von nichts – begriffen werden muss als die räumliche Anordnung (das heißt hier die Anordnung *im* Raum) einer [537] Mannigfaltigkeit von gegebenen Teilen. Doch wird man niemals den Raum selbst denken – die Räumlichkeit als solche –, wenn man seine Evidenzen aus dem Inner-Räumlichen schöpft. Die ontologische Voraussetzung einer präsenten Realität, die zuerst der Anschauung gegeben ist, das heißt als eine Vielfalt von Sinnesempfindungen, zwänge dazu, jede Form als eine Anordnung der Empfindungen im Raum zu begreifen. Wodurch bewirkt? Keine Empfindung kann aus ihrer absoluten Geschlossenheit heraustreten, um das Verhältnis der Empfindungen untereinander einzuleiten. Kurzum, der räumliche Charakter des Wahrgenommenen ist formal, und keine Form ist das Abenteuer eines Inhalts.

Mit der Langsamkeit eines Lehrlings haben wir soeben wiedergefunden, was Kants Meisterschaft von vornherein behauptet: »Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein [...]«. / »Der Raum ist kein [...] allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt [...]«. ² Die *Kritik* wird also die Kühnheit haben, den räumlichen Charakter der Erfahrung, die wir von der WELT machen, für »a priori« zu erklären und zu erwägen, dass »das Mannigfaltige« dieser Räumlichkeit »lediglich auf Einschränkungen [beruht]«. ³ Dass dieses Konzept der Einschränkung dem des »Teils«, anders gesagt der »Materie«, frontal entgegengesetzt ist und dass folglich das Wort »Form«, das hier verwendet wird, um den Raum selbst zu qualifizieren (apriori-

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl.), Transzendente Ästhetik, 1. Abschnitt §2, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant – Werke in zehn Bänden*, Darmstadt 1968, Band 3, S. 72 und 73.

3 Ebd.

sche Form der Anschauung), hier vollends rätselhaft wird, dies scheint Kant kaschieren zu wollen, indem er diese ganze Neuheit (»transzendente Erörterung des Raumes und der Zeit«) nur in Gegensatz zur leibnizschen Begrifflichkeit »erörtert«, als fürchtete er, sich, den Denker, einer Neuheit aussetzen zu müssen, für die »uns die Worte fehlen«.

Wie soll man also das sagen (das Wort »beschreiben« wagt man gar nicht zu verwenden, da es kein Modell gibt, das sich einer Malerei böte), was er das *universum qua universum* nennt und dem wir unsererseits den banalen Namen, seinen wahren Namen geben: die WELT? Es ist aber notwendig, denn die »apriorischen Formen« Raum und Zeit sind Formen der WELT. Doch die WELT hat keine Form, da sie nichts ist, was gegeben wäre; sie ist die *Formalität der Gabe* selbst, das ist ein großer Unterschied. Und um diesen Unterschied zu denken, muss man sich ganz notwendig vom Register der Realität entfernen (im eigentlichen Sinne des *res*-Seins einer *res*). Man muss also das GANZE denken (die WELT ist tatsächlich das GANZE) und dabei der Anziehungskraft der sehr metaphysischen *omnitudo realitatis* widerstehen. Auch muss man die Anschauung vor der Evidenz und gegen die Evidenz der »Sinnesempfindungen« denken, um an ihre Stelle etwas wie ein Ausgießen von Einschränkungen zu setzen. An dieser letzten Wendung sieht man eine gewisse Fremdheit sich der Sprache bemächtigen oder ihre Sprache suchen. Versuchen wir also, ihr eine Sprache zu finden. Kartographie der Leere.

