MAURICE MERLEAU-PONTY

ZEICHEN

auf der Grundlage
der Übersetzungen von Barbara Schmitz,
Hans Werner Arndt und Bernhard Waldenfels

unter Mitarbeit von Annika Hand und Dominic Harion

kommentiert und mit einer Einleitung
herausgegeben von

CHRISTIAN BERMES

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 590

*Veröffentlicht mit Unterstützung des französischen
Kulturministeriums (Nationales Buchzentrum).
Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé
de la culture – Centre national du livre.*

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1832-2

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007. Alle Rechte an dieser Ausgabe, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: GGP Media, Pößneck. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung. <i>Von Christian Bermes</i>	VII
Editorische Notiz	XXI
Vorwort	1
Das Indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens	53
Über die Phänomenologie der Sprache	117
Der Philosoph und die Soziologie	139
Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss	163
Überall und nirgends	181
Der Philosoph und sein Schatten	233
Bergson im Werden	265
Einstein und die Krise der Vernunft	281
Montaignelektüre	291
Anmerkung zu Machiavelli	311
Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge	333
Gelegentliche Äußerungen	361
Die paranoische Politik	363
Marxismus und Aberglaube	385
Die UdSSR und die Lager	388
Die Verträge von Jalta	404
Die Zukunft der Revolution	410
Über die Entstalinisierung	432
Über die Erotik	456
Über die Lokalnachrichten	459
Über Claudel	464
Über die Enthaltung	471

Über Indochina	477
Über Madagaskar	485
Über den 13. Mai 1958.....	498
Morgen	504
Siglenverzeichnis	519
Anmerkungen des Herausgebers	521
Personenregister	565

EINLEITUNG

Kurz vor seinem plötzlichen Tod im Jahre 1961 erscheint unter dem Titel *Zeichen (Signes)* die letzte große Veröffentlichung Merleau-Pontys. Er versammelt darin die wichtigsten seiner philosophischen Aufsätze und weitere kleinere Beiträge, die zum Teil der Politik, zum Teil den aktuellen und hitzigen Diskussionen im Nachkriegsfrankreich der 50er Jahre gewidmet sind. Die inhaltliche und stilistische Bandbreite der von Merleau-Ponty 1960 für den vorliegenden Band ausgewählten Analysen, deren Erstveröffentlichung in den Zeitraum von 1948 bis 1960 fällt, ist beeindruckend. Sie reicht von subtilen Diskussionen und durchkomponierten Aufsätzen, die die Sprachphilosophie, das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie, die Phänomenologie, den Strukturalismus und Existentialismus, die Psychoanalyse, die Soziologie und Ethnologie sowie die Philosophiegeschichte betreffen, über tagesaktuelle Einschätzungen der marxistischen Politik bzw. des stalinistischen Terrors sowie des Kolonialismus bis hin zu essayistischen Gelegenheitsschriften und Interviews zur politischen und kulturellen Situation Frankreichs. Angesichts der Vielfalt an Themen und der an der Phänomenologie geschulten Dichte der Gedankenführung kann gerade dieser Band als eine Einführung in das Denken Merleau-Pontys angesehen werden. Das von ihm in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* initiierte Programm einer Analytik der inkarnierten Vernunft wird in den vorliegenden Aufsätzen im Stil einer phänomenologischen Kulturphilosophie fortgeführt, auf eine Philosophie der Expressivität hin erweitert und durch eine ontologische Betrachtung fundiert.¹

¹ Zur Philosophie Merleau-Pontys und zu seinem Lebensweg vgl. Christian Bermes, *Merleau-Ponty zur Einführung*, Hamburg 2004. Vgl. weiterhin zu der Entwicklung des Denkens Merleau-Pontys in den 40er und 50er Jahren die Sammlung: Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und*

Die nun vorliegende vollständige Übersetzung der *Signes* kommt einem Desiderat nach, das schon seit langem formuliert wird. Lagen doch bereits relativ früh die philosophischen Hauptschriften Merleau-Pontys, die *Phänomenologie der Wahrnehmung* und die *Struktur des Verhaltens*, in deutscher Sprache vor, und wurden peu à peu wichtige weitere Werke ins Deutsche übertragen wie etwa die Aufsatzsammlung *Sinn und Nicht-Sinn* oder die aus dem Nachlaß edierten Bände *Die Prosa der Welt* und *Das Sichtbare und das Unsichtbare*.² Nur die *Signes* konnten bislang als vollständiges Werk vom deutschsprachigen Publikum nicht rezipiert werden. Diese Lücke ist nun geschlossen.

*

Greift man auf Merleau-Pontys eigene Bestimmung eines philosophischen Klassikers zurück, so gehört er sicherlich in den Kanon der Philosophie: »Man erkennt«, so bemerkt er, die Klassiker »daran, daß sie niemand wörtlich nimmt und daß die neuen Gegebenheiten dennoch nie völlig außerhalb ihres Zuständigkeitsbereichs stehen, daß sie neue Echos auslösen, in sich neue Reliefs offenbaren.« (S. 13)³ Merleau-Pontys Philosophie löst innerhalb und außerhalb der philosophischen Diskussion bis heute eine Vielfalt von Echos aus, und in seinem Denken werden stets neue

der Geist. Philosophische Essays, hrsg. v. Christian Bermes, Hamburg 2003. Vier der dort aufgenommenen Aufsätze (*Das Indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens*, *Von Mauss zu Claude-Lévi Strauss*, *Der Philosoph und sein Schatten*, *Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge*) stammen ursprünglich aus den *Signes* und werden hier dementsprechend wieder aufgenommen. Beide Bände zusammen dokumentieren den Denkweg Merleau-Pontys, wie er sich nach der Veröffentlichung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vollzieht.

² Zur vollständigen Bibliographie der Schriften Merleau-Pontys vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, a. a. O. S. 357–365.

³ Verweise auf Belegstellen in der hier vorgelegten Übersetzung der *Signes* werden in Klammern den Zitaten angefügt und beziehen sich auf den nachfolgenden Text.

Formationen erkennbar, zu deren Entstehen seine offene, keinem Dogma, sondern den verhandelten Problemen verpflichtete Art des Philosophierens selbst beiträgt. Gleichzeitig, oder vielleicht auch deshalb, wird man von Merleau-Ponty auch das sagen dürfen, was er zu Machiavelli bemerkt: »Aber man mag diesen schwierigen Denker nicht, der zudem ohne Götzen auskommt.« (S. 311) Denn einfach ist die Lektüre der Schriften Merleau-Pontys, insbesondere das Studium der hier veröffentlichten Beiträge, keineswegs. Auch sie kommen ohne Götzen aus, und sie präsentieren eine auf den ersten Blick unübersichtliche Mannigfaltigkeit an Themen- und Problemstellungen, die zudem durch eine sich stets weiterentwickelnde, sich in der Sachauseinandersetzung erst ausformulierende philosophische Theorie vorstellig werden. Merleau-Ponty stellt Fragen, er wirft Probleme auf, er konfrontiert seine Zeitgenossen mit ihren eigenen Voraussetzungen, was diejenigen verwirrt und bis heute irritieren kann, die in der Philosophie eher Ausrufezeichen anstelle von Fragezeichen suchen. Merleau-Ponty selbst weiß um die Heterogenität der versammelten Schriften, und er versucht in seinem umfangreichen, eigens für die Sammlung verfaßten *Vorwort* die verschiedenen Fäden zusammenzuführen und die Diskussions- sowie Methodenstränge aufeinander zu beziehen. Dementsprechend kann es nicht das Ziel dieser einleitenden Bemerkungen sein, ein weiteres Vorwort zu präsentieren, es kann nur darum gehen, den thematischen und systematischen Rahmen der Überlegungen Merleau-Pontys zu konturieren.

