

MORITZ KLENK

SPRECHENDES DENKEN

SPRECHENDES DENKEN

Selbstgespräche als Experimentalsystem

VON

MORITZ KLENK

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

eingereicht an der
Fakultät Gestaltung
Universität der Künste Berlin

2018

Moritz Klenk: *Sprechendes Denken*. Selbstgespräche als Experimentalsystem, © 2018

ERSTGUTACHTER:

Prof. Dr. Stephan Porombka

ZWEITGUTACHTER:

Prof. Dr. Thomas Düllo

ORT:

Berlin

JAHR:

2018

CREATIVE COMMONS BY-NC-ND LIZENZ:

This is the author's version of the work. The definitive version was published as »*Sprechendes Denken: Essays zu einer experimentellen Kulturwissenschaft*« in 2020 by transcript Verlag. The text is posted here by permission of transcript Verlag for personal use only, not for redistribution, and licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) license.



INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung	vii
1 EIN VORWORT ANSTELLE EINER EINLEITUNG	1
I SELBSTGESPRÄCHE	
2 DIE SELBSTGESPRÄCHE IM PODCAST	17
II ESSAYS	
3 SELBSTGESPRÄCHE	23
Der (philosophische) Dialog	30
Selbstgespräch als Gespräch	51
Sich selbst ein Anderer werden	56
Verknüpfungen	77
4 EXPERIMENTALSYSTEME	91
Wie man zu Fragen kommt	91
Experimentalsysteme, epistemische Dinge und technologische Objekte	94
Experimentelle Kulturwissenschaft: Vom Schiff- bruch zum Experimentalsystem	104
Experiment, Handeln, Erfahrung	114
Selbstexperimente	117
Heuristik	120
Darstellung und Durchführung	126
Gegenwart, Zukunft, Intervention	142
Das nächste Experimentalsystem	145
5 SPRECHENDES DENKEN – SCHREIBENDES DENKEN	147
Wissenschaft als Schrift	147
Die Angemessenheit der Darstellung	150
Zu den Sachen	158
Sprechen in der Wissenschaft	161
Sprechendes Denken	174
Schreibendes Denken	182

III ANHANG

A	TIMELINE	203
B	DOKUMENTATION DES EXPERIMENTS	207
C	TECHNOLOGIE UND VERMITTLUNG	231
	LITERATURVERZEICHNIS	245
	EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG	277

DANKSAGUNG

Am Entstehen dieser Arbeit waren Viele in ganz unterschiedlichen Weisen beteiligt, denen ich von Herzen für ihre Hilfe und Unterstützung dankbar bin. Und auch wenn dies hier die Prüfungsfassung ist, möchte ich es nicht unterlassen, mich an dieser Stelle zu bedanken.

Für zahllose Gespräche voll schonungsloser Kritik, mir alles abverlangender Infragestellungen und geteilter Begeisterung, kurz: für ihre Freundschaft danke ich allen voran Daniela Russ, Martin Büdel und Christina Weiss. Die unzähligen Gespräche sind mir lebendiger Kontext meines Denkens.

Für die kritische Begleitung meiner Selbstgespräche, für zahlreiche Kommentare und Hinweise in Emails und auf der Website danke ich allen voran Wolfgang Essbach; für seinen strengen Rat in Stunden der Verzweiflung an der »Verfahrens-Diss«, aber zugleich die Komplizenschaft in der Hoffnung, »einige Wahrheiten in der Diss über die Grenze zu schmuggeln.« Günter Lierschof danke ich für die künstlerische Begleitung, unzählige Skizzen und Bilder, seine kritischen Gedanken und eine wunderbare persönliche Begegnung.

Darüber hinaus danke ich verstreuten Freund*innen und Wegbegleiter*innen, deren skeptischer Blick, unschätzbbarer Rat und nicht zuletzt deren drängende Worte, doch endlich abzugeben, das Vorankommen der Arbeit sehr befördert haben; ich nenne hier nur Stefan M. Seydel, Julia Schubert, Adrian Hermann, Stefan Priester, Dirk Baecker, Maren Lehmann, Regula Staempfli, Athanasios Karafillidis und Jens Schlieter. Es sei aber auch allen anderen, hier nicht namentlich Genannten gedankt, die mir mit kritischen Kommentaren oder wertschätzender Aufmunterung immer wieder neue Impulse gegeben haben.

