

e-Journal Philosophie der Psychologie	DAS LEBEN EINES AUTORS. WAS IST EIN AUTOR UND WO LEBT ER? von Kurt Röttgers (Hagen)
--	--

Ist es nicht verwunderlich, daß die Leute sich freuen und es feiern, daß Kant 200 Jahre tot ist. – Selbstverständlich ist diese Verwunderung gespielt; denn wir kennen die Standardantwort auf eine solche Verwunderung: es ist zu unterscheiden zwischen dem Professor für Logik und Metaphysik an der Alma Mater Albertina und dem Textkorpus der Kantischen Schriften. Der eine ist vor 200 Jahren gestorben, das andere lebt – auf gewisse Weise. Wir haben es also mit zweierlei Kant zu tun, der eine tot, der andere lebt. Im folgenden¹ möchte ich diese Standardantwort sehr ernst nehmen.

Wir alle kennen jene studentischen Arbeiten, in denen eingangs behauptet wird, um eine bestimmte Philosophie zu verstehen, müsse man das Leben ihres Autors verstanden haben. Abgesehen davon, daß es mir absolut unklar erscheint – und ich sage das sozusagen Dilthey ins Angesicht –, was es heißen könnte, ein Leben zu verstehen, erhöbe sich selbst dann, wenn das geklärt werden könnte, die Frage, wie ein solches mutmaßliches Leben-Verstehen in ein Text-Verstehen so übersetzt werden kann, daß deutlich würde, daß dem Text-Verstehen ohne jenes Leben-Verstehen etwas ganz Wesentliches fehlen würde. Nun, wir wissen, was dieser studentischen Beteuerung in der Regel folgt: einige biographische Bemerkungen, Anekdotchen u. dgl., die nichts anderes sind als ein zeilenschindendes Hinauszögern des Sicheinlassens auf die Ernsthaftigkeit und den Anspruch des philosophischen Gedankens. Da war schon jener Student konsequenter, der uns in einer Klausur schrieb, um eine Philosophie wie diejenige Kants zu verstehen, müsse man ein Leben führen, wie Kant es geführt habe. So wird die Zahl derjenigen, die eine Chance haben, Kants Philosophie zu verstehen, sehr überschaubar, tendiert sie doch gegen den Wert "1".²

Zweifellos gibt es auch in der philosophischen Forschung öfters wiederholte angebliche Evidenzen einer Korrespondenz zwischen Texten und Menschenleben. So hat man vereinzelt absonderliche Äußerungen über Frauen im Textkorpus der Philosophie Nietzsches in Verbindung gebracht mit Problemen, die Friedrich Nietzsche mit seiner Mutter und seiner Schwester gehabt haben soll. Und wenn man diese Verbindung hergestellt hat, meint man dann oft, etwas verstanden zu haben. Aber die Frage ist natürlich – und sie ist kaum positiv zu beantworten –, ob man damit etwas Philosophisches verstanden habe. Denn das wissen wir ja seit dem Platonischen Sokrates, daß es das Philosophieren ausmacht, zwischen Meinungen über dieses und jenes und philosophisch begründetem Wissen unterscheiden zu können. Eine philosophy oder eine doxa (die angebliche "Philosophie" der Telekom) ist ein Ensemble von Meinungen, die weder begründungsfähig noch begründungsbedürftig sind und denen gegenüber wie gegenüber religiösen Grundüberzeugungen unter zivilisierten Menschen Toleranz angesagt ist, nicht aber kritische Argumentation. Gerade eine in ihrer Struktur als Experimentalphilosophie auftretende Philosophie kann sich Widersprüche in den partikularen Meinungen sehr wohl erlauben, so daß ich dann einmal einen Rassisten verzweifelt fragen hörte: und was war Nietzsches wirkliche Meinung zu den Juden?

¹ Vortrag, gehalten auf der gemeinsamen Tagung von Kant-Gesellschaft und Nietzsche-Gesellschaft am 27. Sept. 2004 in Naumburg.

² Wenn Verstehen nichts anderes heißt, als einen Text in produktiver Weise fortsetzen zu können (s. u.), dann ist diese Aussage nur konsequent: ein Leben Verstehen heißt dann nichts anderes, als dieses Leben fortsetzen zu können; aber wer außer Kant hätte das gekonnt?

Ähnliche Kurzschlüsse hat es auch immer wieder hinsichtlich Kants gegeben, wenn etwa die begriffliche Genauigkeit seiner Philosophie in Verbindung gesetzt wird mit der Pünktlichkeit eines gewissen Spaziergängers in Königsberg. Und müssen wir unsere Interpretation der Philosophie Kants tatsächlich ändern, wenn wir durch Biographien Kants, etwa die neue von Steffen Dietzsch, erfahren, daß Kants Leben nicht das Leben eines Uhrwerks war?³ Und wirklich fatal wird es, wenn wir den Wahnsinn eines Friedrich Nietzsche auf die Deutung des Werks bezogen sehen. Die das tun, ziehen dann oft eine Grenze in den Schriften, jenseits derer die Schriften des Wahnsinns beginnen, und manche rechnen dann "Ecce homo" zu dem, was jenseits dieser Grenze liegt; wenn man sich aber erst einmal darauf einläßt, dann kann man sich kaum der altgedienten Rationalisten erwehren, die die Spuren des Wahnsinns schon in den Frühschriften nachweisen wollen.

Wenn wir in Kants Nachlaß auf die Stelle stoßen, an der es heißt: das Wetterglas sei das lange Glas, das kurze sei das Wärmeglas,⁴ so wird kaum ein Philosoph diesem Zettel irgendeine philosophische Relevanz beimessen, ebenso wenig wie ich Ihnen jetzt meinen letzten Einkaufszettel vorlesen werde, und niemand wird zur Erklärung solcher Zettel, die sich in die Philosophie verirrt haben, bei dem biographische Faktum der Vergeßlichkeit vorgerückten Alters Zuflucht nehmen müssen. Es bedarf keiner biographischen Erklärung eines Satzes ohne jede philosophische Relevanz; umgekehrt kann man sich fragen, ob nicht auch biographische Erklärungen in der Lage sind, einem Satz mit philosophischer Relevanz diese zu rauben. So steht jene andere Eintragung Kants in dieser Gefahr, die im Archiv seiner Schriften eingesperrt worden ist, nämlich daß hinfort an den Diener Lampe nicht mehr gedacht werden solle.⁵ Eine biographische Erklärung würde auch dieses als dem Alter geschuldete Eintragung wegerklären; aber könnte es nicht auch sein, daß die Ermahnung, das Vergessen nicht zu vergessen, gerade und allein wegen ihrer Paradoxie notiert worden ist? Allein unter diesem Aspekt ist sie es jedenfalls wert, philosophisch beachtet zu werden. Nur ein Verschonen vor der biographischen Erklärung kann das philosophische Interesse in diesem Falle wach halten.

Vielleicht sollte man bei entsprechendem Mut mit Nietzsches "Ecce homo" in gleicher Weise verfahren, d. h. die Schrift vor biographischen Interpretationen schützen, um ihren philosophischen Gehalt ungetrübt zu retten. Wagen wir doch einmal mit dem uneingeschränkten Willen zur Interpretation die gegenteilige These: Jeder Satz in "Ecce homo" ist philosophisch ernst zu nehmen und duldet keine biographische Reduktion. Wollte man diese starke These verteidigen, was ich aus Platzgründen hier nicht ausführen kann, so könnte man etwa folgendes geltend machen: Der experimentelle Perspektivismus von Nietzsches Philosophie liebt das Spiel mit Masken.

"Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss."⁶ Aber: "Es ist nicht nur Arglist hinter einer Maske, – es gibt soviel Güte in der List." So ist auch die Offenheit nur eine Art der Verstellung: "Es giebt 'heitere Menschen', welche sich der Heiterkeit bedienen, weil sie um ihretwillen missverstanden werden: – sie wollen missverstanden sein. Es giebt 'wissenschaftliche Menschen', welche sich der Wissenschaft bedienen, weil dieselbe einen heiteren Anschein giebt, und weil Wissenschaftlichkeit darauf schließen läßt, daß der Mensch

³ Steffen Dietzsch, Immanuel Kant, Leipzig 2003.

⁴ Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, 22 Bde., Berlin 1910ff., XXI, S. 158.

⁵ So Ehregott Andreas Christoph Wasianski in seiner Biographie, Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, hrsg. v. F. Groß. ND Darmstadt 1978 (zuerst 1912), S. 264.

⁶ Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, Berlin, New York 1980, V, S. 9–243, hier S. 78 (Jens. 59) (im folgenden zit. als KSA).

oberflächlich ist: – sie wollen zu einem falschen Schluß verführen. Es giebt freie freche Geister, welche verbergen und verleugnen möchten, daß sie zerbrochene stolze unheilbare Herzen sind; und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzu gewisses Wissen." ⁷ Aber wollte man meinen, die Maske habe hier die Funktion, eine tiefe, ach so verletzte Seele hinter einem Körper zu verstecken, so zeigt sich nach genauerer Lektüre bald, daß die Maskenhaftigkeit allgemein zur Struktur des Lebens und Überlebens gehört. "Wer tief in die Welt gesehen hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, daß die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leicht und falsch zu sein."⁸

Die Masken erzeugen sich auch ohne meine Absicht in den Wahrnehmungen der Anderen. Diese sehen meine Lebensäußerungen flüchtig, oberflächlich, maskenhaft.⁹ Damit aber ist meine Oberfläche nicht nur meine Haut, meine Kleidung, Verkleidung und Maske, sondern meine Oberfläche ist das Bild, das andere von mir haben. Meine Oberfläche dehnt sich aus bis in das Bewußtsein der anderen. Oberfläche ist das Organisationsprinzip des Lebens selbst. Der Überlebenswille muß täuschen. Sogar die Frömmigkeit lobt Nietzsche unter diesem Aspekt: "durch sie kann der Mensch so sehr Kunst, Oberfläche, Farbenspiel, Güte werden, daß man an seinem Anblicke nicht mehr leidet." Masken und Illusionen sind nötig, daher plädiert Nietzsche geradezu für einen "Cultus der Oberfläche", und er fordert "Ehrfurcht vor der Maske", schließlich warnt er davor, "an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben."¹⁰ Die Ehrfurcht vor der Maske, vor der verbergenden und schützenden Oberfläche, schützt nicht nur die tiefe Seele mit dem oberflächlichen Leib; denn die Seele selbst hat ihrerseits solche Oberflächen, hinter die zu blicken eben jener psychologische Frevel wäre. Das gute Gewissen, "eine beherzte lange Fälschung", ist die durch eine bestimmte Moral anerzogene Seelen-Oberfläche, die es ermöglicht, den Anblick der Seele als eine Einheit zu ertragen, ja sogar zu genießen. So ist die Oberfläche der Seele, wie aber auch ihre Tiefe, ein historisch nicht selbstverständliches Produkt, sondern in langwierigen historischen Prozessen hat sich der Mensch durch moralisch-ästhetische Prozeduren eine fiktive Seelenoberfläche geschaffen.

Was aber ist ein Autor, daß wir den Vorschlag wagen dürften, sein Leben zu ignorieren? Halten wir uns auch in dieser Frage einstweilen und vorübergehend an die Philosophie Nietzsches, so erfahren wir u. a., daß der Rückschluß, der am meisten fehlerhaft ist, derjenige "vom Werk auf den Urheber"¹¹ sei, "von der That auf den Thäter". Noch deutlicher lesen wir es in der "Genealogie der Moral": es sei einer der Grundirrtümer, der hinter allem Geschehen ein wirkendes Subjekt vermutet, so wie man in einem Satz wie "der Blitz leuchtet" allein durch die grammatische Struktur den Blitz als den Urheber eines Leuchtens darstellt, so vermute auch die Volksmoral hinter jeder Äußerung von Stärke ein Substrat von Stärke, hinter jedem "Werden" ein "Sein" und hinter jedem Thun einen Thäter, und dann heißt es apodiktisch: "'der Thäter' ist zum Thun bloß hinzugedichtet".¹² Und wenn wir diesen Gedanken aufnehmen und fortsetzen, dann müssen wir sagen: 'Es gibt keinen Texter "hinter" dem Text, keinen transzendenten Autor, dem es freistünde, in den Text einzugehen oder es bleiben zu lassen.' Autor ist er nur im Text. Nietzsches Einwand bezieht sich gleicherweise nur auf diese verursachende oder der Verursachung entsagen könnende

⁷ "Um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske."

⁸ Ebd., S. 226 (Jens. 270).

⁹ Ebd., S. 73 (Jens. 54).

¹⁰ Ebd., S. 55 (Jens. 36).

¹¹ KSA III, S. 621.

¹² KSA V, S. 279.

Hinterwelt. Nicht daß es den Täter-in-der-That gäbe, bestreitet er, sondern daß es den That-transzendenten Thäter-außerhalb/vor-der-That gibt. Also wollen auch wir weiter vom Autor-im-Text, nicht aber mehr von einem Autor-außerhalb-des Textes sprechen. Autor – kurz gesagt – ist eine Textfunktion. Autor zu sein ist kein Attribut einer Sorte von Menschen, deren Leben dann auf eine noch zu klärende Art den Text erklären könnten. Hinzu kommt, daß Nietzsche die Einheit des Subjekts – nämlich als Individuum – nicht fraglos hinnimmt, sondern, wie er in einem Nachlaßfragment lapidar aufzeichnet, "das Individuum als Vielheit" nimmt.¹³ Oder in einer anderen Formulierung für das Subjekt: "Subjekt, Objekt, ein Thäter zum Thun, das Thun und das, was es thut [...]"¹⁴ Beides, den Thäter hinter dem Thun und die substantielle Einheit dieses Täters, hält Nietzsche für sprachstrukturell nahegelegte Fiktionen: "Jetzt, ziemlich spät, sind wir reichlich davon überzeugt, daß unsere Conception des Ich-Begriffs nichts für eine reale Einheit verbürgt."¹⁵ Das heißt nun nicht gleich, daß Einheit, auch reale Einheit, unmöglich ist. Nur ist sie keine voraussetzende Gegebenheit, sondern eine u.U. schwierig zu lösende Aufgabe: "Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen."¹⁶

Im Sinne Nietzsches würde es also nichts nützen, zum Text einen Texter zu vermuten, der den Text denkt, bevor er zum Text wird; denn auch dem Denken liegt nicht der eine Denk-Urheber, mit Namen Cogito, zugrunde, sondern "bei allem Denken [scheint] eine Vielheit von Personen beteiligt [...]"¹⁷ Anlässlich des Gedankens einer moralischen Besserung hält Nietzsche daher fest: "Wir glauben nicht daran, daß ein Mensch ein Anderer wird, wenn er es nicht schon ist: d. h. wenn er nicht [...] eine Vielheit von Personen [...] ist. In diesem Falle erreicht man, daß eine andere Rolle in den Vordergrund tritt, daß 'der alte Mensch' zurückgeschoben wird."¹⁸