Denn so vielfältig die verhandelten Themen des Buches sein mögen, so konkret stellt sich die von Merleau-Ponty behandelte Problemlage dar. In der Vielfalt der sich ausdifferenzierenden Wissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts wird die Orientierung in der überbordenden Mannigfaltigkeit der empirischen Befunde in zweierlei Hinsicht problematisch. Zum einen wird der Maßstab der Vermessung der Fakten prinzipiell in Frage gestellt, so daß er nicht mehr einem souveränen Subjekt zugesprochen oder in einer absoluten Wirklichkeit gesucht werden kann, wiewohl immer wieder die »ultra-subjektive« und die

»ultra-objektive« (S.372) Haltung wissenschaftlicher Theoriekonstitution als Fluchtpunkte markiert werden;⁴ zum anderen scheint ein einheitliches, zentriertes und fixiertes Koordinatensystem zur Beurteilung der Wirklichkeit nicht mehr gegeben; die substantielle Ordnung scheint einer funktionalen Logik weichen zu müssen.⁵

Diese Diagnose teilt Merleau-Ponty mit nicht wenigen seiner Zeitgenossen – z. B. auch mit Ernst Cassirer. In seinem nur wenige Jahre vor der Publikation der *Zeichen* verfaßten *Versuch über den Menschen* kommt Cassirer im Anschluß an die Analysen Max Schelers auf eine Krise eigener Art zu sprechen, die das Denken des 20. Jahrhunderts und mit ihm die Kultur und den Menschen zu zerreißen droht. Zum einen verweist Cassirer auf den Umstand, daß die gegenwärtigen Bestimmungen des Menschen und der Kultur »ihr intellektuelles Organisationszentrum« verloren haben und an dessen Stelle »die Anarchie der verschiedenen Denkansätze« getreten ist. »Die wirkliche Krise«, so Cassirers Einschätzung, »trat zutage, als eine zentrale Kraft, die imstande war, die individuellen Bemühungen zu bündeln und zu lenken, nicht mehr existierte.«⁶ Zum anderen droht die

⁴ Was Merleau-Ponty zur »paranoischen« Situation der Politik ausführt, wird in diesem Sinne von ihm auch auf die Wissenschaften und deren Krise bezogen: »Die ultra-objektive und die ultra-subjektive Haltung sind zwei Aspekte einer einzigen Krise des politischen Denkens und der politischen Welt.« (S.372)

⁵ Zur Logik der Prozesse, deren Verstehen insbesondere als Aufgabe der Philosophie zu begreifen ist, vgl. u. a. die folgende Bemerkung: »Die Philosophie ist unersetzlich, weil sie uns die Bewegung offenbart, durch die Leben zu Wahrheiten werden, und die Zirkularität dieses einzigartigen Seins, das in gewissem Sinne bereits alles *ist*, was es *gerade denkt*.« (S.161)

⁶ Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen*. Einführung in eine Philosophie der Kultur (engl. 1944), aus dem Englischen übersetzt von Reinhard Kaiser, Hamburg 2007, S.44. Die Cassirersche Herleitung und Beschreibung dieses Befunds ist als eine Ausformulierung der eher knappen These Schelers zu verstehen, der in der *Stellung des Menschen im Kosmos* darauf aufmerksam macht, daß wir »eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie« besitzen, »die

geistige Aufarbeitung und praktische Bewertung der vielfältigen empirischen Befunde in den Wissenschaften durch den Primat eines sich selbst seines intellektuellen Vermögens beraubenden und sich als Hyperrationalismus maskierenden Naturalismus verloren zu gehen. Die Tatsachen scheinen das Denken ersetzen zu können: »Aber Tatsachenreichtum«, so wendet Cassirer ein, »erzeugt nicht notwendig Ideenreichtum.«⁷

Auch Husserl äußert sich ähnlich, wenn er in den 30er Jahren in seiner Schrift zur *Krisis der europäischen Wissenschaften* an die Entwicklung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts erinnert und die darin vollzogene »Umwendung der allgemeinen Bewertung« kritisch auf den Begriff bringt: »Die Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten ›prosperity‹ blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind.« Und er fügt ähnlich wie Cassirer, jedoch noch in einer schärferen Tonart hinzu: »Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.«⁸

Diese Form wissenschaftlicher ›Rationalität‹, die sich nicht auf das Faktum beruft, um es zu bewerten, sondern ihren letzten Anspruch darin zu erkennen sucht, sich im Faktum zu verlieren und aufzugeben, bezeichnet Merleau-Ponty als ›kleinen Rationalismus‹ des späten 19. Jahrhunderts, den er dem ›gro-

sich nicht umeinander kümmern – *eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht.*« Dementsprechend ist nach Scheler »zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden [...] wie in der Gegenwart«; vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in: ders., *Späte Schriften, Gesammelte Werke IX*, hrsg. v. Manfred Frings, Bonn 1995, S. 7–71, hier: S. 11.

⁷ Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen*, a. a. O., S. 45.

⁸ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. Walter Biemel, *Husserliana VI*, Den Haag 21962, S. 3 f.

