

Marian Baukrowitz

Selbstschöpfung



Reihe Neue Philosophie

edition fatal

REIHE: NEUE PHILOSOPHIE

BAND 12: MARIAN BAUKROWITZ – SELBSTSCHÖPFUNG

FÜR SOLVEJ

MARIAN BAUKROWITZ

SELBSTSCHÖPFUNG

edition fatal

»edition fatal« Verlagsgesellschaft bR, Potsdam
Gesellschafter: Mario R. M. Beilhack, Anil K. Jain
www.edition-fatal.de, kontakt@edition-fatal.de

Reihe: Neue Philosophie, Band 12
Herausgeber: Mario R. M. Beilhack

Marian Baukrowitz: Selbstschöpfung

Originalausgabe, Potsdam 2025
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Titelbild: KI-generiert

Bibliografische Information der Deutschen National-
bibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
die Seite <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-935147-56-9

Druck: Libri Plureos GmbH
Friedensallee 273, 22763 Hamburg

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
Teil 1: Selbst	13
Teil 2: Schöpfung	33
Teil 3: Schwindel	47
Teil 4: ◇	67
Literaturverzeichnis.	86
Bildquellenverzeichnis	88

VORWORT

VORWORT

Anlass für das Buch sind drei verschiedene Erfahrungen, die sich in ihrer Thematik überschneiden. Erstens geht es um die Konfrontation mit dem eigenen Selbst als einer wie von außen kommenden, überraschenden Kraft. Zu meinen allerersten Erinnerungen gehören solche des Wunders über mein Tun: Im Gitterbett liegen, mit den Beinen eine am Bett angebrachte Stange mit Spielzeug hochtreten und – in diesen Worten würde ich jetzt versuchen, das damalige Bewusstsein bestmöglich zu fassen – mich darüber wundern, dass *das gerade das ist, was ich tue und tun will*. Im Bett stehen, über das Gitter hinüberbeugen, um an einem Hampelmann zu ziehen, und erstaunt vernehmen, dass *ich gerade das tue, dass ich gerade diesem Wunsch – er ist deutlich da, aber er wird begleitet von einem ebenso deutlichen Eindruck, dass auch ein ganz anderer Wunsch da sein könnte – folge*. Das Selbst scheint erstaunlicherweise *eng mit mir* zu tun zu haben, aber doch etwas Anderes *als ich* zu sein.

Zweitens geht es um die Erfahrung des Hereinbrechens metaphysischer Fragen – die im praktischen Umgang des Alltags vertrauten Dinge treten als seltsam hervor, und es ist als ob eine Stimme, ganz anders als jede konkret verortete Stimme eines anderen Menschen, so etwas wie die Stimme der universellen Vernunft, mit ruhiger Autorität fragt: *»Was ist dieses Ding ultimativ? Wo kommt es ultimativ her? Wozu, wenn überhaupt, ist es ultimativ gut?«* Diese Erfahrung schlägt aber um in die Erfahrung, dass es der Metaphysik, wenn man sich auf sie einlässt, an rational zwingenden Erfolgskriterien mangelt, so dass die metaphysischen Antworten in ihrer Kraft auf erstaunliche Weise hinter den Fragen zurückbleiben. So wird die Metaphysik in der Antike, dem Mittelalter, der Aufklärung und jetzt auch immer von dieser Beschwerde begleitet – geäußert von solchen, die metaphysisch gebildet sind.

Drittens geht es um die Erfahrung der Verantwortlichkeit. Die Wirklichkeit scheint sich nicht in den Kräften der Dinge der Welt, die einen hin- und herschieben können, oder in recht festen intelligiblen Strukturen – mathematische, logische, systemhafte –, die dem Denken Orientierung bieten können, zu erschöpfen, sondern es ist auch so, als würde so etwas wie der *Ruf nach dem Guten* die erlebte Wirklichkeit durchwirken und jede Handlung, jedes Denken prinzipiell in Frage stellen. Ziel des Buches ist es, ausgehend von diesen Erfahrungen, bestimmte Aspekte der uns zugänglichen Wirklichkeit philosophisch zu ordnen, so dass Strukturen unseres Lebens auf eine besser verständliche Weise hervortreten.

So komme ich zu folgendem, vorläufigen Bild der Wirklichkeit: Der Mangel einer rational zwingenden Letztbegründung, die metaphysisch ultimativ bestimmt, *was und zu welchem Zweck* die Dinge sind, ist nicht Ausdruck eines bedauerlichen wissenschaftlichen Defizits, sondern verweist darauf, dass wir nicht durch *Washeit* oder *Wesenheit* bzw. unser *Selbst* letztbestimmt sind. Es ist vielmehr so, dass erst *in der Kommunikation Washeiten* geschaffen werden. Das mathematisch bestimmbare musikalische Intervall, die reine Quarte, obwohl sie mathematisch gleichermaßen im Gesang von Vögeln, *Amazing Grace* oder Debussys *La Mer* auftaucht, *war in einem wichtigen Sinne ein anderes bevor* Singvögel evolvierten bzw. die Stücke komponiert und gehört wurden, da sie noch nicht das Intervall war, was in diesen Stücken in dieser Situation ein einzigartiges Gesicht hat. Diese *Washeit* ist erst im schöpferischen, kommunikativen Prozess entstanden. Orientiert ist dabei die Schöpfung an der aktuellen Bestimmtheit der Wirklichkeit, die in ihrem Sosein anerkannt werden muss, und an dem Guten, wobei dieses ein nicht definierbares Gutes ist, welches über jeden konkreten Bestimmungsversuch hinausstrebt. Du bist nicht dein Selbst, sondern der Ort, in dem das Selbst erscheint, auf den das Schöpfungsgeschehen gerichtet ist und von dem es, in Ausrichtung auf andere Orte, ausgeht.

Berlin, 10. November 2024

TEIL 1: SELBST

TEIL 1: SELBST

1. So anders wie die Außenwelt ist auch das Selbst. Die erscheinenden Dinge der Welt, das Glas, der Tisch, deren Farben auf dich einstrahlen, kommen von außerhalb auf dich zu. So kommt auch das, was oft dem Selbst zugeordnet wird, Gedanken, Gefühle auf dich zu. Wie ein Dorn, dessen Realität sich darin zeigt, dass er die Haut aufreißt, ist auch das Selbst da.

2. Der Dorn, der sich in die Haut bohrt, kommt überraschend. Ebenso das Selbst. Es ist nicht nur überraschend, dass da ein Selbst ist, sondern auch *welches*. Bevor man die Augen aufschlägt, ist nicht klar, welche farbigen Dinge dort sein werden. Aus dem Wesen des Auges kann ich nicht herleiten, dass ich nun eine Wiese sehe. Ähnlich: Daraus, dass ich bin, erklärt sich gar nicht, dass dieses, was sich zeigt, *mein* Selbst sein sollte. Insofern *ich bin* könnte auch ein anders gestaltetes Selbst auftauchen.

3. Wenn das, was zu mir hinströmt, was für mich auftaucht, anders ist als *ich* es bin – ich bin doch der Ort, an dem diese Hinströmenden erscheinen –, dann bin ich nicht mein Selbst.

4. Der Himmel, in dem der Schnee fällt, scheint als Ort kategorisch verschieden von den Schneekristallen, die sich in ihm bewegen. So ähnlich scheinst du von deinem Selbst kategorisch unterschieden. *Du* als Ort bist eine Kategorie bzw. *ich* als Ort bin eine Kategorie. Das, was in diesem Ort auftaucht, sei es Ding der Welt oder Selbst, ist eine andere Kategorie.

5. Der Unterschied zwischen *dir* und *deinem Selbst*, oder *mir* und *meinem Selbst* – der Unterschied zwischen *mir* und *dir* ist hier vernachlässigbar, denn ich rede zu mir, ich adressiere mich selbst als unklare Größe, ich sage »Du« zu mir, aber ich sage auch »Du« zu dir, mitdenkende, andere Person – wird etwas schärfer, wenn man zwei Angriffe unterscheidet, die einem Menschen widerfahren können. Der erste Angriff bezieht sich auf das Selbst. Du gehst beispielsweise eine Straße entlang. Zwei andere Menschen stoppen dich. Sie fragen dich, ob du am Sonntagnachmittag auch hier warst. Du verneinst es. Doch, du warst hier, betonen sie. Du bist doch die Person, die am Sonntagnachmittag ihren Freund mit einem Messer verletzt hat. Ihr Vorwurf ist irritierend: Wissend, dort nicht gewesen zu sein und auch keinen Messerangriff durchgeführt zu haben, regt sich Empörung. Warum vertrauen sie ihrem

Urteilsvermögen, wenn es offenbar gerade versagt? Sie kündigen an, dich zu töten, wenn du dich als die gesuchte Person herausstellst. Aufgrund der hohen Rate an Mordfällen im relevanten Gebiet, kann es nicht einfach als leere Drohung abgetan werden. Beim Versuch, die beängstigender werdende Situation besser einzuschätzen, liegt ein Blick in die Augen der Herausforderer nahe. Erstaunlicherweise sehen sie gar nicht blutrünstig aus, sie erinnern an die Augen eines Tieres wie eines Vogels. Einerseits unverwandt, eine andere Sphäre als man selbst bewohnend, gewissermaßen entrückt, aber auch verwandt, nachvollziehbaren Zielen, Sympathien und Feindschaften nachgehend. Der Blick in diese Augen lässt schlagartig die beruhigende Überzeugung entstehen, lebend aus dieser Situation herauszukommen. Es scheint, dass ihr Zorn tatsächlich darauf beruht, dass sie dich für *einen anderen* halten. Sie ordnen dir ein anderes Selbst zu. Wie die Auflösung der Situation geschehen soll, ist jedoch noch nicht klar. Ihr Plan lautet: »Wir bringen dich zu unserem Freund. Er traut sich wegen der beschämenden Messerattacke nicht aus dem Haus. Wenn er dich als den Angreifer identifiziert, bist du tot. Wenn nicht, kannst du gehen.« Da es das Phänomen der Fehlidentifikation gibt und es sich generell weniger gefährlich anfühlt an einer Hauptstraße zu sein als in eine düstere Nebenstraße zu gehen, erscheint der Plan wie ein zu großes Wagnis. Nach längerem erst unproduktiven Austausch klärt sich, dass das, was sie über dich erfahren, nicht kompatibel ist mit dem Bild, das sie vom Angreifer hatten. Ihre Stimmung ändert sich, sie werden freundlich, geben nicht überzeugende gutgemeinte Ratschläge zu verschiedenen Bereichen des Lebens und verabschieden sich. Ihr Angriff war ultimativ gerichtet auf ein bestimmtes von ihnen anvisiertes Selbst, welches sich in der Tat eines beschämenden Messerangriffs auf einen Freund ausgedrückt hat. Es war kein Vernichtungswille *auf dich überhaupt*, nur auf das dir zugeordnete Selbst gerichtet: Sobald sie von der Verwechslung überzeugt waren, war die Animosität völlig weg.

Die idealistische Philosophie laut welcher die brutale Gewalt des Bösen auf einem Irrtum beruht, kann sich auf die Realität derartiger Erfahrungen stützen, in welcher die Gewalt tatsächlich durch einen Irrtum geschehen wäre und durch Klärung des Irrtums abgewendet werden konnte. Das idealistische Bild, beispielsweise bei Platon, zeichnet Menschen, die, wenn sie sich ihrer wahren Interessen, ihrem wahren Selbst und dem wahren Wesen der Dinge völlig bewusst wären, wüssten, dass sie sich mit anderen Menschen harmonisch zusammenschließen müssten (vgl. Gerson: *Platonism and Naturalism*, S. 163–193). Dieses philosophische Bild führt bei jenen, die es annehmen,

auch zu einer gewissen Beruhigung: Der Angreifer greift nie *wirklich dich als jenes Selbst, das du wirklich bist, an*, sondern bloß das falsche Bild, das er von dir hat. Seine Pfeile meinen nie wirklich *dich*. Sie meinen ein Zerrbild deines wahren Selbst, welches der Angreifende, wenn er nur sich und dich kennen würde, lieben müsste. Der auf diese Weise idealistisch Philosophierende kann so sicher in sich ruhen, die wahre harmonische Ordnung hinter dem Chaos beschauen und praktisch versuchen, diese wahre Ordnung so weit wie möglich zu realisieren, gegen Irrtum und Verwirrung kämpfend. Relevant – für die vorliegende Untersuchung – bei diesem Bild ist die Überzeugung, dass der Mensch sich durch sein Selbst auszeichnet und dieses Selbst eine bestimmte Gestalt hat, die erkennbar ist. Der Adressat der Gewalt ist hier ein Selbst bestimmter Gestalt, welches aufgrund seiner als feindlich wahrgenommenen Gestalt zerstört oder unterworfen werden soll. Dass das Selbst eine bestimmte Gestalt hat, bedeutet, dass wir zutreffende Aussagen über es formulieren können: Das Selbst ist dann beispielsweise ein »zoon logicon«, Grieche, Anhänger einer ethisch-religiösen Bewegung oder Ausführender der konkret beschreibbaren Handlungen x, y oder z.

Ein anderer Angriff – er kann körperlich oder rein verbal sein – findet statt, wenn es klar ist, dass die Begründung des Angriffs nach obiger Art, also die Begründung durch Rückgriff auf Defizite, die im Selbst identifiziert werden, nur vorgeschoben ist. Dass eine offensichtlich falsche Begründung vorgetragen wird, gehört dabei sogar zum Angriff: Es ist ein Angriff, der auf dich gerichtet ist, egal, wie dein Selbst gestaltet ist. Die Bedeutungslosigkeit des Selbst wird unterstrichen durch das Lügen über es. Hier ist der Pfeil des Angriffs also nicht auf ein reales oder imaginiertes Selbst bestimmter Gestalt gerichtet. Die Frage »*Warum ich?*« lässt sich hier nicht beantworten durch irrtümlich oder korrekt zugeschriebene Eigenschaften, die zu einem gehören. Die Frage »*Warum ich?*« kann also nicht wie in der oben skizzierten idealistischen Philosophie zur Ruhe kommen. Die Bewegung der Einordnung in die Struktur der greifbaren Realität scheitert und es bleibt die Konfrontation mit einem Menschen, der, wenn nicht gleich deinen vollständigen Tod, so doch mindestens deine Verletzung oder Unterordnung wünscht. Du rückst ins Zentrum deines Angreifers. Aber was zeichnet dich hier aus? Du trittst hervor als das, worauf der Angriff gerichtet ist, als der Ort, auf den der Angriff gerichtet ist, auf den gewissermaßen der Finger oder die Pfeile zeigen. Dieser Ort wird nicht näher bestimmt, aber er wird als Ort einer lebendigen Präsenz aufgefasst. Wenn man bei diesem Versuch der Gegenüberstellung mitgeht, lässt sich also sinnvoll unterscheiden zwischen einem Angriff, der auf die Gestalt des

Selbst gerichtet ist und begründet wird aus Eigenschaften des Selbst, und einem Angriff, der vom Selbst absieht und das *schiere Leben* attackiert, ohne eine Bestimmung, die darüber hinaus geht, dass hier jemand ist, der ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden kann.

6. Wie tritt mein Selbst in meinem Leben auf? Menschen ähneln Lichtern in mehrerlei Hinsicht: Je nachdem, wer einen Raum betritt, ist der Raum anders, wird ein anderes Licht auf ihn geworfen. Wenn ein kleines Kind in ein Zimmer tritt, verändert sich der Raum durch den Blick des Kindes. Ein Schalter oder eine Steckdose, die sonst unauffällig sind, treten nun als Gegenstand der Faszination hervor. Wenn wiederum ein Vermieter ins Zimmer tritt, der an einer langfristig möglichst profitablen Nutzung des Wohnraums interessiert ist, tritt dieses zurück und anderes hervor. Menschen sind insofern erstens wie Lampen, welche die Welt erhellen und dadurch formen, bestimmte Aspekte hervortreten lassen. Zweitens sind sie wie Lichter, insofern sie sich selbst transparent sind: Es ist ihnen einsichtig, dass sie sind. Drittens, die ersten beiden Aspekte umfassend, treten sie auf als hungrige Lichter, die gefüttert werden möchten. Das Kind taucht auf als Präsenz, die beispielsweise Spiel fordert, der Vermieter als eine, welche notwendige Streicharbeiten auf den Mieter abwälzen will, um Kosten zu sparen. All dieses zeigt sich *mir*. Die Gegenstände, deren eigenes Leuchten von den Menschen, die sie beleuchten, beeinflusst wird, und das Licht der anderen Menschen strahlen auf mich ein. In diesem Einstrahlen ist ein Sog – von Dingen geht ein Sog aus, sie sind beispielsweise faszinierend oder abstoßend; von den Menschen geht auch ein Sog aus, sie sind hungrige Lichter und möchten gefüttert werden. Soweit ist noch kein eigenes *Selbst* da. Dieses taucht überraschend auf, als Kraft, welche den Sog der Dinge und Menschen unterbricht. Während ein Mensch auf dich einredet, der Mitarbeit an seinem Plan fordert, stellt sich z.B. diesem hungrigen Licht *ein anderes Licht, eine andere Stimme entgegen*, die »NEIN!« sagt. Diese erscheint als Stimme des Selbst. Wie aus dem Nichts kommt eine Stimme, die sagt »Auf keinen Fall kannst du das machen!«. In positiver Richtung kann sie auch manches fordern. Unabhängig davon, was genau sie fordert oder ablehnt: *Neben dem hungrigen Licht der anderen Menschen taucht ein weiteres Licht auf*, welches diese hungrigen Lichter in Frage stellt und auch von ihnen in Frage gestellt wird, *welches dein Selbst ist*.

7. Falls man sinnvoll gegenüberstellen kann, was etwas ist und dass etwas ist, bedeutet mein Selbst wohl, was ich bin, während »ich« als Ort, der mit

meinem Selbst und dem Selbst von anderen konfrontiert ist, bedeutet, *dass* ich bin. Analog: Die Notenfolge der Melodie bestimmt, was für ein Stück erklingt, der auditive Zeitraum, den die Zuhörenden bilden, bedeutet, *dass* dieses bestimmte Stück erklingt und anderes erklingen kann.

8. Wenn mein Selbst ein Auftauchendes ist, welches etwas von mir fordert, welches neben den anderen Menschen und ihrem jeweiligen Selbst und neben dem Sog der Dinge steht, dann bin ich zum einen nicht mit meinem Selbst identisch und zum anderen hat mein Selbst keinen absoluten Vorrang, wenn es darum geht, mein Handeln und meinen Zustand zu bestimmen. Ich muss nicht notwendig für mein Selbst Partei ergreifen: Es ist ein Möglichkeitsraum offen, in dem die Forderungen von meinem Selbst neben den Forderungen von anderen stehen. In diesem Möglichkeitsraum, so scheint es, kann niemand absolute Gültigkeit ausweisen.

9. Als Auftauchendes ist mein Selbst *extern*. Aber *ich* kann, so scheint es, mir nie extern werden. Sobald ich versuche *mich* zu objektivieren, entsteht ein Objekt, ein betrachtetes Ding, das *mir* oder *dir* erscheint. Ich, gewissermaßen als Subjekt, entschwinde, sobald ich als Objekt betrachtet werde.

10. Es schien verständlich, mein Selbst als solches, das bestimmte Eigenschaften hat, von mir als unbestimmtem Ort schieren Lebens abzugrenzen. Es scheint zunächst ein Unterschied zu sein, ob ich jemanden angreife, weil dieser bestimmte Eigenschaften an den Tag legt, die mir missfallen, oder ob ich sein bloßes Leben angreife, so wie es einen Unterschied macht, ob ich die Gestaltung eines Hauses aufgrund bestimmter Defizite angreife oder die gesamte Wohnfläche niederbrenne bzw. die Kultur auf einem Planeten angreife oder den gesamten Planeten zu zerstören trachte. Es macht einen Unterschied, ob ich das So-Sein angreife oder das Sein überhaupt. Dieser Kontrast korrespondiert mit dem Kontrast zwischen dem Selbst als externer Größe, die für mich auftaucht und von mir etwas Bestimmtes fordert, und *mir* als integraler Aspekt eines unbestimmten Möglichkeitsraumes, in dem nicht vorgelegt ist, was ich mit meinem Selbst, dem Selbst eines anderen Menschen, den Dingen der Welt und so weiter tue.

Daraus, dass ich *unter den besonderen obigen Aspekten* zunächst sinnvoll als unbestimmter Ort von meinem bestimmt auftretenden Selbst abgegrenzt werden kann, folgt nicht, dass ich in jeglicher Hinsicht als völlig unbestimmt zu denken bin. Das würde auch der obigen Bezeichnung und Bestimmung

von mir und dir als Ort widersprechen. Eine Interpretation bestimmter Zeilen Nietzsches soll weiter plausibilisieren, dass »du« und »ich« Orte sind, die in gewisser Hinsicht unbestimmt sind, aber die durchaus noch darin, was sie sind, weiter verdeutlicht werden können.

In einem nicht für die Veröffentlichung vorgesehenen Notizbuch notierte der junge Nietzsche (*Werke*, Band 3, S. 148): »Was ich fürchte, ist nicht die schreckliche Gestalt hinter meinem Stuhle, sondern ihre Stimme: auch nicht die Worte, sondern der schauerhaft unartikulierte und unmenschliche Ton jener Gestalt. Ja, wenn sie noch redete, wie Menschen reden!« Auf der einen Seite stehen hier *Gestalt* und *Worte*, auf der anderen Seite steht ein *un-artikulierter, unmenschlicher Ton* einer *Stimme*. Gestalt und Worte, als bestimmte Größen, werden nicht gefürchtet, die un-artikulierte, un-menschliche Stimme wird gefürchtet.

Was *genau* fürchtet Nietzsche hier? Eine mögliche Deutung ergibt sich, wenn man diese Zeile mit einer Charakterisierung der Menschlichkeit verbindet, die Nietzsche über ein Jahrzehnt später in *Menschliches, Allzumenschliches* (S. 69) formuliert hat:

»Wohlwollen – Unter die kleinen, aber zahllos häufigen und deshalb sehr wirkungsvollen Dinge [...] ist auch das Wohlwollen zu rechnen; ich meine jene Aeusserungen freundlicher Gesinnung im Verkehr, jenes Lächeln des Auges, jene Händedrücke, jenes Behagen, von welchem für gewöhnlich fast alles menschliche Thun umsponnen ist. Jeder Lehrer, jeder Beamte bringt diese Zuthat zu dem, was für ihn Pflicht ist, hinzu; es ist die fortwährende Bethätigung der Menschlichkeit, gleichsam die Wellen ihres Lichts, in denen Alles wächst; namentlich im engsten Kreise, innerhalb der Familie grünt und blüht das Leben nur durch jenes Wohlwollen.«

Neben dem, *was gesagt wird, welche definierte, soziale Rolle ausgeführt wird*, gibt es das *Wohlwollen als dezidiert menschliches Licht, in dem erst Alles wächst*. Das Wohlwollen bereitet also den Ort, in dem Wachstum möglich ist. Nietzsche fürchtet somit – auf diese Schlussfolgerung kann man sich einlassen – eine Stimme, die *völlig frei von Wohlwollen ist*, eine Stimme, die ihn anspricht, die Sätze sagt, die verständlich sind, *die aber nicht auf Gedeihen ausgerichtet sind*. Wenn *alles* nur im Lichte des Wohlwollens blüht, wäre somit in Nietzsches eigenes Zimmer, hinter seinem Stuhle stehend, der Untergang des Lebens, der Sog der Vernichtung getreten. Dieses wäre nicht nur die Vernichtung des Zerfalls, des Irrtums, des Chaos wie sie die platonische, idealistische Philosophie im Blick hat, verstehen und in das größere

Ganze einordnen kann, sondern eine *intendierte, gerichtete, wohlgestaltete Vernichtung, die sich auf das schiere Leben bezieht*, die im Leben steht, um den Ort des Lebens aufzulösen.

Wenn man dieses nun wiederum auf die vorliegende Untersuchung anwendet, lässt sich formulieren: Ich als Ort, als Ort in dem mein Selbst, dein Selbst, die Dinge der Welt erscheinen, kann wohlwollend sein, das Auftauchende in Hinblick auf das Gedeihen aufnehmen, oder nicht wohlwollend sein, dem Auftauchenden das Licht entziehen, so dass es untergeht. Das Wohlwollen oder der Mangel davon wäre hier eine *Grundstruktur* des Ortes, die schon wirkt *bevor* etwas Konkretes, etwas Bestimmtes auftaucht. Aus dieser Grundstruktur folgt nicht, dass alles in jeglicher Hinsicht affirmiert werden muss, welches auch in Widersprüche führen würde, wenn solche mit gegensätzlichen Ansprüchen im Ort auftauchen, sondern nur, dass *grundsätzlich* das Gedeihen der Auftauchenden gewünscht wird, wer immer sie auch sein mögen.

11. Die Ausrichtung des Wohlwollens würde schnell im Stau stehen bleiben, wenn das Selbst nur in seiner Erscheinungsform als externe Forderung berücksichtigt wird. Mir zeigen sich das Selbst verschiedener bzw. verschiedene Forderungen und keine von diesen kann ihren absoluten Anspruch evident machen. *Mein* Selbst ist zwar meines, aber es ist mir doch in gewisser Weise extern wie *dein* Selbst. *Mein* Selbst fordert etwas von mir, *dein* Selbst fordert etwas von mir. Die Forderungen strömen in den Raum, aber es versteht sich nicht wie von selbst, wie sie aufzulösen sind. Man kann sich einen masochistisch-altruistischen Rausch vorstellen, der so tut, als wären kategorisch die Forderungen der erstbesten Anderen absolut primär oder einen egoistischen Rausch, der so tut, als wären kategorisch die eigenen Bedürfnisse von absolut vorrangiger Wichtigkeit. Altruismus und Egoismus stimmen darin überein, dass sie das Eigene absolut vom Anderen unterscheiden und es radikal abwerten oder aufwerten. Ruhig betrachtet weist sich aber keine Forderung, weder des eigenen noch des fremden Selbst, als *für mich* absolut primär aus: Hier eine Forderung, da eine Forderung. Was nun?