Ich komme jetzt darauf zurück, was all das für ein Textverständnis heißen muß. Es heißt nicht nur im Sinne der pluralisierenden Hermeneutik Odo Marquards,¹⁹ daß der Leser die Einheit des Textes zur Vielheit seiner Lektüren pluralisiert, sondern es heißt auch, daß die sogenannte Einheit des Textes, da ihr außertextueller Einheitsgarant in Form eines texten wollenden Subjekts abhanden gekommen ist, selbst ein Konstrukt – Nietzsche hätte wohl gesagt: eine Fiktion – ist. Aber diese Einheit als Konstrukt, diese spezifische Textfunktionalität, hat einen Namen, und der lautet: Autor. So wie ein Konto einen oder mehrere Zeichnungsberechtigte hat, die einzeln oder gemeinsam Zahlungen verfügen dürfen, wobei die jeweilige menschliche Gesamtpersönlichkeit und etwa von ihr entwickelte Zahlungsintentionen irrelevant sind, relevant allein die durch PIN-Nummer oder Unterschrift ausgewiesene Identität als Verfügungsberechtigter, genau so ist auch der Autor-im-Text derjenige funktionale Ort im Text, von dem aus in letzter Instanz "ich" zu sagen gerechtfertigt ist.²⁰ Natürlich gibt es Absicherungen gegen Mißbrauch, gewissermaßen gegen

¹³ KSA X, S. 324.

¹⁴ KSA XIII, S. 258.

¹⁵ Ebd., S. 258f., S. 383, S. 250, S. 182.

¹⁶ KSA XI, S. 282.

¹⁷ KSA XI, S. 595.

¹⁸ KSA XIII, S. 332.

¹⁹ Odo Marquard, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik eine Antwort ist, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 117–146.

²⁰ "Weit davon entfernt, Schriftsteller – also Gründer eines eigenen Ortes oder Erbe früherer Pioniere, allerdings auf dem Boden der Sprache, als Brunnenausschachter und Häuserbauer – zu sein, sind die Leser Reisende;

Usurpationen der Autorfunktionsstelle, ebenso wie es Absicherungen gegen Unterschriftsfälschungen und widerrechtliche Nutzung der PIN-Nummern gibt. Aber vereinzelter Mißbrauch hat noch nirgendwo das Systemvertrauen außer Kraft gesetzt, das eine Zahlung durch eine Unterschrift veranlaßt oder die Lektüre eines Autors. Zu recht und allen Ernstes Fragen daher G. Gebauer und Chr. Wulff "Wer erzählt eine Erzählung"²¹.

Wie sehr der Autor eine Textfunktionsstelle ist und nicht mit einer real gelebt und schreiben gewollt habenden Person verwechselt werden darf, zeigt folgendes Beispiel, das Holger Dainat jüngst dargestellt hat.²² Im Tiefurter Journal, dem Journal des Goethe-Kreises, fand sich ein "Fragment" betiteltes Stück, alle Beiträge des Journals waren anonym; aber bald setzte sich die Vermutung durch, Goethe sei selbst der Autor, die Begründungen ließen nicht auf sich warten: das Stück sei so großartig, daß überhaupt gar kein anderer Autor in Frage käme. Früh bestritt Goethe die Autorschaft, als aber ca. 45 Jahre später die Frage erneut an ihn herangetragen wurde, konnte er sich nicht mehr so genau erinnern, ob er der Autor sei oder nicht. Das reichte der Mitwelt und der Goetheforschung bis ins 20. Jahrhundert hinein, Goethe zum Autor zu erklären, dieses Textstück unter dem Titel "Die Natur" in die Ausgabe letzter Hand aufzunehmen und diesen Autor mit diesem Textstück zum Inspirator Rudolf Steiners ebenso wie Freuds werden zu lassen; letzterer bekannte, daß dieser Aufsatz Goethes ihn motiviert hätte, das Medizin-Studium aufzunehmen. Auch nachdem ziemlich zweifelsfrei bekannt war, daß Georg Christoph Tobler der Verfasser dieses Textes gewesen sei, blieb Goethe der Autor: Alle Werkausgaben bis heute enthalten diesen Text, um im erläuternden Anhang dann zu erklären, der Autor sei gar nicht der Autor. Diese Episode lehrt: Autoren (als Textfunktionsstelle genommen) können Textstücke an sich binden, sie können Texte sozusagen adoptieren. Umgekehrt heißt das natürlich auch, Autoren ändern sich im Laufe einer Geschichte, die weit über den Tod des jeweiligen Verfassers hinausreichen; denn Goethe wäre nicht derselbe ohne dieses Textstück, das ein Teil seiner Größe geworden ist.

Am Ende werden wir auch zugestehen müssen, daß Texte "lügen" können und nicht nur Menschen, und zwar genau deswegen, weil es in den Texten Autoren gibt, die kategorial etwas anderes sind als schriftstellernde Menschen.²³ Weil die Funktionsstelle "Autor" eine Einheitsfiktion ist, kann sich der Autor auch vervielfältigen. Kierkegaard liebte dieses Spiel mit Pseudonymen, und er sagte dazu: "So ist in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selbst; nur als Dritter habe ich eine Meinung über sie [...] Es ist daher mein Wunsch und meine Bitte, daß man mir, wenn es jemand einfallen sollte, eine einzelne Äußerung aus den Büchern zu zitieren, nur den

sie bewegen sich auf dem Gelände des Anderen, wildern wie Nomaden in Gebieten, die sie nicht beschrieben haben, und rauben gar die Reichtümer Ägyptens, um sie zu genießen. Die Schrift sammelt an, lagert ein, widersteht der Zeit durch die Schaffung eines Ortes und vermehrt ihre Produktion durch eine expansive Reproduktion. Die Lektüre ist gegen den Verschleiß durch die Zeit nicht gewappnet (man vergißt sich selber und man vergißt), sie bewahrt das Erworbene nicht bloß schlecht, und jeder Ort, an dem sie vorkommt, ist eine Wiederholung des verlorenen Paradieses." Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, S. 307.

²¹ Gunter Gebauer/Christoph Wulf, *Mimetische Weltzugänge*, Stuttgart 2003, S. 90.

²² Holger Dainat, *Goethes Natur oder: Was ist ein Autor?*, in: . Klaus Kreimeier/Georg Stinitzek (Hg.), *Paratexte in Literatur, Film Fernsehen*, Berlin 2004, S. 101-116.

²³ Kurt Röttgers, *Lügen(-)Texte – oder nur Menschen?*, in: Kurt Röttgers/Monika Schmitz-Emans (Hg.), *"Dichter lügen"*, Essen 2001, S. 37-60.