ßen Rationalismus« des 17. Jahrhunderts entgegenstellt. Ist das 17. Jahrhundert offen für die Unterschiedlichkeit der Seinsregionen, wird das Sein »nicht gänzlich auf die Ebene des äußeren Seins beschränkt oder abgeflacht«, und gibt es »das Sein des Subjekts oder der Seele, das Sein seiner Ideen, die Beziehungen der Ideen untereinander und den internen Wahrheitsbezug« (S. 215), so zeichnet sich der ›kleine Rationalismus‹ durch die bis heute unüberbietbare, aber auch naive Sehnsucht aus, Ursachen auf Fakten zu reduzieren und Gründe zu vergessen. Dieser ›kleine Rationalismus‹ »ging von einer unermesslichen, bereits in den Dingen geleisteten Wissenschaft aus, die von der tatsächlichen Wissenschaft am Tag ihrer Vollendung eingeholt würde und die für uns keine Frage mehr offen ließe, da auf jede sinnvolle Frage eine Antwort gegeben werde«. (S. 213) »Die Vernunft verschmolz mit der Erkenntnis der Bedingungen oder der Ursachen: Überall, wo man eine bestimmte Konditionierung aufdeckte, dachte man, jede Frage zum Verstummen gebracht, das Problem des Wesens mit dem Problem des Ursprungs gelöst und die Tatsache wieder zum Gehorsam gegenüber der Ursache verpflichtet zu haben.« (S. 214) Dieser Ansatz, der damals seine Popularität besaß und bis heute wohl seine Verlockungskraft nicht eingebüßt hat, erscheint Merleau-Ponty nicht nur »voller Mythen« (S. 213), er präsentiert sich ihm vielmehr als eine Form der Selbstverleugnung. Denn die Berufung auf das Faktum ist keine Tatsache, sondern eine These. Und in diesem Sinne stehen sich nicht Faktum und Idee gegenüber, sondern zwei philosophische Konzepte: »Was man dem internen Studium der Philosophie entgegenhält, ist nie die soziohistorische Erklärung« oder die naturwissenschaftliche Katalogisierung von Ursachen, »sondern immer eine andere Philosophie, die in ihr verborgen ist.« (S. 185) Die Philosophie ist in diesem Sinne nicht dem Faktum entgegengestellt, das Geistige tritt nicht in Widerstreit mit der Tatsache, die Naturwissenschaften sind nicht der Opponent der Geisteswissenschaften – jedes Faktum selbst ist vielmehr eine philosophische Tatsache und als solche zugleich eine These: »Die Philosophie ist überall, sogar in den ›Fakten‹ – und sie hat nirgends einen Bereich, in dem sie vor der

MAURICE MERLEAU-PONTY

ZEICHEN

VORWORT

Welch ein Unterschied, Welch eine Uneinheitlichkeit herrscht doch auf den ersten Blick zwischen den philosophischen Essays und den gelegentlich verfaßten, in nahezu allen Fällen politischen Äußerungen, die in diesem Band versammelt sind! In der Philosophie mag der Weg schwierig sein, aber man ist gewiß, daß jeder Schritt weitere Schritte ermöglicht. In der Politik hat man den niederschmetternden Eindruck, stets von neuem einen Durchbruch erzielen zu müssen. Die Rede ist dabei nicht einmal von den Zufällen und von dem Unvorhersehbaren: Der Leser wird in dieser Hinsicht einige Fehler in der Prognose finden; offen gesagt wird er weniger Irrtümer entdecken, als man hätte befürchten können. Der Fall ist weitaus ernster: Es ist so, als ob ein durchtriebener Mechanismus das Ereignis genau in dem Augenblick verschwinden ließe, in dem es sich anschickte, sein Gesicht zu zeigen, als übe die Geschichte eine Zensur aus angesichts der Dramen, aus denen sie gemacht ist, als liebe sie es, sich zu verbergen, sich nur in kurzen Momenten äußerster Bestürzung einen Spalt breit der Wahrheit zu öffnen und sich in der übrigen Zeit angestrengt zu bemühen, diese ›Überschreitungen‹ zu überspielen, die Formeln und Rollen des Repertoires wieder zurückzunehmen und uns alles in allem davon zu überzeugen, daß nichts geschieht. Maurras sagte, er habe in der Politik Evidenzen gekannt, in der reinen Philosophie hingegen niemals. Dies liegt wohl daran, daß er nur die längst vergangene Geschichte betrachtet hat und von einer ebenso etablierten Philosophie träumte. Wenn man beide im Verlaufe ihrer Entwicklung vergleicht, so wird man sehen, daß die Philosophie ihre sichersten Evidenzen im Augenblick ihres Beginns findet und daß die Geschichte im Augenblick ihres Entstehens einem Traum oder Alptraum gleicht. Wenn es einmal vorkommt, daß sie eine Frage stellt, wenn die Vielzahl der Ängste und der geballte Zorn im menschlichen Raum schließlich eine

erkennbare Form angenommen haben, so stellt man sich vor, daß nachher nichts mehr so sein könne wie zuvor. Wenn es aber totale Fragestellungen gibt, kann die Antwort in ihrer Positivität nicht erschöpfend sein. Es ist vielmehr die Frage, die sich abnutzt, und ein fragloser Zustand tritt ein, gerade so, wie eine Leidenschaft eines Tages verblaßt, zerstört von ihrer eigenen Dauer. Dieses durch einen Krieg oder eine Revolution ausgeblutete Land zeigt sich plötzlich heil und unbeschädigt. Die Toten sind mitschuldig an dieser Beruhigung: Nur lebend könnten sie das Fehlen jener und das Bedürfnis nach jenen wieder aufleben lassen, die allmählich aus der Erinnerung verschwinden. Die Historiker, die die Erinnerung zu wahren suchen, verzeichnen die Unschuld von Dreyfus wie eine Selbstverständlichkeit – und bewahren sie doch gleichwohl nicht. Dreyfus wurde nicht gerächt, nicht einmal rehabilitiert. Seine zum Gemeinplatz gewordene Unschuld wiegt den Preis seiner Schande nicht auf. Sie ist der Geschichte nicht im gleichen Sinne eingeschrieben, in dem sie ihm geraubt wurde, in dem sie von seinen Verteidigern eingefordert wurde. Denen, die alles verloren haben, nimmt die Geschichte noch mehr, und sie gibt jenen noch, die schon alles genommen haben. Denn die Verjährung, die alles einschließt, erklärt den Ungerechten für unschuldig und weist die Klage der Opfer ab. Die Geschichte ist niemals *geständig*.

Obwohl all dies bekannt ist, wirkt es jedes Mal kaum weniger erstaunlich, wenn man sich damit konfrontiert sieht. Das große Anliegen dieser Zeit wird darin bestehen, die alte Welt mit ihrem Gegenpart zu versöhnen. Vielleicht stehen die UdSSR und ihre einstigen Gegner angesichts dieses Problems auf derselben Seite, der Seite der alten Welt. Jedenfalls spricht man offen vom Ende des Kalten Krieges. Im friedlichen Wettbewerb kann das Abendland nur noch bestehen, wenn es das Modell einer demokratischen Regulierung der ökonomischen Verhältnisse entwirft. Tatsächlich entwickelt sich die industrielle Gesellschaft hier in einer außergewöhnlichen Unordnung. Der Kapitalismus treibt seine weitläufigen Verzweigungen ganz nach Belieben und bringt die Wirtschaft einer Nation in die Gewalt einer herrschenden In-

