

Anna Babka / Marlen Bidwell-Steiner /
Wolfgang Müller-Funk (Hg.)

Narrative im Bruch

Theoretische Positionen und Anwendungen

Mit 4 Abbildungen

V&R unipress

Vienna University Press

ISSN 2366-3596

ISBN 978-3-8471-0596-1

ISBN 978-3-8470-0596-4 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-0596-8 (V&R eLibrary)

Inhalt

Anna Babka / Marlen Bidwell-Steiner / Wolfgang Müller-Funk	
Einleitung	7
Wolfgang Müller-Funk	
Broken Narratives. Die Moderne als Tradition des Bruchs	19
Ansgar Nünning / Vera Nünning	
Conceptualizing ‘Broken Narratives’ from a Narratological Perspective: Domains, Concepts, Features, Functions, and Suggestions for Research . .	37
Henrik Skov Nielsen	
Broken Narratives, Unnatural Narratology, and Unnaturalizing Reading Strategies	87
Thomas Eder	
Broken Narratology? Zu einigen neuen narratologischen Theorien	107
Arno Böhler	
Post-Hermeneutik nach Derrida. Erstaunliche Brüche	133
Matthias Schmidt / Eva Schörkhuber	
Abgründe des Erzählens: Derrida-Lektüren	147
Marlen Bidwell-Steiner	
Don Quijote trifft auf Orlando Furioso: poetische Anamorphosen und chiastische Verknüpfungen als Auftakt des modernen europäischen Romans	179

Anna Babka / Ursula Knoll

Geschlecht erzählen: zur Rhetorik der Unterbrechung in Herculine Abel

Barbins autobiografischen Aufzeichnungen 195

Caitríona Ní Dhúill

Indigestible Biographies: Limits to the Narrative Processing of Life . . . 223

Trinh T. Minh-ha

Mother's Talk. Mutter(s) GeRede als Erzählkunst des Lebens 239

Trinh T. Minh-ha

Voice over I 249

Mieke Bal

Breaking the Narrative: The *Madame B* Project and Historical Loyalty . . 255

Kurzbiographien 271

Post-Hermeneutik nach Derrida. Erstaunliche Brüche

Wenn es einen *gängigen* Begriff Y gibt, auf den wir quasi *ad hoc* zurückgreifen können, um ein Phänomen X *unter* den Begriff Y zu subsumieren, dann ist das, was uns in einem solchen Modus begegnet, offenkundig etwas Bekanntes. Die rätselhafte Variable X bezeichnet in diesem Fall nichts Rätselhaftes mehr, sondern etwas, das mehr oder weniger in dem Begriff aufgeht, den wir von der Sache zur Verfügung haben.

Ganz anders verhält es sich, wenn uns etwas erstaunt. In diesem Fall können wir *ad hoc* nicht *ohne Weiteres* angeben, was uns soeben widerfahren ist, weil die Erfahrung, die erstaunt, sich dem Repertoire unserer geläufigen Begriffe gerade entzieht. So als ob sie die Sprache „out of joint“ setzen und aus der Reihe tanzen lassen würde.

Dem Narrativ des Staunens eignet offenkundig eine *Kraft zum Bruch*¹. Zumindest für einen Moment stehen wir „ohne Begriff“ da. Unverständlich, verwundert. Wir können nicht mehr sagen, womit es bei dem Phänomen, das uns erstaunt, sein Bewenden hat. Das übliche Verfahren unserer Urteilskraft, etwas *als* etwas zu bestimmen, geht in diesem Fall ins Leere, wodurch dem, was uns verwundert, ein *a-hermeneutisches* Moment eignet. Etwas *zeigt* sich, aber im Modus der Unlesbarkeit.

Weil sich die Unlesbarkeit des Phänomens im Staunen selbst *zeigt*, kann der Entzug der Sprache, den wir dabei erfahren, selbst noch Gegenstand einer *Erzählung* werden, in der sich uns eine wesenhafte Möglichkeit der Sprache selbst zuspricht: ihr Versagen. Das deutsche Wort „sagen“, das sei an dieser Stelle nicht verschwiegen, ist etymologisch verwandt mit *sagan*: „Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen.“² Das sagende Wort ist das zeigende Wort. Es lässt sehen, indem es uns das, was es sagt, zeigt. Heidegger vermutet in der so gedachten Sage (Zeige) das anfängliche „Wesen“ (verbal) der Sprache. Ihm eignet daher, um

1 Zu dieser Kraft des Bruchs vgl. Derrida 2001, S. 27.

2 Heidegger 1959, S. 200. Vgl. auch ebd., S. 145–155.

mich an dieser Stelle einer Redewendung von Dieter Mersch³ zu bedienen, ein *post-hermeneutisches* Moment, das uns vor unser eigenes Nicht-sofort-verstehen-und-nicht-sofort-begreifen-Können der Welt bringt.