a) Das GANZE. Aber nein: »alles« muss man sagen und nicht »das« GANZE. »Alles wird heute morgen von der Sonne beschienen«, so drücken wir zum Beispiel aus, wie sich unter dem Aspekt des Wetters, der Zeit also, die Gabe selbst gibt, die einzige Gabe des [538] Erscheinens in seiner Gänze. Reines »Wie«, das seine eigene Irrealität bewahrt, indem es sozusagen »*de justesse*«, gerade noch und richtig, vermeidet, sich ausgehend von dem zu nennen, was bereits »Dinge« wären. Denn wenn »alles ist...« – dies oder jenes, sonnig oder im Gegenteil neblig und grau etc. – die Einheit einer Spendung bezeichnet, wenn es die WELT

als reine Ausgabe oder Verausgabung von »allem« bezeichnet, so bleibt es doch dabei, dass »alles« – ebenfalls gerade noch und richtig – hier weder »jedes Ding« bezeichnet (keines ist noch aus der Gabe hervorgegangen, so wie jener Lichtstrahl sich nicht vom Glitzern des Meeres trennt), noch folglich »alle Dinge«.

Dies gemahnt daran, dass die von Kant umsichtig im lateinischen »*a priori*« verborgene Vorgängigkeit nicht »vorher« bedeutet. Was sie auch vom »zugleich« und vom »danach« befreit. Der Welt-Raum besagt (er verschweigt es eher), dass jedes räumlich Gegebene offen ist (auf sich selbst und für mich), nicht *in*, sondern *gemäß* einer ÖFFNUNG, die selbst nirgendwo offen ist, oder besser: ohne jedes »selbst«. Der Raum »selbst«, das besagt nichts. Und dennoch gibt es durchaus, wenn nicht »das GANZE« oder »das ALL«, so doch die All-Form. Dürfen wir sie auch nicht als allumfassenden KREIS denken, müssen wir sie doch denken (ihr, unter den Bildern der Wörter aufscheinend, die Schemata, die Sinnbewegungen finden, die ihr entsprechen). Zum Beispiel »Kreis« [*cercle*] durch »(Augen)Ring« [*cerne*] ersetzen. Was Kant so schlecht »sinnliche Anschauung« nennt, bedeutet tatsächlich, dass wir die Phänomene stets dis-zernieren – das heißt, wir haben mit ihnen zu tun ausgehend vom (Augen)RING. An dem niemand zweifelt. Sorgen wir uns je darum, ob zufällig all das Wenige, was wir sehen – ein paar Häuser, ein Himmelszipfel, Straßen oder vielmehr Straßensegmente –, nicht am Rande eines großen Nichts aufhört; am Rande des großen Cañon des NICHTS? Man wird sagen, wenn wir so sicher sind, was unsere gute alte ERDE angeht, deren rotunde Existenz zweifellos komplett ist, wecken doch dagegen die astronomischen Entfernungen, die die Himmelskörper unserer Galaxie trennen, und dann die Galaxien selbst (die sich überdies voneinander entfernen) in uns den Schrecken der Unendlichkeit. Un-endlichkeit. Nie, nie, nie käme der Moment einer WELT. »Was ist der Mensch im UNENDLICHEN?« etc. Doch der pascalsche Text ist nur die Rhetorik eines apologetischen Begehrens ohne jedes phänomenologische Fundament. Wenn ich die Augen zum Nachthimmel hebe, habe ich wohl das Gefühl, dass die Sterne »fern« sind, doch ist das nicht die Sache

großer Zahlen, und nichts reißt die vertraute Nähe des Aufenthaltes auseinander. Es ist sogar das, was mich ein wenig wirr lässt und verwundert, wie Kant es gesagt hat, ohne es zu sagen: »Der gestirnte Himmel über mir«, genaues Pendant – oder vielleicht sogar einfach die andere Seite – des »moralischen Gesetzes in mir«. Als sollte die Universalität des Kosmos und die der Maxime unter der scheinbaren Naivität einer Referenz auf den Menschen daran erinnern, dass eben die Menschlichkeit dieses Menschen der WELT überantwortet ist. Da wohnen wir, da sind wir und deshalb haben wir den universellen Blick, offen auf das irrealen »Wie« jedes Wirklichen.