dustrie, die ihre Straßen und Städte verstopft und die klassischen Formen menschlicher Einrichtungen zerstört ... Auf allen Ebenen tauchen gewaltige Probleme auf: Es gilt, nicht nur Techniken zu erfinden, sondern auch politische Formen, Leitgedanken, einen bestimmten Geist, Lebensinhalte ... Aber gerade in diesem Moment fällt eine Armee, die lange Zeit im Kolonialkrieg von der Welt abgeschieden war und die dort den Gesellschaftskampf gelernt hat, mit all ihrem Gewicht auf den Staat zurück, von dem sie eigentlich abhängen sollte, und sie drängt die Ideologie des Kalten Krieges wieder in eine Zeit zurück, die gerade im Begriff war, sich von ihr zu befreien. Jemand, der es vor zwanzig Jahren verstanden hat, die ›Eliten‹ (und insbesondere die militärischen Eliten) zu verurteilen, glaubt nun, eine dauerhafte Herrschaft zu errichten, indem er sich allein an die Spitze des Staates setzt, und er befreit den Staat von den Störmanövern jeder Versammlung, nur um ihn umstürzlerischen Gruppen auszusetzen. Er, der gesagt hat, daß man sich nicht an die Stelle eines Volkes setzen könne (aber zweifellos handelte es sich dabei nur um eine Formel der Verzweiflung, des ›unnützen Dienstes‹), er trennt das nationale Streben von dem, was er das Lebensniveau nennt – als könne eine gereifte Nation diese Dilemmata nicht akzeptieren, als könnten die ökonomischen Verhältnisse einer realen Gesellschaft jemals dieser Art der Intendantur einer künstlichen Gesellschaft der Armee untergeordnet sein, als seien Brot, Wein und Arbeit von sich aus weniger ernste, weniger heilige Dinge als Geschichtsbücher.

Man könnte vielleicht sagen, diese immer gleiche und provinzielle Geschichte sei die Geschichte Frankreichs. Setzt sich aber die übrige Welt offener mit jenen Fragen auseinander, die sie bewegen? Weil diese Fragen Gefahr laufen, die Grenzen von Kommunismus und Kapitalismus zu verwischen, läßt die Kirche nichts unversucht, um sie zu ersticken, sie erneuert manchen längst vergessenen Bann, verurteilt von neuem den Sozialismus, wenn nicht gar die Demokratie, sucht die Stellungen der Staatsreligion wieder zu beziehen und unterbindet überall, vor allem in den eigenen Reihen, jeden Forschungsgeist und jedes Vertrauen auf die Wahrheit.

Was die kommunistische Politik angeht, so weiß man ja, durch wie viele Filter der Wind der Entstalinisierung hat wehen müssen, bevor er Paris oder Rom erreichte. Nach so vielen Widerrufern des ›Revisionismus‹, und insbesondere nach Budapest, muß man schon genau hinsehen, um zu erkennen, daß die sowjetische Gesellschaft sich in ein neues Zeitalter vorwagt, daß sie mit dem Stalinismus auch den Geist des gesellschaftlichen Krieges ablöst und sich an den neuen Formen der Machtausübung orientiert. Offiziell nennt man dies den Übergang zur höheren Entwicklungsstufe des Kommunismus. Verhüllt die Vorhersage einer selbsttätigen Evolution zu einem weltweiten Kommunismus nun die unverändert aufrechterhaltenen Herrschaftsabsichten, oder ist sie nur eine dezente Weise zu sagen, daß man davon absieht, diesen Übergang zu erzwingen? Auf welche Seite wird man sich zwischen diesen beiden Linien schlagen, immer bereit, sich bei Gefahr wieder auf die einstige Position zurückzuziehen? Die Frage nach den Zielen ist nicht die eigentliche Frage, auch nicht die Frage, ob man eine Maske oder aber das wahre Gesicht sieht. Vielleicht zählen die übereinstimmenden Absichten weniger als die menschliche Wirklichkeit und die Bewegung des Ganzen. Vielleicht hat die UdSSR mehrere Gesichter, und die Zweideutigkeit liegt in den Dingen selbst. Man muß also den mit Chruschtschow auf der internationalen Bühne aufgetretenen schwarzen Humor und den eingetretenen heißen Frieden als einen Fortschritt in Richtung der Klarheit begrüßen. Wenn der Humor, wie Freud sagt, die Sanftmut des Über-Ichs ist, dann ist dies vielleicht schon das Maximum an Entspannung, die das Über-Ich der Geschichte zuläßt.

Was nützt es, gestern gegenüber dem Stalinismus, heute gegenüber Algerien im Recht zu sein, wozu soll man geduldig die falschen Verknüpfungen von Kommunismus und Antikommunismus auflösen und schwarz auf weiß festhalten, was beide Seiten doch besser als wir wissen, wenn diese zukünftigen Wahrheiten einen jungen Menschen nicht schon heute von den Abenteuern des Faschismus und des Kommunismus befreien und wenn diese Wahrheiten doch nicht auf fruchtbaren Boden fallen, solange sie

nicht auf politische Art und Weise ausgesprochen werden – in jener Sprache, die spricht, ohne zu sagen, die in jedem einzelnen die treibende Kraft des Zorns und der Hoffnung weckt – und die nie die Prosa des Wahren sein wird? Handelt es sich nicht um ein unglaubliches Mißverständnis, wenn alle Philosophen, oder fast alle, sich verpflichtet glaubten, eine bestimmte Politik ihr eigen zu nennen, während diese doch aus dem ›Lebensvollzug‹ hervorgeht und sich dem Verstand entzieht? Die Politik der Philosophen ist die Politik, die niemand *macht*. Handelt es sich also um eine Politik? Gibt es nicht viele Dinge, über die sie mit mehr Gewißheit reden können? Und wenn sie kluge Perspektiven aufzeigen, von denen die Beteiligten nichts wissen wollen, geben sie dann nicht einfach nur zu, daß sie nicht wissen, worum es geht?

*

Diese Überlegungen sind hier und da latent vorhanden. Man kann sie bei Lesern und Schriftstellern erahnen, die Marxisten sind oder waren und die, wiewohl sie in allen übrigen Belangen nicht der gleichen Ansicht sind, offenbar darin übereinkommen, daß sie die Trennung von Philosophie und Politik *feststellen*. Sie haben mehr als jeder andere versucht, auf beiden Ebenen zugleich zu leben. Ihre Erfahrung herrscht über die Frage, und aus dieser Erfahrung heraus müßte die Frage neu durchdacht werden.