Wenn Friedrich Hölderlin kraft der „Blödigkeit“⁴ seines „Dichtermuts“ in der zweiten Fassung seiner Hymne *Mnemosyne* schreibt:

„Ein Zeichen sind wir, deutungslos.
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren“⁵,

dann dürfen wir diese Sätze wohl als Artikulation einer solchen *post-hermeneutischen* Erfahrung deuten, ohne den Worten des Dichters allzu viel Gewalt anzutun. Denn erst dort, sagt der Dichter – und wer könnte es uns wohl besser sagen als gerade er? –, erst dort, wo wir die Sprache in der Fremde verloren haben – und zwar *fast* –, erst dort berühren wir den Quellgrund der Künste: *Mnemosyne*. Eine kreative, feminine Form von Gedächtnis, von der Hesiod in seiner *Theogonie* sagt, dass sie die Mutter nicht nur der neun Musen, sondern auch von Philosophie und Wissenschaft sei. Nicht so sehr weil sie die Erinnerung an bestimmte Archive des Gewesenen verwahren würde, an denen es ein für alle Mal festzuhalten gälte, sondern eher schon weil sie, *Mnemosyne*, das *Andenken an eine Zukunft* vollzieht, die sprachlich erst entworfen, dichterisch konzipiert, künftig also allererst erschaffen (per-formiert) und hervorgebracht werden muss, um überhaupt im Kommen zu bleiben.

Als konstruktives Gedächtnis ist sie, *die* Gedächtnis, gerade keine museale Instanz einer leblosen Archivierung längst vergangener Zeiten, sondern die Erinnerung an ein historisches *Interesse*, das uns, wie die Alltagssprache sagt, nicht nur am Herzen liegt, sondern auch braucht, um in seinem Kommen inmitten der Zeit *bleibend* verwahrt zu werden.

Mit Jacques Derrida könnte man sagen, dass es sich bei dem, was auf eine solche *performative* Art und Weise sprachlich-poietisch ins Kommen geheißen wird, indem Künftiges erzählt wird, um ein *dekonstruktives Gedächtnis* handelt; um eine Verbindung der Worte „Dekonstruktion“, „Gedächtnis“ und „Zukunft“,

3 Vgl. Mersch 2010, S. 7–30.

4 Dass Kunst und Philosophie nicht so sehr eine Form des Wissens und der Wissenschaft, sondern eine Form von Unwissenheit darstellen, darauf wurde ich vor allem durch die ausführlichen Studien zur Dummheit von Avital Ronell aufmerksam gemacht. Vgl. Ronell 2005.

5 Hölderlin 1953, S. 203 ff. Wenn Martin Heidegger in seinem Aufsatz „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ den Anspruch erhebt, dass Hölderlin „in einem ausgezeichneten Sinne *der Dichter des Dichters*“ schlechthin sei, dann dürfen wir ihm, trotz aller Gewalt, die er der Hölderlin'schen Dichtung vielerorts antut, angesichts solcher Sätze wohl recht geben. Geben sie uns doch einen bedeutenden Wink, was in Kunstwerken geschieht. Vgl. dazu Heidegger 1981, S. 34.

die uns ein Geschehen zu artikulieren nötigen, das sich dem Auf-Bruch eines Kommenden ver-schreiben möchte, das aller zeitlichen Vorgängigkeit entbehrt.

„Man könnte desgleichen für Worte wie ‚Dekonstruktion‘ oder ‚Gedächtnis‘ behaupten: das Gedächtnis ohne zeitliche Vorgängigkeit, das Gedächtnis einer Vergangenheit, die niemals gegenwärtig gewesen ist, ein Gedächtnis ohne Ursprung, ein Gedächtnis der Zukunft, das ist ohne einen über Konvention oder Entsprechung geregelten Bezug zu dem, was wir gewöhnlich Gedächtnis nennen.“⁶

Als Gedächtnis der Zukunft bricht *Mnemosyne*, die Gedächtnis, nicht nur mit dem, was faktisch war. Im Zuge der De-Konstruktion gewesener Verhältnisse bricht sie zugleich auch in eine virtuelle Zukunft auf, die es erst hervor-zu-rufen gilt, indem sie vorab erzählt wird. Auf das Sagen/Zeigen von Zukunft gerichtet, ruft sie das Kommende also hervor, indem sie es vorab vorher-sagt.

Da ein solches Hervor-rufen und Vorher-sagen von Zukunft ein Geschehen in Gang bringt, das sich im Laufe der Zeit erst bewahrheiten muss, braucht das Ereignis von Zukunft ein *Gedächtnis*, in dem das Versprechen seiner Ankunft im Kommen verwahrt wird. – Und das so wesentlich, dass die rituelle Wiederholung des Andenkens an das Künftige diesem erst einen Weg bahnt, indem sie die Geschichte seiner sagenhaften Ankunft wieder – und immer wieder erzählt.

In dieselbe Richtung denkt Friedrich Nietzsche, wenn er sich in seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* die Frage stellt, ob sich die Natur in Bezug auf das Gattungswesen Mensch nicht die paradoxe Aufgabe gestellt habe, „*ein Tier heranzuzüchten, das versprechen darf* –?“⁷. Ein solches Tier ist nämlich, gerade so wie der Mensch, immer schon in eine virtuelle Zukunft aufgebrochen, die ihm *vielversprechend* scheint und die es daher zu besorgen trachtet. Nicht das Gegenwärtige und das Vergangene nehmen das Herz eines solchen Lebewesens fundamental in Anspruch, sondern die virtuelle Aussicht auf ein Kommendes, zu dem es selbst erst unterwegs ist.

Gerade ein solcher Auf-Bruch in eine vielversprechende Zukunft verpflichtet aber. Denn:

„Wie muss der Mensch, um dermaassen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben, das notwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehen und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können [...]“⁸

Um den Bruch zwischen der aktuellen und der versprochenen Zukunft in der Tat überbrücken zu können, braucht ein Lebewesen, das versprechen darf, vor allem

6 Derrida 1988, S. 186f. Zur Interpretation von *Mnemosyne* als Gedächtnis der Zukunft vgl. auch ebd., S. 66–121 und S. 199, sowie Bahr 2008, S. 153–168; Heidegger 1984, S. 52; Böhler 1996; Böhler 2011.