Eine Situation, die sich bestätigt, wenn wir nun von der WELT zu den Dingen übergehen.

[539] b) »Die Dinge« – ein Ausdruck, den man gleichwohl nicht mehr verwenden sollte als »das GANZE« oder »das ALL«. Heidegger hat tatsächlich Recht, daran zu erinnern, dass jenes, womit wir »zumeist und zuallererst« zu tun haben, keine »Dinge« sind (eine Art objektiv gegebener Wirklichkeits-Einheiten, so wie die Wissenschaften sie »in der Natur« ganz fertig vorfinden), sondern »*Zeuge« (oder, wenn man will, *pragmata*), Verankerungseinheiten der »Sorge«: durchaus nicht dieser »Gegenstand«, den man auch einen Stuhl nennen kann, sondern von vornherein dieses Einrichtungselement, das der Stuhl ist; durchaus nicht die Wärmestrahlung jenes Himmelskörpers, sondern die mütterliche Wärme der Sonne.

Jedenfalls existiert für »die Dinge« noch eine andere ursprüngliche Art zu sein als die, welche die Daseinsanalytik beschreibt, nämlich der Wahrnehmungsmodus, in dem sie uns, wie man sagt, »gegeben« sind. Sagen wir: »das, womit« (absichtlich unbestimmte Formulierung) der Maler sich konfrontiert findet. Und auch da handelt es sich nicht um Gegenstände. Auf der anderen Seite meiner Straße steht ein Universitätsgebäude, ein langgezogener, vierstöckiger Halbmond, den ich von der Schmalseite her sehe. Soll ich ihn malen, dann ist sein universitärer Zweck die erste Bestimmung, die nichtig wird, denn sie ist nichts, was er-

Himmel, die wir hervorgehoben haben, war eigentlich am einfachsten zu fassen, da sich der Himmel gerade niemals als ein »Ding« präsentiert [540], zu dem Formen und Eigenschaften in einem Zugehörigkeitsverhältnis stünden. Himmel ist das paradigmatische Nicht-Ding. Und daher emblematisch für die WELT als solche.

Verweilen wir hier kurz – wir werden die »Dinge« nachher wiederfinden (wenn sie nicht definitiv unauffindbar sind) –, denn wir sind hier an der Geburt des Göttlichen, so wie die lateinische Sprache es denkt. »Dies« ist der Tag, genauer das Licht des Tages, der RING [*Cerne*], von dem wir sprachen als Bedingung des perceptiven Unterscheidungs- oder Erkenntnisvermögens [*discernement*] und der daher selbst nichts ist, was erkannt werden kann: *non cernitur dies*, wie Plinius sehr richtig sagt. Laut dem Dichter Hyginus, einem Freund Ovids, ist *Dies*, Tochter des CHAOS, die Mutter des HIMMELS und der ERDE. Und wahrhaftig »erzeugt« das allmählich aus dem nächtlichen Chaos hervorströmende Licht des Tages diese erste Dualität des Sichtbaren, der gemäß es sich »teilt« in das Nicht-Ding des HIMMELS und eine ERDE-der-Dinge. Das Offene und das sich Verschließende, wird Heidegger in *Der Ursprung des Kunstwerks* sagen. In Wahrheit ist es das Ganze dieser Teilung, das eigentlich ursprünglich und also göttlich ist. Währenddessen konzentriert sich das Göttliche von Beginn an (dem »Beginn« des lateinischen Sagens) sozusagen im HIMMEL: »*dius*« oder »*divus*« meint gleichermaßen das Tageslicht, den Himmel und das Göttliche. »*Sub divo*«: am hellen Tag, unter freiem Himmel. Es versteht sich tatsächlich von selbst, dass dieses OFFENE, wo das LICHT selbst weilt, diese Evidenz der Evidenzen, dennoch unzugänglich und uneinnehmbar, da in keiner Weise ein Ding, *manifest, offenkundig* göttlicher Ordnung ist.