Zunächst einmal ist nur sicher, daß es bei den Philosophen eine politische Besessenheit gab, die weder zu guter Politik noch zu guter Philosophie geführt hat. Da die Politik, wie man weiß, die *moderne Tragödie* ist, erwartete man von ihr auch eine Auflösung der dramatischen Verknüpfung. Unter dem Vorwand, alle menschlichen Fragen seien darin enthalten, wurde jeder politische Zorn zum heiligen Zorn und die Zeitungslektüre, wie Hegel sie einmal in jungen Jahren genannt hat, zum philosophischen Morgengebet. Der Marxismus sah in der Geschichte all die abstrakten Dramen des Seins und des Nichts, und er hatte ihr damit eine enorme metaphysische Last aufgebürdet – zu Recht, denn er dachte an die Gliederung, die Architektonik der Geschichte, an

die Einfügung von Geist und Materie, Mensch und Natur, Existenz und Bewußtsein, zu der die Philosophie nur die Algebra oder das Schema liefert. Als vollständige Wiederaufnahme der menschlichen Ursprünge in den Entwurf einer neuen Zukunft ist die revolutionäre Politik durch dieses metaphysische Zentrum hindurchgegangen. In letzter Zeit aber hat man alle Formen des Geistes und des Lebens mit einer rein taktischen Politik verbunden, die nichts als eine unzusammenhängende Serie von Handlungen und Nebenhandlungen ohne Folge ist. Anstatt ihre Tugenden zu vereinigen, haben Philosophie und Politik seitdem ihre Laster ausgetauscht: Man verfügte über eine listenreiche Praxis und ein abergläubisches Denken. Wie viele Stunden und wie viele Argumente wurden anläßlich einer Wahl der Parlamentsfraktion oder einer Zeichnung von Picasso verschwendet, als seien die Weltgeschichte, die Revolution, die Dialektik oder die Negativität unter diesen dürftigen Fällen wirklich präsent. Tatsächlich waren die Technik, die Kunst, die Wandlungen der Ökonomie und die großen historisch-philosophischen Ideen völlig blutleer, da ihnen jeder Kontakt mit dem Wissen versagt blieb, und der politische Rigorismus ging – außer bei den besten – Hand in Hand mit der Trägheit, der fehlenden Neugier und der Improvisation. Sollte dies die Vermählung von Philosophie und Politik gewesen sein, so darf man annehmen, daß man sich anläßlich ihrer Scheidung glücklich schätzen muß. Marxistische Schriftsteller haben mit all dem gebrochen und finden wieder in ihre Rolle zurück: Wie könnte es besser sein? Und dennoch gibt es zwischen der Philosophie und der Politik einen ›schlechten‹ Bruch, der nichts zu retten vermag und der sie in ihrer mißlichen Lage beläßt.

Wenn man diesen Schriftstellern zuhört, verspürt man manchmal ein Unbehagen. Bald sagen sie, in wesentlichen Punkten blieben sie Marxisten, ohne jedoch diese Punkte näher zu bestimmen oder gar genau anzugeben, wie man *in gewissen Punkten* Marxist sein kann – auf die Gefahr hin, untereinander das Durcheinander zu belächeln, in dem Marxisten, Marxianer und Marxologen aneinandergeraten –, bald behaupten sie, ganz im Gegenteil,

DAS INDIREKTE SPRECHEN UND DIE STIMMEN DES SCHWEIGENS

1

Für Jean-Paul Sartre

- 2 Bei Saussure haben wir gelernt, daß die einzelnen Zeichen für sich genommen nichts bedeuten, daß jedes von ihnen weniger einen Sinn ausdrückt, als daß es einen Sinnabstand zwischen sich selbst und den anderen Zeichen angibt. Da man von diesen dasselbe sagen kann, besteht die Sprache also aus Unterschieden ohne Ausdrücke, oder genauer, die Ausdrücke der Sprache werden erst durch die zwischen ihnen auftauchenden Unterschiede hervorgebracht. Das kann man sich schwer vorstellen, denn der gesunde Menschenverstand antwortet: Wenn der Ausdruck A und der Ausdruck B ganz und gar keinen Sinn haben, so ist nicht ersichtlich, wie es zwischen ihnen einen Sinngegensatz geben kann, und wenn sich die Kommunikation wirklich zwischen dem Ganzen der gesprochenen Sprache und dem Ganzen der gehörten Sprache herstellte, müßte man die Sprache schon kennen, wenn man sie erlernen will ... Dieser Einwand ist jedoch von derselben Art wie die Paradoxa Zenons: Wie diese durch die Ausübung einer Bewegung widerlegt werden, so wird jener durch den Gebrauch der Sprache widerlegt. Und jene Art von Zirkel, daß die Sprache bei denen, die sie erlernen, sich selbst vorausgeht, sich selbst lehrt und uns ihre eigene Aufschlüsselung vorschlägt, ist vielleicht das Wunder, das das Sprechen bestimmt.

Die Sprache wird erlernt, und insofern muß man sicher von den Teilen zum Ganzen gehen. Das Ganze, das bei Saussure primär ist, kann also nicht das ausdrückliche und artikulierte Ganze der vollständigen Sprache sein, wie es die Grammatiken und die Wörterbücher verzeichnen. Er denkt ebensowenig an die logische Ganzheit eines philosophischen Systems, dessen Elemente (im Prinzip) alle aus einer einzigen Idee abgeleitet werden können. Da er ja gerade den Zeichen jede andere Bedeutung als eine

›diakritische‹ abspricht, kann er die Sprache nicht auf ein System positiver Ideen gründen. Die Einheit, von der er spricht, ist die Einheit eines Miteinander, wie die der Elemente eines Gewölbes, von denen eines das andere abstützt. In einem solchen Ensemble gelten die erlernten Teile der Sprache auf Anhieb als Ganzes, und Fortschritte werden weniger durch Hinzufügen und Beordnen gemacht als durch die innere Artikulation einer in ihrer Art schon vollständigen Funktion. Man weiß seit langem, daß beim Kind das Wort zunächst als Satz fungiert und vielleicht sogar bestimmte Phoneme als Wörter. Aber die heutige Linguistik faßt die Einheit der Sprache noch genauer, indem sie beim Entstehen der Wörter – vielleicht sogar der Formen und des Stils – ›oppositive‹ und ›relative‹ Prinzipien herausstellt, auf welche die Saussuresche Definition des Zeichens sich noch strenger anwenden läßt als auf die Wörter, da es sich ja hier um Komponenten der Rede handelt, die für sich keinen bezeichnbaren Sinn haben und deren einzige Funktion es ist, das Unterscheiden der eigentlichen Zeichen möglich zu machen. Jene ersten phonematischen Entgegensetzungen können zwar lückenhaft sein, sie werden sich in der Folge gewiß mit anderen Dimensionen anreichern können, und die sprachliche Kette wird andere Mittel finden, sich aus sich selbst heraus zu differenzieren; wichtig ist, daß die Phoneme von vornherein Variationen eines einzigen Sprechapparats sind und daß das Kind mit ihnen das Prinzip einer gegenseitigen Differenzierung der Zeichen ›aufgeschnappt‹ und damit auf einen Schlag *den Sinn des Zeichens* erworben zu haben scheint. Denn die phonematischen Gegensätze – die mit den ersten Kommunikationsversuchen auftreten – erscheinen und entwickeln sich ohne irgendeine Beziehung zum kindlichen Geplapper, das durch sie oft zurückgedrängt wird, fortan jedenfalls nur noch eine Randexistenz führt und dessen Bestandteile nicht in das neue System des wirklichen Sprechens eingehen, als wenn es nicht dasselbe wäre, einen Laut als Element des Geplappers zu besitzen, das sich nur an sich selbst richtet, oder als Moment eines Kommunikationsversuches. Man kann jetzt also sagen, daß das Kind *spricht* und daß es in der Folge