Für die Annahme und Betreuung der Arbeit danke ich von Herzen Stephan Porombka. Bei ihm erst lernte ich, dass es auch für Qualifikationsarbeiten in der Wissenschaft um das »episte-

mische Dinge, die Sache gehen kann, statt vor allem um die genauest mögliche Erfüllung etablierter Formatvorgaben.

Für die unermüdliche, unentgeltliche, leidenschaftliche Arbeit an der open source Infrastruktur des Podcastens danke ich Ralf Stockmann und seinem Team von Ultraschall, der Software, die mein tägliches Werkzeug für Aufnahme und Nachbearbeitung war. Ebenfalls danke ich Tim Pritlove und Eric Teubert als Entwickler des Podlove Publisher für ihren umfassenden Support bei der Betreuung der Betaversion des Publishers und mit der Entwicklung des Transkriptions-Features als wesentlicher Beitrag zur Zukunft des Podcasting.

Für sorgfältige Lektüre und Lektorat danke ich schliesslich Gerald Klenk, Daniela Russ und Stefan Priester; die im Text zu findenden (und von mir nachträglich eingeschleusten) Fehler sind niemandem Anderen als mir anzulasten.

EIN VORWORT ANSTELLE EINER EINLEITUNG

Philosophisches Ideal wäre, dass die Rechenschaft über das, was man tut, überflüssig wird, indem man es tut.

(Adorno 2003b, 58)

Das Denken ist immer vermittelt, ja ist Vermittlung von Gegenstand und Reflexion selbst. Die hier vorliegende Arbeit ist Darstellung und Durchführung dieser dialektischen Erkenntnis in der experimentellen Entwicklung ihres konkreten Gegenstands, dem *sprechenden Denken*.

Das *sprechende Denken* ist zunächst einfache Praxis. Ich spreche und höre mich sprechen, ich fasse mein Denken in Worte, verstehe mein Denken als in diesen Worten gefasst, verstehe das Sprechen als Praxis als die *Durchführung* des Denkens. Mit Merleau-Ponty formuliert »ist für den Sprechenden das Wort nicht bloße Übersetzung schon fertiger Gedanken, sondern das, was den Gedanken erst wahrhaft vollbringt.« (Merleau-Ponty 2010, 211)

Das *sprechende Denken* ist zugleich aber auch eine Weise der *Darstellung*. Das Denken stellt sich im Sprechen dar, wird im Sprechen zur Darstellung, zum Ausdruck gebracht. Es geschieht nicht nur als eine reine Durchführung, sondern als Zeichenhandeln ist es immer auch Zeigeform, d.h. Unterscheidung von Durchführung und Darstellung. Das Zeigen selbst kann nicht gezeigt werden, sondern zeigt sich *in* der Durchführung.

Das *sprechende Denken*, um das es hier geht, ist als Denken Vermittlung von Gegenstand und Reflexion. Als diese aber und als Sprechen ist es *darin* die Vermittlung von Durchführung und Darstellung. Genauer: es ist Darstellung *als* Durchführung.

Bereits mit diesen ersten Zeilen fällt auf, dass der Gegenstand der Arbeit, obwohl es hier gerade um eine *Darstellungsweise* des Denkens geht, in dieser Darstellung selbst abwesend ist. Ich

schreibe über das *sprechende* Denken. Dieser Widerspruch – und dass dies überhaupt ein solcher ist, soll hier ebenfalls gezeigt werden – ist konstitutiv. Der Widerspruch ist nichts anderes als Ausdruck der Bewegung, der Spannung dieser Arbeit. In seinem Anfang, genauer im Problem des Anfangs bedarf dieser Widerspruch jedoch der Erläuterung. Zugleich lässt sich hier aber kaum etwas zum Zwecke der einführenden Erläuterung vorwegnehmen. Dies hat mehrere Gründe.

Zunächst ist der hier vorliegende Text nicht der Ausgangspunkt der Arbeit. Weder stand der Text, und sei es auch nur als Ziel oder Absicht, am Anfang meiner Beschäftigung mit den hier verhandelten Fragen und damit der Entwicklung der experimentellen Forschung, von der er gleichwohl handelt und deren Teil er ist. Noch ist es der Anfang im Sinne der hier entwickelten Darstellung der Durchführung selbst. Ja nicht einmal diese ›Einleitung‹ kann als eine solche verstanden werden. Es beginnt hier lediglich der Text, den ich an die Stelle einer Einleitung setze, der über ihre Unmöglichkeit hinweg helfen soll. Der Anfang liegt immer schon dem Anfang hier voraus.