Dienst erweisen wollte, den Namen der respektiven pseudonymen Verfasser zu zitieren, nicht meinen eigenen [...]“²⁴

Und schließlich gibt es das Unkenntlichmachen der Autorfunktion in der in der Wissenschaftssprache verbreiteten Fiktion, die Autorfunktion werde besetzt von der Sache selbst, um die es geht und von der die Rede ist. Diese Fiktion ist natürlich genauso unhaltbar wie die Behauptung, der Mensch reiche in den Text hinein.²⁵

In Robert Musils Roman "Der Mann ohne Eigenschaften" macht Ulrich, die Hauptfigur, an einer Stelle die Bemerkung, daß man "[...] am Ende vielleicht so zu leben hätte, als wäre man kein Mensch, sondern bloß eine Gestalt in einem Buch [...]"²⁶ Dem, der das sagt, bleibt ohnehin nichts anderes übrig: er *ist* eine Figur in einem Roman. Aber der, der das durch Ulrich sagen läßt, der Autor, ist auch nur eine Funktion in einem Roman. Gerichtet ist diese Empfehlung an den Leser, und auch er ist nur ein Leser in diesem Roman. Sein Ort ist ebenfalls vorgesehen und wird angesprochen. Der wissenschaftliche Text dagegen, der scheinbar keinen Autor kennt, weil es angeblich die Sache selbst ist, die hier zur Sprache drängt und zur Sprache kommt und die damit den Autor transzendiert, depotenziert in gleicher Weise den Leser. Auch ihm wird im Text eines wissenschaftlichen Diskurses kein Bewegungsspielraum belassen. Durch Argumente wird er zur Einsicht in die Wahrheit gezwungen in einem agonalen Konsensermittlungsspiel, in dem sein ignoretischer Widerstand gebrochen und niedergeworfen wird. Anders der Text, der den Autor-im-Text und den Leser-im-Text nicht verleugnet. Ein solcher Text sieht z. B. durch Ironie diejenige Ambivalenz vor, die Spielräume für den Autor und den Leser zulassen. J. L. Borges schrieb eingangs eines Bandes seiner Gedichte: "[...] Trivial und zufällig ist der Umstand, daß du der Leser dieser Übungen bist und ich ihr Verfasser."²⁷ In einem Text dieser Art – und das sind keineswegs nur poetische Texte – wird das Autor-Leser-Verhältnis nicht als ein Konsensermittlungsspiel gespielt, sondern als ein Spiel der Verführung. Zu diesem Texttyp gehören der sophistische Diskurs, der skeptische Diskurs, der symphilosophierende Diskurs der Frühromantik, der experimentalphilosophische Diskurs, der Diskurs des Perspektivismus und der labyrinthische Diskurs der Postmoderne.

Diese Diskurse sind dadurch gekennzeichnet, daß sie eine jeweils weitere Ebene eröffnen. Es geht in ihnen nicht nur um den Einen, wahren Sinn, in dem Autor, Sache und Leser qua Einigkeit der Einen Vernunft übereinstimmen müssen; hier geht es vielmehr um die Erhaltung und produktive Verwendung von Eigensinnigkeit. Und diese ist zu haben genau unter der Bedingung der Bereitstellung einer jeweils weiteren Ebene. – Worüber man nicht reden kann, darüber muß man bekanntlich schweigen. Aber dieses Wort "schweigen", jenseits dessen das Schweigen des "Tractatus" als Performanz tatsächlich beginnt, ist nicht das letzte Wort und auch nicht das letzte Wort des Autors Wittgenstein. Später thematisiert er genau diese hier gezogene Grenze, indem er mit dem Unterschied von Sagen und Zeigen operiert. Dann aber zeigt sich, daß das Schweigen nicht erst mit dem letzten Wort begonnen hat, sondern daß diese Tatsache des Zeigens mit jedem

²⁴ Søren Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest, München 1976 (= Köln 1959), S. 839, vgl. S. 435ff. s. auch Konrad Paul Liessmann, Ästhetik der Verführung, Frankfurt a. M. 1991, S. 99.

²⁵ Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990, S. 33f. u. ö., Luhmann nennt die Autorfunktion "Person".

²⁶ Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, hrsg. v. Adolf Frisé. 12. Aufl. Reinbek 2002, S. 592.

²⁷ Jorge Luis Borges, Ausgewählte Gedichte, München 1963, S. 7.

Sagen immer schon mitlaufend begonnen hatte.²⁸ Genau das aber kann man sagen, darüber braucht man nicht zu schweigen. Das Zulassen dieser weiteren Ebene jedoch macht dann den Text mehrdeutig: er sagt nicht nur, was er sagt. Die Eindeutigkeit der Konsensermittlung, jener von Habermas so genannte zwanglose Zwang des besseren Arguments²⁹ (selbst in seiner rhetorischen Verführungskraft ein ungewollter performativer Selbstwiderspruch, wodurch diese Formulierung ja so sympathisch ist), ist intendierten Sinns nie wiederzugewinnen. Jedes Gran Ironie zerstört die Gradlinigkeit des Wahrheitswillens. Zugleich machen sie die Autorfunktion und die Leserfunktion im Text sichtbar. Beide sind in die Geschichte verstrickt und sind nichts als die in Geschichten Verstrickten.³⁰ Leser sind also die in die Geschichte als Lesende Verstrickte; wie Michel de Certeau gesagt hat,³¹ wandern Leser im Text umher; Lesen ist Wildern in einem fremden Territorium, und es ist evident, daß verschiedene Texte verschiedene Formen und Orte solchen Vagabundierens vorsehen. Insofern wollen wir auch vom Leser nicht sprechen als einem Menschen, der gerade einmal die Lesetätigkeit ausübt, um das in sein sogenanntes Inneres aufzunehmen, was schon im Text drinsteht. Leser ist der Ort im Text, an dem der Text seine Anschlüsse ermöglicht, nicht jedoch auch diese Anschlüsse selbst.³²

Wollte man jedoch ernsthaft dabei bleiben, den schriftstellernden Menschen zum Urheber des Textes zu erklären, dann wird man, jetzt einmal von allen Begründungsschwierigkeiten abgesehen, dazu kommen müssen festzustellen, daß ein jeder solcher Mensch sich fälschend an der Wirklichkeit, die doch seine *ratio essendi* ist, vergeht. Das, wovon er spricht, sei es die Welt oder er selbst, ist nicht das, was ihn sprechen macht. Die Psychoanalyse – insbesondere bei Lacan –, die das Unbewußte zur Sprache bringen will, weiß von dieser Schwierigkeit.³³ So müssen wir auch Texte mit kollektiver Autorschaft wie die Fragmente frühromantischen Symphilosophierens³⁴ oder sozialistische Autorenkollektive weder nach Personen auseinanderschneiden, noch müssen wir unterstellen, die Menschen, die von den Autorennamen bezeichnet werden, hätten zusammen nur ein einziges Leben geführt. Eine ernstzunehmende Alternative zur hier vorgeschlagenen Konzeptualisierung des Autors als einer Textfunktionsstelle wäre es, ihn als die Anschlußstelle des Textes zu markieren. Statt daß aber eine solche Konzeption dazu führen kann, nun doch das Leben eines schreibenden Menschen zum Ursprung des Textes erklären zu dürfen, wäre die Konsequenz einzig, daß wir jedem Text eine Vielzahl von "Autoren" zurechnen müßten, denn kaum irgend ein

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Satz 7, Frankfurt a. M. 1963, S. 115; zum Unterschied von Sagen und Zeigen s. auch ebd. 4.12ff., S. 42f.; vgl. ferner Steffen Dietzsch, *Schweigen und Verstehen*, in: Kurt Röttgers/Monika Schmitz-Emans (Hg.), *Schweigen und Geheimnis*, Essen 2002, S. 47–55.

²⁹ Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, S. 161.

³⁰ Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, 2. Aufl., Wiesbaden 1976; die ersten beiden Sätze dieses bemerkenswerten Buches lauten: "Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter." Vgl. jetzt auch: Karl-Heinz Lembeck *Geschichte und Geschichten*, Würzburg 2004.