nur das Prinzip des Sprechens unterschiedlich anwenden lernt. Der Gedanke von Saussure wird deutlicher: Mit den ersten phonematischen Entgegensetzungen wird das Kind vertraut mit der lateralen Verbindung zwischen Zeichen und Zeichen als Grundlage einer finalen Beziehung zwischen Zeichen und Sinn – in der speziellen Form, die diese Verbindung in der entsprechenden Sprache erhalten hat. Wenn die Phonologen ihre Analyse schließlich über die Wörter hinaus ausdehnen können bis zu den Formen, bis zur Syntax und selbst bis zu den stilistischen Unterschieden, so ist es die gesamte Sprache als Ausdrucksstil, als eine einzigartige Weise, mit dem Wort zu spielen, die vom Kind mit den ersten phonematischen Entgegensetzungen antizipiert wird. Das Ganze der um es herum gesprochenen Sprache erfasse es wie ein Wirbel, reize es durch seine inneren Artikulationen und führe es *fast* an den Moment heran, da all dieser Lärm etwas bedeutet. Die ständige Selbstüberprüfung der Wortreihe, das eines Tages ununterdrückbare Auftauchen einer bestimmten phonematischen Skala, nach der das Reden offensichtlich zusammengesetzt ist, treibe das Kind schließlich auf die Seite der Sprechenden. Nur die Sprache als Ganzes kann verständlich machen, wie die Sprache es zu sich hinüberzieht und wie es schließlich jenen Bereich betritt, dessen Pforten sich doch scheinbar nur von innen her öffnen. Eben weil das Zeichen von Anfang an diakritisch ist, weil es sich mit sich selbst zusammensetzt und organisiert, hat es ein Innen und verlangt schließlich nach einem Sinn.

Dieser Sinn, der am Rand der Zeichen entsteht, und dieses Auftreten eines Ganzen in den Teilen finden sich in der ganzen Kulturgeschichte wieder. Es gibt jenen Augenblick, da Brunelleschi die Kuppel des Florenzer Domes in einem bestimmten Verhältnis zur Gestalt der Landschaft baut. Kann man sagen, daß er mit dem geschlossenen Raum des Mittelalters gebrochen und den universellen Raum der Renaissance gefunden hat?¹ Aber es ist noch ein weiter Weg von *einem* künstlerischen Vorgehen bis zur bewußten Verwendung des Raumes als Medium des Weltganzen. Kann

¹ Pierre Francastel, *Peinture et société*, S. 17 ff.

man also sagen, daß dieser Raum noch nicht da ist? Brunelleschi hatte sich einen merkwürdigen Apparat konstruiert,² in dem zwei 5 Ansichten des Baptisteriums und des Rathauses, mit den Straßen und Plätzen, die sie einrahmen, in einem Spiegel reflektiert wurden, während eine Platte aus poliertem Metall das Himmelslicht darauf projizierte. Bei ihm gibt es also ein Forschen, ein Befragen des Raumes. Ebenso schwer läßt sich sagen, wann die reelle Zahl in der Geschichte des Mathematischen beginnt: An sich (das heißt, wie Hegel sagt, für uns, die wir sie hinein projizieren) ist sie schon in der Bruchzahl, die vor der algebraischen Zahl die ganze Zahl in eine fortlaufende Reihe einfügt – aber sie ist es gleichsam, ohne es zu wissen und nicht für sich selbst. Ebenso muß man darauf verzichten, den Zeitpunkt zu fixieren, wo das Lateinische zum Französischen wird, weil die grammatischen Formen wirksam werden und sich abzeichnen, bevor sie systematisch angewandt werden, weil die Sprache manchmal lange mit den Veränderungen, die endlich auftreten, schwanger geht und weil die Aufzählung ihrer Ausdrucksmittel keinen Sinn hat, da diejenigen, die außer Gebrauch kommen, weiterhin ein abgeschwächtes Leben in ihr führen und die Stelle jener, welche sie ablösen, manchmal schon angegeben ist, sei es auch nur als Lücke, Bedarf oder Tendenz. Selbst wenn man genau datieren kann, wann ein *Prinzip für sich* auftaucht, so war es doch schon früher in der Kultur vorhanden, als eine Art Besessenheit oder als Antizipation, und der Bewußtseinsakt, der es als ausdrückliche Bedeutung setzt, bringt nur seine lange Inkubation in einem wirksamen Sinn zum Abschluß. Es bleibt jedoch immer ein Rest: Der Raum der Renaissance wird seinerseits später als ein ganz spezieller Fall des möglichen Bildraumes neu gedacht. Die Kultur vermittelt uns also niemals absolut transparente Bedeutungen, die Genesis des Sinns ist niemals abgeschlossen. Was wir zu Recht unsere Wahrheit nennen, betrachten wir immer nur in einem Kontext von Symbolen, die unser Wissen datieren. Wir haben immer nur mit ganzen Zeichengefügen zu tun, deren Sinn nicht

² Ebd., S. 17 ff.

für sich gesetzt werden kann, da sie nichts anderes sind als die Art und Weise, in der sie sich zueinander verhalten, sich voneinander unterscheiden – ohne daß wir auch nur den kläglichen Trost eines vagen Relativismus hätten, weil jeder dieser Schritte eine Wahrheit schlechthin ist und in die umfassendere Wahrheit der Zukunft gerettet werden wird. Was die Sprache angeht, wenn sie die laterale Beziehung von Zeichen zu Zeichen ist, die jedes von ihnen bedeutend macht, so taucht der Sinn erst im Schnittpunkt und gleichsam im Zwischenraum der Wörter auf. Das verbietet uns, die Unterschiedenheit und Einheit der Sprache und ihres Sinns so aufzufassen, wie man es gewöhnlich tut. Man glaubt, daß der Sinn den Zeichen prinzipiell transzendent sei, wie es das Denken für akustische oder visuelle Anzeichen wäre. Und man meint, daß er den Zeichen insofern immanent sei, als jedes von ihnen, da es ein für allemal *seinen* Sinn hat, zwischen sich und uns keinen undurchsichtigen Bezug bringen, ja uns nicht einmal zu denken geben kann: Die Zeichen hätten nur die Rolle einer Ermahnung, sie wiesen den Hörer darauf hin, daß er diesen oder jenen *seiner* Gedanken zu erwägen habe. So wohnt jedoch der Sinn nicht dem Redefluß inne und so unterscheidet er sich nicht von diesem. Wenn das Zeichen nur insofern etwas bedeutet, als es sich von den anderen Zeichen abhebt, ist sein Sinn ganz in die Sprache eingelassen, ein sprachlicher Ausdruck wirkt immer vor dem Hintergrund anderer sprachlicher Ausdrücke und ist immer nur eine Falte im unermesslichen Gewebe des Sprechens. Um ihn zu verstehen, brauchen wir kein inneres Lexikon zu befragen, das uns im Hinblick auf die Wörter oder Formen reine Gedanken angäbe, mit denen sie sich deckten: Es genügt, daß wir seinem Leben, seiner Differenzierungs- und Artikulationsbewegung, seiner sprechenden Gestik zustimmen. Es gibt folglich eine Undurchdringlichkeit der Sprache: Nirgends nimmt sie sich ganz zurück, um dem reinen Sinn Platz zu machen, immer wird sie nur wieder durch Sprache selbst umgrenzt, und der Sinn erscheint in ihr nur als ein in den Wörtern Eingefäßtes. Wie die Scharade läßt sie sich nur durch die Wechselwirkung der Zeichen verstehen, von denen jedes für sich genommen mehrdeutig oder