7 Vgl. Nietzsche 1967–1977, Bd. 5: *Zur Genealogie der Moral*, S. 291.

8 Nietzsche 1967–1977, Bd. 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 292.

eine hoch entwickelte spekulative Begabung. D. h. ein Vernunftorgan, das gelernt hat, zwischen dem Heute und dem Morgen zu unterscheiden und spekulativ Brücken zwischen ihnen zu bauen, indem es das Kommende vorab imaginär zu antizipieren lernt. Gerade so *als ob* es bloß eine Frage der Zeit wäre, bis das virtuell gegebene Versprechen *de facto* eingelöst worden sein wird.

Ein dekonstruktives Gedächtnis der Zukunft, in dem die *freiwillige* Bindung an eine verheißungsvolle Zukunft stattfindet, ist für Nietzsche daher das genaue Gegenteil von dem, was einem Lebewesen widerfährt, wenn es von trübseligen Affekten heimgesucht wird, die aus peinigenden Lebenserfahrungen herrühren, die wir in der Vergangenheit erlitten haben. Solche *giftigen* Erinnerungen überkommen uns nämlich unfreiwillig, zwanghaft, widerwillig. In ihnen möchten wir von einer bitteren Erfahrung der Vergangenheit *loskommen*, können es aber nicht.

Beim aktiven Gedächtnis des Wollens geht es hingegen um die *freiwillige* Bindung an eine Zukunft, von der wir selbst nicht mehr loskommen *wollen*, weil sie uns selbst vielversprechend scheint. Wir möchten ihr die Treue halten, ohne dass wir von jemand anderem dazu *äußerlich* gezwungen oder verpflichtet worden wären, eben weil sie uns selbst stimuliert und daher selbstimmanent antreibt, sie tatkräftig zu besorgen.

Bei der Verbindung von „Dekonstruktion“, „Gedächtnis“ und „Zukunft“ handelt es sich also nicht um

„[...] ein passives Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, nicht bloss die Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder-loswerden-wollen, ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten, ein eigentliches *Gedächtnis des Willens* [...]“⁹.

Gerade weil es sich beim Gedächtnis des Willens um das Versprechen eines einmal verpfändeten Wortes handelt, das uns am Herzen liegt, *will* ein solches Phantasma der Zukunft *nicht vergessen* werden. Daher verlangt es nach einer Narration, die es am Leben erhält, indem sie sein Kommen vorhersagt und damit bestärkt. „So gedacht, wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache.“¹⁰

Ob sich ein Versprechen der Zukunft in Zukunft einmal eingelöst haben wird, das wir mit unserem Ja regelmäßig gegenzeichnen („re-signieren“¹¹), steht

9 Nietzsche 1967–1977, Bd. 5, Zur Genealogie der Moral, S. 292.

10 Heidegger 1959, S. 14. Paul de Man beendet seinen Aufsatz „Promises (Social Contract)“ mit dem berühmten Satz: „Just as any other reader, he [Rousseau] is bound to misread his text as a promise of political change. The error is not within the reader; language itself dissociates the cognition from the act. *Die Sprache verspricht (sich)*; to the extent that is necessarily misleading, language just as necessarily conveys the promise of its own truth. This is also why textual allegories on this level of rhetorical complexity generate history.“ De Man 1979, S. 277. Vgl. dazu auch Derrida 1988, S. 125–202.

11 Vgl. Böhler 2008.

freilich auf einem anderen Blatt. Vielleicht wird die versprochene Zukunft in Zukunft einmal eingelöst? – Vielleicht aber auch nicht? Mit Gewissheit kann man das im Vorhinein nie wissen. Daher muss ein Tier, das ein Versprechen gibt, die *Kontingenz der Zeit* vorab bejahen lernen. Weiß es a priori doch nie, ob es die Zeit wirklich gegeben haben wird, in der ein gegebenes Versprechen künftig eingelöst worden sein wird oder nicht.

Für die unkonventionelle Liebe zur Kontingenz der Zeit mit ihren „broken narratives“ braucht es daher, wie Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt, eine neue Gattung von Philosoph_innen, „[...] die irgend welchen anderen umgekehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen, -- Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande“¹². Sie unterscheiden sich von klassischen Philosophen dadurch, dass sie zunächst nicht mehr nach unbedingten Gewissheiten streben und erste Prinzipien suchen, sondern jene prekären Zonen der Zeit aufsuchen, in denen etwas allererst *in statu nascendi* begriffen ist. – Dass etwas erst wird und in Entstehung begriffen ist, macht für sie den alles entscheidenden Reiz einer Sache aus. So als wäre der Akt des Gebärens einer vielversprechenden Zukunft das alleinige Ziel ihres femininen Strebens und der neue Adel ihres Geschlechts.

Dass sie den Mut haben, Ereignisse *im Vorhinein* willkommen zu heißen, ohne zu wissen, ob und wie sie einst gekommen sein werden, macht aber nicht nur die Kardinaltugend dieses neuen Geschlechts von Denker_innen aus. Ihr Gedächtnis *der* Zukunft ist auch für das Kommen *der* Zukunft, die sie willkommen heißen, selbst konstitutiv. Braucht das Kommende doch einen Ort, der es willkommen heißt, um selbst bleibend im Kommen verwahrt zu werden. Ohne die *feminine* Schaffenskraft, die Kommendes *a priori* bejaht, gibt es demnach keine Zukunft und keinen Aufbruch des Gewesenen in eine veränderte Zukunft.