³¹ Michel de Certeau, *Die Kunst des Handelns*, Berlin 1988, S. 307; den Hinweis darauf verdanke ich Lars Immerthal.

³² Es wäre schön, wenn man analog zu der Unterscheidung Verfasser / Autor(-im-Text) eine begriffliche Unterscheidung des Lesers(-im-Text) von einem lesenden Menschen zur Verfügung hätte.

³³ Jacques Lacan, *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*, in: ders.: *Schriften I*, Olten 1973, S. 71–168, dazu in diesem Sinne Kurt Röttgers, "Ça parle" – Wer sagt das?, in: Thomas Bedorf/Stefan A. B. Blank (Hg.), *Diesseits des Subjektprinzips*, Magdeburg 2002, S. 69–85.

³⁴ Kurt Röttgers, *Texte und Menschen*, Würzburg 1983, S. 84–118.

verständlicher Text ist Schöpfung in jenem emphatischen Sinne, wie der Eine Gott als der einzige Urheber seiner Schöpfung angesehen wird.³⁵ Als Kommunikation – und nur so wird er verständlich sein – ist jeder Text mit einer Vielzahl von Anschlußstellen verbunden. Dann aber wird man von jedem Text sagen können, was man von dem Lärm der Stadt sagen muß. Niemand macht ihn. Und wenn man so redet, als würde der Lärm der Stadt von "der Stadt" gemacht, dann haben wir wieder genau die Art von Funktionsort vor uns, für die man auch sagt, ein Autor "mache" den Text. Natürlich darf man weiter behaupten, was den methodischen Individualisten so wichtig ist, daß es die Individuen sind, deren Geräuschkombination den Lärm der Stadt ausmacht, aber diese Perspektivierung ist irreführend, weil sie unterstellen muß, daß der von allen gehaßte Lärm der Stadt dadurch vermeidbar wäre, daß jeder Einzelne auf Zehenspitzen ginge. Und natürlich kann man auch beim kommunikativen Text darauf insistieren, daß er aus von Individuen hervorgerufenen Sprechakten bestünde; aber diese Perspektivierung ist eben so irreführend, weil sie unterstellen darf, daß man antworten kann, ohne gefragt zu sein, daß man kritisieren kann, ohne daß ein anderer Text vorhergeht, und daß man (erkennbar) schweigen kann, ohne einen Hintergrund von Text zu haben. Text ist kein Summenprodukt, sondern ein Medium,³⁶ in dem Positionen in Relationen vorkommen.

"Der Verfasser hinterläßt keine Spuren oder andere *direkte* Wirkungen (auch keine nicht-kausalen) von seiner Biographie, seiner Psyche, seiner sozialen Stellung oder Bildung in seinem Werk. Sie sind getrennte Bereiche, auch wenn es engste Beziehungen zwischen ihnen gibt. Aber diese sind etwas anderes als direkte Einwirkungen, wie Fingerabdrücke, Pinselstriche, Spuren körperlicher Formung, wie man sie in der plastischen Kunst oder Malerei findet. Ein Text ist keine Äußerung, kein Ausdruck, kein Abdruck."³⁷

Mit diesen theoretischen Überlegungen im Hintergrund wollen wir uns jetzt erneut jenem vielleicht problematischsten Text Nietzsches zuwenden, dem "Ecce homo". Die These, die sich nun verteidigen läßt, ist: "Ecce homo" ist alles andere als ein bloß symptomatischer Text, der den bahnbrechenden Wahnsinn Nietzsches indiziert. Er ist vielmehr einer der raffiniertesten Texte aus Nietzsches Œuvre. Der Experimentalphilosoph, der das Rollenspiel und die Maske als Werkzeug eines perspektivischen Mehrebenenspiels zwischen Autor und Leser propagierte und favorisierte bis hin zum großen "Zarathustra", er nimmt hier die schwierigste Rolle überhaupt ein: er spielt, Nietzsche zu sein. Aktiv betreibt er damit eine Selbstfiktionalisierung, die noch einmal ausgreift auf die vermeintliche Person "hinter" dem Autor-im-Text. Auch die Substantialität der Hinter-Welt, das "wahre Leben" des Autors hinter dem Text, ist Text und gestaltbar (ich möchte behaupten: nur!) als eine Textfunktion.

Wenn aber der Autor eine Textfunktion ist und sein Leben ein "Leben in Anführungszeichen",³⁸ dann läßt sich mit recht verlangen, diesen Ort des Autors im Text näher zu beschreiben. Und genau das meint die Aufgabe einer Topologie der Vernunft im philosophischen Text. Wo lebt der Autor?

³⁵ Gebauer und Wulff weisen darauf hin, daß es nicht möglich ist ein Spiel (oder einen Text) zu erfinden, in dem alles anders ist als in allen bisherigen Spielen, ebd., S. 94.

³⁶ Wer oder was ist ein Medium? http://www.fernuni-hagen.de/KSW/forschung/pdf/fk1_ksw_roettgers.pdf; Christoph Hubig, Mittel, Bielefeld 2002.

³⁷ G. Gebauer/Chr. Wulff, ebd., S. 91.

³⁸ Malte Hossenfelder, Umgang mit Alternativen in der Skepsis, in: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994), S. 567–575, hier S. 571.

Wie sieht die Landschaft aus, in der der Sinn des Textes beheimatet ist? Ich beginne mit Kant und einem berühmten Bild in seiner "Kritik der reinen Vernunft": dort heißt es:

"Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Ding auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Lands zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und ernstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können."³⁹

Der Ort der Vernunft ist der Ort eines Landvermessers einer Insel, auf der "jedem Dinge ... seine Stelle bestimmt" wurde. Solche Katasterphilosophie weiß jedoch auch um die Grenzen dieses "Lands der Wahrheit". Das macht diese Landschaft der Vernunft zu einer Insel, deren Gestade angegeben werden müssen, damit ein Wanderer sich nicht unversehens im "weiten und stürmischen Oceane" wiederfindet, dem eigentlichen Sitze des Scheins, weil dieser nicht katastermäßig erfaßt werden kann; und was dort ein weiteres Land zu sein scheint und zu einem fortgesetzten Wandern einzuladen scheint, entpuppt sich oft als eine täuschende Nebelbank, in der eben nicht "jedem Dinge ... seine Stelle bestimmt" werden kann. Allerdings kommt Kant nicht umhin zuzugeben, daß Seefahrer dennoch nicht davon ablassen können und werden, Abenteuer auf hoher See zu suchen; aber sie werden ihre Abenteuer nie zu einem erfolgreichen Ende bringen, weil sie leeren Hoffnungen nachfahren. Es ist schon bemerkenswert, daß Kant dieses Landschaftsbild in den Übergang von der Transzendentalen Analytik zur Transzendentalen Dialektik einfügte. Denn alle Erfahrungen sprachen gegen diese Topologie. Kolumbus hatte tatsächlich jenseits des Meeres ein anderes Land entdeckt, das alles andere als eine täuschende Nebelbank war; Bacon hatte durch die Wahl des Frontispizes seines *Novum Organon* die Seefahrt als Emblem des Empirismus gewählt, und Kants Heimatstadt lebte vom Seehandel. Und dennoch spricht Kant davon, daß Seefahrer von "leeren Hoffnungen" getäuscht, ihr Abenteuer niemals zu Ende bringen werden. Ein entscheidendes Motiv scheint mir zu sein, daß die Verfahren der Ortsbestimmung zu Land und auf dem Meer zu jener Zeit grundverschieden waren: Die Insel der Wahrheit wurde quasi mit trigonometrischen Verfahren kartenmäßig vollständig erfaßt, so daß jeder Wanderer innerhalb der Gestade seinen eigenen Ort mit Blick auf die Karte eindeutig bestimmen konnte. Die Identifikation des eigenen Ortes durch Blick auf eine kartographische Repräsentation aller möglichen Orte aber versagte auf dem offenen Meer. Hier ist jede Ortsbestimmung dynamisch und relational. Seine eigene Position mußte man durch den Kompaß relational zum magnetischen Nordpol einerseits und durch Positionsbestimmung in Bezug auf die Gestirne festlegen. Am Land

³⁹ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft B 294f., in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. III.

macht es Sinn zu sagen, man sei im Tal oder auf dem Kamm – in den Wellen des Meeres dagegen nicht.