12. Es mag sein, dass es Zustände gibt, beispielsweise solche des großen Schmerzes oder der großen Begeisterung, in denen mein Selbst mit seinen Forderungen so stark hervortritt, dass es in so einer Weise durchbricht, dass die Frage erlischt, welchen Ansprüchen zu folgen ist. Dieses würde aber, jedenfalls in Hinsicht auf die Thematik der aktuellen Untersuchung, nur bedeuten, dass *ich* überwältigt werde von der Wucht des Selbst.

13. Die Struktur, dass *du* als potenzieller Nährboden für das Erscheinen des Lebens nicht mit deinem Selbst oder dem Anderen identisch bist, aber sie alle, ohne Ansehen der Person, in grundsätzlichem Wohlwollen empfangen kannst, weckt utopische Hoffnungen einer Welt, in der alle, egal was sie sind, affirmiert werden können. Diese Hoffnung blickt in gewisser Weise weg vom definierten Selbst und hin zu *mir*, *dir* und *euch*.

Um weiter aufzuklären, worin die bestimmenden Aspekte und Grenzen dieser erlebten Hoffnung bestehen, eignet es sich auf die von Nietzsche anvisierte Unterscheidung zwischen dem *Ton der Stimme* und dem *Gesagten* zurückzukommen. Das Gesprochene ist auf die Stimme angewiesen. Als der Raum, in dem das Gesprochene auftaucht, ist die Stimme aber weiter als der grammatisch strukturierte ausgesprochene Satz. Die Aspekte der Stimme, die im gewöhnlichen Sprechen im Hintergrund stehen – Nietzsche betont die Wichtigkeit des Tonfalls, verschiedener Nuancen – treten stärker in den Vordergrund im Singen, welches maßgeblich auch wortlos geschehen kann. Während jeder von einem Menschen ausgesprochene Satz eine, wenn auch unauffällige, Satzmelodie und Rhythmik haben muss, die annäherungsweise auch auf einem Notenblatt wiedergegeben werden kann, so muss nicht jedes Gesungene einen Satzinhalt haben.

Die Stimme durchdringt dabei den Raum so, dass andere sie vernehmen können. Sie wird erst hörbar, wenn sie Hörende *berührt*. Die Stimme ist aber in den meisten Fällen weniger aufdringlich als die Berührung einer Hand: Auch dann, wenn die Quelle des Tons unverändert weiterklingt, ist es möglich wegzuhören oder die Ohren zu verschließen. Die aufdringliche Hand, die einen festhalten will, wiederum kann nicht an ihrem Platz bleiben, muss weggeschoben werden oder ähnliches, wenn man vorhat, sich von ihr zu befreien.

Diese Eigenschaften der Stimme, die, wie es scheint, einen nicht bedrängenden Kontakt herstellen kann, können zum Entstehen eines bestimmten Bildes einer utopischen Hoffnung führen, in welcher man, ohne jegliches Ansehen der Person, ohne Achten darauf, welche konkreten Satzinhalte oder Ziele jemand affirmiert, *singt, und zwar für jedes prinzipiell begegnende Individuum*. Das von Nietzsche angesprochene Wohlwollen, welches er als Wellen des Lichts, unter denen erst Alles gedeiht, fasst, wird hier auf alle gerichtet, die da sind. Dass man in so einer Situation gleichsam für den Mörder und die Angehörigen der ermordeten Person singt, dass man für jene singt, die nicht singen oder das Singen mit Gewalt zum Verstummen bringen möchten, stellt in der Haltung keinen Widerspruch dar, denn sie werden nicht auf der Ebene

angesprochen, in der schon bestimmt ist, was sie sind, auf dem Ort des bestimmten *Selbst*. Es geht gerade um die Verschiebung hin zur Ebene des Ortes in seiner tiefen Unbestimmtheit: *Du* als Ort tiefer Unbestimmtheit würdest in wohlwollenden Kontakt treten mit anderen Orten tiefer Unbestimmtheit. Als was diese darüber hinaus bestimmt sind, wird hier nicht beachtet. Es wird lediglich, entsprechend der verbreiteten Vorstellung, dass die, die im jenseitig und zukünftig kommenden Himmel leben werden, gemeinsam singen werden, darauf gesetzt, dass die Adressierten, die sich schamlos der Harmonie versperren, eines Tages ihre Abgehobenheit überwinden, und die Einladung annehmen, in das Singen einzustimmen. Neben der Problematik der Angst, eine prinzipiell unberechenbare Kraft einzuladen, gibt es die der Umschlagbewegung. Selbst wenn das Bild einer zukünftigen genuinen Harmonie vage geformt werden kann, so ist die konkrete gegenwärtige Situation eine, die es nicht ermöglicht, dauerhaft in einem Zustand des Singens zu bleiben, wenn man unter Menschen ist, die vehement Widersprüchliches fordern. Selbst wenn es also blitzartige Erfahrungen der Harmonie, des Wohlwollens für *alle* gibt, so ist das Problem hier nicht gelöst, wie und ob sich das, was sich in der Erfahrung des Singens, in der Erfahrung des Fokus auf den Ort und des Wegblickens von der definierten Selbstheit, als blitzhaft gelebte Realität zeigt, in eine alltäglich lebbare gerechte Gesellschaft, in der *wir alle* willkommen sind, überführen lässt.

Es mag für Menschen sogar prinzipiell möglich sein, das Aufblitzen deutlich auszudehnen und relativ dauerhaft in der Zurückgezogenheit mystische Einheitserlebnisse zu genießen, die harmonische Affirmation aller zu verspüren, ohne sich konkreten politischen Problemstellungen zu widmen. Wenn dieses aber nicht einfach zu einer Verdrängung des obigen Problems bestimmter disparater Forderungen führen soll, müsste noch klarer werden, inwiefern der mystische Genuss in der Abgeschiedenheit eine produktive Funktion für die Bildung einer gerechten Gesellschaft hat. An dieser Stelle wird eine andere menschliche Erfahrung relevant. Die Erfahrung des Ergriffenwerdens von metaphysischen, philosophischen Fragen. Kann die Metaphysik das Orientierungsproblem lösen, das sich ergibt, wenn *du* mit verschiedenartigen Forderungen konfrontiert bist, die in Spannung miteinander stehen?

14. Das metaphysische Fragen taucht zunächst als Unterbrechung der Geschäftigkeit des Alltags auf. In dieser Geschäftigkeit wird so gehandelt, als wäre es klar, was Dinge bedeuten, welche Ziele zu verfolgen sind und wie sie erreicht werden können. Es geschieht, dass dieses praktische Eingee-

bundensein überraschend zurücktritt und sich ein Frageraum eröffnet, in dem die ganze Welt plötzlich als seltsam und fragwürdig erscheint. Die Dinge der Welt treten nun als erstaunlich hervor. Es ist als würde man in dem erstbesten Ding, das vor einem ist – einer Tasse, einem Tisch, einem Zug – nun gewissermaßen Pfeile sehen, die aus ihm herschauen und auf die Fragen deuten: »Was ist dieses Ding eigentlich, was ist es ultimativ?«, »Wo kommt es ultimativ her?«, »Welchen Zweck erfüllt es ultimativ?«.

Auch wenn die metaphysischen Fragen in einer besonderen Situation auftauchen, in der man von bestimmten Dingen umgeben ist, so taucht doch schnell eine Dissoziation von dieser konkreten Situation auf. Die Fragen – »Was sind diese Dinge eigentlich wirklich?«, »Auf welchen Zweck, wenn überhaupt auf einen, sind sie gerichtet?« – scheinen die gesamte Welt zu durchdringen, so als würde nicht eine konkret situierte andere Person sie fragen, sondern als würde so etwas wie die Stimme der universellen Vernunft selbst sprechen. Nicht du bist es, der fragt, nicht ein anderer, sondern etwas Universelles *in dir*, welches über deine persönlichen Idiosynkrasien hinausgeht.

Der Raum ist ganz *ruhig*. Es scheint als gäbe es nichts, was die unmittelbare Autorität der *Was?/Warum?*-Frage erschüttern könnte. Der Raum hat sich eröffnet und fordert nun einen aufmerksamen, langsamen, sorgfältigen Prozess, in welchem verlässliche Antworten auf vernünftige Weise zu Tage gefördert werden. Auch wenn der metaphysische Raum von der Alltagsgeschäftigkeit dissoziiert ist, führt er doch zu dieser zurück. Es scheint wichtig, metaphysische Fragen zu lösen, um das aktive Leben in angemessener Weise zu verstehen und zu leben. Je nachdem, was die Menschen um mich herum, die Dinge, die Technologie sind, scheinen recht andere Weisen des Lebens angemessen. Der metaphysische Weg ist ein offener Weg, der auf produktive Weise zirkulär sein soll. Er beginnt mit einem Verständnis, das man bereits besitzt, um ein tieferes zu erlangen. Platon (vgl. *Menon*, 70a-71c) verlässt sich auf ein grobes Verständnis von Worten (wie »Seele« oder »Tugend«) und auf ein grobes Verständnis der Prinzipien vernünftigen Denkens, um diese zu untersuchen und auf dieser Grundlage zu einem höher entwickelten empor zu steigen. Descartes (vgl. *Meditationen*, S. 18) vertraut der Idee, dass Wissen auf eine Begründung angewiesen ist, wenn er seinen methodischen Zweifel entwickelt, um die Grundfesten sicheren Wissens freizulegen. Da einen die metaphysischen Fragen treffen als solche, welche die Stimme der universellen Vernunft stellt, welche über das lediglich Persönliche hinausgehen, müssten die Erkenntnisse metaphysischer Untersuchungen allen, die vernünftig sind, prinzipiell einsichtig und vermittelbar sein.

Auch wenn man von den metaphysischen Fragen wie von außen ergriffen wird, so von ihnen erschüttert wird, dass man sie nun ehrt, man gewissermaßen die Wucht dieser einem zukommenden Fragen als würdig akzeptiert, so impliziert das metaphysische Fragen doch eine relative Distanzierung von allem Äußeren. Alle Dinge der Welt erscheinen plötzlich als seltsam und fragwürdig. Bei keiner Sache ist ganz klar, was es mit ihr auf sich hat und ob sie sich auf den ersten Blick so präsentiert, wie es ihrem wahren Wesen entspricht. Dementsprechend ist die Stimme des eigenen oder fremden Selbst ein genauso fragwürdiges Objekt wie jedes andere. Es erfordert erst eine metaphysische Prüfung, um darüber verlässlichen Aufschluss zu erhalten. Diese Prüfung, so die metaphysische Perspektive, ist dabei eine, *die von mir selbst, jedenfalls insofern ich der universellen Vernunft entsprechend denke, vollzogen* werden kann. Die Metaphysik erkennt somit eine relative Transzendenz an, denn die universelle Vernunft in mir geht über mich als Person hinaus, insofern ich mich als besondere Person, im Lichte der universellen Vernunft, neu bewerte. Die Metaphysik lehnt aber streng den Versuch ab, Aussagen zu tätigen über etwas völlig Transzendentes, das mir *prinzipiell* nicht präsent werden kann.

Die Spannung innerhalb der Philosophie – es wird vor-philosophischen Vorstellungen zu einem gewissen Grad vertraut, es gibt aber auch eine Bereitschaft in noch unvorhergesehener Weise über sie hinauszugehen – ist problematisch, denn sie zeigt, dass es keine selbstverständlichen, rational zwingenden Kriterien gibt, um den Erfolg einer metaphysischen Untersuchung zu messen. Metaphysisch gebildete Denker – Arcesalius als einer von Platons Nachfolgern in der Akademie im antiken Griechenland (vgl. Horn et al.: *Platon-Handbuch*, S. 394f.), al-Ghazali (vgl. *The Incoherence of the Philosophers*, S. 4f.) im 11. Jahrhundert während des Goldenen Zeitalters des Islam, Kant während der Aufklärung und Richard Rorty (vgl. *Contingency, Irony, and Solidarity*, S. 4–7) in der gegenwärtigen Ära – stimmen überein in der Beschwerde, dass, wie Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, B XV) es formuliert, Metaphysik »ein Kampfplatz ist, [...] auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können«. Metaphysisches Fragen als der Versuch in einer produktiven Weise zirkulär zu sein, als Versuch, sich einerseits auf das gegebene Verständnis zu verlassen, aber auch auf die radikale Neu-Bewertung des Verständnisses gefasst zu sein, kann daher auf zwei Weisen an ein Ende kommen, in welcher sie die produktive Spannung verliert. Man kann als Metaphysiker eine dogmatische Haltung einnehmen, darauf beharren, die korrekten Prinzipien

und Wahrheiten der Metaphysik gefunden zu haben, auch wenn andere wohlmeinende rationale Wesen nicht einstimmen, oder man kann so skeptisch werden, dass das Vertrauen in die Denkkraft überhaupt versiegt. Die Metaphysik kann weiterhin nicht einfach als Zuarbeiterin unter ein höheres Ideal eingespannt werden – Demokratie, Naturwissenschaft, Religion, Alltagsverständnis, freies Spiel der Kreativität – da sie dann ihr kritisches Potenzial und damit ihren Charakter verliert.

Wenn die Metaphysik also geradlinig funktionieren und selbstverständliche Erfolgskriterien besitzen würde, die für jedes vernünftige Wesen zwingend sind, dann würde sich, so die metaphysische Hoffnung, das obige Orientierungsproblem lösen lassen. Wenn man zwischen verschiedenen Akteuren – darunter auch das eigene, mir externe Selbst –, die alle etwas fordern, entscheiden muss, ist zunächst Abstand von *allen* zu nehmen, eine sorgfältige philosophische Wesensbestimmung mit Hilfe der universellen Vernunft durchzuführen, um herauszufinden, was die relevanten Akteure und die sie umgebenden Dinge eigentlich in tiefster Weise sind, *woher* sie ultimativ kommen, *worin* ihr ultimatives Ziel besteht. Wenn das rational einsichtig geworden ist, ist auch klar, welche Handlungsmöglichkeiten prinzipiell überhaupt bestehen und richtig sind. Der Aufschwung zur Sicherheit des Universellen, des erhabenen Blicks von oben, gelingt jedoch nicht so einfach: Jedes metaphysische Ergebnis scheint noch durchsetzt von einzigartigen Besonderheiten der Alltagspraxis und des kontingenten Vorverständnisses, aus dem es entsprungen ist, denn es bleibt im Zirkel des Entstehens darauf angewiesen. Dieses wäre kein Problem, wenn sich eine Letztbegründung identifizieren ließe, die, von den Zufällen ihres Auftauchens gereinigt, die Vernunft aller entschieden anspricht. Aber kein Ergebnis hat es bislang geschafft, sich als das metaphysisch-philosophisch bindende Ergebnis der universellen Vernunft durchzusetzen unter Menschen, die sich eigentlich wechselseitig als vernünftig einstufen. Damit ist eine bestimmte Hoffnung der Metaphysik nicht streng widerlegt, aber doch so stark angegriffen, dass es nicht irrational ist, das Weiterdenken woanders hin zu lenken, wo es fruchtbarer sein könnte.

15. Womit bin *ich* also, wenn man dem Stand der untersuchten Aspekte des Lebens folgt, konfrontiert? Zum einen bin ich mir transparent als Ort, in dem Dinge – mein Selbst, dein Selbst, das Selbst anderer – erscheinen. Mein Selbst tritt hervor, in der Form von Gedanken, Wünschen, Gefühlen sowie Identitätsparametern, die mir zugeschrieben werden können. Es meldet

sich in einer bestimmten Situation und sagt z.B. »NEIN!« zu einem sozial erwünschten Verhalten, oder auch »Ja«. Jedenfalls tritt es mit einer überraschenden Wucht hervor, die nicht einfach *a priori* kalkulierbar ist. Der Jazzmusiker Sun Ra, geboren als Herman Blount, war als Kind darüber erstaunt, in Situationen, in denen seine Mitmenschen fröhlich sind, depressiv zu werden (vgl. Szwed: *Space is the Place*, S. 6). Gleichzeitig war er erstaunt, dass Aspekte des Lebens, wie die Realität des Todes, für seine Mitmenschen akzeptabel schienen. Dieses ist ein Beispiel für das Hervortreten des Selbst. Das Selbst hört nicht auf Selbst zu sein, wenn es sich harmonisch in die Gemeinschaft einfügt, aber das, was mit Selbst gemeint ist, wird der Betrachtung leichter zugänglich, wenn es im Widerspruch steht. Denn es ist ein mächtiger Widerspruch, der sich aus dem Ort, der ich bin, nicht einfach verbannen lässt. Es ist philosophisch bestimmt angemessen zwischen verschiedenen Aspekten des Selbst, die hier zusammen genannt sind, Gedanken und sozialen Identitätsparametern etwa, zu unterscheiden. Auf der aktuellen Untersuchungsebene steht das aber nicht im Fokus: Es geht darum hervorzuheben, dass, *soweit bis jetzt betrachtet*, mein Selbst, dein Selbst, zum einen (a) besonders ist, Besonderes fordert und (b) dadurch auch definiert ist. Dein Selbst tritt auf als eines, welches zumindest jetzt x und nicht y fordert oder zwischen den Forderungen x und y zirkuliert.

Mit dem Hereinbrechen der Metaphysik tritt aber noch eine andere Selbstdimension auf. Denn mein Selbst ist nun philosophisch, aus der Meta-Perspektive universeller Vernunft, die zu allen Dingen einen relativen, skeptischen Abstand einnimmt, herausgefordert. Es stellen sich nun die Fragen: *Was sind diese Forderungen meines Selbst wirklich? Was ist mein Selbst?* – Diese Fragen sollen beantwortet werden aus der Perspektive der bloßen Vernunft, die *ich* einnehmen kann. Mein Selbst muss sich also einer Neubewertung hingeben, welche es transformieren könnte. Zu dieser Transformation gehört dabei die Dimension des Universellen. Mein Selbst ist nicht schlichtweg besonders, sondern ein Besonderes, in dem universelle Maßstäbe wirken, das nach universellen Gütekriterien zu bewerten ist. Neben dem Selbst als besondere Forderung strömt nun gewissermaßen, wenn ich mich auf die metaphysische Perspektive einlasse, etwas Anderes auf mich ein: Das noch nicht entdeckte, aber sich mir ankündigende Selbst, das deutlich erscheinen wird, wenn die philosophische Prüfung bestanden ist, die als Ergebnis das wahre Selbst zeigt. In anderen Worten: Es scheint, als würden sowohl mein partikulares Selbst als auch mein universelles Selbst auf mich einströmen. Die Metaphysik, wie oben skizziert, versucht die Spannung aufzulösen, indem sie das Partikulare

dem Universellen unterzuordnen sucht, indem sie auf den Triumph des universellen Selbst hofft – exemplarisch sichtbar bei Platon, der meint, dass man umso mehr man selbst ist, je mehr man Teil des universell gültigen Ideenraums wird. Da eine rational zwingende Metaphysik aber noch aussteht und vielleicht immer ausstehen wird, bleibt diese Spannung noch bestehen. Fassen wir, um weiterzugehen, noch einmal den aktuellen Stand zusammen:

a) Ich als Ort

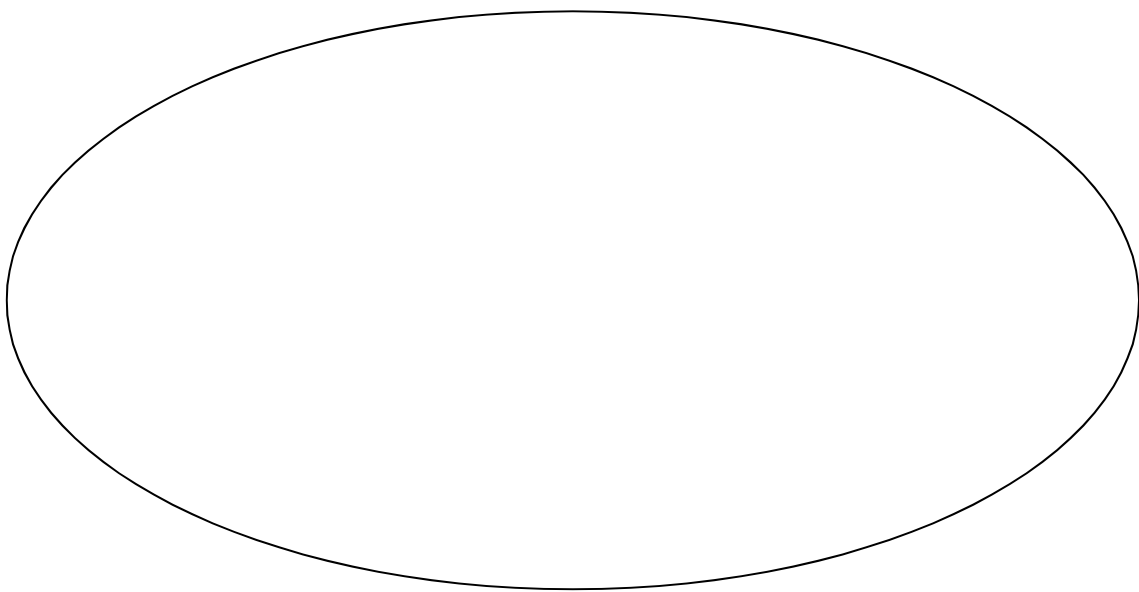


Abbildung 1

Ich bin mir selbst transparent, mir selbst gelichtet, als Ort. Wo ich bin ist Leben, es ist aber nicht in mir als Ort vorhersehbar, was für ein Leben dort ist. Es lässt sich nicht a priori ableiten, was erscheinen wird.

b) Das Hereinleuchten des Selbst

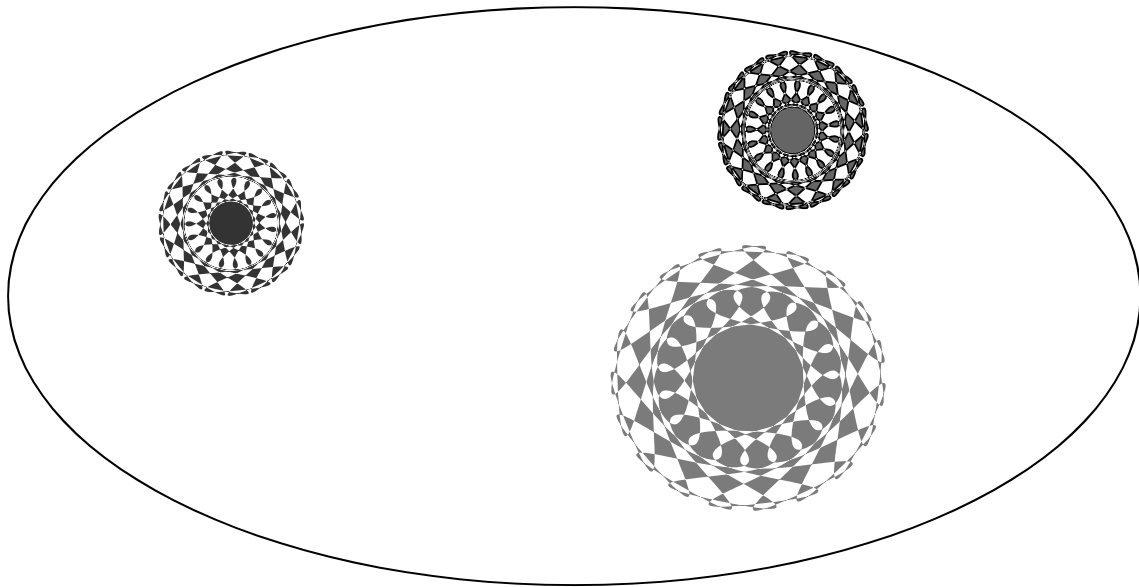


Abbildung 2

In mir, dir als Ort tauchen nun, neben den Dingen der Welt, die hier nicht abgebildet sind, andere Wesen mit einem Selbst auf. Zu dem Selbst gehören bestimmte Forderungen, Wünsche, Vorstellungen. So wie das Selbst von anderen (im Bild wird das Auftauchen von einem anderen Selbst als grob kreisförmige Gestalt links, sowie das Auftauchen eines weiteren anderen Selbst als ähnliche Gestalt mit anderer Farbe rechts oben dargestellt), taucht das eigene Selbst auf (hier relativ zentral als größere, wiederum auch andersfarbige Gestalt). Die Forderungen stehen nebeneinander, ohne dass vorgegeben wäre, wie mit ihnen umgegangen werden müsse.