So wie sich die *Kraft* des Bruchs im Hinblick auf *Mnemosyne* zuallererst aus dem *Auf-Bruch* in eine vielversprechende Zukunft bildet und nicht aus dem Bruch mit einer tradierten Vergangenheit, so geht auch die *Kraft* zum Bruch, die uns im Staunen überkommt, nicht darin auf, mit der stereotypen Unterordnung von Phänomenen unter geläufige Begriffe einfach nur zu brechen. Der weit reizvollere Zug an diesem Affekt liegt darin, dass uns das Nicht-sofort-verstehen-Können einer Sache, die uns erstaunt, nicht einfach nur deprimiert, sondern zugleich auch stimuliert. Ermutigt uns diese Erfahrung doch sogleich, die konstitutive Unlesbarkeit, mit der Erstaunliches daher kommt, über den Umweg der Erschaffung neuer Begriffe¹³ zu beseitigen, die auch zu neuen Erzählungen

12 Nietzsche 1967–1977, Bd. 5, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 17.

13 Zwar kommt auch ein Bild des Denkens, das sich als Kunst der *Erschaffung* von Begriffen begreift, ohne *Paläonymie* der alten Namen nicht aus, auf die es rekursiv zurückgreifen muss, wenn es Begriffen eine neue Wendung (griech. *tropus*) geben möchte. Aber ein solcher Rekurs auf eine uns überlieferte Sprache des Denkens hat in diesem Fall, in dem sich das

führen werden. Vielleicht nicht mit einem Mal, aber nach und nach, Schritt für Schritt.

In der Sprache Spinozas gesprochen handelt es sich beim Staunen demnach um alles andere als einen trübseligen Affekt, der unser aktives Wirkvermögen vermindern würde. Da das, was erstaunt, unsere Neugierde weckt und unseren Wissensdrang stimuliert, bringt dieser Affekt vielmehr die Aktivierung all unserer Erkenntniskräfte mit sich. Nicht das Gefühl des Mangels an Erkenntnis ist es, das ihn dominiert, sondern eine produktive Neugierde, die uns heißt, der Unlesbarkeit des Phänomens nachzugehen, das uns erstaunt, um sie zu erforschen.

Dass sich die antike Philosophie darüber einig war, dass das Staunen (*thaumazein*) jener ausgezeichnete Affekt ist, der am Beginn allen philosophischen Fragens und Forschens steht, hat hier seinen berechtigten phänomenologischen Grund. Ist es doch jener Affekt, *der uns per se zu denken heißt*.¹⁴ So konnte schon Platon in seinem *Theaitetos* treffend schreiben: „Denn dies ist der Zustand eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes, das Erstaunen; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen [...].“¹⁵ Und Aristoteles fügt gleich am Beginn seiner *Metaphysik* hinzu: „Weil sie sich nämlich wunderten, haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen [...].“¹⁶

Wenn die philosophischen Erzählungen der Griechen das *thaumazein* übereinstimmend als ästhetische Grundstimmung aller künstlerischen und philosophischen Tätigkeiten gedeutet hatten, dann also aus guten Gründen. – Ist es doch das *Pathos des Staunens*, aus dem das Denken allererst den *Antrieb* zum Denken erleidet und damit das Geheiß vernimmt, sich neue Geschichten zu erzählen, die unser Denken narrativ in Gang setzen. Ihm, dem Erzählen erstaunlicher Geschichten, *verdankt* es sich, weil es ohne einen stimulierenden Affekt, der das Denken allererst ins Denken kommen heißt, mit der Zeit versiegen und zu einer leidenschaftslosen Sache würde, die aufgehört hätte, im wörtlichen Sinne *Philosophie*, *Liebe zur Weisheit* zu sein. Eine solche lustlose Art zu denken hätte sich dem *asketischen* Wahn hingegeben, der Affektbasis des Denkens gänzlich entkommen zu können.¹⁷

Denken, daran haben in der Neuzeit vor allem Spinoza und Nietzsche wieder

Denken selbst als *arts-based research* zu begreifen beginnt, nicht mehr die Restauration eines uns überlieferten Sinns im Sinn; ihr Umgang mit der tradierten Geschichte des Denkens hat vielmehr deren *poietische* Neuformulierung und tropische Umwendung im Sinn. (Zum Terminus *Paläonymie* vgl. Derrida 2001, S. 44.)

14 Vgl. Heidegger 1984, S. 6–13.

15 Platon: *Theaitetos*, 155d, in: Platon 1994, Bd. 3, S. 170.

16 Aristoteles: *Metaphysik*, I 2, 982b 11 sq., in: Aristoteles 1984, S. 21.

17 Zu einer solchen Wissenschaftskritik vgl. die Webdokumentation meines FWF-Forschungsprojekts *Philosophy On Stage#3* (Generating Bodies – Korporeale Performanz TRP12-G21, 2010–2014): <http://homepage.univie.ac.at/arno.boehler/php/?p=2050> [27. 1. 2015].

erinnert, findet aber konstitutiv „in affectus“¹⁸ statt – *in* und *aus* einer physischen Form des Affizierens und Affiziertwerdens *von* einer Welt. Und nicht (nur) *gegen* den Affekt, *gegen* die Sinnlichkeit, *gegen* die Welt der Körper, *gegen* unseren *conatus*.¹⁹