Nun scheint es so, als hingen die Ortbestimmungsverfahren eindeutig und nur von "Land und Meer" ab in der Alternativität, wie sie Carl Schmitt⁴⁰ herausgearbeitet hat als zwei Formen der Kriegsführung, die eine zielend auf die Unterwerfung, die andere auf Vernichtung des Gegners, wobei erst die Ausdehnung der Logik des Seekriegs auf den Luftkrieg im 1. Weltkrieg zur Verwischung der Grenzen geführt habe. Immerhin spricht ja auch Kant davon, daß es die Natur selbst gewesen sei, die die Grenzen zwischen Inselland und Ozean gezogen habe. Aber das ist so nicht der Fall. Nicht nur gibt es bekanntermaßen auch auf See andere Ortsbestimmungsverfahren. Auch zu Land gab es immer schon alternative Raumschließungen. Kant kennt sie und verabscheut sie. In den allerersten Sätzen der "Kritik der reinen Vernunft" spricht er sie an, wiederum unter Verwendung der Raummetaphorik. Er behandelt dort das Reich der Vernunft, das einer Verfassung bedarf. Ist diese Verfassung despotisch, dann droht ihr ein Verfall in Anarchie, das ist dann die Stunde der Nomaden; wörtlich sagt Kant: "... die Skeptiker, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung."⁴¹ Daß die Identifikation von Skeptikern und Nomaden als eine Anspielung auf Christian Jakob Kraus, Hume-Anhänger, Zigeunerforscher und Kants Kollege, zu verstehen ist, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht.⁴² Man kann jedoch – und dann wird es bedrohlich für das Selbstverständnis der Kantischen Philosophie – geradezu von einer nomadischen Alternative der Aufklärung sprechen; für sie ist die "sitzende Lebensart", d. h. die Seßhaftigkeit der Vernunft, nicht selbstverständlich.

Diese nomadische Alternative ist für die seßhafte Vernunft der Landvermesser zutiefst bedrohlich, zugleich aber ist diese Angst der ersitzenden Vernunft vor der beweglichen mitverantwortlich für deren Beweglichkeit. Denn überall in jenem reizenden Land der Wahrheit hat die Vernunft, die jedem Ding seine ihm gehörige Stelle zuweisen möchte, Galgen errichtet für die Nomaden, die den beständigen Anbau "verabscheuen". Nomadismus ist auch eine Fluchtbahn, auf der die Skeptiker gleich der Kugel im Flipperautomaten durch ständige Abwehr in Bewegung gehalten wird. Daß diese Nomaden auf ihrer Bahn zwischen den diversen Galgen hindurch offensichtlich glücklich sein können und sich nicht in ständigem Wehklagen über ihre Nichtseßhaftigkeit ergehen, jagt den entbehrensreich Seßhaften den Schrecken in die Glieder. Sollten nicht etwa jene, sondern sie selbst die Orte der Vernunft falsch bestimmt haben? Dagegen hilft nur die harte Beteuerung, daß die Vernunft nicht dazu dienen könne, uns glücklich zu machen. Auf diese Weise bricht die nomadische Bewegung in die Ordnung der Seßhaftigkeit ein. Hält der Galgen die Nomaden in Bewegung, so hält er die Seßhaften in der Furcht vor der Bewegung.

Auch die Seßhaften bewegen sich von Zeit zu Zeit, aber um anzukommen an einem vorab definierten Ziel, möglichst auf dem kürzesten Weg, und das heißt methodisch und rational entworfen. Wählt aber die Kugel im Flipperautomaten den kürzesten und aufwandärmsten Weg, so ist alles verloren. Denn alle Kultur ist die Kultur von Umwegen.

Die geodätische Vernunft mündet, wie wir aus der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts wissen, in den diversen Standpunktsphilosophien, angefangen bei Jakob Sigismund Beck und Johann Gottlieb Fichte bis hin zu jeglichem, das als ein Standpunkt ausgegeben werden kann.

⁴⁰ Carl Schmitt, Land und Meer, Leipzig 1942.

⁴¹ A IX.

⁴² Kurt Röttgers, Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner, Heidelberg 1993.

Unterstellt wird dabei, daß jene Insel der Wahrheit ein erhöhtes Zentrum hat, einen Berg, von dem aus alles wirklich überblickt werden kann und nicht nur in der kartographischen Repräsentation, die durch Rasterung alle Orte gleich macht. Dieser Ort ist der Standpunkt, von dem aus alles Wahre gesehen werden kann und den einzunehmen deswegen zugleich auch eine moralische Pflicht ist. Wer von einem solchen Standpunkt spricht, hat ihn natürlich längst eingenommen, er wohnt gewissermaßen auf dem Monte Verità und kann auf alle anderen herabblicken. Ihrem Anspruch nach sind Standpunktphilosophien Philosophien des – wie es bei Beck heißt – "Einzig möglichen Standpunkts",⁴³ vor dessen überwältigender Vernünftigkeit alle anderen Standpunkte zerschellen werden oder gegen Ende des 20. Jahrhunderts, eines performativen Selbstwiderspruchs überführt, verzweifelt aufgegeben werden sollten.

Die Dinge haben sich geändert seit Kants Zeiten. Die klare Trennung zwischen dem Reich der Wahrheit und dem Ozean des Scheins durch eine von innen das Gestade bewachende Vernunft ist nicht nur durch die nomadische Alternative der Aufklärung fraglich geworden. Jenes letzte Aufbäumen dieser Denkstruktur in der Freudschen Parole, daß dort, wo Es war, Ich sein solle, und der diesen Übergriff mit dem Trockenlegen der Zuiderzee verglich⁴⁴ und sich damit der Kantischen Topologie anschloß, folgt noch dem naturwissenschaftlichen Erkenntnismodell, das auch Kant als vorbildlich ansah. Aber die Begründung der historischen, der Gesellschafts-, Sprach und Kulturwissenschaften mußte Erkenntnisstrukturen zugrunde legen, für die Selbstreferentialität konstitutiv ist. Für sie ist die sogenannte Kopernikanische Wende Kants mit ihrer Umkehr der Subjekt-Objekt-Struktur witzlos, weil es nicht auf die Umkehrung, sondern auf die Aufhebung dieser Struktur ankommt, durch die dann auch eine Grenzbewachung gegen die Nomaden unsinnig wird. Die Insel der Wahrheit beginnt zu wabern, die Dinge verlassen die ihnen zugewiesenen Stellen, und zwar in Abhängigkeit gerade von dieser Zuweisung.