c) Das Hereinbrechen der Metaphysik

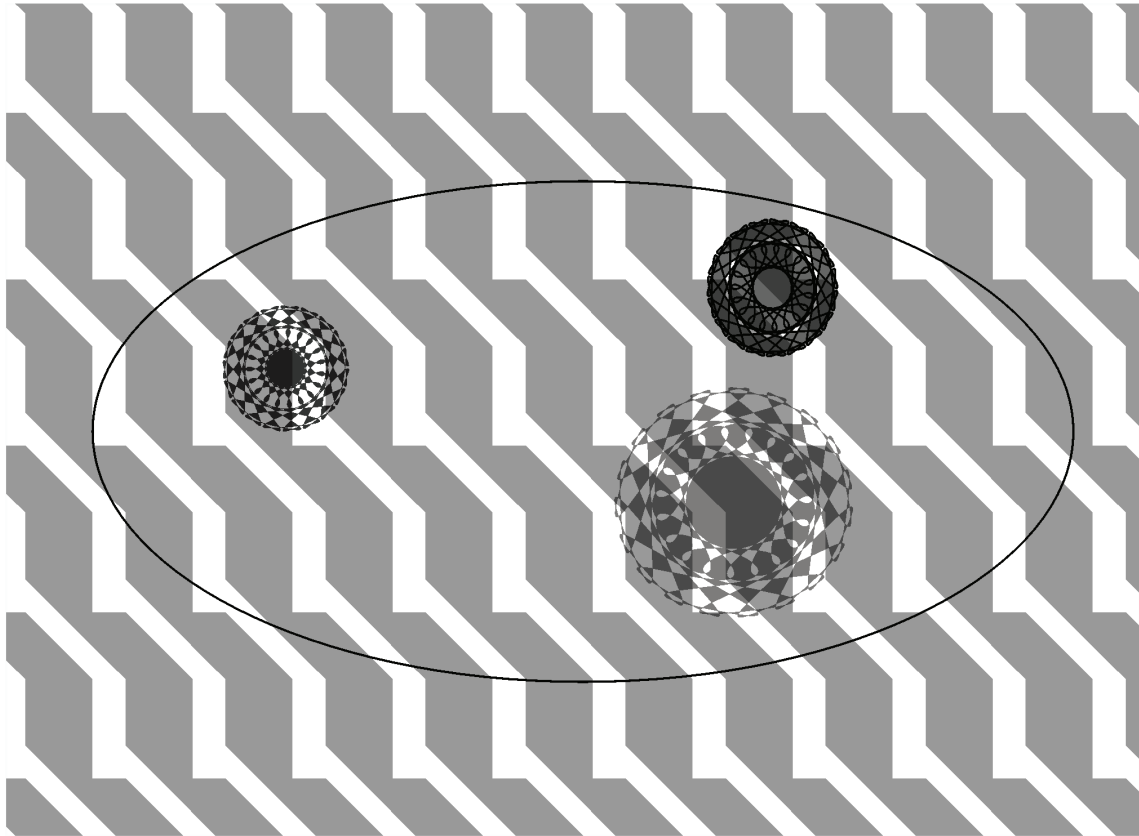


Abbildung 3

Mit der Metaphysik eröffnen sich als universell gültig auftretende Fragen, die für jeden Aspekt der Realität relevant sind. Es ist als ob neben den Einzel-
dingen und den einzelnen Menschen eine allgemeine Struktur auftaucht, die *alles durchdringt*. Alles, was in Hinblick auf diese Struktur auftaucht, steht in Frage. In dem Bild stellt das Linienmuster die metaphysische Stimme der universellen Vernunft dar, die nicht von einem partikularen Ort aus spricht, sondern alles gleichermaßen durchdringt. Sie ist immer gleich, aber das, worauf sie trifft, ist anders. In dem Bild ist dargestellt, dass jede hereinleuchtende Kreisgestalt jeweils von dem gleichen universellen Muster getroffen wird. Hierbei ist nun Folgendes relevant: Dadurch, dass das jeweilige farbige Licht, also das jeweilige Selbst, von einer der universellen Linien durchkreuzt wird, wird es in Frage gestellt. Dadurch geschieht eine Änderung. Es wird gewissermaßen aufgerissen. Die Bestimmtheit wird in Frage gestellt und es eröffnet sich ein Raum größerer Offenheit und Fragwürdigkeit. Exemplarisch sei hier

wieder Platon genannt: In seinen Schriften tauchen die Tyrannen oberflächlich betrachtet auf als solche, die für sich die Sonderposition politischer Macht, die ihren partikularen Interessen dient, fordern. Wären sie philosophisch besonnen, so Platon, würden sie aber merken, dass sie dieses nicht eigentlich fordern, dass ihr wahres Selbst Mitwirken an der Idee des Guten fordert (vgl.: Gerson: *Platonism and Naturalism*, S. 163–193). Unabhängig vom behaupteten metaphysischen Ergebnis ist jedoch, da die metaphysische Frage gewaltiger ist als die metaphysische Antwort, festzuhalten, dass zunächst um ein bestimmtes Untersuchungsobjekt herum ein Raum der Offenheit, der Unklarheit, der Vieldeutigkeit, der Nichtdefiniertheit entsteht, wenn es von der metaphysischen Frage durchkreuzt und gewissermaßen aufgerissen wird.

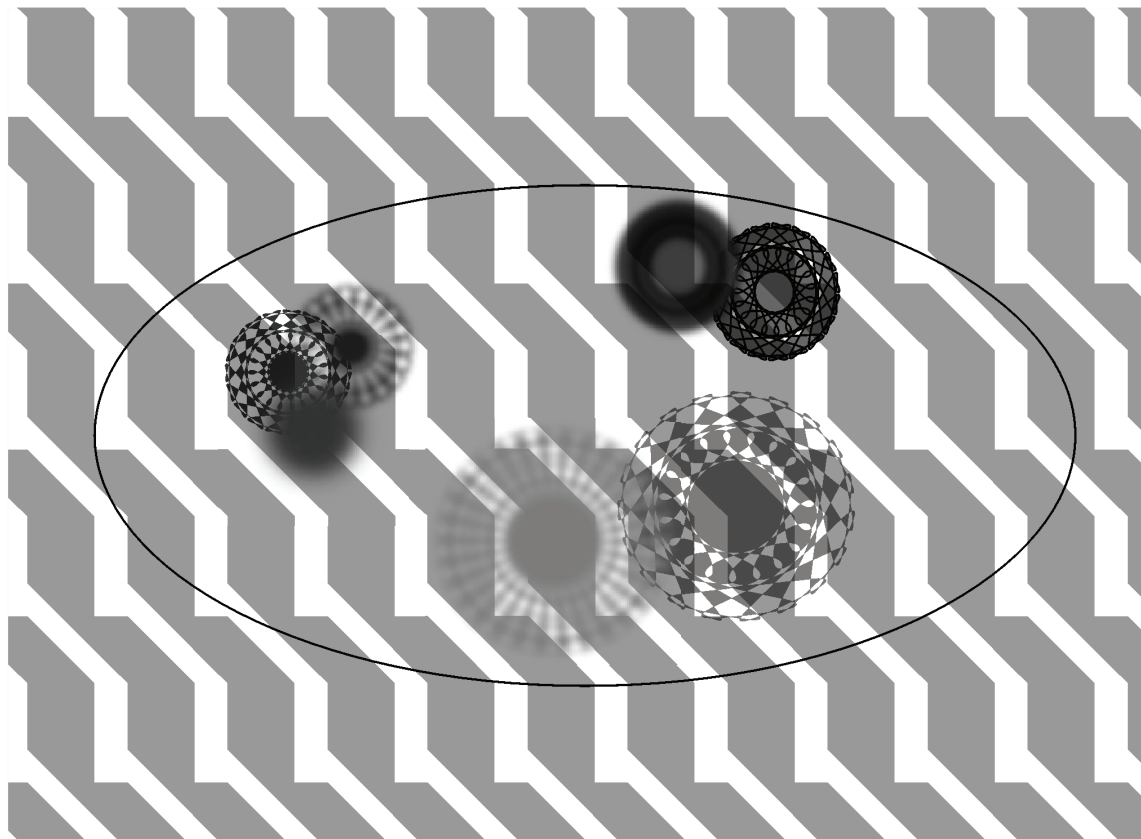


Abbildung 4

Bildlich lässt sich diese Offenheit darstellen, indem um die gekreuzten Untersuchungsobjekte herum noch nebelhafte Kandidaten für Neubestimmungen des Objekts entstehen. Damit ist die vorherige klare Begrenzung aufgehoben und aufs Unbestimmte ausgedehnt, denn neue Kandidaten können eruptieren.

d) Ort und Wohlwollen

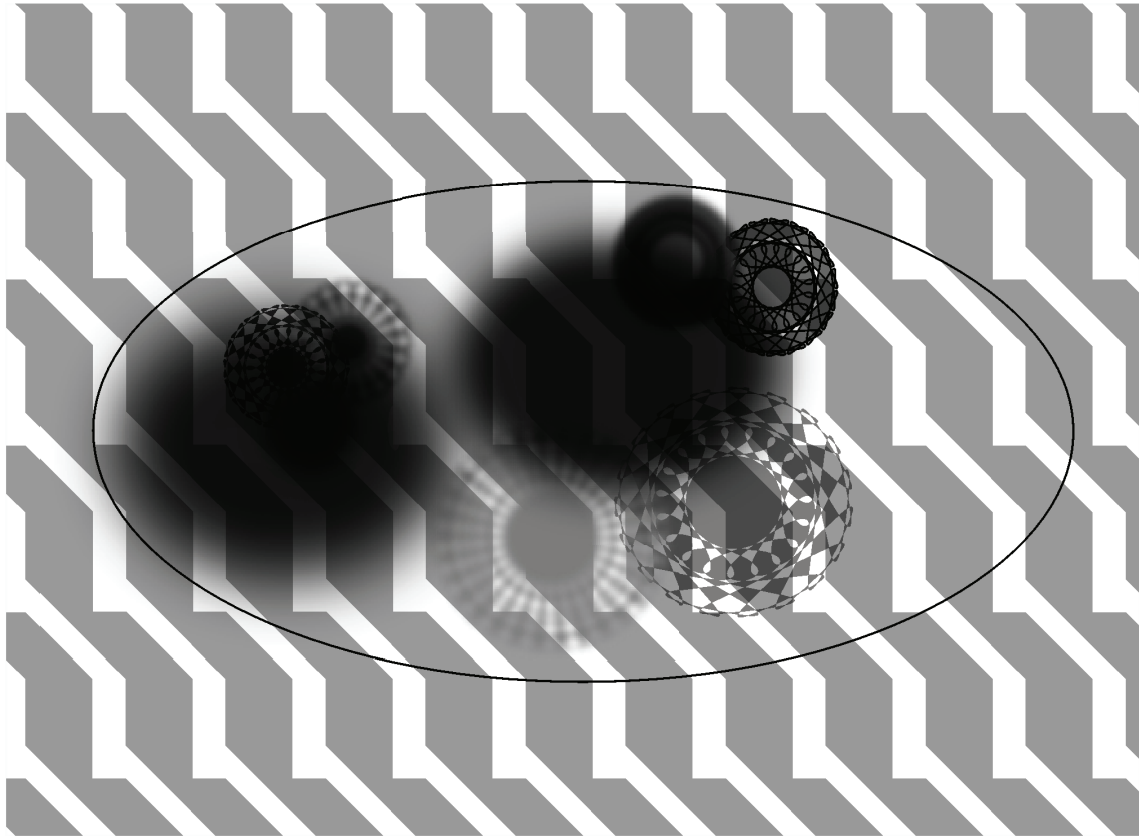


Abbildung 5

In Rückgriff auf Nietzsche wurden ich und du als Ort weiter durch die Dimension von Wohlwollen/Mangel an Wohlwollen bestimmt, wobei Nietzsche das Wohlwollen mit Licht verglichen hat. Bildlich darstellbar wäre mangelndes Wohlwollen also damit, dass bestimmten Gegenden des Ortes das Licht entzogen wird. Nach dieser Sichtung zeigt sich, dass sowohl die konkreten Selbst, die zunächst als bestimmt auftreten, als auch die Metaphysik, die mit einem bestimmten Ziel auftritt, beim Beanspruchen ihrer Definiertheit scheitern und ein Bereich des Unbestimmten, Unklaren aufreißt. *Ich* als Ort stehe in Frage, denn ich bin unbestimmt. Mein Selbst steht in Frage, weil dein Selbst es herausfordert und die Metaphysik es herausfordert. Deinem Selbst geht es ebenso. Die Metaphysik und ihr Begehren nach abschließender Wesensbestimmung steht in Frage, denn sie schafft es bislang nicht, sich glaubwürdig von den vor-philosophisch erscheinenden Dingen und Menschen, die sie untersucht, wie gewünscht zu emanzipieren.

Diese Offenheit muss aber nicht nur als bedauernswerter Mangel an Bestimmung aufgefasst werden. Sie könnte eine schöpferische Funktion haben. Diese Offenheit, diese mangelnde Bestimmung kann den Weg freimachen für eine Auseinandersetzung mit abstrakten, vielleicht universellen Realitätsstrukturen und anderen menschlichen Wesen, die in schöpferischer Kommunikation besteht, die zu Schöpfungsakten führt, die nicht reduziert werden können auf den Zustand eines Selbst oder die universelle Form der Realität. Dieses deutet sich schon in der oben verwendeten Charakterisierung von Menschen als hungriges Licht an. Mit dem Hunger wird darauf verwiesen, dass Menschen durchaus bestimmte Bedürfnisse haben, solche die klar benennbar sind und dann umgesetzt werden sollen. Das schließt aber nicht aus, dass in ihnen auch ein unbestimmtes Begehren ist, das Begehren nach einer Antwort, die nicht begründet ist in einer schon gegebenen Realität, sondern das Begehren nach einer Antwort, die erst geschaffen werden muss.

TEIL 2: SCHÖPFUNG

TEIL 2: SCHÖPFUNG

16. Schöpfung muss *gerichtet* sein und *etwas Neues, was nicht vorgegeben war*, kreieren. Ein Gerät nach einem Bauplan bauen ist daher keine Schöpfung, denn das Gerät war im Plan vorgegeben. Ein blinder Zufallseffekt ist auch keine Schöpfung, denn die Tat war nicht auf diesen Effekt gerichtet. Es muss also eine Leitung des Schöpfungsaktes geben, aber diese darf nicht im Realisieren eines vorgegebenen Planes bestehen.

17. Wenn wir auf den Mund eines Menschen schauen, ist nicht klar, welche Worte aus diesem hinaustreten werden. Die Worte sind nicht wie ein Faden im Menschen aufgerollt und werden dann entfaltet. Der Mund ist *leer*. Wie in einem Brunnen ohne Grund oder einem Feld ohne Samen entsteht in der Leere des Mundes etwas, was vorher nicht da war. Im geschlossenen Mund ist zwar eine *Spannung*, eine Gerichtetheit auf Ansprache und Antwort, aber es ist nicht klar, welche Wörter in der Spannung gezeugt werden.

18. Aber greift der sprechende Mensch nicht auf ein schon bestehendes Vokabular zurück? Ist dieses nicht schon da, wird es nicht bloß aktiviert? – Wenn ein Kind alte Worte lernt, werden diese dadurch neu. Denn das Wort spielt nun eine Rolle im Leben des Kindes und dieses Leben gab es vorher nicht: Dadurch, dass das Kind das Wort in neuen Situationen, die erst in seinem Leben entstehen, benutzt, wird es neu. Was für das Kind gilt, zeigt sich auch anderswo. Menschliche Situationen verändern sich beständig: Worte können, ohne dass klare Regeln dafür vorgegeben sind, in neuen Kontexten benutzt werden, und dabei kann neuer unvorhergesehener Sinn entstehen. Sinn des Wortes ist die Rolle, die es im Leben spielt.

19. Schöpfung impliziert Schöpfer und Geschöpf. Das Geschöpf muss mehr als bloße Entfaltung von einem Potenzial sein, das bereits im Schöpfer vorgelegt ist. Das Geschöpf darf nicht auf ein Urbild, welches aktualisiert wird, reduzierbar sein. Mit dem Geschöpf muss etwas genuin *Neues* auftauchen. Greifen wir, zum Anstoßen des Denkens, auf einen Schöpfungsbericht zurück. Im Koran heißt es: »Beschließt Er eine Sache, so spricht Er nur: ›Sei!‹, und sie ist.« (Koran 2:117) »Wahrlich, Sein Befehl, wenn Er will eine Sache: ›Sei!‹, und sie ist.« (Koran 36:82) Das »Sei!«, *und sie ist* könnte bedeuten, dass die Sache in Ihm ist und Er sie aus sich allein entfaltet. Die Sache kann dann auf Ihn zurückgeführt werden – sie wurzelt schlicht in Gott, dem Einzigen.

Der Bericht könnte aber auch bedeuten, dass das, wozu Er sich ausstreckt, Ihm fremd ist. Dass Er sich ausstreckt zu diesem Fremden, es adressiert und zu ihm spricht »Sei!«. Dann gäbe es etwas *Anderes*, welches weder Gott ist, noch als Schöpfung auf Gott zurückgeführt werden kann, sondern etwas *Bedeutbares, Adressierbares, Herausgreifbares eigener Art, vor-creatürlicher Art*.

Eine Passage aus Attars *Die Konferenz der Vögel*, in welcher der koranische Schöpfungsbericht thematisiert wird, kann hier einen weiteren Denkanstoß bieten: »Das Meer schmolz in Hingabe zu Ihm. Den Berg machte Er aus Furcht vor Ihm reglos, dem Meer vor Durst die Lippen trocken, den Stein zu Smaragd und das Blut zu Moschus.« (Attar: *Die Konferenz der Vögel*, S. 11) Hier scheint noch mehr angesprochen zu sein, als dass das Meer einfach planvoll nach einem klar definierten Urbild ins Sein gerufen wird. Man kann die Passage auch so verstehen, dass zur Schöpfung die spontane Reaktion des Vor-Kreatürlichen gehört. Das Meer, was immer es vor der Schöpfung war oder ist, wird mit »Sei!« angerufen. Auf diese Ansprache reagiert das Meer mit Hingabe – vielleicht hätte es anders reagieren können – und schmilzt und wird genau durch diese spontane Reaktion dann zu dem Geschöpf, das eine bestimmte, andauernde Natur hat, zu dessen Washeit, Wesen, Natur, Form, Substanz es gehört, fließend zu sein. Der Berg hingegen reagierte spontan nicht mit Hingabe, sondern mit Furcht, mit zur Erstarrung führender Furcht, und wurde daher zur festen Substanz. Attars Verse können so als Anlass für eine bestimmte Hypothese genutzt werden: Das Vor-creatürliche zeichnet sich dadurch aus, dass es (a) etwas Bedeutbares ist, insofern es individuell ansprechbar ist, und (b) etwas Spontanes ist, da es erst in seiner Reaktion auf die Ansprache eine »Washeit« herausbildet. Das Vor-Kreatürliche ist daher folglich auch (c) nicht auf einen Ursprung im Schöpfer reduzierbar, da der Schöpfer als Ursprung nicht die freie Reaktion des Vor-Kreatürlichen, welches erschaffen wird, auf den Schöpfer impliziert.

Wie können wir diese Schöpfung genauer fassen? Lassen wir den Gedanken-gang weiter lose von anderen Texten anstoßen. Ziehen wir einen Roman aus dem Bücherregal und schlagen ihn irgendwo auf: Lisa Chochlakowa, die vorher Aljoscha Karamasow in einem Brief ihren Plan offenbart hat, ihn zu heiraten, tut diesen Brief nun als Scherz ab und sagt lachend: »Aber ich bin ja ein Krüppel, ich werde im Rollstuhl gefahren.« (Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, S. 296) Aljoscha antwortet: »Ich werde Sie eigenhändig im Rollstuhl fahren, aber ich bin überzeugt, dass Sie dann gesund sein werden.« (Ebd., S. 296) Umspannt dieser Austausch – Äußerung von Lisa, Antwort

von Aljoscha – einen Schöpfungsakt? Hat Lisa durch ihre Ansprache Aljoscha als einen Bestimmten ins Leben gerufen, als einen Kandidaten für eine Ehe mit einem »Krüppel«, der durch seine Antwort spontan und frei in diesen von außen kommenden Schöpfungsakt einsteigt und so etwas in den Schöpfungsakt hineinträgt, welches nicht in der Schöpferin vorgelegt ist, aber auf diese wesentlich angewiesen ist? Drückt sich das Irreduzible, das vor-Kreatürliche Aljoschas darin aus, dass er aus diesem Schöpfungsakt als einer hervorgeht, der zusagt, Lisa im Rollstuhl zu pflegen, aber gleichzeitig von ihrer künftigen Gesundheit ausgeht? Spricht Aljoscha hier zielgerichtet, insofern er versucht, der Äußerung Lisas *irgendwie gerecht zu werden*, ohne dass er prä-determiniert, durch ein zu erfüllendes Musterbild vorherbestimmt, spricht? Ist die Frage »Wer war Aljoscha vor seiner Schöpfung?« unsinnig? Wenn sich »wer« auf die Person Aljoscha in der Welt zum Zeitpunkt des Antrags bezieht, ist sie nicht unsinnig: Vor dem Heiratsantrag, der weder klar als ernst, noch klar als unernst eingeordnet werden kann, war er ein Novize im Kloster, dem kein Heiratsantrag gemacht wurde, der bestimmte Gedanken und Ideen hatte usw. Das ist das Selbst – in dem im ersten Teil herausgearbeiteten Sinne – von Aljoscha, das in die Welt eingeordnete Selbst. Was jedoch ist, wenn sich das »wer« auf *Aljoscha als Ort* bezieht, als nicht mit dem Selbst, dem objektiven Ich identischer Ort, der in den Schöpfungsakt einsteigt? Was können wir dann über ihn sagen? Die Interpretation Nietzsches hatte dahin geführt, den Ort als einen zu verstehen, der von Wohlwollen oder von Abwesenheit von Wohlwollen charakterisiert sein kann. Vor dem Schöpfungsakt wäre Aljoscha als Ort dann einer, der von Wohlwollen oder Abwesenheit davon charakterisiert ist. Wohlwollen könnte man hier weiter so deuten als Bereitschaft, dem was auftaucht, *gerecht zu werden*, sich *gut* diesem gegenüber zu verhalten.

20. Das Gute tritt in einer gewissermaßen *keimenden* Gestalt im Leben auf. Eine Weise, das Gute zu bestimmen, liegt darin, zu untersuchen, ob etwas dazu beiträgt, begehrte Ziele umzusetzen. Bestimmte Handlungen, Objekte, Mittel können dann, durch Abgleich von ihnen mit den Zielanforderungen, als gut oder schlecht eingeordnet werden. In dieser Art des Guten – ein bestimmtes gewünschtes Ziel erreichen – bricht aber ein anderes Gutes hervor: Es lässt sich nämlich die Frage verstehen: *Ist es überhaupt gut, dieses Ziel, diesen Wunsch zu haben?* Es wird dann nicht nach dem Guten unter einer bestimmten Zielvorstellung gefragt, sondern *an sich, überhaupt* nach dem *schieren* Guten. Diese Frage ist als Mensch verständlich, insofern ein Mensch

nicht einfach durch seine Ziele, seine Wünsche, dem was *sein Selbst* genannt wurde, bestimmt ist. Zum Menschen gehört die Möglichkeit der Selbst-Distanzierung, die Möglichkeit, Fragen nach dem *Schieren* zu stellen. Wie sich am fortwährenden Ausstehen der metaphysischen Antworten zeigt, liegt aber kein allgemein akzeptiertes Kriterium für das *schiere Gute*, das Gute überhaupt, vor. So sind auch Antworten der Art, dass für den Menschen *x* das Gute ist, da es in der menschlichen Natur liegt, nicht hinreichend überzeugend, da zum Menschen das infragestellende Überschreiten der Selbstverständlichkeit der eigenen Natur zu gehören scheint. Mag etwas meine Natur sein, so stellt sich doch die Frage, ob diese einfach walten oder sogar, ob das überhaupt meine Natur bleiben sollte. Trotz der Abwesenheit abschließender Definitionen für das Gute ist der *Ruf*, das immer neue *Aufkeimen* da. Jede vorgeschlagene Definition des Guten ruft wieder den unbestimmten Klang des Guten hervor, der in Frage stellt, dass diese Definition wirklich das Gute umfassen kann.

21. Der Schöpfungsakt scheint, so betrachtet, verschiedene Arten der Neuheit zu involvieren. Wenn der Schöpfungsakt dem Geschöpf, auf welches er bezogen ist, gerecht werden soll, wenn das Gerechtwerden ein Bezug auf das Gute ist, dieses Gute aber wegen seiner keimenden Gestalt nicht in einer abschließenden Definition fixiert werden kann, so ist jeder Schöpfungsakt ein *irreduzibel neuer Versuch*, das Gute zu bedeuten und zu realisieren. Lisa Chochlakowas Heiratsantrag war keine Anwendung der definiten Regel »es ist gut für eine Person, die im Rollstuhl gefahren wird, einem Novizen im Kloster einen Heiratsantrag zu machen«, sondern ein neuer Versuch zum Guten. Insofern Situationen nicht genau gleich sind, ist es auch im strengen Sinne gar nicht möglich, eine Regel *einfach wie gewohnt, einfach wie in der Definition festgelegt*, anzuwenden. Dieses führt zum zweiten Punkt: Der Schöpfungsakt ist auf die *Präsenz* des Geschöpfes bezogen, Lisas Schöpfungsakt also auf Aljoscha, insofern er seine Bestimmung übersteigt und neu bestimmt werden kann. Diese Präsenz ist das Geschöpf als Ort: Das Hier-und-Jetzt-Sein von Aljoscha. Insofern ich mir in meinem Hier-und-Jetzt-Sein transparent bin, bin ich Ort, denn zu mir als Ort läuft das mir Begegnende hin. In meinem Hier-und-Jetzt-Sein ist eine irreduzible Neuheit impliziert, denn jeder Moment ist frisch: Meine Präsenz ist immer neu. Von Lisa muss Aljoschas immer neue Präsenz berücksichtigt werden, in welcher ihr Antrag so oder so empfangen werden kann. Aus dieser Präsenz entsteht drittens eine *neue Bestimmtheit*, die an die vorherige Bestimmtheit anknüpfbar sein muss: Aljoscha wird z.B. Bräutigam, was er vorher nicht war. Der Schöpfungsakt bezieht sich also

so betrachtet (1) auf das Gute, (2) auf die örtliche Präsenz des Geschöpfes, (3) auf die zu schaffende Bestimmtheit des Geschöpfes. Da das Geschöpf, im Beispiel Aljoscha, den Antrag ablehnen, sich über ihn lustig machen, ihn vertagen, ihn annehmen, ihn auf verschiedene Weisen umdeuten kann, gehört zum Schöpfungsakt *die nicht vorgezeichnete Antwort* des Geschöpfes. Das Geschöpf steigt in den Schöpfungsakt mit ein und wird durch seine Antwort, wenn es versucht dem Akt gerecht zu werden, wiederum zum Schöpfer. Durch seine Antwort erschafft Aljoscha wiederum Lisa als eine, der nun weitere Bestimmungen zukommen. In der menschlichen Sphäre erschaffen Menschen einander also wechselseitig.