Außerdem darf man nicht vergessen, dass das LICHT nicht wäre ohne *das, was* es seinerseits manifestiert. Mannigfaltigkeit, die wir bisher vorläufig »Dinge« genannt haben; nun aber ist es an der Zeit anzuerkennen, dass ihr Seinsmodus in der gesamten TRADITION vielfältig und im Allgemeinen unhinterfragt bleibt. Die Zugehörigkeitseinheit, von der die Spendung des Sinnlichen stets

scheinen *könnte*; doch das »Gebäude« (der architektonisch konstruierte Zusammenhang) ist auch nichts für das Auge. »Es bleibt also nur die Seite«, wird man nun gleich sagen, um zu zeigen, dass man verstanden hat. Nichts wird man verstanden haben! Denn dieses »Gesehene«, selbst wenn es für das Wissen des Betrachters tatsächlich die Schmalseite ist oder die Seite eines Gebäudes, ist nichts dergleichen für irgendein *Sehen*. Dieses nämlich gibt eher (buchstäblich »eher«) einen Zusammenhang von Differenzen in den Weiß- und Grautönen, mit dunkleren Vertiefungen, ein Zusammenhang, der rhythmisch durchbrochen wird von roten Backrestreben und unterstrichen von einer langen Spur von Pflanzengrün. Das Ganze schließt oben mit geometrischen Linien ab, mehr lang als hoch, die so etwas wie Stufen bilden, in einem Vorwärtsdrängen. Und wenn ich schreibe »schließt ab«, dann ist es nicht das Wissen von der Existenz eines Gebäudes, das trotz unserem Willen zur *Epoché* die Deskription noch lenkte, sondern es ist die visuelle Differenz zwischen dem von den erwähnten Tönen und Formen gebildeten Zusammenhang einerseits *und* dem, was tatsächlich einen *Teil* des Gegebenen bildet, eine andere Höhe (eher eine Erhebung), wo sich frei ein *anderes* Weiß und ein *anderes* Grau erstrecken, die des Weiten und des Lichtes (*das* Weite und *das* Lichte von keinem Ding – was man »den Himmel« nennt).

Woher kommt also, oder, wenn man es vorzieht: wie markiert sich die Zugehörigkeitsdifferenz dessen, was man auf keinen Fall »die visuellen Inhalte« nennen darf, sondern (eher und zugestandermaßen sehr ungeschickt) Qualitäten und Formen? Nichts vom eben Gesagten erlaubt, die Frage zurückzuweisen. Was meinen wir, wenn wir als Wahrnehmungs-»Zusammenhang« bezeichnen, was weder dem pragmatischen Terminus »Gebäude« noch dem transzendenten Konzept des »Objekts« etwas schuldet, deshalb jedoch nicht ablässt, sich von diesen anderen »Zusammenhängen« zu unterscheiden, welche die Bäume ringsum, die am Straßenrand aufgereihten Autos, die Straßen selbst bieten? Denn die Differenz zwischen diesem Zusammenhang und dem

herrührt, hat sogar nur selten »dinglichen« Stil. Der Baum beispielsweise, den das Licht des Tages erstrahlen lässt, indem es sich in ihm bricht, behauptet vor unseren Augen die Einheit einer Fülle. Diese stapelt evidentermaßen nicht übereinander erst ein »Ding«, das der Stamm wäre, dann andere »Dinge«, die Äste wären, dann die Zweige, bis hin zu der beweglichen und schillernen Vielfalt der kleinen-Blätter-Dinge. Der Baum ist eine Zugehörigkeitseinheit nicht-dinglichen Typs. Es gibt etliche andere, völlig verschieden von der pflanzlichen Fülle: die Einheit der Erstreckung eines Hangs zum Beispiel oder auch die zwei Arten der Vorbegehens-Einheit, ein Vorbegehen-das-bleibt (der Fluss) und ein Vorbegehen, das selbst vorbeigeht (der Vogelflug). Fülle, Erstrecken, Vorbegehen, das sind Stile, wahrhaftige Formalitäten, kurz, rücken wir mit dem Wort heraus, Idealitäten des Sichtbaren, die wir erkennen, ohne überhaupt daran denken zu müssen, so wie es sich stets mit den *A priori*s der Erfahrung verhält.