In Denkern wie Spinoza und Nietzsche ist das Denken sogar dabei, wie uns Nietzsche in einer berühmten Postkarte vom 30. Juli 1881 an seinen Freund Franz Overbeck erzählt, *zum mächtigsten Affekt* überhaupt zu werden:

„Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: dass mich jetzt nach ihm verlangte, war eine ‚Instinkthandlung,‘ Nicht nur, dass seine Gesamttenenz gleich der meinen ist – die Erkenntnis zum mächtigsten Affekt zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder [...]: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse [...].“²⁰

Die Gesamttenenz des Denkens von Spinoza und Nietzsche liegt nach dieser Äußerung von Nietzsche darin, dass sie beide das Denken *als einen Affekt* zu denken wagten. Damit haben sie einen epochalen Bruch mit dem asketischen Bild des Denkens vollzogen, das sich selbst in „stoischer“ Manier seit Langem daran gewöhnt hatte, das Denken in Opposition zu den Affekten zu denken. Nicht *in affectus*, sondern *gegen* den Affekt; – also ganz und gar nicht *als* eine eigentümliche, sublime Ausformung eines bestimmten, in einigen Menschen in der Tat dominant gewordenen Affekts. In ihnen sind alle anderen Affekte dem eigenen rationalen Streben mit der Zeit so erfolgreich untergeordnet worden, dass die *rationale* Umgangsform mit ihren Begierden für sie quasi völlig selbstverständlich geworden ist; zu einer Art zweiten Natur, der sie inzwischen reflexartig, fast instinktiv folgen. Ohne dass sie zu einem solchen Verhalten von anderen eigens überredet werden müssten.

Aber wie, wenn gerade hinter dieser Wertschätzung, mit Nietzsche gesprochen, „la bête philosophe“ stünde? Jener spezielle Typus von *conatus*, der sich *instinktiv* von *dieser* unbedingten Wert- und Hochschätzung der Ratio das Optimum seines eigenen Begehrens *verspricht*? Denn:

18 So verwendet Spinoza in der letzten Anmerkung seiner *Ethik* etwa die Formulierung „de mentis in affectus potentia [...]“ Spinoza, 2007, 5p42 s, S. 594, die man nicht nur als „Macht des Geistes über die Affekte“ übersetzen muss, wie es Wolfgang Bartuschat tut, sondern auch als Macht des Mentalen verstehen könnte, wie es *in* und *aus* einer Affektbasis heraus getätigt wird. Zu einem Denken „in affectus“ vgl. Bösel / Pudill / Schäfer 2010.

19 Spinoza definiert *conatus* als das Streben eines real existierenden Körpers, sich im Sein zu erhalten: „Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur, in seinem Sein zu verharren.“ Spinoza, 2007, 3p6, S. 239. Vgl. Cook 2006, S. 151–170.

20 Nietzsche, 1975–1984, Bd. 6, S. 111f.

„Jedes Thier, somit auch la bête philosophe, strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz herauslassen kann und sein Maximum im Machtgefühl erreicht.“²¹

Sollte es sich bei der Hochschätzung unserer rationalen Fähigkeiten vielleicht nur um das Streben intelligenter Tiere handeln, die sich gerade von *dieser* Wertschätzung das Optimum ihrer Kraft und Macht versprechen? Die Ratio, eben als der mächtigste Affekt des *animal rationale*? Als *eine* Lebensart unter anderen, aber nicht als *die Vernunft schlechthin*? „Broken narratives“? Ende einer langen Vernunftserzählung, deren Herrschaftsanspruch in der Postmoderne²² zu bröckeln begann.

Auf jeden Fall handelt es sich hier um eine Fragestellung, in der sich eine Forschungslücke in der großen Vernunftserzählung auftut. Deren Blöße kann vermutlich erst von jenen Philosoph_innen des gefährlichen Vielleicht aufgedeckt werden, die ein Denken wagen, das sich selbst als *Denken in affectus* und nicht mehr gegen die Affekte zu denken trachtet. Gerade dadurch brechen sie nämlich jene asketischen Traditionen des Denkens auf, die das Denken ganz ohne Verunreinigung durch empirische Gehalte in einem Reich „reinen“ Denkens zu bewahren trachteten. Der postmoderne Bruch der großen Erzählung der Vernunft geht demnach Hand in Hand mit dem Auf-Bruch eines neuartigen Bilds des Denkens, das dem femininen Versprechen eines Narrativs folgt, in dem sich das Affekt-Bild des Denkens, seine pathische Fundierung in der Leiblichkeit der Vernunft, auf vielversprechende Art und Weise zu regen und zu melden beginnt.

Ob wir das kreative Potenzial dieser Forschungslücke im Denken der Vernunft schon gänzlich verstehen gelernt haben? Oder liegt nicht gerade hier ein immer noch *unerhörtes* Versprechen verborgen? Das verstörende Versprechen einer Denkungsart, die unser klassisches Bild vom Denken zwar immer noch irritiert, wenn nicht sogar deprimiert, die unser Denken aber durchaus auch stimulieren könnte. Dann nämlich, wenn uns diese sensible Forschungslücke der Vernunft zum Versprechen würde, ein neues Bild des Denkens zu denken, das aufgrund der Tabuisierung des Verhältnisses von Denken und Affekt immer noch darauf wartet, von uns in Opposition zum klassisch-rationalen Bild des Denkens entworfen und gedacht zu werden. Denn „hier ist eine Lücke in der Philosophie – woher kommt das? Weil das asketische Ideal über alle Philosophie bisher *Herr* war [...]“²³