Die Zuweisungsgeste ordnet eine chaotische Vielfalt. Aber es gibt Hyperordnungen, die durch ein Zuviel an Ordnungsstrukturen die Orientierung verunmöglichen, solche Hyperordnungen nennen wir Labyrinth.⁴⁵ Als die Welt noch zweidimensional war, brauchte man nur die dritte Dimension zu betreten, um den absoluten Überblick zu gewinnen. Wenn es aber mehrere Überblicker gibt, mehrere einzig mögliche Standpunkte, von denen aus die "wahre" Struktur der zweidimensionalen Welt durchschaut werden kann, dann reproduziert sich das zu lösende Problem, und es wiederholt sich in jeder weiteren Dimension. Der absolute Überblick ist unmöglich geworden, ja jeder Versuch, ihn zu gewinnen, verschärft nur das Problem. Wir leben inzwischen⁴⁶

⁴³ Jakob Sigismund Beck, Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben. 3. Bd., welcher den Standpunct darstellt, aus welchem die critische Philosophie zu beurtheilen ist. Riga 1796; als dieser 3. Bd. separat erschien, erhielt er sogar den Titel: Einzig-möglicher Standpunkt [...], dort heißt es (unpag. Vorr.): "Die Critik der reinen Vernunft [...] verdient auch lediglich deßhalb den Nahmen, den sie führt, weil sie einen Standpunkt erreicht hat, aus welchem alle jene Verwirrungen der Vernunft zu übersehen sind [...]" In seiner 1799er Erklärung gegen Beck und Fichte benutzt Kant genau diesen Begriff des Standpunkts, um sich von Fichte und Beck abzusetzen, indem er sich auf den "Standpunkt des gemeinen und nur [...] hinlänglich cultivirten Verstandes" beruft, Gesammelte Schriften XII, S. 371.

⁴⁴ Sigmund Freud, Gesammelte Werke, hrsg. v. A. Freud u. a., XV, Frankfurt a. M. 1973, S. 86.

⁴⁵ Kurt Röttgers/Monika Schmitz-Emans, Labyrinth, Essen 2000 und klassisch dazu Hermann Kern, Labyrinth, 3. Aufl., München 1995.

⁴⁶ Dieses "Inzwischen" hat die Frage (von Thomas Bedorf, mündlich) provoziert, ob es sich dabei um eine Veränderung der Welt oder um eine des Diskurses handelt. Wenn die Diagnose des "inzwischen" eingetretenen Standes der Dinge richtig sein sollte, kann die Antwort nur lauten: in den bezeichneten

in einem Labyrinth, aus dem ein Entkommen dadurch unmöglich geworden ist, daß jeder Versuch des Entkommens das Labyrinth vergrößert. Das Labyrinth ist die Form des Wissens in der Neuzeit; Kants Metaphorik des "Leitfadens" – ein überaus häufig gebrauchtes Wort bei Kant – jener *fil conducteur* – ist eigentlich nichts anderes als der Ariadne-Faden. Aber Ariadne entpuppt sich inzwischen als Arachne: was wie die Hilfe einer wohlmeinenden Freundin aussieht, ist ein Gespinnst, das uns immer tiefer in unsre Ausweglosigkeit verwickelt.⁴⁷ Betrachtet man die Metaphorik des Leitfadens bei Kant genauer, so zeigt sich, daß die Vernunft die labyrinthisch verstrickte ist, die herumirrt und herumtappt, daß diese Vernunft zur Sicherung ihrer Einsichten zwei Arten von Leitfäden besitzt. Der eine ist der Leitfaden der Erfahrung, der andere der Leitfaden höchster moralischer Zwecksetzungen. Wie nun: gibt es zwei Ariadnes, oder hat diese listige Frau zwei Fäden ausgelegt? Die Widersprüche dieser zwei Leitfäden, z. B. der durchgängige Determinismus im Reich der Erfahrung vs. die Freiheit als Postulat übersinnlicher moralischer Orientierung, sind bekannt. Wie immer die Interpretationen diesen Konflikt entschärft zu haben meinen, harmonisiert werden kann er nicht. Mit anderen Worten, schon bei Kant ist ein wirkliches Entkommen aus dem Labyrinth nicht mehr möglich. Die katastermäßig erfaßte Insel mit dem reizenden Namen eines Landes der Wahrheit wird nur mit Hilfe von Ariadne I erschlossen.

Auch Nietzsche ist das Bewußtsein der Labyrinthik nur allzu vertraut. Schon in seiner Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß seufzt er – hier noch ausschließlich auf den Stil des Straußschen Textes bezogen: "Wer kein Maulthier ist, findet in diesen Nebeln keinen Weg." Und erzürnt ruft er aus: "Zum Teufel alle Topographie: Lichter! Lichter! Wo ist der Faden der Ariadne in diesem Labyrinth?"⁴⁸ Später teilt er jedoch nicht mehr diesen Willen – den Comenius⁴⁹ vorgezeichnet hatte –, aus dem Labyrinth herauszufinden. Nun läßt er Dionysos, jenen Gott, der zugleich Philosoph ist, sagen, er bewundere den Menschen: er "findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht."⁵⁰ Wir wissen, welchem Leitfaden sich Nietzsches Philosophieren anvertrauen will, dem Leitfaden des Leibes.

Noch einmal zurück zur Insel. Auch Zarathustra wohnt auf einer Insel, wobei Wohnen fast nicht der richtige Ausdruck ist. Denn er ist ein Wanderer und ein Bergsteiger, nicht ein Bewohner, nicht ein seßhafter Bewohner der Ebene. Das bergsteigende Wandern läßt Leib und Landschaft inniger verbunden sein. Zarathustras Bergsteigen benutzt nicht den Aufstieg als ein Mittel, um etwa dann von oben den besseren Überblick zu haben; sein Aufstieg ist die Selbsterhebung um ihrer selbst willen.

Wer einen Berg erklimmt, tut es in der Regel nicht, um dann "oben zu sein", um von dort oben etwa den absoluten Überblick – jenes Privileg der Götter – für kurze Zeit zu genießen. Anders als Ralf Konersmann, dieser Flachlandbewohner aus Rendsburg, vor kurzem in seinen Skizzen zu einer

Diskursen läßt sich das nicht trennen. Jede Zuweisungsgeste verändert das Labyrinth, d. h. steigert seine Komplexität - [...] soviel zu einer "Philosophie des Inzwischen" [...]

⁴⁷ Die Rolle der Ariadne verdankt sich ohnehin nur dem griechischen Mißverstehen des minoischen Labyrinths. Das Labyrinth von Knossos war, und Jahrhunderte später haben es noch genau so gezeichnet, ein Einweglabyrinth - man konnte sich in ihm nicht verirren. Die Verwirrung der Griechen ist nur erklärlich, wenn man unterstellt, ein griechisch Denkender bedarf der Vergewisserung durch die Archè; diese geht in der Tat im Weg durch das Labyrinth verloren. Aber dagegen helfen auch Ariadne und ihr (methodischer) Leitfaden gar nichts..

⁴⁸ KSA I, S. 234f.

⁴⁹ A. Comenius: Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens. Jena 1908

⁵⁰ KSA V, S. 239.