Die Frage ist: Warum hat keine Philosophie sie zu sagen gewusst? Warum hat keine sie auch nur zu vermuten gewusst? Erst aufzudecken, dann auszudrücken, was wir gerade die »Idealitäten« genannt haben, ist das nicht die eigentliche Aufgabe des philosophischen Diskurses? Oder sollte es »feine« Idealitäten geben, so fein, dass sie der gesamten TRADITION schlicht entgangen wären? Man kann es zunächst kaum glauben, so evident ist es, [541] dass die TRADITION doch gerade eine fortschreitende Verfeinerung ihres Wissens über die *Bedingungen der Aufdeckung des Ideellen* skandiert. Es ließe sich zeigen, dass dies bereits der Sinn der aristotelischen Kritik an Platon ist. Noch viel deutlicher ist es – um hier bei den Modernen zu bleiben – der Sinn des kantischen Kritizismus und des husserlschen Radikalismus. Tatsächlich wird ersterer in seinem Versuch, sich von der Evidenz der SUBSTANZ zu entfernen, den Sinn des SEINS in dem suchen, was er »die ursprünglich synthetische Einheit der Erfahrung« nennt, woraus sich ein »schematischer« Sinn des Ganzen der kategorialen Idealitäten ergibt. Der zweite, Husserl, versucht für seinen

Teil, das Denken mit einer unerschütterlichen Treue zu den Phänomenen auszustatten durch die Reduktion des »Objekts« (das heißt, ich erinnere Sie daran, eben des Sinns des SEINS für alle Modernen) auf sein »Wie« (**das Objekt-im-wie*), das als absolut gegeben angenommen wird, sobald jede Existenzthese und jede vorstellungsmäßige Konstruktion »ausgeschaltet« worden sind (*epoché*). Und in beiden Fällen werden die Früchte zahlreich sein. Ich möchte sagen, sie sind bei Kant zahlreicher und vor allem von einer fremdartigeren Neuheit als bei Husserl. Zunächst deshalb: Wenn der Begriff das *A priori* der Erfahrung nur auf ein Schema reduziert sagt, dann ist dieses Schema ohne Bild – anders gesagt: unvorstellbar, nicht repräsentierbar. Dafür finden sich in der *Kritik* mindestens zwei Anzeichen: 1) Die Tatsache, dass das Vermögen, das Erfahrungsphänomen zu »kategorieren«, in jedem Block von drei »reinen Verstandesbegriffen« nicht diesem oder jenem isoliert genommenen Begriff angehört, sondern eigentlich jedem von ihnen *in* der ursprünglichen Einheit der drei. So gibt es beispielsweise Einheit nur bereits in einer Vielfalt, die also nicht mehrmals das eine ist. Ebenso gibt es Vielfalt nur vorweggenommen in einer Totalität, die also nicht die Summe einer gewissen Anzahl von Teilen ist. Die sogenannte kategoriale Triade »der Quantität« ist kein Denken der Zahl, sondern des Zahlreichen. Andernfalls entginge sie nicht den Antinomien. Außerdem muss man begreifen, dass das Zahlreich-Sein, gerade in seinem Unterschied zur Zahl, eine Herausforderung an die Deskription ist. Versuchen Sie es, Sie werden sehen! 2) Diese »Unrepräsentierbarkeit« des transzendentalen Schematismus des phänomenalen Seienden ist überdies zugegeben (verneint/zugegeben) in der Formulierung, mit der Kant die ursprünglich synthetische Einheit der Erfahrung benennt: Er nennt das »Etwas = x«. Die Anleihe beim mathematischen Zeichen der Unbekannten ist keineswegs Zufall. Denn was kann dieses »Objekt überhaupt« (anderer Name der Einheit der Synthese) wohl sein (gemäß welchem Seinsmodus), wenn es weder ein empirisch gegebenes Objekt sein darf (es handelt sich tatsächlich um die Gabe selbst der Empirie), noch das noumenale Korrelat des in einer