Wer das Denken zu einem Affekt unter anderen erklärt, wie es Spinoza und Nietzsche getan haben, begibt sich mit einer solchen Erklärung notwendiger-

21 Nietzsche 1967–1977, Bd. 5, Zur Genealogie der Moral, S. 350.

22 Vgl. dazu Lyotard 1990, S. 33–48.

23 Nietzsche 1967–1977, Bd. 5, Zur Genealogie der Moral, S. 401.

weise in Gefahr. Muss ein solches Narrativ klassischen Philosophen doch wie ein Verrat am Denken anmuten. Denn an einem darf auch für sie nicht gezweifelt werden: an der Unabhängigkeit unseres Denkvermögens gegenüber den Affekten. Dass das Denken die Affekte nicht beherrschen, bändigen und zügeln kann, sondern selbst *im Dienste* unseres *conatus* stehen soll, eine solche Doktrin kommt immer noch einem intellektuellen Tabubruch gleich. Denn hier, an diesem wunden Punkt des Denkens, nicht mehr zu fragen, gebietet einem der Selbsterhaltungswille der Vernunft. Alles andere würde einer Kastration des Denkens gleichkommen.

Fehlt einer Philosoph_in dieser rationale Instinkt, dann kann *man* mit Bestimmtheit davon ausgehen, dass *man* sie noch lange, wie Nietzsche in einem Aphorismus *Zur Genealogie der Moral* schreibt, immer nur als eine „sogeannte“²⁴ Philosoph_in bezeichnen wird.

Wenn Nietzsche gegen Kants Bestimmung des Schönen als interesseloses Wohlgefallen wiederholt die Formulierung Stendhals ins Spiel bringt, dass das Schöne „une promesse de bonheur“²⁵ sei, ein *Versprechen von Glück*, dann weist diese Kant-Kritik in dieselbe post-hermeneutische Richtung wie die Argumentation, die ich in diesem Text selbst verfolge. Geht es einer post-hermeneutischen Ästhetik, in Abgrenzung zu Kant und Schopenhauer, doch um eine Form von Schönheit, die sich ohne „*Erregung des Willens* („des Interesses)“²⁶ nicht denken lässt. Denn zumindest die Schönheit, mit der es Künstler_innen im Zuge ihres Schaffens selbst zu tun haben, beinhaltet immer ein affektives, be rauschendes Moment. Eine Form von Stimulanz und Lebensbejahung, ohne die die Schönheit, die im Flow künstlerischer Schaffensprozesse am eigenen Leib hautnah erfahren wird, völlig undenkbar wäre.

Zumindest für Nietzsche heißt das aber nicht, dass eine dionysische Berausung unseres Gemüts ganz ohne die Gegenkraft der apollinischen Mäßigung überhaupt auch nur zustande kommen könnte. Ist es doch gerade nicht das *ungehemmte*, sondern das *vornehme* Begehren, das er einfordert. Eines, das seine Befriedigung nicht aus der raschen sentimental en Erfüllung eines kleinen Glücksversprechens zehrt, sondern das sich umgekehrt darauf versteht, Reize, die an uns herangetragen werden, *aufschieben* zu lernen. Kennt ein vornehmes Begehren doch den Reiz der Sublimation – d.h. jenen Reiz, der aus dem Reiz entsteht, auf einen Reiz nicht sofort stereotyp reagieren zu müssen, indem wir die Widerstandskraft aufbringen, ihn schon im Zuge seiner affektiven Anbahnung verzögern, umbilden, verwandeln, verschieben, umdeuten, umlenken, umbahnen zu lernen. Erst ein solches sublimes Gemüt, das Reize zu sublimieren

24 Vgl. Nietzsche 1967–1977, Bd. 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 350.

25 Nietzsche 1967–1977, Bd. 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 347.

26 Nietzsche 1967–1977, Bd. 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 349.

versteht, wird für ihn imstande sein, *dionysisch*, d. h. eben künstlerisch-kreativ, empfinden zu können. Hat es sich doch angewöhnt, auf einen Reiz nicht einfach *ohne Weiteres*, wie gewohnt, zu reagieren, sondern so, dass es kraft der ihm einwohnenden *Kraft* zum Bruch die Anbahnung solcher quasimaschineller Reizauslegungen *gewohnheitsmäßig* unterläuft, indem es ihnen schon im Zuge ihrer Anbahnung einen affektiven Widerstand entgegenbringt, der sie aus ihren vorgefertigten Bahnen wirft und damit auf kreative Art und Weise außer sich geraten lässt.

Um ein solches artistisches Gemüt heranzubilden, bedarf es für Nietzsche vor allem der Bereitschaft einer Kultur *zur Kultur*, in der diese Kraft als kulturelle Leistung gewürdigt und anerkannt wird. In diesem Sinne hat man

„[...] *sehen* zu lernen, man hat *denken* zu lernen, man hat *sprechen* zu lernen: das Ziel in allen Dreien ist eine vornehme Cultur. – *Sehen* lernen – dem Auge die Ruhe, die Geduld, das An-sich-herankommen-lassen angewöhnen; das Urtheil hinausschieben, den Einzelfall von allen Seiten umgehn und umfassen lernen. Das ist die *erste* Vorschulung zur Geistigkeit: auf einen Reiz *nicht* sofort reagieren [...].“²⁷

Unser Gemüt wird also erst dann zu einer Vorschule der Geistigkeit, wenn jemand in der Lage ist, der Logik vorschneller Reiz-Reaktionsmechanismen gerade *nicht* zwänglich habituell folgen zu müssen: Nicht einfach stereotyp, nicht einfach mechanisch, nicht einfach ad hoc, nicht einfach geläufig, nicht einfach wie gewohnt, „ohne Weiteres“, reagieren zu müssen, das ist es, was unser Gemüt nach Nietzsche in ein affektives Gespür verwandelt; in eine *selbstreflexive* Form des Empfindens, *als* eine selbstständige Form des Denkens, die schon bei der Anbahnung eines Gefühls zu „denken“ beginnt und nicht erst dann, wenn angeblich fertig vorhandene Gefühle vom Verstand reflektiert, analysiert und somit mit mehr oder weniger Geschmack verstandesmäßig bedacht werden. So als ob das Denken und Reflektieren des Verstandes erst eine Ordnung in ein angeblich irrationales Chaos der Gefühle von außen her in sie hineinbringen müsste!