Pathosgeschichte der philosophischen Bergsteigerei⁵¹ geschrieben hat, ist der Ehrgeiz des philosophischen Bergsteigers nicht, "oben zu sein", den Überblick zu haben, das ist nur das perverse Phantasma der Ebenenbewohner, der Zurückgebliebenen; ⁵² der wirkliche philosophische Bergsteiger weiß, daß der Gipfel oft von Wolken verhangen ist und ist auch nicht enttäuscht, wenn er von oben nur auf die Wolken blicken kann. Der Erlebnisinhalt eines philosophischen Bergsteigers, etwa von Nietzsche oder Michel Serres,⁵³ ist eher gekennzeichnet durch Stille, Klarheit, Einsamkeit, Gefahr; er will nicht den Überblick, sondern fast im Gegenteil die vollständige Auslieferung an das fremdartige Detail. Die Besteigung eines Aussichtsturms in der Ebene ist das, was Konersmann beschreibt. Der Bergsteiger ist dagegen, solange er es ist, ein Mensch ohne Überblick; denn ob jene Schneebrücke über den Fluß tragen wird, das verrät ihm kein Überblick, sondern das muß man lokal prüfen und dann die Gefahr eingehen oder einen Umweg einschlagen. Wandern ist ein Denken in Gelegenheiten und nicht die Realisierung eines großen Plans. Der Grat eines Berges ist dem philosophischen Bergsteiger nicht das erreichte Ziel des großen Überblicks, sondern die bestandene Gefahr des drohenden Absturzes.

Es duldet kaum einen Zweifel, daß die Insel, der Berg und das Labyrinth Metaphern für Textverhältnisse sind, die den Ort des Autors im Text zu markieren helfen, gerade auch bei Nietzsche, bei dem – wie erwähnt – biographistische Kurzschlüsse so fatal nahe liegen. Nietzsche aber wußte um die Diskursbedingtheit der Landschaft-im-Text. Im 17. Jahrhundert war das Gebirge etwas Gefährliches und Gräßliches: "Die Landschaft wechselt wie die Literatur [...]"⁵⁴

Die Korrespondenz von Leib und Landschaft, die im Wandern manifest ist, besonders aber in jenem von Ute Guzzoni so bezeichneten "im Wandern selbst zu wohnen"⁵⁵, welches sie in Nietzsches Zarathustra präfiguriert sieht und auch als ein "Zuhausesein im Unterwegssein" ⁵⁶ bezeichnet, wird von Nietzsche angesprochen in jenem denkwürdigen Fragment der "Fröhlichen Wissenschaft", das betitelt ist als "Architektur der Erkennenden" (Nr. 280); für die Erkennenden fordert er "stille und weitgedehnte Orte", "Orte mit hochräumigen, langen Hallengängen", "Bauwerke und Anlagen, welche als Ganzes die Erhabenheit des Sich-Besinnens und Bei-Seite-Gehens ausdrücken." Er schließt mit der Vertextung von Leib und Landschaft in der Formulierung: "Wir wollen *uns* in Stein und Pflanze übersetzt haben, wir wollen *in uns* spazieren gehen, wenn wir in diesen Hallen und Gärten wandeln." Die Begeisterung in der Landschaft ist Leib-Begeisterung, nicht Seelen-Begeisterung⁵⁷. Man muß jedoch die Korrespondenz von Leib und Landschaft als mehrdimensional begreifen, nicht als einfache Verlängerung des einen in das andere oder umgekehrt.⁵⁸

⁵¹ Ralf Konersmann, Beim lieben Gott in der Königsloge. Skizzen zu einer Pathosgeschichte der philosophischen Bergsteigerei, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 112 (15./16. 5. 2004), S. 47.

⁵² Zu diesen Zurückgebliebenen (im anderen Wortsinn) gehören allerdings auch jene, die – nach dem Bericht Eduard Kaesers – auf dem Jungfrauojoch bei schlechter Sicht sich einen Film dessen ansehen, was sie von dort bei freier Sicht gesehen hätten [...] nur diesen Film könnte man sich ja auch zu Hause in den eigenen vier Wänden ansehen. Wozu der Aufwand, wenn es darauf ankäme?, s. Eduard Kaeser, Leib und Landschaft, in: *Philosophia naturalis* 36 (1999), S. 117–156., hier S. 118.

⁵³ Michel Serres, *Variations sur le Corps*, Baume-les-Dames 2000, bes. S. 6ff.

⁵⁴ KSA 12, S. 287.

⁵⁵ Ute Guzzoni: *Wandern und Wohnen*. Düsseldorf 1999, S. 79.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ KSA VI, S. 340, *Ecce homo* 4.

⁵⁸ KSA IX, 211.

Ich fasse zusammen: Philosophieprofessoren, Philologen und andere Menschen sind sterblich, viele von ihnen sind sogar bereits tot, u. a. Kant und Nietzsche. Autoren dagegen sind Textfunktionen, die in zuweilen nicht einmal unproblematischer Weise mit den gleichen Namen bezeichnet werden. In nichtemphatischer und in der Metaphorizität bewußter Weise wird man auch die Redeweise zulassen wollen, solche Autoren "lebten"; sie leben genau in dem Umfang und so lange, wie auch die in den Texten fungierenden Leser "leben", d. h. nichts anderes, solange andere Texte in produktiver Weise⁵⁹ an sie anschließbar sind. Schwerwiegende Probleme entstehen dann, wenn man das Leben der Menschen mit dem "Leben" von Autoren verknüpft, gar in der Weise der starken Behauptung, die Texte seien nur mit Hilfe eines Lebens-Verstehens von Menschen möglich: der biographistische Kurzschluß. Diese These wird mit Rekurs auf Thesen Nietzsches über das Urheber-Sein von Taten gestützt: der Täter wird zur Tat hinzugedichtet so wie "der Blitz" als Urheber seines Leuchtens. Daß der Urheber eines Textes nicht von außerhalb in den Text als etwas ihm Wesensfremdes hineinwirkt, heißt nicht, daß es dadurch unsinnig würde, von einem Autor eines Textes zu sprechen. Die Textfunktion, die die Autorstelle übernimmt, ist diejenige der Identität und Einheitsgewähr. Die Textfunktionsstelle des Autors im Text kann man genauer beschreiben wollen; abgesehen davon, daß sie rein grammatisch die Stelle ist, von der aus "ich" gesagt wird, darüber hinaus aber wird dieser Ort vielfach metaphorisch bestimmt. Mit der Thematisierung der Werke von Kant und Nietzsche begegneten uns folgende Metaphoriken: das Land der Wahrheit, das eine katastermäßig erfaßte Insel ist, abgegrenzt von einem Ozeane des Scheins; der Nomadismus im Gegensatz zu jenen seßhaften und landvermessenden Bewohnern und Besitzern des Landes der Wahrheit; die Standpunktsphilosophen, die den Überblick über das Land der Wahrheit suchen; das Labyrinth als Gestalt einer Wahrheit, die nicht außerhalb zu suchen ist, weil das Labyrinth nicht verlassen werden kann, Ariadne entpuppt sich als Arachne, jeder Leitfaden ist labyrinthogen. In der Konsequenz erweist sich der Autor im Text als ein Wanderer, aber einer, der im Wandern wohnt und damit der Topologie der Vernunft die Doppelstruktur von Leib und Landschaft zugleich gibt.

*

**Erstveröffentlicht in: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie. Heft 2005/1, S. 5-22.
Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors.**

⁵⁹ Die Frage, was hier "in produktiver Weise" heißen soll, ließe sich andeutungsweise so beantworten: so, daß Dritte (die einzig mögliche Form der Objektivität in den Geistes- und Sozialwissenschaften) diesen Anschluß als sinnvoll bezeichnen werden; selbstredend kann auch deren Urteil infrage gestellt werden, aber auch nur in der gleichen Weise.