einfach logischen Allgemeinheit gefassten Objektbegriffs? Hier tut sich schonungslos eine Leere an Bedeutung auf.

Ganz genauso verhält es sich mit dem Pendant des transzendentalen Objekts, dem anderen Pol der Synthese, den Kant rein cartesianisch das »Ich denke« nennt. Sicher, er »ersetzt« es gewissermaßen durch etwas wie die Einheit einer Zugehörigkeit qua Begleitung: »Das ›Ich denke‹ muss alle meine Vorstellungen begleiten können« etc. Und in gewissem Sinne verliert das Cogito darin allerdings jegliche Substantialität, [542] sprich, hört auf, der moderne Name der Seele zu sein, auf die Gefahr eines Paralogismus hin, um nur noch die logische Notwendigkeit einer Einheit der Erfahrung zu bezeichnen. Da indessen diese »Logizität« nicht allein formal ist, sondern durchaus transzendental (ontologisch), benennt doch auch sie das Wirken einer Leere, auf die man gewiss schließen kann (per Deduktion), die man aber gleichwohl nicht *zu sagen* fähig ist. Ich = x.

Und selbstverständlich ist die husserlsche Phänomenologie in derselben Lage. Dass sie noch systematischer als Kant den »Psychologismus« bekämpft, der jede »naive« Noetik belastet, diese lobenswerte Bemühung hindert sie nicht daran, bei jeder Gelegenheit in eine substantialisierende Ordnung des vermeintlich deskriptiven Diskurses zurückzufallen. Ich habe es anderswo zur Genüge gezeigt, anlässlich der Farbe zum Beispiel oder der Abschattungslehre oder des Zeitbewusstseins und werde also nicht darauf zurückkommen. Mein Anliegen ist hier, *helas!* leider ehrgeiziger als all diese Kritiken: Es zielt vielmehr darauf, die Wurzel selbst dieses »Beharrens« der SUBSTANZ zu suchen, des Beharrens darauf, uns in ihren Banden zu halten, obwohl wir glauben, sie aufgelöst oder wenigstens gelockert zu haben. Und die Antwort, die ich wagen werde, besagt, dass das, was uns entgeht, die UNFASSBARKEIT des SEINS genannt werden könnte. Womit ich keinerlei erhabenes Mysterium meine, analog der UNERKENNBARKEIT GOTTES, sondern vielmehr in jedem phänomenalen Feld den Entzug des »Wie« – zugleich seine Feinheit, seine völlige Neuheit und seine Improduktibilität. Und da wir beim »Subjekt« waren, möchte ich an seinem Beispiel mich bemühen, diesen Entzug zu

verfolgen und dabei immer im Feld der perzeptiven Erfahrung bleiben.

Wenn es hier irgendeine Gewissheit gibt, dann die, dass die Wahrnehmungserfahrung *meine* Erfahrung ist. Man könnte sogar sagen, sie ist die Ich-Erfahrung. Dass ein anderer mit meinen Augen sehen könnte, diese Annahme ist der absolute Nonsens. Nicht weil meine Augen »meine sind«, sondern weil der Blick nicht »mit« den Augen geschieht: Er ist mir von eben dem her gegeben, was ich ansehe, und meine Augen auch und »ich« auch. Mag sein. Doch genau hier beginnt die Schwierigkeit. Was heißt denn, das Sehen, »mein« Sehen sei mir »von dem her gegeben«, dessen Sicht es ist? Ebensovienig wie sich meinerseits eine Bewegung der Aneignung des Wirklichen vollzieht, ebensovienig existiert von Seiten des Wirklichen eine Bewegung der Referenz auf mich. Aber was dann? Nur Mut, man muss das Fremdartige sagen oder aber hier stecken bleiben.