In einer Art Radikalopposition zur (heute noch) geläufigen Bestimmung von Künstler_innen als neurotisch überreizten Gemütern spricht Nietzsche solchen Individuen an dieser Stelle geradewegs das Gegenteil zu. Eine künstlerische Begabung zeichnet sich für ihn nämlich genau dadurch aus, dass eine Künstler_in kraft ihres artistischen Gespürs gar nicht anders kann, als affektive Kurzschlüsse *zu vermeiden*. In ihr lebt und leibt die Kraft des Bruchs, auf einen Reiz nicht sofort konventionell reagieren zu müssen. Diese Schwäche macht die Stärke eines artistischen Gespürs aus. Es verfügt *im* Gemüt *selbst* über die Kraft des Bruchs, die es schafft, einen herankommenden Reiz von allen Seiten her

27 Nietzsche 1967–1977, Bd. 6, Götzen-Dämmerung, S. 108.

umgehen, betrachten, verzögern, aufschieben und hinausschieben zu lernen und damit eben nur umso intensiver, spannungsreicher, reizvoller zu empfinden. Diese affektive Widerstandsfähigkeit ist die Nerven-Kraft, die Künstler_innen auszeichnen muss, wenn sie imstande sein sollen, *artistisch* zu fühlen.

Es ist exakt dieses sperrige, subversive Moment im Vollzug einer Tätigkeit, das Nietzsche im Sinn hat, wenn er in seiner Spätphilosophie *Tanzen* als ein Adverb deutet, das jede Form des Tätigseins affizieren kann. Dann nämlich, wenn *im Wie des Vollzugs* eines Aktes schon daran gearbeitet wird, ihn, den zu vollziehenden Akt, *wider* seine gewohnte Repräsentation unorthodox zu vollziehen und damit performativ aus der Reihe tanzen zu lassen.

„Man kann nämlich *das Tanzen* in jeder Form nicht von der *vornehmen Erziehung* abrechnen, Tanzen-können mit den Füßen, mit den Begriffen, mit den Worten; habe ich noch zu sagen, dass man es auch mit der *Feder* können muss, – dass man *schreiben* lernen muss?“²⁸

Tanzen, das ist für den späten Nietzsche nicht bloß irgendeine Form von Tätigkeit unter anderen. Jede Tätigkeit kann zum Tanzen gebracht werden. Dann nämlich, wenn sie so vollzogen wird, dass sie ihren gewohnten Verlauf im Zuge ihrer Durchführung plötzlich verlässt, indem sie ungewöhnliche, eben erstaunliche Züge annimmt, die überraschen. Tanzen wird ihm so zu einem Synonym für „broken narratives“. Denn so wie im idealistischen Sinne im Prinzip jeder Gegenstand vom Verstand reflektiert und damit in *abstrakte* begriffliche Formen überführt werden kann – für Idealist_innen gibt es notwendigerweise ein *abstraktes* Sehen, ein *abstraktes* Denken, ein *abstraktes* Schreiben und schließlich auch eine *abstrakte* Kunst, die ganz im Sinne von Hegel davon lebt, Affekte in begriffliche Konstrukte aufzuheben – eben so, und doch ganz anders, kann für Nietzsche, in einer gerade umgekehrten Wertschätzung zu Hegel, im Prinzip jede Tätigkeit zum Tanzen gebracht werden, indem sie tropisch gewendet und „out of joint“ gesetzt wird. Damit stimmt er mit der ästhetischen Position von Gilles Deleuze überein, der in *Was ist Philosophie?* über die Künste schreibt, dass von aller Kunst zu sagen wäre: „Der Künstler ist Zeiger von Affekten, Erfinder von Affekten, Schöpfer von Affekten [...]“.²⁹

Da eine post-hermeneutische Ästhetik eine dekonstruktive Form des Denkens *im* Affekt praktiziert, befindet sich eine post-hermeneutische Denker_in künftig in derselben Situation wie eine Künstler_in.