22. Die grundsätzliche Neuheit, die bei der Schöpfung geschieht, ermöglicht die besondere Neuheit, die von einer Art Avantgarde angestrebt wird, welche das erklärte Ziel hat, noch nie zuvor anvisierte Formen, Vokabulare, Stile zu realisieren, welche Stolz verspürt, wenn sie die Vorgänger überbieten kann und eine eigene Schöpfung, die nicht mehr als bloße naheliegende Variation der Tradition gesehen werden kann, vorlegen kann. Eine Avantgarde, die das Vokabular Freuds, Prousts, Schönbergs, Newtons, Einsteins, Nietzsches als revolutionären Bruch feiert, der neue Möglichkeiten, als Mensch in der Welt zu sein, eröffnet. Neben dieser Neuheit, *die an der Form oder dem System abgelesen werden kann* – die Neuheit etwa der Zwölftonmusik gegenüber der Musik, die ein tonales Zentrum umkreist, ist *formell* greifbar, indem man gewissermaßen die Axiome dieser Musiksysteme betrachtet, die Grundregeln nach denen die Töne in einem Stück organisiert werden müssen – und die *errungen* werden muss durch einen Bruch mit dem tradierten System, gibt es eine andere Neuheit, die nicht erkämpft werden muss und aus dir als Ort kommt. Es ist die Neuheit der Präsenz jedes neuen Moments, der eine neue Reaktion fordert, die, mindestens wegen der keimenden Gestalt des Guten, nicht auf eine klare Regel reduziert werden kann. Auch der Versuch, sich auf die Tradition zu stützen, ist ein immer neuer Versuch, der immer nur neu und anders realisiert werden kann. Diese immer neue Präsenz des Ortes kann dabei auch die *alten* Formen durchsetzen und auf besondere Weise *neumachen*. Damit die Leistungen der Avantgarde nicht *bloße Form*, *bloßes zufallsblindes Manipulieren von Grundmöglichkeiten* sind, muss die Neuheit der Präsenz des Ortes sogar hinzukommen und die Form lebendig machen. Ein Beispiel: In der klassischen, iranischen Musik, insoweit sie auf dem Radif, einer in verschiedene Ton-Familien bzw. Dastgahs eingeteilte Sammlung kurzer Melodien bzw. Guschehs basiert, spielt Improvisation auf

der Basis dieser Dastgahs und Guschehs eine zentrale Rolle. Der relevante Punkt: Obwohl die Melodien, Motive, die in der Improvisation genutzt werden, *formell* bekannt sind, treten sie doch *als neu* auf. Dass diese alte Form, die im Bruchteil einer Sekunde erkannt wird, in diesem Kontext, in dieser Improvisation, *dieses neue Gesicht hat*, ist überraschend. Hier zeigt sich eine Neuheit, die nicht auf die Form reduzierbar scheint, sondern mit dem Auftauchen in einer aktuellen Situation entsteht, die aufgespannt wird zwischen Spielenden und Zuhörenden, welche einen Ort bilden, in dem das musikalische Ereignis auftritt. Ähnliches passiert, wenn ein Kind die Worte der Sprachen, die zu ihm kommen, benutzt: Die Worte bekommen dadurch ein neues Gesicht, welches sie vorher nicht hatten. Wie das musikalische Ereignis in dem immer neuen Ort zwischen Spielenden und Zuhörenden auftritt, so auch das Wort. Diese Neuheit und Lebendigkeit der Präsenz ähnelt der Neuheit eines Atemzeugs oder der Neuheit der Nahrung, die nicht auf *formelle* Neuheit angewiesen ist, aber neu belebend eingeht.

23. Von welcher philosophischen Position grenzt sich die Affirmation der Schöpfung ab? Das paradigmatische metaphysische System, in dem Schöpfung nicht vorkommt, lässt sich so umreißen: Die Wirklichkeit besteht aus Objekten. Jedem Objekt korrespondiert eine Realdefinition, die erklärt, was das Objekt wesentlich ist. Die Weisen, auf die Objekte zueinander im Verhältnis stehen können, lassen sich daraus ableiten, was die Objekte wesentlich sind. Daher: Wenn du das Wesen aller Objekte kennst, weißt du, wie alle Objekte prinzipiell zueinander stehen können, und du hast Wissen von allem, was womöglich passieren könnte. Das Wesen wird hier als ultimativ gegeben betrachtet. In der Schöpfung jedoch wird das Wesen *erst erschaffen* in der Kommunikation. Jene, die in Kommunikation miteinander stehen, können bis zu einem gewissen Grad korrekt beschrieben werden, insofern gelistet wird, welche Eigenschaften ihnen gerade zukommen, zukamen und potenziell zukommen werden. So eine Beschreibung funktioniert jedoch nie als vollständige Realdefinition der Washeit der Sprechenden, denn es ist sozusagen ein irreduzibles Loch, eine irreduzible Öffnung in ihrer Washeit. In ihnen haben unvorhersehbarer Wandel und unvorhersehbare Kreativität Platz, die nicht auf das, was in einer Washeit impliziert ist, reduziert werden können. Das Phänomen der Musik kann diesen Punkt erhellen: Intervalle – der Tonhöhenabstand zwischen zwei Tönen – spielen eine zentrale Rolle in der Musik. Abgesehen davon, dass die Unterschiede zwischen verschiedenen Intervallen hörbar sind, können sie mathematisch über Zahlenverhältnisse definiert

werden. Wenn man nacheinander die Töne C und F spielt, erklingt eine aufsteigende Quarte (was bei reiner Stimmung einem Frequenzverhältnis von 3 zu 4 entspricht). Liegt in der Fähigkeit, das Intervall zu hören, und in der Kenntnis des entsprechenden mathematischen Musters, ein adäquates Wissen darum, was das Intervall wesentlich ist? Man könnte sagen, dass obwohl das identische Intervall, dieselbe Quarte, in *Amazing Grace*, in Debussys *La Mer* und im Vogelgesang zu hören ist, die *Bedeutung*, der *Sinn* des Intervalls in jedem Stück anders ist – *in jedem neuerschaffenen Stück taucht es auf als neue Präsenz mit eigenem, irreduzibel einzigartigem charakteristischem Gesicht*. Die Bedeutung wird erschaffen während des kommunikativen Prozesses des Komponierens, Aufführens, Vernehmens, Reagierens. Die *Washeit* des Intervalls kann daher nicht vollständig bestimmt werden, bevor sie in kommunikativen Akten erschaffen wird. Anders gesagt: Bevor *Amazing Grace*, *La Mer* und Singvögel entstanden sind, hatte das Intervall eine andere *Washeit*, ein anderes Wesen. Es war noch nicht das Intervall dieser Ereignisse mit ihren einzigartigen Bedeutungen. Eine philosophische Position, die Schöpfung affirmiert, kann die Wirklichkeit nicht auf Wesenheiten reduzieren. Sie muss den Kontext der Kommunikation würdigen, in dem diese Wesenheiten auftauchen und sich verändern.

24. In der Perspektive der Schöpfung verschiebt sich der Blick vom Selbst als bestimmte externe Forderung hin zum in *dir*, in deiner Offenheit verorteten Selbst. Wenn man bei den in der Untersuchung genutzten Lichtbildern bleibt und die Beschränktheit aller Bilder berücksichtigt – die immer nur gewisse Aspekte vom Gemeinten darstellen können und nicht als Ersatz für das, was philosophisch erhellt werden soll, genommen werden sollen –, könnte man sagen: *Du* als Ort ähnelst einer Lampe, während das Selbst einem transparenten, wandelbaren, Lampenschirm ähnelt, durch welchen die Lampe leuchtet und durch welchen ihr Licht in neuer Farbe erstrahlt. Da – sozusagen – *durch das Selbst hindurch* der Ort in seiner Unbestimmtheit leuchtet, wird gewissermaßen eine *Offenheit* des Selbst zugänglich. Insofern *du* und *dein Selbst* zusammen auftreten, *dein bestimmtes Selbst* von *dir als unbestimmtem Ort durchleuchtet wird*, kommt auch deinem Selbst eine relative Unbestimmtheit zu: Das Selbst kann *in der schöpferischen Kommunikation neu geschaffen werden*. Diese Neuschöpfung besteht nicht im Umgestalten eines passiven Werkes durch einen aktiven Handwerkermeister, sondern in *wechselseitiger Schöpfung*. So wird Aljoschas Selbstmodifikation nicht einfach passiv von Lisa erschaffen, sondern er steigt aktiv in den Schöpfungsprozess

ein. Wechselseitigkeit impliziert dabei nicht, dass Aktion und Passion völlig gleich verteilt sind, dass eine ausgeglichene Augenhöhe herrscht, sondern nur dass Aktion und Passion bei allen im Schöpfungsgeschehen Involvierten grundsätzlich beteiligt sind. Jedenfalls ist das lebendige Selbst nicht *einfach eine bestimmte Forderung*, sondern auch eine Forderung nach einer unvorhersehbaren Kommunikation, nach Schöpfungsakten, welche vorherige Bestimmungen kategorisch übersteigen.

25. Der Schöpfungsprozess zeigt sich auch in der Umgestaltung des Gesichts während des Sprechens. Im Gespräch ändern sich die Gesichtsausdrücke nicht einer festen Regel folgend, sondern in freier Reaktion auf den Gesichtsausdruck des anderen sprechenden Wesens. Sprechen findet nur statt, wenn zum einen auf den Gesichtsausdruck, das Gesagte usw. des Anderen aufmerksam eingegangen wird, und wenn zum anderen eine freie Reaktion darauf hinzukommt, die über die sammelbaren Daten hinausgeht.

26. Lässt sich etwas über dich als Ort sagen, losgelöst von deinem Selbst? Dass du nicht mit deinem Selbst identisch bist, impliziert nicht, dass die Verbindung zwischen dir und deinem Selbst willkürlich oder ganz zufällig ist. Zumindest *jetzt* bist du mit einem so-und-so gestalteten Selbst konfrontiert. Dieses lässt sich umgestalten, umformen – jedoch nur in Anknüpfung an das, was ist. Aber inwiefern gibt es *dich als reinen Ort, ganz frei vom Selbst*? Bist du in Reinform ein bestimmungsloses x, auf welches dein Selbst einströmt, während jedes andere Selbst gleichermaßen als *dein* Selbst hätte einströmen können, ähnlich, wie auf leeres Papier gleichermaßen eine Partitur von Sofia Gubaidulina, *Die Objektbeziehung* von Lacan oder eine Liste aller bekannten Speisepilze gedruckt werden könnte? Ähnelst du, grob gesagt, in Reinform einem Punkt im geographischen Koordinatensystem, wobei es irrelevant ist, welche Landschaftsstruktur, welche Stadt sich darauf befindet, ähnlich wie die Koordinaten von Toledo (39° 52' 1.2 N 4° 1' 0.12 W) einen bestimmten Ort auf der Erdoberfläche definieren, unabhängig davon, ob Toledo zerstört wird und eine ganz andere Stadt dort errichtet wird oder nicht? In anderen Worten: Kommt dir als reiner Ort irgendetwas Charakteristisches zu, oder bist du *reine schrankenlose, »abstrakte« Möglichkeit, reine Freiheit* und insofern nur numerisch unterschieden von allen anderen reinen Orten? Neben dieser groben Denkmöglichkeit gibt es mindestens noch eine andere. Du als *lebendiger Ort*, als Ort in den das Selbst, das eigene wie das fremde, hereinkann, kannst nicht der austauschbaren Leere eines Blattes Papier oder

der austauschbaren Leere eines Flecks im Behälterraum angenähert werden, denn, so die These dieser Gegenposition, jedes Leben, auch das im oben herausgearbeiteten Sinne leere Leben des leeren Orts, der Verschiedenes aufnehmen oder abwehren kann, ist unvergleichbar singulär. *Du* zu sein, auch als reiner Ort, ist demnach irreduzibel anders als jede andere Lebendigkeit zu sein. Die Verbindung zu anderen Orten geschieht dann nicht darüber, dass wir alle im selben übergeordneten absoluten Raum sind, sondern dass andere unvergleichbare Orte in den eigenen unvergleichbaren Ort hineinstrahlen. Damit soll etwas sehr Alltägliches ausgedrückt werden: die Konfrontation mit der Präsenz eines anderen Menschen. Dieser andere Mensch, der hier und jetzt präsent ist, dringt als anderes Leben in das eigene Leben ein und wirkt darin. Anstelle eines absoluten Raumes, der einem mathematisch beschreibbaren, leeren Behälter gleicht, gibt es dann, was unseren Untersuchungsgegenstand betrifft, den großen Raum, der aus dem Zusammenwirken aller Orte entsteht, wobei jeder Ort für sich hier und jetzt ist und die Präsenz anderer Orte in sein Hier-und-Jetzt hineinstrahlt.

27. Wie ragt die Präsenz des Anderen in mich hinein? Laut Simone Weil kann die Begegnung mit dem Hungernden als die Urfigur moralischer Verantwortlichkeit betrachtet werden:

»In diesem Punkt hat sich das menschliche Gewissen nie geändert. Vor Tausenden von Jahren dachten die alten Ägypter, dass sich eine Seele nach dem Tod nur rechtfertigen kann, wenn sie sagen kann: ›Ich habe keinen Menschen hungern lassen.‹ Alle Christen wissen, dass ihnen die Worte Christi bevorstehen, der eines Tages zu ihnen sagen wird: ›Ich war hungrig, und du hast mich nicht gespeist.‹ Jeder stellt sich unter Fortschritt einen Zustand der menschlichen Gesellschaft vor, wo in erster Linie niemand mehr Hunger leiden muss. Ganz egal wem man die allgemeine Frage stellt: Niemand wird einen Menschen für unschuldig halten, der im Überfluss zu essen hat und an einem anderen, den er halbverhungert vor seiner Schwelle vorfindet, einfach vorbeigeht, ohne ihm etwas zu geben. Es ist also eine ewige Pflicht dem Menschen gegenüber, ihn nicht Hunger leiden zu lassen, wenn man Gelegenheit hat, ihn zu speisen.« (Simone Weil: *Die Vewurzelung*, S. 10)

Nun ist es dabei so, dass die Pflicht, Menschen zu ernähren, sich laut Weil nicht nur auf die körperliche Nahrung beziehen kann, sondern auch die Pflicht einschließt, »den Seelen [...] genügend Nahrung« (ebd., S. 10) zu liefern. Worin kann aber die Nahrung einer Seele bestehen? Kann man es

vorab sagen? In der zweiten Symphonie von Galina Ustwolskaja wird der Gedanke ausgedrückt, dass jeder Mensch in den leeren Raum schreit. Ustwolskaja erläutert: »He cries into space. He gets into a situation and sees no way out. And he falls with every step [...] In the piece itself there is no conversation. He keeps falling and asks God for help. He says: Lord. Lord. So he asks God to help him. That is the essence of the symphony.« (Voormans: *Scream into Space*, 20:37–21:18) Der Sänger Dmitri Lagatsjov fügt hinzu: »But who screams into space? We all scream into space.« (Ebd., 20:15–20:35) Der Schrei in den leeren Raum ist, scheint es, nicht die Forderung, dass ein bestimmter Hunger auf bestimmte Weise gestillt werden soll, sondern der Schrei nach einer rettenden Antwort unvorhergesehener Art. Dieses bietet wieder einen Anstoß, die schöpferische Ansprache zu denken: Bedeutet Geschöpftwerden, mit einer unbestimmten moralischen Forderung, die aus einem unbestimmten Hunger resultiert, konfrontiert werden, sodass man sich als einer vorfindet, der sich zu so einem Wesen machen muss, welches dem Hunger gerecht wird? Dieses wäre ein Kandidat für eine positive Bestimmung des Gerechtwerdens: *Einen Hunger stillen, und zwar einen unbestimmten Hunger, der gerade nicht auf ein bestimmtes Nahrungsmittel abzielt.*

Wie ragt dieser Hunger aber mich konstituierend in mich hinein? Der Hunger des Anderen als Hitze, die Wachsgesichter umschmelzt. Der Hunger ist wie ein verzehrendes Feuer, das Wachsmasken oder Wachsgesichter zerfließen lässt. Einmal aufgeschmolzen kann das Wachs wieder fest werden und so aussehen oder *auch so*. Das Gesicht als relativ festes und relativ offenes Begegnendes – bestimmte Gesichtszüge erhalten sich, vergangene Ereignisse drücken sich anhaltend in ihm aus, die zukünftige Änderung des Gesichtsausdrucks steht nicht fest – stellt in hervorragender Weise dar, dass Menschen in der Grenze zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem leben. Im Gesichtsausdruck zeigt sich wie du als unbestimmter Ort aus der Unbestimmtheit heraus Form annimmst. Gleichzeitig, da das Gesicht bereits eine bestimmte Gestalt kaum absehbarer Herkunft hat, zeigt sich, dass diese Unbestimmtheit nicht freischwebend ist. Die Möglichkeit der *relativ dauerhaften Veränderung* einer Grundhaltung oder Grundeinstellung eines Menschen soll durch das Bild der Wachsmaske oder des Wachsgesichts, das umgeschmolzen wird, ausgedrückt werden. Dein Gesicht ist anders, je nachdem, wie du auf das Aufgeschmolzenwerden reagierst. Die Energie zu deiner Gesichtsveränderung käme von außen, von dem Hunger des Anderen, der wütet. Deine Energie wäre nicht allein *deine*, sondern auch der Hunger des Anderen.

Was aber ist hier die »Energie«, das Wirkende? Simone Weil fragt sich, was die Hand eines Menschen zurückhalten würde, der den Wunsch verspürt, einem anderen Menschen die Augen auszustechen.

»Was sie zurückhalten würde, ist das Wissen darum, dass, wenn jemand ihm die Augen austäusche, seine Seele von dem Gedanken zerrissen würde, ihm werde ein Übel angetan. Von der frühen Kindheit bis zum Grabe liegt auf dem Grund des Herzens eines jeden Menschen etwas, das trotz aller Erfahrungen begangener, erlittener und beobachteter Verbrechen, unbesiegtbar darauf wartet, dass man ihm Gutes und nicht Übles tut.« (Simone Weil: *Die Person und das Heilige*, S. 29)

»[E]s ist ein lautloser Schrei, der nur im geheimen Bereich des Herzens ertönt« (ebd., S. 30), wenn diese Erwartung des Guten verletzt wird. Die Energie des Hungers wäre dann die Energie der Erwartung des Guten, was auch immer *das Gute* hier bedeutet. Dieser Hunger nach dem Guten würde jedenfalls *in mich hineinragen* und mich dazu auffordern, *diesem Guten* gerecht zu werden, ohne dass unbedingt klar ist, worin genau das Gute bestehen muss.

Kommen wir zurück zum Schrei in den leeren Raum, von dem Galina Ustvol'skaja spricht. Aus den verschiedenen unbestimmten Orten ertönt der unbestimmte Schrei. Durch Antwort, die auch Versuch der Deutung und Übersetzung des Schreis ist, entsteht eine relative Bestimmtheit. Ein derartiger Übergang zur Bestimmtheit wird, so könnte man interpretieren, auch von Simone Weil genannt, wenn sie vom lautlosen Schrei spricht und der Notwendigkeit auf ihn zu antworten, indem man ihn *übersetzt*:

»Aber selbst bei denen, deren Kraft zum Schrei ungebrochen ist, gelangt dieser Schrei fast nie dazu, sich nach innen oder nach außen in zusammenhängenden Worten auszudrücken. Gewöhnlich misslingen die Worte, die ihn übersetzen sollen, völlig [...] Zuerst ist erforderlich, dass die öffentliche Bildung so gestaltet wird, dass sie die Mittel, sich auszudrücken, so weit als möglich bereitstellt.« (Ebd., S. 30f.)

28. Wenn es richtig ist, dass das Wesen in der Kommunikation entsteht, dass in den Wesen, mit denen wir umgehen, eine Öffnung ist, die dazu führt, dass die reine Quarte, als mathematisch bestimmbares Intervall, genuin *neu* wird, wenn sie in *Amazing Grace*, *La Mer* oder im Vogelgesang auftaucht, dass Lisa und Aljoscha neu werden, je nachdem, wie sie aufeinander reagieren, dann ist eine potenzielle Erklärung für das in der Tradition häufig betrauerte

Scheitern der Metaphysik – Metaphysik als klare Bestimmung der Washeit der Dinge und Strukturen, welche die Realität bilden – gegeben: Eine Letztbestimmung ist nicht möglich, weil die Öffnung in den Wesen eine nicht berechenbare Dynamik in diese entlässt. Das dynamische Schöpfungsgeschehen steht aber nicht in einfacher Opposition zur Metaphysik: Die distanzierende, in Frage stellende Bewegung der Metaphysik kann Vorbereitung zur Schöpfung sein, weil sie gerade die Washeit der Dinge als Rätsel, als Frage hervorhebt. Und die Antwortbewegung der Metaphysik – der Versuch die Washeit von geschaffenen Dingen zu bestimmen, wie sie jetzt sind – trägt zur klaren Sicht der gegenwärtigen Realität bei, auf welche jede Schöpfung bezogen bleiben muss.

TEIL 3: SCHWINDEL

TEIL 3: SCHWINDEL

29. Im Schwindel wird die erlebte Welt mitgerissen. Die Bäume, die Straße, Gegenstände aller Art verlieren ihre Festigkeit. Aus umgrenzten Gegenständen wird Rauschen. So sehr die Gegenstände auch *hier* sind, so sind sie doch nicht unmittelbar hier, denn sie können erzittern. Im Schwindel bin *ich* jedoch hier. Die Welt löst sich hier ab, während ich als Ort bleibe.

30. Das Rauschen, in welches sich die Gegenstände verwandeln, umfasst auch den eigenen Körper und das eigene Denken. Im zunehmenden Schwindel höre ich mich zum Beispiel noch sprechen, aber ich höre die Stimme wie die eines fremden Menschen. Der Akt des Sprechens selbst läuft wie automatisch ab, als würde ein Prozess, an dem *ich* keinen Anteil mehr habe, sich in meinem Mund abspielen. Der Körper scheint keine klare Kontur mehr zu haben: Es ist nicht mehr klar, wo die Gliedmaßen aufhören. Es gibt keinen eindeutigen Gefühlsunterschied zwischen Stehen und Sitzen. Arme und Hände fühlen sich wie Luft an und es liegt nahe, auf sie drauf zu klopfen, um sie fühlbarer zu machen. Blitze tanzen vor den Augen. Die reguläre objektive Welt, das reguläre Körper und Geist umfassende Selbst wird hier mitgerissen *und es bleibt etwas anderes, davon relativ Ablösbares, nämlich ich*. Dieses *Übrigbleiben* bleibt immer nur eine Annäherung: Bevor es zum Kreislaufkollaps und zur Ohnmacht kommt, die eigentlich von mir *nicht* unmittelbar erlebt werden, bin ich noch mit Welt, Körper, Gedanken usw. verbunden. Dennoch scheine in diesem Erlebnis ich auf eine Weise hervorzutreten, die, wenn die Dynamik nicht in die schlichte Ohnmacht kippen würde, zu so etwas führen würde, dass Welt, Körper und Selbst wie Kleidung abgezogen werden und alleine ich dableibe.

31. Das Ziel dieses dritten Teils ist es, die Beziehung zwischen *mir*, *anderen Orten*, *eigenem und anderem Selbst* und *den Dingen der Welt* weiter zu erhellen, indem verschiedene Situationen, in denen ich außergewöhnlich weit von Selbst und Welt entfernt scheine, untersucht werden.

32. Eine Loslösung aus der Welt – als Zusammenhang von Dingen, Agierenden und Zielen bzw. Wertmaßstäben – scheint durch Spott zu geschehen. Hier sind zwei Arten von Spott zu unterscheiden. Eine nicht selten vorkommende Variante besteht darin, unter Rückgriff auf anerkannte Standards über Menschen zu spotten, die diese Standards verfehlen. Es wird sich dann

beispielsweise über einen Menschen lustig gemacht, der eine bestimmte geschätzte Fähigkeit nicht hat. So könnte ein Mensch, dem es nicht gelingt, souverän einen Wildvogel zu erjagen, verspottet werden, wodurch eine bestimmte Weltordnung – Menschen seiner Art müssen derartige Vögel fangen können – gefestigt wird. Es gibt aber auch eine Art Spott, die so verstanden werden kann, dass sie nichts Derartiges affirmiert. In Dostojewskis Roman *Böse Geister* heiratet der Adlige Nikolaj Stawrogin wie aus einer Laune heraus die geistesranke und verkrüppelte Marja Lebjadkina und unterstützt sie heimlich finanziell. Hierin kann ein Spott gesehen werden, der bestimmte Maßstäbe der vom Spottenden bewohnten Welt angreift, ohne klar andere zu affirmieren.