banal ist und deren Zusammenfügung erst einen Sinn ergibt. Für den, der spricht, nicht weniger als für den, der zuhört, ist die Rede etwas ganz anderes als eine Technik des Verschlüsseln oder Dechiffrierens für schon feststehende Bedeutungen: Zunächst muß sie diese als erkennbare Gebilde existieren lassen, indem sie sie an der Kreuzung sprachlicher Gesten ansiedelt, als das, was diese übereinstimmend zeigen. Unsere Analysen des Denkens tun so, als ob dieses, bevor es seine Wörter gefunden hat, schon eine Art idealer Text wäre, den unsere Sätze zu *übersetzen* suchten. Aber der Autor selbst hat keinen Text, den er mit seiner Schrift konfrontieren könnte, keine Sprache vor der Sprache. Wenn er mit seiner Ausdrucksweise zufrieden ist, dann wegen eines Gleichgewichts, dessen Bedingungen sie selbst definiert, aufgrund einer Vollkommenheit ohne Vorbild. Weit mehr als ein Mittel ist die Sprache so etwas wie ein Sein, und eben deshalb kann sie uns so gut jemanden gegenwärtig machen: Die Sprechweise eines Freundes am Telefon gibt ihn uns selbst, als wenn er ganz da wäre in jener Art, wie er uns anredet und sich verabschiedet, wie er seine Sätze beginnt und beendet, wie er durch die ungesagten Dinge voranschreitet. Der Sinn ist die ganze Bewegung des Sprechens, und deshalb treibt sich unser Denken in der Sprache herum. So durchzieht es diese, wie die Geste den Raum übergreift, den sie durchläuft. In eben dem Augenblick, da die Sprache unseren Geist zur Gänze erfüllt, ohne den geringsten Platz für einen Gedanken zu lassen, der nicht von ihrer Vibration erfaßt wäre, und gerade in dem Maße, wie wir uns ihr ganz überlassen, führt sie über die ›Zeichen‹ hinaus zu deren Sinn. Und von diesem Sinn trennt uns nichts mehr: Die Sprache *setzt* ihre Liste der Korrespondenz nicht *voraus*, sie enthüllt selbst ihre Geheimnisse, sie lehrt sie jedem Kind, das zur Welt kommt, sie ist ganz und gar Einweisung. Ihre Undurchdringlichkeit, ihr unaufhörlicher Selbstbezug, ihre Rückwendungen und Rückzüge auf sich als Sprache sind gerade das, was ihr geistiges Vermögen ausmacht: Denn jetzt wird sie selbst so etwas wie ein Universum, fähig, die Dinge selbst in sich zu beherbergen – nachdem sie sie in ihren Sinn verwandelt hat.

Wenn wir nun aber die Idee von einem *ursprünglichen Text*, dessen Übersetzung oder chiffrierte Version unsere Sprache wäre, aus unserem Geist verbannen, dann werden wir erkennen, daß die Vorstellung von einem *vollständigen* Ausdruck sinnlos ist, daß jede Rede indirekt oder anspielend, und wenn man so will, Schweigen ist. Die Beziehung des Sinnes zum Sprechen kann nicht mehr jene punktuelle Korrespondenz sein, die wir immer vor Augen haben. Saussure bemerkt noch weiter, daß der Engländer, wenn er sagt *the man I love*, sich ebenso vollständig

6 ausdrückt wie der Franzose, wenn er sagt *l'homme que j'aime*. Das Relativpronomen kommt, würde man sagen, im Englischen nicht zum Ausdruck. In Wahrheit aber ist es, anstatt durch ein Wort ausgedrückt zu werden, durch eine Leerstelle zwischen den Wörtern in die Sprache eingegangen. Nicht einmal, daß es stillschweigend mitverstanden wird, sollten wir sagen. Der Begriff des Mitverstandenen bringt in naiver Weise unsere Überzeugung zum Ausdruck, daß eine Sprache (im allgemeinen unsere Muttersprache) in ihren Formen die Dinge selbst einzufangen vermag und daß jede andere Sprache, wenn sie diese auch in sich fassen will, sich zumindest stillschweigend ähnlicher Instrumente bedienen muß. Wenn für uns das Französische zu den Dingen selbst vorstößt, dann sicher nicht, weil es das Gefüge des Seins kopiert hätte: Es hat zwar ein eigenes Wort, um die Relation auszudrücken, aber es kennzeichnet die Objektfunktion nicht durch eine besondere Endung; man könnte sagen, daß es die Deklination mitversteht, die das Deutsche zum Ausdruck bringt (ebenso wie den Aspekt, den das Russische, und den Optativ, den das Griechische ausdrücklich bezeichnet). Wenn das Französische uns als Abdruck der Dinge erscheint, so nicht deshalb, weil es so ist, sondern weil es uns durch die inneren Beziehungen zwischen den Zeichen diese Illusion vermittelt. Aber mit dem Satz *the man I love* ist es das gleiche. Das Fehlen eines Zeichens kann selbst ein Zeichen sein, und das Ausdrücken besteht nicht darin, daß jedem Sinnelement ein Element der Sprache angepaßt wird, sondern in einem Einwirken der Sprache auf die Sprache, das sich plötzlich in Richtung auf ihren Sinn hin verlagert. Sprechen heißt nicht,