„Der Text, den er schreibt, das Werk, das er schafft, sind grundsätzlich nicht durch bereits feststehende Regeln geleitet und können nicht nach Maßgabe eines bestimmten Urteils beurteilt werden, indem auf einen Text oder auf ein Werk nur bekannte

28 Nietzsche 1967–1977, Bd. 6, Götzen-Dämmerung, S. 110.

29 Deleuze 1996, S. 207.

Kategorien angewandt würden. Diese Regeln und Kategorien sind vielmehr das, was der Text oder das Werk suchten. Künstler und Schriftsteller arbeiten also ohne Regeln; sie arbeiten, um die Regeln dessen zu erstellen, was *gemacht worden sein wird*. Daher rührt, dass Werk und Titel den Charakter eines Ereignisses haben. Daher rührt auch, dass sie für ihren Autor immer zu spät kommen, oder, was auf dasselbe führt, dass die Arbeit an ihnen immer zu früh beginnt. *Postmodern* wäre also als das Paradox der Vorzukunft (*post-modo*) zu denken.³⁰

Zwar wiederholt auch eine post-hermeneutische Ästhetik die Narration des Bruchs, die schon Derridas Dekonstruktion ausgezeichnet hatte; was in post-hermeneutischer Perspektive aber ins Zentrum der Überlegungen tritt, ist der *Körper* der Sprache. Jenes Moment der Sprache, in dem sie sich selbst materiellen Archiven verschreibt, deren Spuren liest und im Rückgriff auf sie zugleich neue Spuren legt, die sich im Akt ihrer Wiederholung in ihre Archive differenziell einschreiben. Daher genügt es einer solchen Praxis nicht mehr, sich bloß an Begriffen abzuarbeiten. Was sie zu dekonstruieren trachtet, sind vielmehr die quasimaschinellen *Automatismen* der Sprache, von denen wir eher heimgesucht werden, als dass wir sie selbst bewusst tätigen würden.

Eine post-hermeneutische Ästhetik erinnert daher vor allem an den Sachverhalt, dass wir im aufklärerischen Sinne mit Traditionen nicht mehr einfach und ohne Weiteres brechen können, da wir ohne Rekurs auf ihre Archive nicht einmal die einfachsten Tätigkeiten „von selbst“ vollziehen könnten – Gehen, Stehen, Atmen, Schreiben, Unterschreiben usw. Sie alle funktionieren nur kraft eines *rituellen Rekurses* auf ein materielles Archiv, das uns zum Gebrauch aktuell zur Verfügung steht, sodass wir es zitieren können, ohne dass es von uns selbst hergestellt worden wäre.

Die Atmung, die ich zitiere, während ich atme, die Sprache, die ich gebrauche, während ich erzähle, ist nicht von mir selbst entworfen worden. Vielmehr fungiere ich in der *first person position* zunächst und zumeist als ein *Medium* solcher archivierter Praxen, die mir *ad personam kulturell* überliefert wurden, sodass ich auf sie in actu zurückgreifen kann, während „ich selbst“ atme, spreche, denke, fühle ... Die Kraft zum Bruch hat im Kontext einer post-hermeneutischen Ästhetik daher nicht mehr den Sinn, mit Traditionen *einfach* zu brechen, sondern sie aufzubrechen, um sie, wenn nötig, differenziell wiederholen zu lernen, angesichts eines stimulierenden Affekts, der uns vielversprechend erscheint. Damit dieses Versprechen unterwegs bleibt, braucht es eine post-hermeneutische Erzählung, in der die Sage vom Affekt-Bild des Denkens am Leben erhalten wird, um dem Phantasma eines Denkens einen Weg zu bahnen, das nicht mehr gegen die Affekte, sondern mit ihnen – und aus ihnen heraus eine veränderte irdische Zukunft voraussagt.

30 Lyotard 1990, S. 47–48.

„Broken narratives“, so könnte man resümierend sagen, sind erstaunliche Brüche, in denen sagenhafte Geschichten erzählt werden, die eine Zukunft rufen, deren Kommen im Vorhinein nie mit Gewissheit vorausgesagt werden kann, da ihre Ankunft notwendigerweise erst versprochen ist. In diesem Sinne wird in ihnen immer zu viel gesagt, zu viel versprochen.

Literatur:

- Aristoteles: Schriften zur ersten Philosophie. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1984.
- Bahr, Hans-Dieter: Zeit der Muße – Zeit der Musen. Tübingen 2008.
- Böhler, Arno: Das Gedächtnis der Zukunft. Wien 1996.
- Böhler, Arno: ‚Politiken der Re-Signation: Derrida – Adorno‘, in: L.-Waniek, Eva / Vogt, Erik M. (Hg.): *Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule*. Wien 2008, S. 167–188.
- Böhler, Arno: ‚Das Gedächtnis der Zukunft. Von der Arché zum Archiv‘, in: Baier, Karl / Riedenauer, Markus (Hg.): *Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*. Wien 2011, S. 145–161.
- Bösel, Bernd / Pudill, Eva / Schäfer, Elisabeth: Denken im Affekt. Wien 2010.
- Cook, Thomas: ‚Der Conatus: Dreh- und Angelpunkt der Ethik‘, in: Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Herausgegeben von Michael Hampe und Robert Schnepf, Berlin 2006, S. 151–170.
- Deleuze, Gilles: Was ist Philosophie? Frankfurt am Main 1996.
- De Man, Paul: *Allegories of Reading*. Yale 1979.
- Derrida, Jacques: *Mémoires für Paul de Man*. Wien 1988.
- Derrida, Jacques: *Limited Inc*. Wien 2001.
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.
- Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main ⁵1981.
- Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?* Tübingen ⁴1984.
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. 6 Bände, Bd. 2, Stuttgart 1953.
- Lyotard, Jean-François: ‚Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?‘, in: Engelmann, Peter (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion*, Stuttgart 1990, S. 33–48.
- Mersch, Dieter: *Posthermeneutik*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 26, Berlin 2010.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin, New York 1967–1977.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin, New York 1975–1984.
- Platon: *Sämtliche Werke*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus und Friedrich Müller (Briefe), Erstausgabe 1817–1826, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Ronell, Avital: *Dummheit*. Berlin 2005.

Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Neu übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Lateinisch-Deutsch, Hamburg 2007.