Laut Platon ist Übelhandeln nur möglich, wenn man irrt bzw. verwirrt ist. Eine Seele, welche klare Einsicht in die Ideenordnung, die von der zentralen und übergeordneten Idee des Guten zusammengehalten wird, hat, kann nicht anders, als aktiv in diese Dynamik einzusteigen und Gutes zu bewirken (vgl. Platon: *Gorgias*, 466a–468e oder *Menon*, 77a–78c oder *Der Staat*, 505e oder *Protagoras*, 358b–d). Erst wenn die Seele das Gute in die Materiewelt bringt, kann sie, da sie dazu auch den Blick auf das Materielle und weg vom Guten richten muss, verwirrt werden. Wenn es den oben skizzierten Spott gibt, dann wäre es aber auch möglich, vor der Ideenordnung zu stehen und gewissermaßen auf sie zu spucken. Es wäre möglich, sich aus der Dynamik, aus dem Eindruck, den die Ideen machen, herauszuziehen und einen *eigenen, abgetrennten Bereich zu bilden*, der gewissermaßen *außerhalb der Welt ist*. Außerhalb der Welt heißt hier außerhalb des wertmäßig geordneten Zusammenhangs der Dinge und Agierenden. Selbst wenn solcher Spott nicht allumfassend und andauernd möglich ist, sondern nur kurz – ähnlich wie man beim Sprung von der Erdoberfläche nur kurz in der Luft bleiben kann –, so wäre es doch relevant, dass diese *relative* Ablösung genuin möglich ist. Sie würde mindestens einen *Spalt* oder eine *winzige Öffnung* bedeuten, welche die einnehmende Macht der Welt schwächt und etwas Anderes hervortreten lässt.

33. Neben Schwindel und Spott wirst *du als Ort* vom Selbst und der Welt getrennt, wenn eine Krisensituation vorliegt, in welcher die Glaubwürdigkeit des Selbst- und Weltverständnisses so erschüttert ist, dass das Selbst beziehungsweise die Ordnung der Welt nicht mehr als Orientierung dienen kann. Simone Weil (*Cahiers*, Band 2, S. 173) schreibt über Menschen, die das Unglück einer Fast-Hölle auf der Erde erlebt haben: »Die Menschen, die

in diese Fast-Hölle gestürzt sind, sind jener Mensch, der von den Dieben ausgeraubt, nackt und verletzt liegengelassen wird. Sie haben das Kleid, das ihr Wesen ausmacht, verloren.« Wenn Menschen und Strukturen, denen vertraut wurde und in deren Zusammenhang man sein Selbst bzw. Wesen verstanden hat, sich als monströs zeigen, so kann eine Zerstörung des gegenwärtigen Selbst, des gegenwärtigen Wesens geschehen oder mindestens ein starkes Zurücktreten geschehen, so dass der »reine(re)« Ort, der nackte(re), entkleidete(re) hervortritt. Bin also *ich* diese Nacktheit, der nicht nur der Besitz oder die Rolle in einer Gesellschaft genommen werden kann, sondern der auch *das eigene Wesen* genommen werden kann? Ist der Gedanke, dass man mit seinem *Selbst* identisch ist, wie der naive Gedanke einer Person, die in Friedenszeiten lebt und fest davon überzeugt ist, dass ihr Haus, ihre Stadt für immer bestehen wird, bevor sie der Möglichkeit der Zerstörung durch die tatsächlich sich realisierende Zerstörung ansichtig wird?

34. Sun Ra berichtet von seiner frühen Kindheit:

»I was there but I wasn't there ... I remember things – images, scenes and feelings. I never felt like I was part of this planet. I felt that all this was a dream, that it wasn't real. And suffering ... I just couldn't connect ... My mind would never accept the fact that is like it's supposed to be. I always felt that there was something wrong. I couldn't explain it. My people kept saying ›Why are you unhappy? You never seem to be happy.‹ And that was true. I had this touch of sadness in the midst of other people's parties; other people were having a good time, but I would have a moment of loneliness and sadness. It puzzled me, therefore I had to analyze that, and I decided I was different, that's all. I must have come from somewhere else. I wasn't just born; I had been somewhere before I was born. I'm not human. I never called anybody ›mother‹. The woman who's supposed to be my mother I call ›other momma‹. I never called anybody ›father‹. I never felt that way. I've separated myself from everything that in general you call life. I've concentrated entirely on the music, and I'm preoccupied with the planet.« (Zitiert nach Szwed: *Space is the Place*, S. 6)

In der Tatsache, dass Sun Ra gleichzeitig da ist und nicht da ist (»I was there but I wasn't there«), bestätigt sich zum einem die in der Untersuchung forcierte Trennung zwischen dem Ort und dem Selbst, die in der Alltagssprache dadurch verborgen werden kann, dass man beide auch mit dem Wort »Ich« bezeichnet. Als Ort erlebt sich Sun Ra als real, aber das, was in diesem Ort erscheint, sein gemein wahrgenommenes Selbst, in dem er Kind seiner Eltern ist, das

reagieren soll, wie man reagiert, erlebt er sich nicht real. Die ganze öffentliche Welt, in die er eingebunden ist, wird als unreal, wie als Traum erlebt. Das implizite Kriterium scheint hier ein nicht geteiltes Verständnis des Guten zu sein: Die anderen Menschen mit denen Sun Ra hier zusammensteht, scheuen sich nicht angemessen um die für ihn unabweisbaren Problematiken – Zeitlichkeit, Geburt, Leiden, Sterben, Tod – und zeigen Begeisterung in Situationen, in denen sich Sun Ra isoliert und traurig fühlt. *Wirklichkeit und Kontinuität von mir/dir als Ort und der Welt* würde dann in einer geteilten Ausrichtung auf das Gute entstehen. Die Realität der Welt kann für Sun Ra, wie er es schildert, nur wiederhergestellt werden, wenn er den Fragen seines *Selbst* (nach Zeitlichkeit, Tod, Musik usw.) folgt und den Planeten in dieser Hinsicht umgestaltet.

Das Wirklichkeitskriterium des Bezugs auf das Gute kann man auch in Descartes *Meditationen* erkennen. Im Prozess seines methodischen Zweifels wird das Erleben der Wirklichkeit als traumartig zunächst durch theoretische Erwägungen angestoßen. »Wenn ich aufmerksamer daran denke, sehe ich so unverhohlen, dass der Wachzustand niemals aufgrund sicherer Anzeichen vom Traum unterschieden werden kann, dass ich erstaune: und dieses Erstaunen bestärkt mich fast sogar noch in einer Meinung, zu träumen« (Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Erste Meditation, S. 37). Das Problem ist hier, dass keine *zugänglichen sicheren theoretischen Kriterien* vorhanden sind, um Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden. Deshalb sucht Descartes nach Kriterien für Wirklichkeit, die so tief sind, dass sie die Frage – Traum oder nicht – umgehen. Mathematische Strukturen sind hier ein offensichtlicher Kandidat, für etwas das real bleibt, auch wenn der, der Mathematik betreibt, dies im Traum tut. An dieser Stelle bricht aber die Dimension des Guten, des Wohl- und Übelwollens in diese theoretische Untersuchung ein: »ebenso kann ich selbst mich doch immer täuschen, wenn ich zwei und drei miteinander addiere, oder die Seiten eines Quadrats zähle, oder in irgendetwas anderem noch leichterem, falls man sich so etwas überhaupt konstruieren kann« (ebd., S. 39). Gegen diesen Zweifel kann er nur einen wohlmeinenden Gott anführen: »Vielleicht aber hat Gott nicht gewollt, mich so zu betrügen, es wird nämlich gesagt, er sei äußerst gut.« (Ebd., S. 39) In der Bewegung des methodischen Zweifels, in welcher alles zunächst ausgeschlossen wird, an dem prinzipiell ein Zweifel möglich ist, muss aber auch an der Güte Gottes gezweifelt werden. »Ich will daher voraussetzen, nicht der wohlmeinendste Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern irgendein boshafter Genius, ebenso allmächtig wie verschlagen,

setze all seine Hartnäckigkeit darein, mich zu täuschen: ich werde meinen, der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und die Gesamtheit alles Äußeren seien nichts als Gaukeleien der Träume, durch die er meiner Leichtgläubigkeit eine Falle gestellt hat.« (Ebd., S. 43) In dieser Bewegung wird Descartes (*Meditationes de prima philosophia*, Zweite Meditation, S. 49) zu einem Punkt gedrängt, den er als äußersten Endpunkt des Zweifels betrachtet: »*Ich bin, ich existiere*.« Täuschung impliziert noch die schiere Existenz, denn solange er getäuscht wird, ist es ja noch er, als seiender, der getäuscht wird.

Einige Jahrhunderte vor Descartes wurde dieses schiere *Dass-Sein* schon in der arabischen und persischen Philosophie hervorgehoben. Avicenna – vor allem als Aristoteles-Interpret bekannt und weitgehend dem aristotelischen Bild von Erkenntnis folgend, laut dem sinnliche und begriffliche Erkenntnis über eine Repräsentation des Objekts, über die sinnliche oder intelligible Form des Erkannten geschieht – bricht mit dieser Richtung, wenn er schreibt: »Die Tatsache, dass wir unserer selbst gewahr sind, ist mit unserer Existenz selbst identisch« (*Ta'liqat*, S. 161, zit. nach und übersetzt von Sinai: *Kommentar: Philosophie der Erleuchtung*, S. 263). Daraus folgt, dass eine *Repräsentation* der eigenen Existenz, eine Darstellung dieser von außen unmöglich ist. Ähnlich äußert sich Suhrawardi (*Philosophie der Erleuchtung*, § 114):

»Ein Ding, das kraft seines eigenen Selbst subsistent ist und dieses Selbst erfäßt, erkennt sein Selbst nicht durch ein diesem Selbst innewohnendes Abbild desselben. Denn wenn sein Erkennen auf einem Abbild gründete, ein Abbild des Ich jedoch nicht mit diesem identisch ist, so wäre dieses Abbild im Hinblick auf das Ich ein Es; dasjenige, was es erfäßt, wäre dann das Abbild und nicht das Ich selbst. Daraus würde folgen, daß das Erfassen des Ich als solches identisch mit dem Erfassen von etwas wäre, das ein Es darstellt und daß das Erfassen deines Selbst als solches identisch mit dem Erfassen von etwas anderem wäre. Das ist jedoch absurd.«

Das *objektivierte* Selbst ist schon nicht mehr das Selbst. »Dein Selbst und dein Erfassen desselben sind dir niemals verborgen [...] Alles, was deinem Selbst verborgen sein kann – Organe wie Herz, Nieren und Gehirn und alle Schranken und dunklen und lichthaften Zustände – zählt nicht zu demjenigen Teil deiner selbst, der das Subjekt des Erfassens ist.« (Ebd., §116) In Anschluss an Suhrawardis Charakterisierung des Ausgangspunkts jeglichen Verstehens – »Wenn etwas existiert, das weder einer Definition noch einer Erklärung bedarf, so ist es *offenbar*. Da nichts in höherem Grade offenbar

ist als das Licht, so gibt es auch nichts, das weniger einer Definition bedürftig ist« (ebd. §107) – ist auch das, was Suhrawardi Selbst nennt, was in dieser Arbeit *Ort* genannt wird, als sich selbst transparentes Licht zu greifen. *Insofern ich diese lichte, lichtende Bewegung bin, kann ich nicht in Zweifel stehen, weil ich prinzipiell gar nicht verborgen sein kann.* Nun steht dieser lichte Ort aber in Beziehung zu etwas Anderem, was zu ihm hindrängt, was durchaus verborgen sein kann.

Kommen wir zurück zu Descartes (*Meditationes de prima philosophia*, Zweite Meditation, S. 53), der das schiere Dass-Sein des *Ich bin, ich existiere* übersetzt in die genauere Bestimmung, dass er ein »denkendes Ding, das heißt: Geist, bzw. Gemüt, bzw. Verstand, bzw. Vernunft« ist, wobei er das vernünftige Denken als Nutzen des natürlichen Lichts charakterisiert. Nehmen wir also an, dass Descartes mit dem Dass-Sein den in dieser Arbeit besprochenen *lichten Ort* hervorhebt, ohne jetzt darüber zu urteilen, wie angemessen seine Darstellung alles in allem ist. Descartes (*Meditationes de prima philosophia*, Dritte Meditation, S. 77) schreibt: »[A]lles was mir durch das Natürliche Licht gezeigt wird – wie etwa, daß daraus, daß ich zweifle, folgt, daß ich bin, und dergleichen – kann in keiner Weise zweifelhaft sein. Denn es kann kein anderes Vermögen geben, dem ich ähnlich vertrauen könnte wie diesem Licht, und das lehren könnte, daß dies nicht wahr sei«.

Die Realität der Dinge der Welt und der anderen Menschen ist an dieser Stelle aber noch nicht mit dem natürlichen Licht erwiesen. Die Rekonstitution des grundsätzlichen Vertrauens in die reguläre Weltwahrnehmung geschieht dabei über den Gottesbeweis, der einen perfekten *wohlwollenden* Gott beweist. Dieser Zug kann leicht als nüchternes Anwenden theoretischer Prämissen der antiken und mittelalterlichen Philosophie ausgelegt werden – axiomatisch war in dieser das Prinzip, dass keine Wirkung größer als ihre Ursache sein kann, so dass, wenn der unvollkommene Descartes eine Idee eines perfekten Gottes vernehmen kann, diese Idee nicht aus ihm selbst, sondern eben dem perfekten Ursprung dieser Idee kommen muss (vgl. Lloyd: *The Principle that the Cause Is Greater than Its Effect*, S. 146). Nach dieser Deutung ist Descartes nach seinem skeptischen Vorstoß gewissermaßen so erschöpft, dass er, hyperbolisch gesagt, wieder ganz naiv in die unhinterfragten Prinzipien der Scholastik zurückfällt und diese leutselig anwendet. Es kann aber auch so gedeutet werden, dass ein *Erlebnis des Wohlwollens* eine größere bzw. die zentrale Rolle spielt. Das, was die erlebte Welt wieder real, vertrauenswürdig macht, ist, dass sie als eine gesehen wird, in welcher die wohlmeinende Güte wirkt. Descartes wird gewahr, dass »die Erfassung des Unendlichen

gewissermaßen früher in mir ist als die Erfassung des Endlichen, das heißt: die Erfassung Gottes früher als die meiner selbst« (ebd., S. 90). Dieses kann auch als Erlebnis, welchen Status auch immer es ultimativ hat, gedeutet werden, in dem Descartes davon überzeugt ist, dass er, ähnlich wie in Nietzsches Formulierung der Lichtstrahlen des Wohlwollens, die alles zum Gedeihen bringen, von einer wohlmeinenden Präsenz ultimativ durchdrungen ist, die ihn grundlegend bestätigt.

Weitere Evidenz dafür, dass es bei Menschen eine implizite Verknüpfung zwischen *Wohlwollen* und *Wirklichkeit* gibt – neben Sun Ra, der sich auf das Gute konzentriert, um den Planeten, den er bewohnt, aus seinem irrealen, traumartigen Zustand zu heben, neben Descartes, der sich *nur über den wohlmeinenden Gott* wieder mit der unabhängigen Außenwelt verbinden kann – zeigt sich bei al-Ghazali, der etwa 500 Jahre vor Descartes den methodischen Zweifel durchlaufen hat und durch das Erleben der Güte aus dem Endpunkt des Zweifels – al-Ghazali selbst als lichter Ort, jedoch unverbunden mit der restlichen Welt – wieder zur alltäglich vertrauten verbundenen Wirklichkeit kommt. Zum methodischen Zweifel wird er folgendermaßen gebracht:

»Mein Durst nach der Erfassung der Wahrheiten der Dinge war seit Anfang und während der Blüte meiner Jugend Eigenschaft und Gewohnheit, Instinkt und natürliche Veranlagung, die meinem Wesen von Gott ohne meine Wahl und mein Zutun verliehen wurden, so daß die Fessel der blinden Nachahmung sich schon in der frühen Jugend löste und die überlieferten Glaubenssätze in mir zerbrachen. Denn als ich sah, daß die Kinder der Christen auf nichts anderes als auf das Christentum, die Kinder der Juden auf das Judentum und die Kinder der Muslime zum Islam erzogen wurden, [...] drängte es mich in meinem Inneren, [zwischen Wahrheit] und blinden Nachahmungen zu unterscheiden [...] Alsdann schien es mir, daß die sichere Erkenntnis diejenige ist, in der sich das Erkannte in der Weise enthüllt, daß es keinen Zweifel mehr zulässt [...]« (al-Ghazali: *Der Erretter aus dem Irrtum*, S. 5)

Wie Descartes schließt al-Ghazali die Sinneswahrnehmung als Quelle der Erkenntnis, die über den Zweifel erhaben ist, aus: »[Das Auge] schaut auf einen Stern und sieht ihn klein wie einen Dinar. Dann zeigen die mathematischen Beweise, daß er in Wirklichkeit größer ist als die Erde. Über all dies und Ähnliches aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen urteilt der Richter der Sinne nach seinen Maßstäben, während der Richter

der Vernunft ihn unwiderlegbar zum Lügner erklärt.« (Ebd., S. 7f.) Die gewöhnliche Vernunft, die über die Sinne richtet, ist laut al-Ghazali aber auch nicht über jeden Zweifel erhaben. Ähnlich wie Descartes drückt er diesen Gedanken auch als Traumargument aus:

»Hättest du nicht ohne den Richter der Vernunft weiterhin an [die Sinneswahrnehmungen] geglaubt? Vielleicht versteckt sich ja hinter der Vernunftkenntnis ein anderer Richter, welcher, sobald er in Erscheinung tritt, das Urteil der Vernunft der Lüge bezichtigt [...] Was macht dich so sicher, daß alles, woran du in deinem Wachzustand durch die Sinne oder durch die Vernunft glaubst, im Verhältnis zu dem Zustand, in dem du dich befindest, wahr ist? Es ist doch möglich, daß ein Zustand über dich hereinbricht, dessen Verhältnis zu deinem Wachzustand genauso ist wie das Verhältnis deines Wachzustandes zu dem deines Schlafes [...]« (Ebd., S. 8f.)

Ähnlich wie Descartes (*Meditationes de prima philosophia*, S. 47) – der sich am Beginn der zweiten Meditation fragt »Was wird demnach noch wahr sein? Vielleicht nur dieses eine, daß nichts sicher ist« und sich wie »in einen tiefen Strudel hineingezogen« fühlt – gelangt al-Ghazali in einen Zustand des Schwindels:

»Als mir diese Gedanken kamen und sie in meiner Seele bohrten, versuchte ich, ein Heilmittel dagegen zu finden, was mir jedoch nicht gelang. Denn dies könnte durch nichts anderes als durch einen Beweis erreicht werden. Ein solcher aber läßt sich nur mit Hilfe der primären Erkenntnisse konstruieren. Werden diese nicht anerkannt, dann kann der Beweis nicht geführt werden.« (al-Ghazali: *Der Erretter aus dem Irrtum*, S. 9)

Die Rekonstitution geschieht bei al-Ghazali nicht durch einen theoretischen Beweis, sondern nach etwa zwei Monaten der existenziellen Zerrüttung durch die Präsenz Gottes, der ein Licht wirft, welches die gewöhnlichen menschlichen Mittel der vernünftigen Orientierung wieder grundsätzlich vertrauenswürdig erscheinen lässt:

»Diese Krankheit verschlimmerte sich und dauerte ungefähr zwei Monate [...] bis der erhabene Gott mich von dieser Krankheit heilte, die Seele wieder in den Zustand der Gesundheit und der Ausgeglichenheit zurückfand und die notwendigen Gegebenheiten der Vernunft auf der Basis der Sicherheit und Gewißheit wieder

annehmbar und vertrauenswürdig wurden. Dies geschah nicht durch einen geordneten Beweis und eine systematische Redeweise, sondern durch ein Licht, das der erhabene Gott in meine Brust warf, jenes Licht, welches als der Schlüssel der meisten Erkenntnisse gilt.« (Ebd., S. 10)

Diese Schilderungen sollen vor allem Beispiele dafür sein, wie man sich in konkreten Fällen vorstellen kann, dass das Erleben der Welt als wirklich daran hängt, dass man einen affirmierten Bezug auf das Gute in dieser Welt erkennt. Die Welt, so die These, entsteht dann, wenn verschiedene unbestimmte Ausgangs- und Zielorte – also ich, du usw. – zusammen eine Welt bzw. einen Weltraum bilden, wobei die Orte als solche nicht mit Teilen der Welt identisch sind, sondern über die Welt hinausgehen. Dabei erscheint für die Involvierten die Welt erst dann als *wirkliche Welt*, wenn der Bezug auf das Gute darin sichtbar ist.

35. Was sind die Kriterien für Wirklichkeit? Es scheint mindestens drei implizite Arten von Kriterien zu geben. Erstens: Wirklich ist das, was uns hin- und herschieben kann. Hier geht es um die Macht eines Felsens, der zerquetschen kann, eines Flugzeugs, das einen tragen kann, Lava, die verbrennen kann, Brot, das nähren kann, und dergleichen Körperliches mehr. Oft zeigt sich diese Macht in der von Descartes und al-Ghazali besprochenen Kategorie der Sinneswahrnehmung, insoweit sie das Physikalische, Körperliche, Materielle erschließt. Sie geht aber auch darüber hinaus, wenn man das ungewollte Hereinbrechen von und das Gefangengenommenwerden durch Gedanken, Gefühle, Symbole oder Wahnvorstellungen hinzuzählt. Zweitens gibt es das Wirkliche als intelligible Strukturen, die sich nicht aufdrängen, aber erkannt werden können, wenn wir uns ihnen aufmerksam zuwenden. Geometrische oder arithmetische Wahrheiten drängen sich nicht so auf wie ein Dorn, der einen durchbohrt. Sie sind an sich still. Wenn wir über sie nachdenken, können wir uns aber an ihrer Festigkeit hochziehen und bleibende Erkenntnisse entdecken, wie es Platon beispielsweise im Dialog *Menon* (82b–85c) anhand des Problems, wie der Flächeninhalt eines Quadrats verdoppelt werden kann, zeigt. Das schiere Gegebensein des Quadrats schiebt die Lösung nicht zum Menschen, der in der Nähe ist, hin. Das erste Zuwenden kann wirr sein. Man mag denken, dass der Flächeninhalt verdoppelt werden kann, wenn die Seitenlängen verdoppelt werden. Wenn man ein derartiges Quadrat konstruiert, zeigt sich jedoch, dass der Flächeninhalt viermal so groß ist. Auch der Versuch, ein Quadrat zu konstruieren mit Seiten, die 1,5 mal so lang

sind wie die vom ursprünglichen, scheitert. Wenn man jedoch eine Diagonale durch das ursprüngliche Quadrat zieht, dann klärt sich die Situation. Die Diagonale halbiert das ursprüngliche Quadrat. Die Hälfte des ursprünglichen Quadrats kann als Viertel des neu konstruierten Quadrats gesehen werden, womit deutlich wird, dass das neue Quadrat im Vergleich zum ersten den doppelten Flächeninhalt hat.

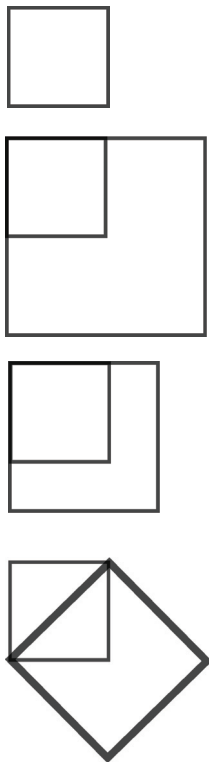


Abbildung 6

Hat man sich einmal an derartigen, still in sich ruhenden Strukturen hochgezogen, können diese auch in der Wirklichkeitsdimension des Hin- und Herschiebenden genutzt werden. Mathematische Strukturen helfen dann beispielsweise bei der Konstruktion von Dingen. Auch Naturgesetze können als derartige stille Strukturen gesehen werden, denn auch, wenn die aufdringlichen Dinge, die einen hin- und herschieben, sich entsprechend der Naturgesetze bewegen, so drängen sich die Gesetze selbst nicht auf. Erst wenn die stille Natur durch Experimente und die theoretische Perspektive in Form gebracht wird, öffnen sich die gesetzartigen Strukturen in ihr. Bei al-Ghazali und Descartes wird diese Dimension entdeckbarer intelligibler Strukturen angesprochen, wenn es um Vernunftwahrheiten geht. Insofern zu dem Bereich

des Stillen, der durch Aufmerksamkeit entdeckt werden kann, auch empirische Wahrheiten – Naturgesetze – zählen, deckt sich dieser Bereich nicht einfach mit der Kategorie a priori gegebener Vernunftwahrheiten. Wichtig ist, dass es sich bei allen bis jetzt genannten Arten von Wirklichkeit um solche handelt, die, unter anderen Namen und in etwas anderer Einteilung, auch von al-Ghazali und Descartes besprochen wurden, und dass die Berücksichtigung dieser Wirklichkeit für beide nicht ausreichend war, um zum Urteil zu kommen, dass sie sicherlich von einer Welt umgeben sind, die über das traumhafte, illusionshafte hinausgeht.