Eine Art Hohlraum sammelt stets das Gesehene, als bloßen Teil des Sichtbaren, obgleich diese Grenze nichts Wirkliches hat: Sie löst sich auf und entsteht neu, mit der ersten Kopfbewegung, bei der kleinsten Blickwendung. Sie bedeutet eben dies, dass »Sehen« niemals ein Abenteuer des (oder im) Wirklichen ist, weder von Seiten dessen, *der* sieht, noch von Seiten dessen, *was* gesehen wird. Stets ist das OFFENE ein SAMMLUNGS-MAß, worin ich zu mir selbst komme, so, wie die Wiese grünt oder vielmehr mit ihr, auf ihr – teilnehmend und teilhabend am Ort des Erblühens, Entfaltens [*éclosion*]. »SAMMLUNGS-MAß« ist exakt der Sinn des griechischen *λόγος*. Keinerlei objektive Quantität in diesem »Maß«, das vielmehr das Wahrnehmen von jeder Ding-Lawine befreit.

Was ich beschreibend (literarisch? – ich hoffe nicht) soeben »eine Art Hohlraum« genannt habe, ist das, was Heidegger als [543] das »Da« des **Da-seins* thematisiert. Der Seinsmodus dessen, was ich »Ich« nenne, ist in der Tat ein »Da-sein«, nicht inmitten der Dinge, sondern da, wo sie selbst »Statt« haben, das heißt da, wo ihr Erscheinen Maß findet. Die perzeptive Entfaltung enthält stets nicht nur den Unterschied eines »Gegebenen« und seines »Horizontes« (Husserl), sondern darüber hinaus eine

Art von Zentrierung. Deren Schwierigkeit liegt darin zu begreifen, dass sie keinerlei »zentrales Wirkliches« voraussetzt oder setzt, sondern die Notwendigkeit einer Form, die selbst keinerlei Form ist, sondern eine Formalität des Erscheinens. In diesem Hohlraum, in diesem »Da«, in dieser »Zentrierung« bin »ich«. In einem streng mallarméschen Modus: »*L'absente de tout bouquet*, die von jedem Strauß Abwesende.«

Wenn Sie die Geduld hatten, mir bis hierher zu folgen, dann mögen Sie vielleicht auch die letzte Etappe noch durchlaufen. Es geht darum, dem Phänomen des Körpers Rechnung zu tragen. Denn eine Ausflucht vor der radikalen Kritik der Subjektivität – um diesem Markieren der Existenz Rechnung zu tragen, das ich »ich« nenne – könnte sein, die robuste Evidenz »meines Körpers« anzurufen. Es gilt also zu beweisen, dass »ich«, der ich keine Seele habe, auch keinen Körper habe. Nicht für mich jedenfalls; noch übrigens in den Augen der anderen, solange sie nicht einen zweiten Blick auf mich richten, einen objektivierenden und reflexiven, wie es zum Beispiel der ärztliche Blick ist. Man sagt: »Ich bin krank«, nicht »Mein Körper ist krank«; man sagt »Mein Gott, was ist er groß!« nicht »Was ist sein Körper groß!« Und vor allem weiß das Sehen nichts von meinen Augen, ebenso entschieden wie der Sinn deiner Worte das Akustische transzendiert. Selbstverständlich will ich damit nicht behaupten, wir seien reine Geister; es geht vielmehr darum anzuerkennen, dass wir auch keine inkarnierten Geister sind. Mein Körper ist für mich weder Ausgangs- noch Fluchtpunkt, weder Mittel noch Hindernis, er ist vielmehr völlig außerhalb des Blickfeldes, selbst wenn ein Teil von ihm ins Bild tritt (etwa wenn ich mir einen Dorn aus dem Fuß ziehe).