Fast könnte man meinen, es erfüllte sich für diese Arbeit, was Michel Foucault wünschte, als er sich im Rahmen seiner Inauguralvorlesung erklärte, nämlich,

»dass es hinter mir eine Stimme gäbe, die schon seit langem das Wort ergriffen hätte und im vorhinein alles, was ich sage, verdoppelte und dass diese Stimme so spräche: ›Man muss weiterreden, ich kann nicht weitermachen, man muss weiterreden, man muss Wörter sagen, solange es welche gibt; man muss sie sagen, bis sie mich finden, bis sie mich sagen [...]‹«
(Foucault 1992b, 9)

Der hiermit vorgelegten, aber nicht hier beginnenden Arbeit geht in der Tat bereits ein langes Sprechen voraus, insofern es begann, lange bevor es diese Arbeit werden konnte, doch ist jene Stimme nicht die Stimme eines anderen, sondern meine eigene. Freilich, es geht Foucault nicht wirklich um diese ›Stimme‹. Die Stimme selbst steht vielmehr für den Diskurs, auf dessen Seite man sich schon im Anfang wünscht und ist der Grund, warum Foucault

»bei vielen ein ähnliches Verlangen, nicht anfangen zu müssen« (9) vermutet. Wenn ich also im Fall dieser Arbeit wörtlich meine Stimme schon lange vor diesem Text erhoben habe, so nicht im Sinne Foucaults als bereits unter der Ordnung des Diskurses.¹ Und doch ist dieses Sprechen in mehrfacher Hinsicht auf das Problem Foucaults verwiesen. Die hier vorliegende Arbeit begann, ohne genau sagen zu können wo oder wann, als ein Versuch der Selbstreflexion des eigenen Arbeitens an einer Qualifikationschrift², der in dieser Reflexion selbst sich als offene Frage wissenschaftlicher Arbeit entwickelte und nun – so viel Ironie muss sein – selbst zur Qualifikationsarbeit wird. Die Arbeit ist damit in ihrem Gegenstand genau auf jenen Anfang, den Foucault beschreibt, verwiesen und kann gerade deshalb sich nicht eines solchen Anfangs versichern.

Der Gegenstand der Arbeit ist die Entwicklung einer experimentellen Praxis, eines geisteswissenschaftlichen *Experimental-systems*, wie ich es mit Hans-Jörg Rheinberger begreife. Es liegt im Begriff des Experimentellen, dass es über seinen Ausgangspunkt nicht verfügt.³ Experimentelle Arbeit ist ein Suchen und

-
- 1 So »ironisch« die Institution auf den Wunsch antretender Professoren reagiert, nicht anfangen zu müssen, »indem sie die Anfänge feierlich gestaltet, indem sie sie mit ehrfürchtigem Schweigen umgibt und zu weithin sichtbaren Zeichen ritualisiert« (Foucault 1992b, 9f.), so seltsam wirkt der Anfang, den der Text der Dissertation markiert: immer geht ihr die konkrete Arbeit voraus, wovon der Text zum einen Zeugnis ablegt, zum anderen wesentlicher Teil ist. Und doch: es ist zu diesem Zeitpunkt keine Arbeit, sondern wird erst im Fall der Aufnahme in jene Ordnung des Diskurses eine gewesen sein. Diese Anfänge bleiben meist unsichtbar, gerade aufgrund ihrer doppelten Natur innerhalb und ausserhalb des Diskurses.
 - 2 Nicht dieser sondern einer soziologischen Promotion zum Thema einer »Medientheorie der Wahrheit unter Bedingungen des Internets«, unter der Betreuung von Dirk Baecker.
 - 3 Der wenn auch bekannteste Typus von Experimenten als testende Experimente muss zugleich als am wenigsten experimentell erachtet werden. Vergleiche u.a. Rheinberger 2004, 64of, Rheinberger 2018, 230, vgl. auch Steinle 2005. »Es gibt eine ganze Skala von Experimenttypen: vom Testen einer Hypothese oder dem Präzisieren von bereits vorhandenen Messungen auf der einen Seite, hin zum »explorativen« [...], nicht zu antizipierendes Wissen erzeugenden Experimentieren auf der anderen Seite. Die zweite Art von Experimenten, die Erkundung, erscheint mir dabei insgesamt und im Hinblick auf die Zukunft entscheidender als die erste.« Rheinberger 2018, 230.