jedem Gedanken ein Wort unterschieben: Wenn wir es täten, würde niemals etwas gesagt werden, und wir hätten nicht das Gefühl, in der Sprache zu leben, wir würden im Schweigen verharren, weil das Zeichen sofort vor einem Sinn verlöschen würde, der der seine wäre, und weil das Denken nur mit Gedanken befaßt wäre – nämlich mit demjenigen, den es ausdrücken will, und mit demjenigen, den eine ganz eindeutige Sprache bilden würde. Ganz im Gegenteil dazu haben wir manchmal das Gefühl, daß ein Gedanke *zur Sprache kommt* – nicht indem er durch Sprachzeichen ersetzt wird, sondern indem er sich den Wörtern einverleibt und dadurch verfügbar wird –, und schließlich gibt es deshalb eine Macht der Wörter, weil sie, indem sie aufeinander einwirken, von weitem durch den Gedanken beeinflußt werden wie die Gezeiten durch den Mond, und in diesem Treiben ihren Sinn viel nachdrücklicher zutage treten lassen, als wenn ein jedes von ihnen nur eine matte Bedeutung mit sich führte, deren gleichgültiger und vorausbestimmter Index es wäre. Die Sprache drückt dies unumstößlich aus, wenn sie darauf verzichtet, die Sache selbst auszusprechen. Wie die Algebra mit Größen befaßt ist, die man als solche nicht kennt, macht das Sprechen Bedeutungen unterscheidbar, von denen jede für sich nicht bekannt ist, und indem sie sie als bekannte behandelt, uns von ihnen und ihren Verhältnissen ein abstraktes Porträt gibt, zwingt sie uns schließlich blitzartig die genaueste Identifizierung auf. Die Sprache bedeutet, wenn sie, anstatt das Denken zu kopieren, sich durch dieses auflösen und wieder herstellen läßt. Sie trägt ihren Sinn, so wie die Spur eines Schrittes die Bewegung und die Anstrengung eines Körpers bedeutet. Wir müssen unterscheiden zwischen dem empirischen Gebrauch der schon geformten Sprache und dem schöpferischen Gebrauch, von dem jener ja nur ein Resultat sein kann. Ein Sprechen im Sinne der empirischen Sprache – nämlich das passende Aufrufen eines bereits festgelegten Zeichens – ist kein Sprechen im Sinn der authentischen Sprache. Es ist, wie Mallarmé gesagt hat, die abgegriffene Münze, die man mir schweigend in die Hand drückt. Das wahre Sprechen dagegen, das, was bedeutet, was schließlich das »allen Sträußen Fehlende« 7

präsent macht und den in den Dingen gefangenen Sinn befreit, ist hinsichtlich des empirischen Gebrauchs nur Schweigen, da es ja nicht bis zum gemeinsamen Namen vordringt. Die Sprache ist von sich aus versteckt und autonom, und wenn sie einen Gedanken oder ein Ding direkt bedeutet, so ist das nur ein zweitrangiges Vermögen, das ihrem inneren Leben entstammt. Wie der Weber also arbeitet der Schriftsteller von der Kehrseite her: Er hat nur mit der Sprache zu tun, und eben dadurch findet er sich plötzlich von Sinn umgeben.

Wenn das wahr ist, so ist seine Arbeit nicht sehr verschieden von der des Malers. Man sagt gewöhnlich, daß der Maler uns durch die schweigende Welt der Farben und Linien hindurch erreicht, er wende sich an ein unformuliertes Entzifferungsvermögen in uns, das wir erst dann unter unsere Kontrolle bringen, wenn wir es vorher blind ausgeübt haben, wenn uns das Werk gefallen hat. Der Schriftsteller dagegen siedelt sich in schon ausgebildeten Zeichen an, in einer schon sprechenden Welt, und verlangt von uns nur die Fähigkeit, unsere Bedeutungen nach der Anweisung der Zeichen, die er uns vorlegt, neu zu ordnen. Wenn nun aber die Sprache ebensoviel durch das ausdrückt, was zwischen den Wörtern ist, als durch die Wörter selbst? Durch das, was sie nicht ›sagt‹, wie durch das, was sie ›sagt‹? Wie, wenn es, in der empirischen Sprache verborgen, eine Sprache in der zweiten Potenz gäbe, wo die Zeichen wiederum das verschwommene Leben der Farben führen und wo die Bedeutungen sich nicht ganz und gar von den Beziehungen der Zeichen befreien?

8 Der Akt des Malens hat zwei Seiten: Da ist der Farbleck oder -strich, den man an einem bestimmten Punkt der Leinwand anbringt, und da ist die Wirkung im Ganzen, zwischen beiden gibt es kein allgemeines Maß, da die Punkte ja fast nichts sind und doch ausreichen, ein Porträt oder eine Landschaft zu verändern. Wer dem Maler aus zu großer Nähe zusehen würde, wie er mit der Nase am Pinsel klebt, sähe nur die Kehrseite seiner Arbeit. Die Kehrseite ist eine schwache Bewegung des Pinsels oder der Feder von Poussin, die Vorderseite dagegen ist der Durchbruch der Sonne, den er auslöst. Man hat einmal Zeitlupenaufnahmen

von Matisse bei der Arbeit gemacht. Der Eindruck war ungeheuer, so daß sogar Matisse beeindruckt gewesen sein soll. Denselben Pinsel, der, mit bloßem Auge betrachtet, von einem Zug zum anderen sprang, sah man jetzt in einer langgezogenen und feierlichen Zeit meditieren, beim unmittelbaren Bevorstehen eines Weltbeginns zehn mögliche Bewegungen versuchen, vor der Leinwand tanzen, sie mehrmals streifen und schließlich wie der Blitz zum einzig notwendigen Strich niedergehen. Natürlich hat diese Analyse etwas Künstliches, und Matisse täuschte sich, wenn er auf Grund des Films glaubte, daß er tatsächlich an jenem Tage zwischen allen möglichen Pinselstrichen gewählt und wie Leibnizens Gott ein ungeheures Problem des Minimum und Maximum gelöst habe; er war kein Demiurg, er war Mensch. Er hat nicht alle möglichen Gesten unter dem Blick des Geistes gehabt und brauchte sie nicht alle außer einer zu eliminieren, indem er seine Wahl begründete. Erst die Zeitlupenaufnahme zählt die Möglichkeiten auf. Matisse hat, einer menschlichen Zeit und einem menschlichen Sehen verhaftet, das noch offene Ganze seines begonnenen Bildes betrachtet und den Pinsel dann zu dem Strich angesetzt, der nötig war, damit das Gemälde schließlich das wurde, was es zu werden im Begriffe war. Mit einer einfachen Geste hat er das Problem gelöst, das nachträglich eine unendliche Anzahl von Gegebenheiten zu implizieren scheint, wie nach Bergson die Hand im Eisenstaub auf einen Schlag die komplizierte Anordnung hervorbringt, die an ihrer Stelle zurückbleibt. Alles hat sich in der menschlichen Welt der Wahrnehmung und der Geste abgespielt, und die Kamera liefert uns von diesem Ereignis nur deshalb eine faszinierende Version, weil sie uns vortäuscht, daß die Hand des Malers in der physischen Welt operiere, wo unendlich viele Optionen möglich sind. Es ist jedoch wahr, daß die Hand von Matisse gezögert hat, es stimmt also, daß ein Wählen stattgefunden hat und daß der gewählte Strich zwanzig im Bilde liegenden Bedingungen genügen mußte, unformuliert und unformulierbar für jeden anderen als Matisse, da sie ja nur durch die Intention bestimmt und auferlegt wurden, *eben jenes Bild, das noch nicht existierte*, zu malen.