Weil ihm diese Irrelevanz des Körpers für das Phänomen der Wahrnehmung, in seinem Wesen genommen, entgangen ist, hat Merleau-Ponty in der lobenswerten Absicht, hier wie anderswo jede Objektivierung zu vermeiden, eine Art von Dublette erfunden, die er entweder »den Leib« [*»le corps propre«*] nennt oder »das Fleisch«. In einer Phänomenologie der Wahrnehmung ist das verlorene Mühe. Mein Körper wird tatsächlich nur »Leib« in

der kinästhetischen Erfahrung der Muskelanstrengung zum Beispiel oder in den »passiven Synthesen« des Erleidens. Nun bin ich dann nicht bloß mit Gewalt von der wahrgenommenen Welt abgelenkt, die an die Abstraktion einer »Außenwelt« zurückfällt, sondern es handelt sich deshalb noch lange nicht darum, die Wahrnehmung auf die meines eigenen Körpers einzuschränken. Mühen und Schmerzen werden *empfunden*, nicht *wahrgenommen*.

Was also sagen zu der beharrlichen, trotz all unseres Widerstrebens unvermeidlichen Frage nach dem, was man nicht nicht »die Rolle des Körpers in der perzeptiven Erfahrung« nennen kann? Wohl dies: vor dem Bildschirm, in den ich meine Perplexitäten schreibe, vor der Mauer und der Öffnung des Fensters ist »mein Körper« (»ich« – oder besser »der Ich-Ort«, »die Ich-Statt«) eine Art schwarzes Rechteck in der Mitte eines Gemäldes, das wie ein Verteiler von Regionen funktioniert: die Region des »Gegenüber« [544], genau und deutlich dargeboten, an deren Rändern die doppelte Region zur Rechten und zur Linken von vorn nach hinten flieht, auf eine Weise, dass nur der Ansatz dieser Profilierung noch am »eigentlich Wahrgenommenen« teilhat (doch »verschwommen«), während der »Rest« sich sehr schnell in der dritten Region verliert: die Region dessen, was »hinter mir« ist, das heißt wahrnehmungsmäßig-nicht-wahrgenommen. Es ist klar, dass der Körper nichts tut, nichts erleidet, kurz, sich auf keinerlei Weise bekundet in dieser stets neu entstehenden räumlichen Regionalisierung des Perzeptiven (wahrgenommen/wahrnehmbar), dessen Prinzip und blinder Fleck er zugleich ist. Der Körper ist der Ort der Diversifizierung der *A priori* des Sichtbaren. Er ist der reine ontologische Ort.

Heißt dies, er sei die materialistische Wahrheit der Gewissheit des »Bewusstseins«? Auch nicht, da keine »körperliche *Materie*« in die räumliche Regionalisierung eintritt, die wir soeben beschrieben haben: Diese ist *formal*. Ich glaube letztlich, wir müssen bei dem zugestandenermaßen gänzlich überraschenden Ergebnis anhalten (zumindest für dieses Mal, doch vielleicht auch für immer), dass eben dies, was das reinste Feld des Denkens

konstituiert, sozusagen auf unseren Körper *gesetzt* ist, auf ihm *beruht*. Noch etwas darüber hinaus wissen zu wollen, das wäre, als wolle man in die Schöpfergeste GOTTES dringen. Was aber, wenn dagegen die Erfindung einer göttlichen Schöpfung nur unsere Flucht vor dem wäre, was an Schrecklichem in der reinen bloßen Endlichkeit des SEINS selber liegt?