Nun ist es so, dass sich Menschen in dieser Wirklichkeit der hin- und herschiebenden Kräfte sowie intelligibler Strukturen – dieser noch prinzipiell traumartigen Vor-Welt – andersartig einrichten können. Es können recht unterschiedliche Leben geführt werden. Mit der Menge aller logischen Möglichkeiten, die *als logische Möglichkeiten* alle auf einer Stufe stehen – zum Beispiel: »Entweder es regnet, oder es regnet nicht«, »Entweder pflegt A wirtschaftliche Beziehungen mit B, oder A pflegt keine wirtschaftlichen Beziehungen mit B« – insofern sie prinzipiell Realität werden können, kann unterschiedlich umgegangen werden. Bestimmte Möglichkeiten könnten als solche ausgeschlossen werden, die absolut nicht geschehen dürfen. Je nachdem, welche Möglichkeiten ausgeschlossen werden, wird die Struktur der Welt modifiziert. Eine Welt wird anders, wenn etwa das Töten, das Handeltreiben, das Lügen, der Müßiggang als logische Möglichkeit, die absolut nicht geschehen darf, ausgeschlossen wird. Die Änderung geschieht dabei nicht einfach auf der Ebene des faktischen Geschehens, denn die logischen Möglichkeiten hören dadurch nicht auf, solche zu sein, die durchaus realisiert werden können. Denken wir holzschnittartig an das Leben einer Person, die dem Gebot folgt, dass jedem Menschen absoluter Wert zukommt und ein Mensch unter keinen Umständen getötet werden darf, und einer Person, die, dem akuten Gefühlszustand und der Opportunität folgend, Menschen mit Sympathie oder mit Gleichgültigkeit behandelt. Die Transformation der logischen Welt durch den Umgang mit den logischen Möglichkeiten zeigt sich beispielsweise darin, dass die erstgenannte Person in einem beständigen Sinnzusammenhang lebt. Jede Konfrontation mit einem Menschen ist eine Konfrontation mit einem Wesen von absolutem Wert. Es ist also eine von Sinn und Wert durchtränkte und dadurch orientierte Welt. Bei der zweiten Person gibt es auch eine relativ feste Struktur in der Hinsicht, dass der spontanen Gefühlsregung die Leitung des Handelns zugesprochen wird. Da es hier möglich ist, dass, bei Abwesenheit der entsprechenden Gefühlsregung

bzw. der Anlässe für die Gefühlsregung, die Weltlage als wertlos und öde erlebt wird, ist die Wertdimension fragiler. Der Umgang mit den logischen Möglichkeiten – der absolute Ausschluss bestimmter, die absolute Forderung anderer – geschieht dabei unter Berufung auf das Gute. Die Welt als strukturierter Zusammenhang von Dingen und Menschen ist also immer von dem anvisierten Guten durchtränkt, wobei das Verständnis und Erscheinen des Guten stark variieren kann.

Dieses scheint in Grundzügen die Perspektive von Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) zu sein, wo er betont, dass das Subjekt nicht zur Welt gehört, sondern eine Grenze der Welt ist (vgl. TLP 5.632) und es mit der Form des Gesichtsfeldes erläutert (TLP 5.6331): »Das Gesichtsfeld hat nämlich nicht etwa eine solche Form:«

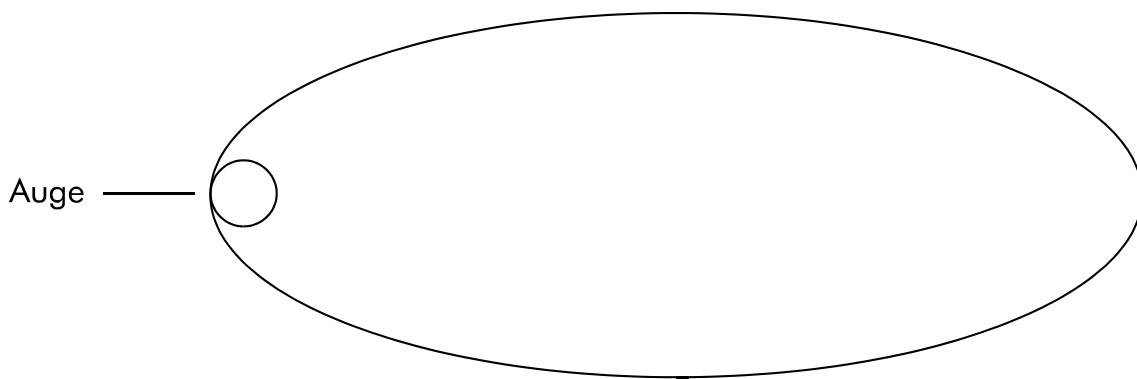


Abbildung 7

In der Welt, die als logischer Raum intelligibel strukturiert ist, die aber, was die konkreten Ereignisse, was das Eintreten konkreter Fakten betrifft, unvorhersehbar ist, ist alles so, wie es ist. Entweder tritt diese logische Möglichkeit oder jene ein. Dieses ist der Fall oder jenes. »Die Welt ist alles, was der Fall ist.« (TLP 1) Das Ethische, der absolute Wert, findet sich anderswo. »Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen.« (TLP 6.43) Das Ethische findet sich also nicht in der Welt der logischen Möglichkeiten, sondern in der Umgestaltung der Grenzen der Welt, in der Umgestaltung davon, wie das Subjekt, das selbst nicht Teil der logisch strukturierten Faktenwelt ist, sich in diese einfügt. Darin kann ein Lohn liegen:

»Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form ›Du sollst...‹ ist: Und was dann, wenn ich es nicht tue? Es ist aber klar, dass die Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muss die Frage nach den *Folgen* einer Handlung belanglos sein. – Zum Mindesten dürfen diese Folgen nicht Ereignisse sein. Denn etwas muss doch an jener Fragestellung richtig sein. Es muss zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen.« (TLP 6.422)

Dieses lässt sich so verstehen, dass je nachdem, mit welchen ethischen Werten ein Subjekt sich in die Welt einfügt, das Leben dieses Subjekts lohnender oder weniger lohnend wirkt – so wird, wie oben erläutert, das Leben eines Subjektes, das anderen Menschen absoluten Wert zuspricht, stabiler und orientierter, weniger empfänglich für fundamentale Erschütterungen, was als Lohn, als glücklicheres Leben aufgefasst werden kann. »Kurz, die Welt muss dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muss sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.« (TLP 6.43)

Im *Tractatus* wird die Welt als logischer Raum betrachtet, der als solcher frei von Wert und Sinn ist. Das die Welt begrenzende Subjekt hat aber eine ethische Dimension und kann an dieser Welt leiden oder nicht. Je nachdem, wie es sich in diese fügt, leidet es in gewisser existenzieller Weise nicht mehr an Sinnlosigkeit, an Angst vor dem Chaos und dergleichen, ist erlöst und glücklich, oder leidet in dieser Hinsicht eben doch noch, bleibt unerlöst. Wie wird nun im *Tractatus* die Wirklichkeitsdimension der Güte gefasst? Kommen wir zum ersten Wirklichkeitskriterium zurück: Die Wirklichkeit als Kräfte und Dinge, die einen hin- und herschieben. Hier ist die *Unabhängigkeit* dieser Kräfte relevant. Der potenziell zerschmetternde Felsen hat eine Kraft, die nicht ignoriert werden kann, die nicht von mir erschaffen wurde, gegen die ich lediglich andere Kräfte – das Schutzschild eines Bunkers – nutzbar machen kann. Auch bei den intelligiblen Strukturen ist die *Unabhängigkeit* relevant: Mathematische Strukturen sind solche, in denen dauerhafte Entdeckungen möglich sind, die aufmerksam nachvollzogen werden können, um bloß subjektive Verwirrungen zu klären und um zu einer Erkenntnis zu gelangen, die verschiedene vernünftige Wesen gleichermaßen machen können. Im *Tractatus* wird dementsprechend die Welt als logisch-mathematisch strukturierter Zusammenhang von Dingen beschrieben. Die Ethik bezieht sich auf das Subjekt, in der Terminologie dieser Untersuchung auf *dich als Ort*, welches sich in diesen logisch-mathematisch strukturierten Zusammenhang

wirklicher Dinge einfügt. Diese Einfügung in den mit Tatsachen gefüllten logischem Raum kann aber nicht verstanden werden, wenn man auf der Ebene der Fakten und intelligiblen Strukturen bleibt.

Bei al-Ghazali und Descartes ist es gerade das die eigene Präsenz durchdringende Wohlwollen der anderen Subjektivität, welches die traumartige Welt real macht. Bei al-Ghazali und Descartes ist es zudem eine göttliche Subjektivität. Wittgenstein erwähnt im *Tractatus* auch Gott im Kontext der existenziellen Erlösung – »Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit. (Nicht Probleme der Naturwissenschaft sind ja zu lösen.)« (TLP 6.4312) »Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.« (TLP 6.432) Die Veränderung der Wirklichkeit der Welt durch die ethische Seinsweise wird als *Zunahme der Welt* beschrieben:

»Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Kurz, die Welt muß dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.« (TLP 6.43)

Zur Welt kommen durch *gutes Wollen*, *Wohlwollen* also *Sinn* bzw. *Güte* hinzu, die nicht aus der Welt als Faktengeschehen und intelligibler Struktur entnommen werden können. Auch bei Wittgenstein wird die Wirklichkeit der Fakten und intelligiblen Strukturen erst richtig zur Wirklichkeit, wenn sie von dem Guten durchdrungen wird. Es gibt also, wenn wir uns von der Zusammenschau von al-Ghazali, Descartes, Nietzsche, Wittgenstein und Sun Ra leiten lassen, neben der ersten Dimension der unabhängigen Kräfte und der zweiten Dimension der unabhängigen intelligiblen Strukturen die dritte Dimension, die inwendig mit einer vierten verwoben ist: die von mir unabhängige Subjektivität, die an das Gute appelliert. Erst wenn das Gegenüber präsent wird, welches an das Gute appelliert, ist die Welt *wirklich*.

Wie ist das zu denken? – *Du* bist da als lichter Ort, als transparentes Hier-und-Jetzt, zu dem mindestens Folgendes hindringt: Es erscheinen die Dinge der Welt und intelligible Strukturen der Welt. Es erscheint das Selbst anderer und dein Selbst. *Du* hast dich als unabhängiger Ort gezeigt, aus dem sich bis zu einem gewissen Grad die Welt ablösen lässt – im Schwindel, im Spott, in der Krisensituation, im skeptischen Zweifel. Diese Ablösung ist aber problematisch und löst eine Stabilisierungsbewegung aus, die in der Präsenz des

Wohlwollens, wie es mehr oder weniger explizit von al-Ghazali, Descartes, Nietzsche, Wittgenstein und Sun Ra genannt wurde, zum Ende kommt. Obwohl *du* auf die Welt gerichtet bist und ohne sie in Schwindel gerätst, bist *du* eine unabhängige Größe und durchdringst als Ort, in dem die Welt als geteilte entsteht, diese Welt und machst sie, jedenfalls wohlwollend, zu einer wirklichen.

Wie ist aber diese Zunahme an Wirklichkeit im Wohlwollen zu verstehen? Im ersten Teil erschien die Präsenz vom fremden und eigenen Selbst unauflösbar konflikthaft. Weder die Autorität von irgendeinem partikularen Selbst, noch die Autorität der vorgetragenen Antworten zu den Fragen der universellen Metaphysik konnte plausibilisiert werden. Der Rückzug in die wohlige Unbestimmtheit in sich selbst als utopischen Ort erschien auch als defizitärer Wirklichkeits- und Weltverlust. Die Zunahme geschieht im schöpferischen Sprechen. Wenn A schöpferisch spricht, würdigt dieser (1) die aktuelle Bestimmtheit der Dinge der Welt, (2) die aktuelle Bestimmtheit der intelligiblen Strukturen, (3) die Bestimmtheit des B, insofern dieser aktuell ein charakteristisches Selbst hat, sowie die Bestimmtheit des A, also seines eigenen charakteristischen Selbst, (4) die Unbestimmtheit des B, insofern B der undefinierbare Ort ist, auf den das Sprechen gerichtet ist, sowie seine eigene Unbestimmtheit als Ort, aus dem das jetzt Auszusprechende kommt, (5) das keimende Gute, welches in der sich selbst übersteigenden Bewegung jede Definition des Guten in Frage stellt.

Die gesuchte Schöpfungsbewegung ist nur möglich, insofern neben definierten konkreten Bedürfnissen auch der undefinierte Hunger nach der unvorhersehbaren schöpferischen Antwort des Anderen da ist. A soll demnach auf den B antworten und dabei das am Ende nicht definierbare Gute anvisieren, und zwar auf eine Weise, die den aktuellen Zustand und die Bedürfnisse des Zustandes ernst nimmt und doch in unvorhersehbarer Weise einen neuen Versuch unternimmt, asymptotisch das Gute zu berühren, was doch immer unendlich fern bleibt. Eine spannungsvolle, offene, unsichere Harmonie, die kein bloßer Einklang ist, ergibt sich, wenn die im schöpferischen Gespräch Beteiligten gemeinsam das Gute anvisieren, auf eine Weise, die wechselseitig nachvollziehbar ist, ohne das irreduzible Andere des eigenen Orts aufzugeben. Je mehr das gelingt, desto realer erscheint die Welt. Je weniger es gelingt, desto irrealer. Die Realität ist da, wenn das schöpferische Wort da ist, welches nicht nur vernommen werden soll, sondern eine freie Antwort fordert. Wieso ist das aber eine Zunahme an Wirklichkeit, eine Zunahme an Realität? – Es scheint, dass die anderen Menschen, insofern sie unabhängige Orte sind,

das Gute, insofern es ewig über jeden Versuch des Fassens erhaben ist, eine entzogene Dimension darstellen, die jedoch hineinbrechen kann in die Welt. Dieses Einströmen des Unabhängigen, was im Sprechen im weiten Sinne geschieht, macht die Welt erst real.

Aufgrund des Hungers nach einer freien schöpferischen Antwort, die mehrgestaltiger sein muss als die freie Zustimmung zu einer bereits fertig vorliegenden Antwortoption, kann eine Gemeinschaft, eine Staatsordnung, eine Religion gerechter Art nicht erreicht werden, indem das perfekte, definitive Regelwerk ausgerufen wird. Gebote wie jene, nicht zu morden oder zum Gedeihen des Anderen beizutragen, sind keine definitiven Regeln im oben gemeinten problematischen Sinne, da sie die Unbestimmtheit und Freiheit von denen, die nicht ermordet werden bzw. gedeihen sollen, berücksichtigen. Ist Simone Weils Plan eines Verbandes von Frontkrankenschwestern – »Sie müssten dazu bereit sein, immer an den schlimmsten Orten zu sein, sich derselben oder noch größerer Gefahr auszusetzen als die am stärksten gefährdeten Soldaten, aber ohne durch den Angriffsgeist beflügelt zu werden, indem sie sich stattdessen über die Verwundeten und Sterbenden beugen« (Simone Weil: *Krieg und Gewalt*, S. 194) – ein Drängen, die entsprechenden Frauen in den (Selbst-)Mord zu treiben? Für Simone Weil spielt es jedenfalls eine Rolle, ob »sie die Todesgefahr akzeptier[en]« (ebd., S. 195), also wie sie sich, insoweit sie frei bzw. unbestimmt sind, zu diesem Vorhaben stellen.

Werfen wir noch ein Schlaglicht auf einen bestimmten Aspekt, der zum Schöpfungsprozess, in dem sich Unabhängige auf eine Schöpfung in einer geteilten Welt einlassen, beitragen kann. Spott ist oben als Möglichkeit aufgetaucht, Distanz von der aktuellen Welt zu gewinnen, sowie als Möglichkeit, bestimmte kontingente Maßstäbe zu affirmieren. Neben diesen gewissermaßen anti-schöpferischen Funktionen scheint es einen dem Spott verwandten Humor zu geben, der *dich, mich* aus der Welt herausreißt und zur Bildung neuer Maßstäbe, die das Gute anvisieren sollen, aber als kontingent und vorläufig anerkannt werden, beitragen soll.

Nietzsches Spruch »Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer tut das« (*Götzen-Dämmerung*, Sprüche und Pfeile, 12) wird häufig als humorvoll empfunden. Man kann diesen Satz – dem Vorwurf folgend, dass Nietzsche, der die Metaphysik überwinden wollte, dann doch nur eine neue Metaphysik des Willens zur Macht etabliert, in welcher die Vielfarbigkeit der Welt auf einen drögen, farblosen, bitteren Machtkampf reduziert wird – auch als Spott Nietzsches interpretieren, der nur seine Metaphysik, seine Maßstäbe affirmieren soll. Man kann ihn aber auch im Sinne der metaphysikkritischen,

spielerischen, öffnenden Tendenz in Nietzsche sehen. Er macht sich dann nicht darüber lustig, dass die Engländer lächerlich genug sind, um zu übersehen, dass ihr eigentliches Trachten, welches unter der Oberfläche wirkt, nicht auf Glück, sondern ultimativ auf Macht geht. Dann ist es ein Verweis auf die keimende Kraft des Guten, die sich nicht in einer zu engen utilitaristischen Auslegung von Glück fassen lässt, in die man in der Schöpfungsbewegung einsteigen kann. Es steht dann in Verbindung mit Nietzsches hoher Bewertung des Kindes: »Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.« (Nietzsche: *Also Sprach Zarathustra*, Von den drei Verwandlungen, S. 26) Während Nietzsche aber das Kind als ethisches Ideal recht »solipsistisch« und gegenüber Anderen, die nicht zu den erwählten Brüdern gehören, verantwortungslos denkt – das Kind Nietzsches will einfach *seine* Welt, es will *Vergessen* des Bisherigen, freies Spiel – liegt laut der hier durchgeführten Untersuchung Schöpfung im realen Sinne erst vor, wenn sie, über das Kindische hinausgehend, in Blick auf die Bestimmtheit der aktuellen Situation, die andere einschließt, und in Blick auf das überragende Gute, verantwortungsvoll und spielerisch zugleich ist.

Auch in Sun Ras Werk – im Zeitraum der 1930er bis 1990er hat er über 100 Alben, die hauptsächlich den Genres Jazz und Avant-Garde zugeordnet werden, aufgenommen, durchgehend Konzerte gespielt, eine Mythologie und Bildersprache entwickelt, die unter anderem Bezug nimmt auf das alte Ägypten, futuristische Raumfahrt, die andere Seite der Zeit und die Möglichkeit, durch Musik einen höheren Seinszustand zu erreichen – spielt Humor eine Rolle. In einem 1989 von Ben Sidran geführten Fernsehinterview für die VH-1 Sendung *New Visions* erläutert Sun Ra, dass er über »outta space« redet nicht, um den Verstand von Menschen zu berühren, sondern ihre Gefühle. Der Eindruck des unangemessen Exzentrischen seiner Rede über Weltraumthemen erweist sich als Fehleindruck, so Sun Ra, sobald klar gesehen wird, dass es nicht darum geht, den für Manipulation anfälligen Verstand eines Menschen zu erreichen, sondern die Seele, die in jedem Menschen rein bleibt und darauf wartet, in ihrem Potenzial entfaltet zu werden. In Bezug auf die Feststellung Sidrans, dass Sun Ra wie ein Mann mit einer Mission wirkt, merkt er an:

»Well, I'm really not a man, you see, I'm an angel, and if I was a man I couldn't do anything. Because men always fail, they're so limited. They don't have the right to do things to make a better world. But as an angel I can do a lot of things, though I think I'm a bad one. But it does make a little difference if you're an angel, you're a little bit, a step, above man.« (Sidran, 1:53–2:22)

Die letzten Worte sagt Sun Ra gleichermaßen ernsthaft und ironisch lächelnd. An dieser Stelle gerät Sidran etwas aus dem Konzept, ringt um Worte und Gesten, und beginnt, wohl um die Irritation etwas zu glätten, zu betonen, dass er selbst und die anderen sehr froh sind, dass Sun Ra Zeit auf dem Planeten Erde mit ihnen verbringt, da er gute Musik und auch einen Sinn für Humor einbringt. Hierzu sagt Sun Ra:

»Of course a sense of humor is demanded in this age, and people have to see how ridiculous the situation is. And if you see something ridiculous, you're supposed to laugh. And all they have to do is just to look in the mirror to themselves and have a good laugh. Because every human being on this planet is laughable, you might say. And they should see that they have been put in a trick-bag by somebody who just got them here. They're not achieving anything, and trying hard, too. I tried hard as a human being to do something, so I decided to reach up to something higher and better. And I know what I'm talking about would do the trick to make a world that is a better type of place.« (Sidran: 2:37–3:28)

Humor hat hier die Funktion aus defizitären Weltbezügen herauszureißen, um neue, bessere einrichten zu können. Dabei wird das ganze Projekt in einer Weise formuliert, die einen spannungsvollen Zwischenraum eröffnet, in dem keine sinnvolle Grenze gezogen werden kann, zwischen dem, was ernsthaft, und dem, was »nur« Humor ist, denn gerade der Humor erschließt die Dringlichkeit der Situation. Es scheint plausibel, dass Sun Ra, wenn er behauptet ein Engel zu sein, oder nicht auf der Erde geboren zu sein, oder die Abstammung von seinen Eltern leugnet, nicht einfach bestimmte Fakten leugnet, nicht das, was Wittgenstein im *Tractatus* als die Tatsachen im logischen Raum bezeichnet. Es scheint vielmehr, dass er eine existenzielle Perspektivverschiebung vornehmen will, dass er gewissermaßen mit Hilfe von Symbolen – Engel, Außerirdischer, Weltraumfahrt – das artikulieren will, was Wittgenstein als Grenze der Welt, als Subjekt, bezeichnet. Sun Ra will zu einer Neukonstitution der Grenzen der Welt aufrufen. Dazu passt auch, dass Sun Ra davon spricht, dass er die *Gefühle* der Menschen, nicht ihren

Verstand ansprechen will. Im *Tractatus* ist es auch das Gefühl, nicht der wissenschaftliche Verstand, welches die ethisch relevante Grundsituation erschließt: »Wir fühlen, dass, selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme gar nicht berührt sind.« (TLP 6.52) Dabei appelliert Sun Ra in seinem Erlösungsunternehmen auch an die anderen Subjekte, denn die anderen Menschen sollen mit in diesen Prozess aufgenommen werden, und er appelliert an das übergeordnete Gute, Höhere. Aufgrund der wichtigen Rolle der gemeinschaftlichen Improvisation in seiner Musik, kann man schließen, dass Sun Ra das Erreichen des Höheren als kommunikativen, schöpferischen Prozess versteht, wobei Humor die Funktion hat, von defizitären festen Strukturen abzulösen und gemeinschaftlich neue, bessere Strukturen anzuvisieren. Wenn das Gute aber eine keimende Gestalt hat, die über jede feste wie tot gewordene Struktur hinauswächst, und Humor das Loslösen von solchen Strukturen vermittelt, dann gehört Humor wesentlich zum Guten.

TEIL 4: ◇

TEIL 4: ◇

36. Schöpferisches Sprechen ist der Versuch, der Person, mit der man spricht, *gerecht* zu werden. Dazu gehört es, die Person in dem So-Sein ihrer Bestimmtheit zu vernehmen, in ihren gewissermaßen bezifferbaren Bedürfnissen zu registrieren, ihr zu antworten, indem man ihr, soweit möglich, Wasser gibt, wenn sie durstig ist, usw. Über konkrete Bedürfnisse hinaus gibt es aber den unbestimmten Hunger nach dem Guten, wobei sich das Gute einer stabilen Definition entzieht. Es wird *eine freie, schöpferische Antwort erwartet, die auf das Gute abzielt*. Es wird erwartet, dass als Antwort auf diesen Ruf aus der Unbestimmtheit heraus etwas bestimmtes Gutes erschaffen wird. Das bestimmte Gute soll also die Quelle des Rufes, das lebendige Gegenüber, meinen, auf dieses bezogen sein. Man kann den anderen in eine bestimmte soziale Rolle, die neu erschaffen wird, rufen, durch Heiratsantrag, durch welchen eine neue Ehe geschaffen wird, durch Angebot des Mitwirkens an einem Unterfangen, dadurch dass er Betrachter eines erschaffenen Kunstwerks wird, usw. Nicht jede Antwort muss aber derartig weitreichend sein. Eine genuin verantwortungsvolle Antwort auf die Frage, die nicht aus einem gleichförmigen Muster abgeleitet werden kann, ein genuiner Bezug auf die Quelle der Frage, die ein unbestimmtes unbestimmbares Lebendiges ist, macht die Antwort zum Akt des schöpferischen Sprechens.

Woher weiß ich aber, ob ich der Person in dieser Weise gerecht werde? Wenn die Person Wasser braucht, ist prinzipiell bezifferbar, wieviel Liter sie in Zeitraum und Situation so-und-so benötigt. Für die Übersetzung des unbestimmten Rufes in das Bestimmte liegt kein derartiger Leitfaden vor. Es wird ja gerade *deine Antwort gefordert*, nicht das bloße Kopieren eines Musters. Du sollst dich aus deiner Unbestimmtheit heraus in einer konkreten Situation offenbaren und bestimmen. Um Hinweise zu bekommen, wie die Bewegung vom Ruf nach dem unbestimmbaren Guten zum Antwortversuch und zu einer produktiven Evaluierung genauer zu denken ist, bieten sich Derridas Überlegungen zur Rolle des Richters an: Insofern der Richter sich nicht einfach mechanisch nach dem Gesetzestext richten darf und den in den Fall involvierten Menschen in ihrer Unbestimmtheit gerecht werden muss, indem er ein Rechtsurteil erschafft, welches aus keiner evidenten Grundlage abgeleitet werden kann, untersucht Derrida einen Fall schöpferischen Sprechens. Das Urteil des Richters ist hier der Versuch, ein bestimmtes Gutes neu in die Welt zu bringen.

Derridas Nachdenken in seinem Text *Gesetzeskraft* über die Rolle des Richters geht von einer Unterscheidung zwischen »Recht« und »Gerechtigkeit« aus,

die alltäglich gemacht wird und praktisch relevant ist: Die Kritik daran, dass z.B. Sklaverei oder Apartheid einer geltenden Rechtsordnung entsprochen haben, in diesem Sinne legitim waren, aber dennoch in eklatantester Weise die Gerechtigkeit verfehlt haben, bezieht sich auf eine derartige Unterscheidung. Stabil ist diese Unterscheidung laut Derrida jedoch nicht. *Recht* meint etwas anderes als *Gerechtigkeit*, aber beide sind in so einer Weise aufeinander verwiesen, dass wir weder kohärent das Recht gegenüber der Gerechtigkeit absolut privilegieren, noch die über das Recht erhabene Gerechtigkeit absolut privilegieren, noch eine harmonische Deckung von Recht und Gerechtigkeit hervorbringen können. Derrida (*Gesetzeskraft*, S. 46) schreibt: »Alles wäre viel einfacher, wenn der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Recht ein wahrer Unterschied wäre, ein Gegensatz, dessen Wirken sich logisch regeln und beherrschen ließe. Das Recht enthält aber den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht; die Gerechtigkeit wiederum erfordert, dass sie in einem Recht sich einrichtet, das ›enforced‹ werden muss.« Ein Rechtssystem, das nicht den Anspruch hat, Gerechtigkeit walten zu lassen, würde den Status als Rechtssystem verlieren. Eine Gerechtigkeit, die stillschweigend über der Praxis der Welt ruht, sich nicht in so etwas wie einer Rechtsordnung, einem durchzusetzenden Gesetzestext niederschlägt, wäre aber auch nicht mehr so qualifizierbar, dass sie noch Gerechtigkeit genannt werden dürfte, denn der Anspruch der Gerechtigkeit ruft nach Umsetzung. Aber warum können wir nicht einfach beides *zur Deckung bringen*, das Recht durch die Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit durch das Recht vervollständigen?

Der *Versuch* des Zurdeckungbringens ist laut Derrida dabei Teil jedes Gerichtsurteils, das keine Farce ist. »Um gerecht sein zu können, darf zum Beispiel die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen, sie muss sie auch übernehmen, sie muss ihr zustimmen, sie muss ihren Wert bestätigen.« (Ebd., S. 47) Herausgefordert wird das allgemeine Gesetz dabei durch die Neuheit jedes Gerichtsfalles: »Jeder Fall ist anders, jede Entscheidung ist verschieden und bedarf einer vollkommen einzigartigen Deutung, für die keine bestehende, eingetragene, codierte Regel vollkommen eintreten kann und darf.« (Ebd., S. 48) Der Richter, der seine Rolle ernst nimmt, darf also nicht nur als »Rechenmaschine« (ebd., S. 48) agieren, den vorliegenden Fall als einen behandeln, welcher schon immer in dem Gesetz antizipiert wurde, so dass dessen Lösung wie mechanisch aus ihm abgeleitet werden kann. Es ist vielmehr so, dass der *neue Fall* auf so eine Weise leuchtet, dass er auch ein neues Licht auf das Gesetz wirft,

es in Frage stellt, in Frage stellt, ob das Gesetz *diesem Fall* überhaupt gerecht wird. Was bedeutet das Gesetz überhaupt? Als was zeigt sich das Gesetz in Bezug auf diesen neuen Fall? Da der je neue Fall nicht im Gesetz vorgelegt ist, erfordert er ein *fresh judgement*, wie es Derrida in Anschluss an Stanley Fish nennt. Fish hat argumentiert, dass selbst eine laut H.L.A. Hart hinreichend generelle Regel wie »vehicles are prevented from entering the park« (Fish: *Force*, S. 892), die über anerkannte Standardfälle erläutert wird, nicht genügt, um weniger klare Fälle sicher einzuordnen. Das Einordnen soll nach Hart durch den Abgleich geschehen, ob die weniger klaren Fälle in den relevanten Aspekten hinreichend ähnlich sind. Aber genau das, wendet Fish ein, nämlich ob sie in den *relevanten Aspekten hinreichend ähnlich* sind, steht ja in Frage. Was laut der gegenwärtigen Rechtsordnung am neuen Fall im Vergleich zu den alten Fällen ähnlich und unähnlich ist, wird erst durch ein *fresh judgement*, welches nicht aus der Vergangenheit hergeleitet werden kann, entschieden. Erst wenn (vorläufig) neu entschieden wird, dass wir nun *das und das in unserem Recht genau dieser Kategorie zuordnen*, können wir sagen, dass es in diesem unseren Recht so ist, dass beide Fälle insofern ähnlich sind, dass sie beide dieser Kategorie angehören. Die Zuordnung, so Fish gegen Hart, war nicht bereits vorher im Recht verborgen:

»But resemblance and its opposite – that is, sameness and difference – are not immanent in the object but emerge from the perspective of the differential criteria that inform perception. If I see two poems or two cases as similar, it will be because of the categories (of size, or period, or theme...) within which I search; were I to search within different categories (of sameness and difference), the relationship between the two poems or cases would be seen differently. [...] What this means is that resemblance (or difference) is always a constructed (*i.e. interpretive*) phenomenon and therefore it can always be constructed again [...] [W]hen the plainness of the settled case is characterized, the very terms of the characterization will have been set by the case that has yet to be settled; rather than the past controlling the present, the present controls the past by providing the perspective from which the two must be brought into line. The truth about precedent then is the opposite of the story we tell about it; precedent is the process by which the past gets produced by the present so that it can then be cited as the producer of the present.« (Fish: *Force*, S. 893)

Jede Deutung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit beruht demnach auf der Anwendung von Kriterien, die selbst in Frage stehen und daher nicht

selbstverständlich sind. Außerdem wird das alte Recht neu betrachtet und unklar, da sich dieser neue, noch unklare Fall auf es bezieht und seine Unklarheit an das Recht, welches noch nicht weiß, was es mit ihm tun soll, weitergibt. Dadurch, dass der neue Fall dann als einer bestimmt wird, der unter *dieses alte Gesetz, diese alte Regel* fällt, erfährt das alte Gesetz, obwohl es auch das alte Gesetz bleibt, eine Neukonstitution. Dieses Motiv aufgreifend formuliert Derrida (*Gesetzeskraft*, S. 47):

»Um gerecht sein zu können, darf zum Beispiel die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen, sie muss sie auch übernehmen, sie muss ihr zustimmen, sie muss ihren Wert bestätigen: dies geschieht durch eine Deutung, die wieder eine Gründung oder Stiftung ist, so, als würde am Ende das Gesetz zuvor nicht existieren, als würde der Richter es in jedem Fall selbst erfinden. Jede Ausübung der Gerechtigkeit als Recht kann nur gerecht sein, wenn sie ein ›fresh judgement‹ ist [...]«

Dieses führt zu der Aporie, dass eine gerechte Entscheidung im Moment der Entscheidung paradoxerweise gleichermaßen »einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen« muss (ebd., S. 47). Es ist *nicht gerecht*, der Regel maschinenhaft zu folgen. Es ist *nicht gerecht*, sich abseits der Regeln, der Prinzipien aufzuhalten, eine Entscheidung zu vermeiden. Es ist ebenfalls *nicht gerecht*, spontan und regellos zu improvisieren. Daraus folgt für Derrida, dass man niemals sagen kann »*ich bin gerecht*« (ebd., S. 48).

Es kann – anders gesagt – keine Deckungsgleichheit von Recht und Gerechtigkeit geben, insofern sich eine Regel nicht mit dem Regellosen decken kann. Die Gerechtigkeit ist kein Meta-Recht, welches über jedem kontingenten Recht steht und ein Recht als gut ausweist, wenn es mit dem Meta-Recht übereinstimmt, als schlecht, wenn es das nicht tut. Die Gerechtigkeit ruft nach Regeln, ohne selbst regelhaft zu sein – ähnlich wie das Unbestimmte nach Bestimmung ruft, ohne Bestimmung oder bestimmbar zu sein.

Was aber geschieht genau, wenn man sich von dem treffen lässt, was nicht dem Bereich des Regelhaften zugeordnet werden kann? Lassen wir uns zunächst von Derridas Beschreibung leiten. Der Richter versteht, dass er nicht Rechenmaschine sein darf, dass er sonst bestenfalls ein Urteil trifft, welches »gesetzmäßig« oder »legitim« ist, nicht aber eines, welches gerecht ist. Er muss sich aus dem Bereich des durch Regeln bestimmten herauswagen und das *erfahren*, was sich der regelhaften Bestimmung widersetzt. Er muss die Prüfung der Unentscheidbarkeit durchlaufen. »Das Unentscheidbare

[...] ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, weil es ihnen fremd ist und ihnen gegenüber ungleichartig bleibt, was dennoch aber – dies ist eine Pflicht – der unmöglichen Entscheidung sich ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muss.« (Ebd., S. 50) Dieses führt zur zweiten Aporie: *Vor der Entscheidung* bin ich nicht gerecht, denn die Gerechtigkeit ruft nach einer Entscheidung. *Nach der Entscheidung* bin ich auch nicht gerecht, denn ich habe dann die Entscheidung schon in das Berechenbare überführt, eine Regel erfunden, mir selbst gegeben, aus ihr ein allgemeines Muster gemacht.

Derrida vertraut nur einem »Gerechtigkeitswillen«, »Gerechtigkeitswunsch«, »Gerechtigkeitsanspruch«, einer »Gerechtigkeitsforderung« (ebd. S. 33), wenn der Wunsch nach Gerechtigkeit nie beruhigt bei einem Recht stehen bleiben kann. Die Prüfung des Rechts durch die Suspension des Rechts und durch die Prüfung des Unentscheidbaren führt nicht dazu, dass die Gerechtigkeit ins Recht so einfließt, dass sie dort sicher aufbewahrt wird. Die Gerechtigkeit geht vielmehr als gespenstisch heimsuchende Kraft ein, die fortwährend die Dringlichkeit der Dekonstruktion des Rechts eröffnet. Insofern Dekonstruktion dezidiert nicht mit Destruktion zu verwechseln ist, folgt für Derrida aus der Dekonstruktion des Rechts kein radikaler Skeptizismus gegenüber Errungenschaften des Rechts. Ein dekonstruierender Umgang mit »der Erklärung der Menschenrechte«, der »Abschaffung der Sklaverei«, besteht nicht darin, das »klassische emanzipatorische Ideal« (ebd., S. 58) wieder aufzulösen, sondern vielmehr darin, Grundlagen und Randzonen bestehenden Rechts neu zu deuten, um diesem emanzipatorischen Ideal deutlicher gerecht zu werden. Was also geschieht während der Erfahrung der Prüfung des Unentscheidbaren, welche zu dieser produktiven Dekonstruktion des Rechts, die gleichermaßen De- und Re-Konstruktion ist, führt? Wieso kippt sie nicht einfach ins Zufällige, Prinzipienlose, potenziell Grausame? – In der Erfahrung des Unentscheidbaren, in dem Ruf nach Dekonstruktion, leuchtet auch die »Idee einer unendlichen Gerechtigkeit« (ebd., S. 51). Was zeichnet diese Gerechtigkeit aus? »[U]nendlich ist diese Gerechtigkeit, weil sie sich nicht reduzieren, auf etwas zurückführen lässt« (ebd.). Gerechtigkeit, so könnte man es sagen, wird hier erfahren als eine unendlich eigene Größe. Sie ruft *als Gerechtigkeit*. Sie ist nicht die Maske für eine andere Größe, deren tiefere Ansprüche sie vermittelt. Gerechtigkeit lässt sich nicht auf die Natur, eine Tradition, die Interessen einer Gruppe oder bestimmter Individuen oder etwas anderes, was als primär gegeben verstanden wird, reduzieren. Jede andere Größe, die den Anspruch der Gerechtigkeit limitieren würde, die als Erklärung der Idee der Gerechtigkeit

angeführt wird, wird in der Erfahrung der unendlichen Gerechtigkeit zurückgewiesen. Wenn die Idee der Gerechtigkeit z.B. ein Hilfsmittel wäre, weil »der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenmäßig existieren will« (Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 877), wäre ihr endlicher Anspruch darauf begrenzt, dem vormoralischen Wunsch nach herdenmäßigem Dasein zu dienen.

Obwohl die Gerechtigkeit auf keine vor der Gerechtigkeit liegende Größe reduziert werden kann, erfahren wir sie *durch den Anderen*. »[I]rreduktibel ist [diese Gerechtigkeit], weil sie dem Anderen gebührt, dem Anderen sich verdankt; dem Anderen verdankt sie sich, gebührt sie vor jedem Vertragsabschluss, da sie vom Anderen aus, vom Anderen her gekommen, da sie das Kommen des Anderen ist, dieses immer anderen Besonderen.« (Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 51) Wieso erfahre ich die Idee der unendlichen Gerechtigkeit nicht »direkt«, sondern durch *den Anderen*? Es scheint mit dem *Forderungs-, dem Ruf-Charakter* zu tun zu haben. In der vorliegenden Untersuchung ist der Ruf nach dem Guten aufgetaucht durch das fremde Selbst, das aus dem anderen Ort kommt, sowie durch das eigene Selbst, mit dem ich nicht identisch bin, welches eine externe Größe ist, die mich konfrontiert. Obwohl der Ruf durch die anderen Menschen und durch mich, insofern mein Selbst mir Anderer ist, erklingt, ist er eindeutig nicht darauf reduzierbar. Wenn der Ruf meiner Kontrolle unterläge, wenn es *einfach mein Ruf* wäre, oder wenn er einfach deiner Kontrolle unterläge, *einfach dein Ruf* wäre, dann hättest du die Macht, ihn zum Verstummen zu bringen. »[A]ufgrund ihres bejahenden Wesens« (ebd. S. 52), also aufgrund ihrer irreduziblen Bejahung von dir, mir und den Weiteren, insofern wir unbestimmte Orte sind, scheint die Idee der unendlichen Gerechtigkeit eine willkürliche, eigenständige Zerstörung eines solchen Ortes, dieses Aufgeben des Anspruchs, zu gedeihen, nicht zu erlauben. Im Zusammenhang mit dieser nicht verstummen könnenden Idee sieht Derrida in der Dekonstruktion auch nicht eine kontingente Kraft, die erst in einem besonderen akademischen Kontext entstanden ist, die erfunden wurde, sondern eine, die »in der Geschichte überhaupt« am Werk ist (ebd.).

Im Sinne dieses Bezugs auf den nicht dekonstruierbaren Ruf nach Gerechtigkeit ist es auch nicht richtig, wenn Nietzsche (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 877) meint, dass der Mensch, wenn er herdenmäßig sein will und danach trachtet »dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde« einen »Friedensschluss« braucht. Die Gerechtigkeit ruft als bejahende »vor jedem Vertragsabschluss« (Derrida:

Gesetzeskraft, S. 51). Sie fordert eine Gabe ohne ökonomische, berechenbare Gegenleistung.

Dekonstruktion als Versuch der Öffnung zur bejahenden Gabe ist daher nicht in der Lage, Rechtsordnungen willkürlich zu de-konstruieren und re-konstruieren. Das Kommen und Gedeihen aller Involvierten, in ihrer gegenwärtigen Bestimmung und Öffnung zur Neubestimmung, ist zu berücksichtigen. Dieses Gedeihen ist jedoch nicht auf eine Regel zu bringen. Der Richter darf daher nicht mechanisch das Gesetz anwenden, sondern, so der Auslegungsversuch der gegenwärtigen Untersuchung, muss, wie auch sonst im schöpferischen Sprechen, die konkreten Menschen, die in den Fall verwickelt sind, insofern sie bestimmt und unbestimmter Ort sind, vernehmen und ein Urteil treffen, welches *ihnen* in ihrer konkreten Einzigkeit gerecht wird.

Wie aber – die Frage sei noch einmal gestellt – läuft die genaue Entscheidung für ein Urteil ab, wenn Menschen als Orte unbestimmt sind? Wie ist eine orientierte Entscheidung möglich, wenn es keine vorgegebenen Regeln gibt? Welche Gabe in einer konkreten Situation ist angemessen? Insofern Derrida die wechselseitige Verwiesenheit von Bestimmung und Unbestimmung, von bestimmtem Recht und unbestimmter, unendlicher Gerechtigkeit betont, lässt sich die Formulierung, dass die Gerechtigkeit »das Kommen des Anderen ist, dieses immer anderen Besonderen« als Schlüssel benutzen (ebd.). Der Andere *kommt*. Er ist nicht völlig entzogen, er *äußert sich*, ohne jemals *rein bestimmte* Präsenz zu sein. Denke an die allergewöhnlichste Situation eines Gesprächs. Die andere Person sitzt vor dir. Die Präsenz des anderen Menschen strömt auf dich ein. Dieser Mensch hat jetzt Bestimmungen, die man aufzählen kann – demografische Daten, Verhaltensmuster, wichtige Ereignisse, die ihm widerfahren sind – und darüber hinaus auch eine unbestimmte Tiefe oder Öffnung in sich. Er sagt etwas. Nach diesem Gesprochenen taucht eine Stille auf, in der es kein Muster gibt, welches die Antwort vorgibt, wenn man nicht schlichtweg – analog zum Richter als Rechenmaschine – eingeübte Muster dumpf wiederholend spricht. Es tritt aber eine Spannung auf, welche die richtige Antwort herausfordert. Die richtige Antwort soll der Gesamtsituation gerecht werden. Es wird also der Versuch unternommen, diese Situation, die Bestimmtheit und Unbestimmtheit einschließt, aufmerksam zu sichten. Aber was geschieht dann? Wie schlägt diese Sichtung, die wegen der Unbestimmtheit keine klare Deutung vorgibt, um in ein Urteil, einen formulierten Satz? Es scheint dazu folgender Zug zu gehören, der ähnlich wie gängigerweise das Einschlafen in einem Bereich stattfindet, in dem ich mich nicht mehr beobachten kann. Ich entscheide mich gewissermaßen, wenigstens kurzweilig

und soweit mir möglich, alle Bestimmungen in der Schwebe zu halten *und mich auf den Anderen jenseits der Bestimmung zu konzentrieren, mich von ihm treffen zu lassen*. Nach dieser Konzentration – die möglicherweise damit einhergeht, den Atem anzuhalten, die Augen zu schließen, innerlich »Moment« zu sagen, was auf so dezente Weise passiert, dass es von außen kaum auffällig ist – kehre ich zurück in den Bereich des Bestimmten bzw. Bestimmbaren und versuche von dieser Konzentration geprägte Kandidaten für eine Antwort abzuwägen, um dann schlussendlich eine Antwort zu formulieren. *Aber was ist während dieser Konzentration passiert?* Es ist schwer zu sagen, denn die Konzentration erfordert, dass ich gerade *nicht mich beobachte*, sondern mich auf das Unbestimmte, was im Anderen ist, auf den Anderen als konkreten Ort, der unbestimmt ist, aber die Bestimmung trägt, konzentriere. Es gibt dabei – da, wie Derrida sagt, der Andere im Kommen ist – Hinweise, um zu evaluieren, ob mein Versuch, gerecht zu werden, besser oder schlechter war. Der Andere bleibt immer auch Unbestimmtheit, aber er kommt aus seiner Unbestimmtheit und antwortet, drückt sich aus in Sätzen, die nie ein finales Urteil ausdrücken, aber doch verständlich sind, an die allgemein verständlichen Regeln des Sprechens anknüpfen. Analoges würde auch für das Erhalten, Reformieren, Neugestalten von Rechtsordnungen gelten. Inwiefern sie allen Involvierten gerecht werden, kann nur in Reaktion auf ihre Äußerungen, in Reaktion darauf, wie sie weiter aus ihrer Unbestimmtheit in Bestimmtheit treten, ermessen werden.

37. Zwei Weisen, in denen das Nichts erfahren wird. Erste Weise: Du hast einen Menschen getötet, die Leiche liegt vor dir. Die genaue Bestimmung – Mord welchen Grades usw. – ist unklar, aber kein hier rational nachvollziehbarer Gedanke kann so weit gehen, zu plausibilisieren, dass hier überhaupt keine Tötung *durch dich* geschehen ist. Dieses ist jetzt so, und auch in der Zukunft bleibt es wahr, dass die gegenwärtige Situation so-und-so war. Es gibt demnach *nichts*, was verhindern kann, dass dieses jetzt so ist und in Zukunft weiterhin so gewesen sein wird. Zweite Weise: *Nichts* hindert dich daran, die Situation zu verdecken. Auch wenn sie ist, wie sie ist, kann ein Schleier über sie geworfen werden. Der Schleier macht das Verborgene nicht ungeschehen, aber das dadurch Verborgene hindert *nicht* den Akt des Verdeckens. Mit der Einfachheit und mit der Ruhe, mit welcher ein Bäcker den Kuchenteig zerschneiden und den Kuchen an eine Kundschaft, die sich an ihm erfreut, verteilen kann, kann die Wahrheit prinzipiell zugedeckt werden. Nichts necessitiert in diesem Sinne den Anspruch, der Situation

gerecht zu werden. Das, was wir gewöhnlich Sprache nennen, muss nicht dezidiert an die Gerechtigkeit appellieren. Nicht jedes Sprechen ist im oben herausgestellten Sinne schöpferisches Sprechen, welches versucht allen, die in die sprachliche Situation involviert sind, gerecht zu werden.

38. Das aufs Gute ausgerichtete schöpferische Sprechen ist eines, welches an der Wahrheit orientiert ist, insofern es auf der Anerkennung des So-Seins der aktuellen Situation beruht. Eine Sache wahrhaftig zu sehen bedeutet, sie in ihrer vergangenen und gegenwärtigen Bestimmung sowie, soweit es geschieht, in ihrer nach Gutem rufenden Unbestimmtheit bzw. Offenheit zu sehen. Die Vorstellung von Wahrheit als Korrespondieren eines Satzes, eines Gedankens, einer Aussage mit der Wirklichkeit, die Vorstellung von Wahrheit als Abbilden oder Spiegeln der Wirklichkeit, ist dann zu eng. Beginnen wir aber zunächst mit einer Konzeption von Wahrheit, die Wahrheit als Übereinstimmung von Abbild und abgebildeter Wirklichkeit versteht. Die Wirklichkeit A wird dann korrekt dargestellt, wenn ich das Bild »A« entwerfe. Die Wirklichkeit, dass *ein Gegenstand G so-und-so bestimmt ist, in den Hinsichten so-und-so Dimensionen der Unbestimmtheit in sich trägt und nach dem Guten ruft*, wird, dieser Auffassung folgend, korrekt dargestellt, wenn ich zur Abbildung komme: »Der Gegenstand G ist so-und-so bestimmt, trägt in den Hinsichten so-und-so Dimensionen der Unbestimmtheit in sich und ruft nach dem Guten.«

Da das Bild wahr oder falsch sein kann, mehr oder weniger treffend sein kann, gibt es Maßstäbe der Wahrheit. Diese liegen, dieser Konzeption folgend, im abzubildenden Gegenstand. (Gegenstand wird in diesem Kontext für das benutzt, was abgebildet werden soll, umfasst also gerade auch Personen.) *Das Abbild muss dem Gegenstand gerecht werden, und zwar indem es diesen getreu abbildet.* Das Abbild, wenn es wahr sein soll, muss dem Gegenstand, so wie er ist, gerecht werden. Aber der Gegenstand, so scheint es, reißt ein vernehmendes Wesen, das den Anspruch hat, ihn wahrhaftig zu vernehmen, über die Abbildbeziehung hinaus. Zum Gegenstand, wie er ist, gehört – jedenfalls in den leitenden Fällen dieser Untersuchung – der unbestimmte Ruf nach dem Guten, der nach einer Antwort verlangt. Wenn ich aber den Ruf nach einer Antwort *nur abbilde*, keine Antwort der geforderten Art formuliere, dann behandle ich den Ruf und die Forderung als wären sie nicht echt. Wenn sie echt sind, fordern sie *jetzt* eine Antwort oder mindestens die Vorbereitung einer Antwort. Wenn ich es bei einem Abbilden des Rufes belasse, verleugne ich also die Realität des Rufes.

Das Überschreiten der Konzeption von Wahrheit als Spiegelung der Wirklichkeit lässt sich in fünf Gedankenschritte unterteilen, wenn man sich auf Gegenstände bezieht, die nach dem Guten rufen. (1) Wahrheit tritt auf, wenn man dem Gegenstand gerecht wird, wenn man ihn in seinem So-Sein trifft. (2) Es wird der Versuch gemacht, dem Gegenstand gerecht zu werden, indem man ihn abbildet. (3) Zu der Abbildung des Gegenstandes gehört neben seiner Bestimmtheit und Unbestimmtheit das Gewahren des Rufs nach dem Guten, der eine freie Antwort *von dir* verlangt. (4) Der Ruf nach dem Guten und nach einer freien Antwort durch dich verlangt die Schöpfung einer Antwort. Diese geht über das Abbilden hinaus, denn sie schafft etwas, was vorher nicht da war. Nur der Anspruch zur Neuschöpfung war vorher schon da. (5) Wahrheit als Versuch, dem Gegenstand gerecht zu werden, geschieht also erst, wenn man in die Dynamik des fordernden Gegenstandes einsteigt, nicht wenn man ihn wie von außen als ruhenden Gegenstand abmalt.

Was aber heißt in diesem Kontext *abbilden*? Was macht die Abbildbeziehung aus? Wovon genau grenzt sie sich ab? Es ist nicht klar, dass hier eine stabile Definition der Abbildbeziehung notwendig ist. Das gegenwärtige Ziel ist zu klären, als was sich *Wahrheit* im Rahmen des (schöpferischen) Sprechens zeigt. Es ist dabei wichtig, dass wir durchaus in der Lage sind, paradigmatische Fälle von Abbildern – der Mensch, der sich im stillen Wasser des Sees spiegelt, die Fotografie eines Menschen, die Abschrift eines Textes, das Nachspielen der Noten von einem Notenblatt – von solchen zu unterscheiden, die es nicht mehr sind: die freie Bearbeitung der Fotografie, so dass der Mensch nicht mehr wie der auf gewöhnliche Weise sich sinnlich präsentierende Mensch aussieht, die Abschrift des Textes, die Antworten auf die im Text gestellten Fragen einfügt, die musikalische Improvisation auf Grundlage eines Motivs auf dem Notenblatt. Wenn es eine Bedingung für das Auftreten von Wahrheit ist, wenn sich die Wahrheit eines Gegenstandes erst zeigt, wenn man ihm gerecht wird, wie er ist, dann gehört, wie erläutert, bei Gegenständen, die nach einer Antwort im Guten rufen, das Überschreiten des bloßen Abbildens dazu. Dieses drückt sich auch im Gesicht aus. Das Auge bzw. die Hornhaut, die das Licht aufnimmt, kann als natürlicher Spiegel betrachtet werden. Eine Abbildung der Situation geschieht also durchaus im Gesicht. Ein Gesicht, das nur in diesem Sinne natürlicher Spiegel wäre, darüber hinaus jedoch ausdruckslos bleibt, wäre kaum mehr als Gesicht qualifizierbar. Dazu, *die Situation zu vernehmen, wie sie ist*, gehört die Antwort: Das Verändern der Mimik, die mit der Zunge gesprochene Antwort, eine Geste anderer Art. Wahrheit lediglich verstanden als Abbildbeziehung ähnelt diesem Nicht-Gesicht.

39. Eine Abkehr vom Guten, auf welches das schöpferische Sprechen ausgerichtet ist, ist möglich, wenn der Anspruch aufgegeben wird, der Situation gerecht zu werden. Dies geschieht, wenn zielgerichtet das offenbare So-Sein einer Situation verdeckt wird, so gesprochen wird, als gäbe es etwas nicht, von dem man doch weiß, dass es das gibt. Beide Haltungen gehen von *recht souveränen Sprechenden* aus, die sich transparent sind, die gewissermaßen für ihre Antwort einstehen könnten, weil sie sich transparent sind, als solche, die diese Antwort dezidiert gegeben haben, verstehend, dass sie eine andere hätten geben können. Neben dem Erschaffen von Antworten, die in dieser Klarheit passieren, scheint es auch so etwas wie semi-sprachliche Zeugung im Halbdunklen zu geben. Das Licht bezieht sich hier darauf, sich als Ort transparent zu sein, auf die Fähigkeit, das, was einem begegnet, in seiner Bestimmtheit und Unbestimmtheit klar und ruhig zu sehen.

Neben dieser ruhigen Klarheit scheint es als alltäglich wirksame Erfahrung jedoch eine zu geben, die sich darstellt als eigenes Ergriffenwerden oder Immerschonergriffensein von wie von außen kommenden Kräften, die jedoch *in mir* wirken, mich sogar fast bis in den eigensten Rest durchdringen. Man erfährt sich selbst sogar als *gezeugt* von diesen Kräften, als Ausdruck derselben. Am wirkmächtigsten scheint hier das Auftreten der Kraft »Natur« sowie der Kraft »Tradition/Kultur« zu sein. Ein Mensch vernimmt beispielsweise bestimmte Abläufe in sich: psychische, körperliche, die als Resultat einer Evolutionsgeschichte verstanden werden können. Er fühlt sich im Bann dieser Kräfte, erlebt seine ureigenen Gedanken als Resultat dieses Evolvierens und kommt zur Überzeugung, dass er zuerst dieser Kraft Rechnung tragen muss. Eine andere Wendung: Ein Mensch sieht sich als Teil einer Tradition, einer Familiengeschichte, eines Familienunternehmens, der Geschichte eines Volks, die mit bestimmten Selbstverständnissen, bestimmten Forderungen, diesem Selbstverständnis nachzukommen, einhergeht und behandelt diese Tradition als höchste Autorität. Diese Auffassungen von Natur und Kultur sind mit bestimmten handlungsleitenden *Bildern* verknüpft, die ausdrücken, wie ein angemessenes, der eigenen Natur oder der eigenen Tradition entsprechendes Leben aussieht. Ein Mensch, der vor einer Entscheidung steht, lässt sich dann davon leiten, ob Handlung a oder b mehr dem Bild von Natur oder Tradition entspricht. Anders als der Mensch, der die Situation zudeckt, da er bestimmten Ansprüchen der Wirklichkeit gar nicht gerecht werden will, da er sie behandeln will, als wären sie nicht real, wird hier aus der Innenperspektive *das Gute* als überragendes Gutes durchaus ernstgenommen, welches vornehmlich in bestimmten Szenen der Natur und der Kultur sichtbar wird.

Nun sind jedoch weder Natur noch Kultur selbstverständliche, ultimative Autoritäten. Alleine daraus, dass etwas natürlicherweise so ist, folgt nicht, dass es so sein soll. Alleine daraus, dass eine Tradition etwas in höchstem Maße würdigt, folgt nicht, dass es im höchsten Maße zu würdigen ist. In wichtigen Aspekten weicht damit die hier beschriebene Haltung von der Haltung des transparenteren schöpferischen Sprechens ab:

Das Bild des Guten. Während im schöpferischen Sprechen die Kraft des Guten als eine ernst genommen wird, die sich auf keine Definition, kein Bild reduzieren lässt, wird in der semi-sprachlichen Zeugung ein verpflichtendes Bild des Guten behauptet. *Diese natürliche oder vermeintlich natürliche Handlungsweise und diese geschichtliche Variante eine Gemeinschaft zu organisieren* werden als finale und höchste Vorbilder behandelt. Das Gute überhaupt wird hier gleichgesetzt mit einer bestimmten, in einem bestimmten Kontext auftauchenden Erscheinungsform des Lebens, die jedenfalls von den Verteidigern des Bildes als gut eingestuft wird. Es kommt gewissermaßen zu einer Fetischisierung. Das Gute, in seiner unerschöpflichen Tiefe, wird gebannt in ein festes Bild. Der Glanz und die Autorität des Rufes nach dem Guten, des Rufs zur Verantwortung, soll ganz in den engen Befehl, genau so-und-so zu sein, gebannt werden.

Die Stummheit des Bildes. Während sich aus der Perspektive des schöpferischen Sprechens das Gute im konkreten Gespräch offenbart, ohne jemals in einer Offenbarung völlig präsent sein zu können – so dass hier jedes Bild des Guten eines ist, welches Fragen, Antworten und Gegenfragen aufwerfen kann –, wird in der halb-sprachlichen Zeugung das Bild des Guten als Endpunkt behandelt. Bei diesem Bild kommt das Gespräch an das Ende. Es selbst wird nicht durch tiefere Bilder verteidigt, hergeleitet, plausibilisiert, begründet. Die Antwort auf jede Herausforderung des Bildes, die ein Hüter des Bildes auf sagt, bleibt im Kern gleich: *Diese Szene, das ist das, was wir mit dem Guten meinen. Das ist, was das Gute ist. Ende.* Bei dem schöpferischen Sprechen steht das *Bild des Guten* in Frage, nicht jedoch der Appell an das Gute, der alle im Gespräch Involvierten durchdringt.

Der Rausch. Das Bild, welches nicht im Gespräch antwortet, welches sich nicht in der Antwort auf eine konkrete Frage plausibilisiert, wirkt vielmehr dadurch, dass es Berauschtsein, Begeisterung, Beflügelung, Intoxikation auslöst. Kritik am Bild löst gesteigerte Leidenschaft, noch größere Hingabe aus.

Die Macht des Bildes. Das Bild wird nicht nur leidenschaftlich gegen andere Menschen verteidigt, sondern auch gegen das eigene Selbst. Als Bild des

Guten ist es von höchster Autorität. Wenn mein eigenes Selbst gegen dieses Bild rebelliert, dann muss dieses in Form gebracht werden.

Halb-sprachliche Zeugung. Damit ein in Bann schlagendes Bild nicht sogleich an der Komplexität der Wirklichkeit scheitert und unverständlich wird, muss es vage genug sein. Dass es vage ist, bedeutet aber auch, dass es kaum bestimmte Handlungsweisen vorgibt. Das Bild, könnte man sagen, ist der Auslegung bedürftig. Seine Anwendung steht in Frage. In der Intoxikation, im Rausch wird aber unaufmerksam über diese Auslegungsbedürftigkeit hinweggegangen. Es werden leidenschaftlich verschiedene Auslegungen als sich von selbst aufdrängende ausgerufen, bis eine davon handlungsweisend wird. Letztendlich sind es bestimmte Menschen, die eine Auslegung und Übersetzung des Bildes in eine Handlungsweise vornehmen. Sie verstehen sich selbst jedoch, so jedenfalls in der Haltung, von der hier eine grobe und vereinfachte Skizze versucht wird, nicht in dieser Weise als kreativ, sondern lediglich als Vehikel des abgebildeten Guten. Aufgrund des Verdrängens der tiefen Unbestimmtheit des Guten und der damit einhergehenden Fetischisierung eines bestimmten Bildes des Guten, der Verdrängung der Frage nach der Güte des Bildes des Guten, der Verdrängung der eigenen Rolle bei der Übersetzung des mehrdeutigen Bildes in eine konkrete Handlungsweise, der Verdrängung des wesentlichen Abstandes des eigenen Selbst zum Bild, handelt es sich hierbei nicht um transparente sprachliche Schöpfung, sondern um Zeugung im Halbdunkeln. Die Emanzipation vom in Bann haltenden Bild geschieht nicht durch das Zerschmettern aller Bilder, sondern dadurch, die Bilder ins Gespräch zu integrieren, wodurch sie ihren Status radikal verändern. Das Bild wird dann Übergang zu dem, was sich der Abbildung entzieht. Es bekommt eine unendliche Tiefe.

40. Wie steht es nun aber um das eigene *Selbst*? Mein Selbst hatte sich zum einen gezeigt als etwas, was in mir als Ort auftaucht, also als etwas Externes, etwas mit dem ich nicht identisch bin, welches von mir etwas *fordert*. Diese Forderung wird besonders deutlich, wenn sie in Dissonanz ist mit dem was ein anderes Selbst fordert. Man geht beispielsweise einer Arbeit nach, in der es üblich ist, Kunden und andere Vertragspartner zu täuschen. Andere Menschen mahnen, dass es nicht angemessen ist, das als allzu problematisch zu betrachten, denn *so ist nun mal die Realität* und überhaupt hast *du* die Pflicht, dich um das Wohlergehen *von dir und deinem Stamm* zu sorgen. Das eigene Selbst kann gegen so eine Forderung als eine unerträgliche Forderung rebellieren und lieber untergehen, als an so einem Geschehen

teilzunehmen. Was genau das Selbst fordert ist hier allerdings noch nicht wesentlich: Es geht darum, dass es etwas fordert.

Weiterhin war das Selbst über den Kontrast von »Was-sein« bzw. Bestimmt-sein und »Dass-sein«, welches Unbestimmt-sein zulässt, aufgetaucht. Ich als Ort kann bedeutet, anvisiert, angegriffen, gemeint werden, *ohne* dass dabei mein bestimmtes Was-Sein überhaupt gezählt wird. Plausibilisiert wurde diese Gegenüberstellung durch zwei Arten des Angriffs: Man kann ein lebendiges Gegenüber angreifen, weil es konkrete Bestimmungen hat, die ihm zukommen oder von denen man meint, dass sie ihm zukommen – es fällt, so der Angreifer, in eine bestimmte als feindlich eingestufte demografische Gruppe, es hat bestimmte Handlungen ausgeführt, in dieser konkreten Situation, diesen expliziten Anspruch verletzt, usw. Oder man kann über all diese Bestimmungen hinwegsehen, sie gar nicht erforschen und *das schiere Leben*, unabhängig von der Frage, wie es sich entwickelt hat bzw. entwickeln wird, *als bloßes Leben* angreifen – die simple Tatsache, *dass da jemand ist, wer auch immer*. Das lebendige Gegenüber *überhaupt* soll zerstört werden. *Mein Selbst* wird dabei der Seite *meiner Bestimmtheit* zugeordnet. *Ich als Ort*, in dem diese Bestimmtheit auftaucht, der ermöglicht, dass diese Bestimmtheit *hier* überhaupt sein kann, werde dabei dieser Bestimmtheit gegenübergestellt.

Diese zwei Ansätze, das eigene Selbst zu fassen, sind miteinander verwoben. Die Was-heit, die Bestimmtheit hat gewissermaßen immer auch einen Forderungscharakter. Wenn etwas momentan oder langwährend eine bestimmte Gestalt hat, dann fordert diese Gestalt unmittelbar, dass sie einbezogen wird. Auch dann, wenn die Forderung übergangen wird, muss sie aktiv und unter Kraftaufwand übergangen, also überwunden werden. Wenn bestimmt » $7 + 5 = 12$ « bedeutet, wenn bestimmt ist, dass Bleivergiftungen das Risiko von Persönlichkeitsveränderungen, Kopfschmerzen, Schwäche, Tod durch Kreislaufversagen signifikant erhöhen, dann fordert eine umsichtige Handlung das Berücksichtigen dieser Bestimmungen. Die Was-heit meines Selbst hat ebenfalls einen Forderungscharakter, der mich trifft, den ich einbeziehen muss, ohne dass ich einfach dieser wäre, einfach mit diesem identisch wäre, was sich in meinem Abstand zu diesem zeigt.

Meine Nicht-Identität mit dem Selbst hat sich auch im Phänomen der halbsprachlichen Zeugung gezeigt. In dieser Einstellung wird *das fremde Selbst*, *das eigene Selbst* sowie *die Unbestimmtheit des Dass-Seins*, *des Orts* auf rauschhafte Weise einem vage bestimmten Bild des Guten untergeordnet, worin sich zeigt, dass in gewisser Weise *ich* übrigbleiben kann, obwohl mein Selbst an den Rand gedrängt wird. Die Forderungen meines Selbst werden

dabei unter dem Licht des Bildes des Guten als ungültig ausgeklammert. *Ich in meiner Relation zum Bild* scheine es dann zu sein, der das eigene Selbst wegschiebt.

Die Möglichkeit der Flucht vor dem Selbst zeigt sich auch daran, dass das Einströmen des Selbst leichter in stillen Situationen bemerkbar ist. Wenn die Forderungen des Tages, andere Menschen usw. zurücktreten, wenn man nicht in der Leere des Wartezimmers ist, darauf wartend, aufgerufen zu werden, sondern entspannt ist, strömen Gedanken, Intuitionen, Gefühle, Ideen, Bilder, Stimmungen, Zielsetzungen, Ahnungen ein, welche als Auftauchen des eigenen Selbst bezeichnet werden können. Als *eigenes Selbst* treten sie hervor, weil sie recht diskontinuierlich sein können zu dem, was in einer gegebenen Gemeinschaft berücksichtigt werden kann. Das Tagesgeschäft fordert – wenn nicht der Kampf gewählt wird – eine bestimmte Verengung auf die geteilte Welt, auf das, was in dieser Gemeinschaft plausibel gemacht werden kann. In der Stille tritt das, was vorher als unpassend, unverständlich ausgeschlossen wird, wieder auf – man verbringt den Tag mit Kindern, muss sich daher einstellen auf das, was in dem Kontext kommuniziert werden kann; man verbringt den Tag mit Menschen, deren Leben durch bestimmte Obsessionen geprägt sind, so dass alles, was nicht mit dieser Obsession verbunden ist, nicht ohne Irritation adressiert werden kann. Diese Darstellung befindet sich aber noch auf der Ebene, die im ersten Teil berücksichtigt wurde, auf der eigentlich vorsprachlichen Ebene. Sprache ist hier noch die relativ dumpfe Vor-Sprache: Man passt sich entweder der Gemeinschaft an, oder man passt sich dem Selbst an, oder man hat zufällig Glück und es gibt eine Übereinstimmung. Es gibt aber hier noch keine *Auseinandersetzung*.

Das Durchbrechen zur *Sprache* geschieht durch das schöpferische Sprechen, wenn A aus seinem (un-)bestimmten Ort zu B, welcher ebenfalls (un-)bestimmter Ort ist, spricht, um in Kontinuität mit den alten nun neue Wesenszüge zu schaffen. Aber welche Rolle spielt bei diesem Sprechen *das eigene Selbst*? Es gehört mit zur Landschaft, die berücksichtigt werden muss. Daher muss auch im Schöpfungsprozess die Bestimmtheit des Selbst berücksichtigt werden. Der schöpferische Prozess ist ein wechselseitiges Umgestalten vom eigenen und anderen Selbst, ohne dabei die Offenheit der Orte, die den Wesenszügen ihren Raum geben, einzufrieren. (Mit der Formulierung des Durchbrechens zur Sprache wird hier nicht behauptet, dass es der zeitliche Standardfall ist, dass Menschen erst im erläuterten Sinne vor-sprachlich sind und sich dann zur Sprache entwickeln. Die Formulierung folgt der inneren Struktur der Untersuchung, die sich dem Selbst näherte über einen Zustand der vor-

sprachlich – d.h. noch nicht sprachlich im volleren Sinne – ist. Aus diesem Zustand heraus, von diesem Zustand herkommend, der durchaus möglich ist, zeigt sich das Sprechen der volleren Sprache als Durchbrechen zu ihr.) Kommen wir zur besonderen Situation der Stille, in welche das eigene Selbst einströmt, zurück. Gedanken, Bilder, Stimmungen, Ideen, Schattierungen, Farbtöne, Vorschläge, Mahnungen strömen ein. Man kann nun, zur Sprache durchgebrochen, beginnen *mit dem eigenen Selbst zu sprechen*. Du kannst das eigene Selbst als Größe behandeln, die *dir* antwortet. Das Selbst ist dann nicht bloßes Einströmen von idiosynkratischen Einfällen, sondern *Gesprächspartner*. Das Selbst kann sich, eine Antwort bekommend, aus der Unbestimmtheit heraus, neuformieren, neu in Erscheinung treten. In Kontinuität damit, dass Platon das Denken als »das innere Gespräch der Seele mit sich selbst« (*Der Sophist*, 263e) bezeichnet, ist hiermit kein außergewöhnliches Phänomen gemeint, sondern das alltägliche Phänomen, auf die Gedanken die einem selbst kommen, Bezug zu nehmen, sie zu hinterfragen, sie zu verteidigen, sie aus anderer Perspektive neu zu beschreiben, sie an verschiedenen realen Fällen zu erproben, usw. Auch zum eigenen Selbst, wenn es Gesprächspartner sein kann, gehört dann neben der Bestimmtheit die Unbestimmtheit. Viktor Frankl (*Der unbewusste Gott*, S. 96) über Selbstgespräche:

»[E]ine Definition von Gott, und zwar eine operationale Definition [lautet]: Gott ist der Partner unserer intimsten Selbstgespräche. Das heißt praktisch: Wann immer wir ganz allein mit uns selbst, wann immer wir in letzter Einsamkeit und in letzter Ehrlichkeit Zwiegespräche halten mit uns selbst, ist es legitim, den Partner solcher Selbstgespräche Gott zu nennen – ungeachtet dessen, ob wir uns für atheistisch oder gläubig halten. Diese Differenzierung wird eben im Rahmen einer operationalen Definition irrelevant.«

Wichtiger als die Sache, ob das Wort *Gott* oder *Selbst*, eine theistische oder atheistische Ontologie, angemessener ist, scheint Frankl, dass das genannte Selbstgespräch »die ›letzte Ehrlichkeit‹ zustande bringt« (ebd.). Frankl führt diese Überlegungen gegen C.G. Jung an, dem er vorwirft, Gott zu einem Archetypen, zu einem Es zu machen, zu einer typischen Kraft, die kollektiv im Unbewussten der Menschen wirkt. Gegen dieses Bild ergreift er Partei für Gott als ein *Du*, für die freie Entscheidung für Gott als Gesprächspartner. Das Motiv des *Humors* und *Spotts*, welcher eine Ebene der *Befreiung* vom Drängen der Welt eröffnet, wird in dem Kontext auch von Frankl aufgegriffen: »Es gibt nun einmal Dinge, die sich nicht [...] auf Verlangen, auf Befehl

herstellen lassen. Um ein einfaches Beispiel beizubringen: Ich kann nicht auf Befehl lachen. Wenn jemand will, dass ich lache, dann muss er sich schon dazu bequemen, mir einen Witz zu erzählen. Analog verhält es sich aber auch mit der Liebe und dem Glauben; sie lassen sich nicht manipulieren« (ebd., S. 95). Diese Ebene wird auch im eigentlichen Selbstgespräch erreicht, in welchem in Ehrlichkeit die Situation vernommen wird. Wenn ich mit meinem Selbst spreche, durchbreche ich also die vordergründige Ebene – mein Selbst als Strom von bestimmten Forderungen – und mein Selbst erscheint nun als *mein Durchgang hin zur gesamten Wirklichkeit*. Mein Selbst bin dann nicht ich, aber es ist *mein Tor* zur weiteren Wirklichkeit. Wenn das Gespräch mit meinem Selbst ein ehrliches ist, so muss es nicht nur mich transparenter werden lassen, sondern auch die Anderen. Die Transparenz ist dabei jedoch immer eine, die mehr als bloße Abbildung, bloßes Registrieren fordert, sie ist schöpferische Antwort. Mein Selbst wäre dann nicht meine Identität, sondern *mein Zugang: ich als Dass-Sein, als Hier-und-Jetzt*, zur gesamten Wirklichkeit, die schöpferische Worte erwartet.

LITERATUR/BILDQUELLEN

LITERATURVERZEICHNIS

- al-Ghazali, Abu-Hamid Muhammad: *Der Erretter aus dem Irrtum*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988
- al-Ghazali, Abu-Hamid Muhammad: *Die Nische der Lichter*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987
- al-Ghazali: *The Incoherence of the Philosophers*. Brigham Young University Press, Provo 2000
- al-Suhrawardi, Shihab al-Din: *Philosophie der Erleuchtung. Hikmat al-ishraq*. Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin 2011
- Attar, Farid ud-Din: *Die Konferenz der Vögel*. Marixverlag, Wiesbaden 2008
- Avicenna: *Ta'liqat*, hg. von Abd ar-Rahman Badawi. Kairo 1973
- Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965
- Buber, Martin: *Ich und Du*. In: Ders.: *Schriften über das dialogische Prinzip*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2019, S. 37-109
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft: Der »mystische Grund der Autorität«*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991
- Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia. Lateinisch – Deutsch*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008
- Dostojewski, Fjodor: *Böse Geister*. Amman Verlag, Zürich 2010
- Dostojewski, Fjodor: *Die Brüder Karamasow*. Amman Verlag, Zürich 2003
- Fish, Stanley: *Force*. In: 45 Wash. & Lee L. Rev. 1988, S. 883–902
- Frankl, Viktor: *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*. dtv, München 2020
- Gerson, Lloyd: *Platonism and Naturalism: The Possibility of Philosophy*. Cornell University Press, New York 2020
- Horn, Christoph/Müller, Jörn/Söder Joachim (Hg.): *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Metzler, Stuttgart 2009
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1987
- Lloyd, A.C.: *The Principle That The Cause Is Greater than Its Effect*. In.: *Phronesis*, vol. 21, no. 2 1976, S. 146–156
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Reclam, Stuttgart 1994
- Nietzsche, Friedrich: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. dtv, München 1999
- Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*. dtv, München 1999

- Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: Ders.: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. dtv München 2007, S. 875–890
- Nietzsche, Friedrich: *Werke in drei Bänden. Hg. von Karl Schlechta. Band 3*. München, Hanser 1954
- Platon: *Der Staat*. In: Ders.: *Werke in acht Bänden – Griechisch und Deutsch. Band 4*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971
- Platon: *Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon*. In: Ders.: *Werke in acht Bänden – Griechisch und Deutsch. Band 2*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973
- Platon: *Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann*. In: Ders.: *Werke in acht Bänden – Griechisch und Deutsch. Band 6*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970
- Rorty, Richard: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge 1989
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988
- Sidran, Ben: *Conversations: Sun Ra on New Visions (VH-1)*. URL: <https://bensidran.com/conversation/sun-ra-on-new-visions-vh-1> [Video] (abgerufen am 21.03.2025), New York 1989
- Sinai, Nicolai: *Kommentar*. In: al-Suhrawardi, Shihab al-Din: *Philosophie der Erleuchtung. Hikmat al-ishraq*. Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin 2011, S. 223–432
- Szwed, John: *Space is the Place: The Lives and Times of Sun Ra*. Da Capo Press 1998
- Voormans, José: *Scream into Space/Schreeuw in het heelal* [Film]. VPRO 2005
- Weil, Simone: *Cahiers. Aufzeichnungen, Zweiter Band*. Carl Hanser Verlag, München/Wien 2017
- Weil, Simone: *Die Person und das Heilige*. Karolinger, Wien 2018
- Weil, Simone: *Die Verwurzelung: Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber*. Diaphanes, Zürich 2011
- Weil, Simone: *Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen*. Diaphanes, Zürich 2011
- Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe Band 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2016

BILDQUELLENVERZEICHNIS

- Abbildung 1: Ich als Ort: Eigene Grafik des Autors.
- Abbildung 2: Das Hereinleuchten des Selbst: Eigene Grafik des Autors.
- Abbildung 3: Das Hereinbrechen der Metaphysik 1: Eigene Grafik des Autors.
- Abbildung 4: Das Hereinbrechen der Metaphysik 2: Eigene Grafik des Autors.
- Abbildung 5: Ort und Wohlwollen. Eigene Grafik des Autors.
- Abbildung 6: Geometrisches Rätsel. Eigene Grafik des Autors.
- Abbildung 7: Das Gesichtsfeld: Grafik in Anlehnung an Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe Band 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2016, S. 68.