Versuchen, Tasten, Basteln, eine Form des wilden Denkens im Anschluss an Lévi-Strauss und immer wieder ein Scheitern. Einen Anfang, etwa im Sinne eines Weges gar zu einem Ziel, auszumachen, ist unmöglich, denn es ist nicht ein Anfang, sondern fordert ständig neues Anfangen. Die hier zusammengestellten, heterogenen Teile der Arbeit, die Selbstgespräche im Podcast, die Essays, Aphorismen, dokumentarische Notizen und Transkripte geben alle auf ihre Weise der Vermittlung Zeugnis dieses Experimentalsystems, seiner Durchführung als einem »[i]mmer wieder neu loslegen wie neu« (Goetz 2003, 56). Sie sind als Ausdruck einer dialektischer Bewegung zu verstehen, doch über den einen Anfang verfügen sie nicht. Wäre dieser nicht ohnehin eine retrospektive Konstruktion und noch verdächtiger als die Arbeit in der vorliegenden Form als ihr blosses Ergebnis zu betrachten?

Roland Barthes fordert: »Es ist vielleicht an der Zeit, eine bestimmte Fiktion zu erschüttern: die Fiktion, der zufolge die Forschung vorgelegt, aber nicht geschrieben wird.« (Barthes 2012a, 93) Als experimentelle Arbeit zum Gegenstand des hier konkret entwickelten Experimentalsystems, d.h. als eine solch selbstreflexive Praxis und Bewegung des Denkens, ist es mir nicht möglich, auch nur den Eindruck zu erwecken, hier ein Ergebnis vorzulegen. Es geht in allen Teilen der Arbeit um die Bewegung, um die Praxis dieses Denkens selbst. Sie ist in dieser Hinsicht vielleicht ungewollt, vielleicht notwendig auch eine Kritik an der Produktförmigkeit vorzulegender Arbeiten im Sinne Barthes.

Das hier entwickelte Experimentalsystem des sprechenden Denkens muss als konkrete Vermittlung von Gegenstand und Reflexion in der Form der Vermittlung von Durchführung und Darstellung verstanden werden. Das Sprechen selbst lernt sich dabei als Praxis, d.h. als Durchführung des Denkens zu begreifen, wie auch als Ausdruck, d.h. Darstellungshandeln. Genauer: in der Entwicklung des Experimentalsystems zeigt sich die Darstellung im sprechenden Denken als seine Durchführung.

Es mag daher die Besonderheit der vorliegenden Arbeit sein, dass sie sich aus diesen Gründen jeder Ergebnispräsentationslogik entzieht. Die einzig mögliche Darstellung der Darstellung als Durchführung ist ihre Durchführung. Diese Arbeit ist jene

Durchführung.

Insofern dieser Text nun abschliesst, was nicht stillzustellende Bewegung ist und nachträglich einen Anfang zu einem solch fiktiven Ende findet, muss vor dem Eindruck des Ergebnisses gewarnt werden. Ich beschränke mich daher im Folgenden auf wenige Andeutungen zum Inhalt und der Problematik der Teile, sowie ihrer Konstellation und Funktion im Rahmen der Arbeit *als Dissertation*. Ihrem gemeinsamen Auftreten in diesem Rahmen alleine sind die hier notierten Bemerkungen anstelle einer Einleitung geschuldet.

GLIEDERUNG DER ARBEIT

Die Arbeit besteht aus vier sehr ungleichen Teilen. [Teil 1](#) ist dabei der Hauptteil der Arbeit oder die eigentliche Arbeit, und besteht aus den 365 Aufzeichnungen der täglichen Selbstgespräche, die ich während des gesamten Kalenderjahres 2017 geführt und als Audio-Podcast online veröffentlicht habe. Die verbindliche Form dieses Teil ist die Website des Podcasts, auf der und als die die Selbstgespräche aufbereitet wurde. In [Teil 1](#) dieser Arbeit findet sich der Link zur Website, sowie stellvertretend und zum Zwecke der Dissertation hier angefügt ein Datenträger, der die wichtigsten Formate dieser Darstellung archiviert.

Die Selbstgespräche sind die eigentliche experimentelle Arbeit. Sie sind das Experimentalsystem in seiner Entwicklung, als seine Durchführung selbst seine eigene Darstellung. Der Gegenstand der Arbeit ist dort entwickelt. Der Art dieser Arbeit selbst ist es geschuldet, dass sie nicht schriftlich eingeleitet werden muss. Die Selbstgespräche sind in ihrer Form und Abgeschlossenheit selbstständig, sie sprechen für sich. Es bedarf hier keiner weiteren Einführung, da die Entwicklung selbst sich in der Durchführung als ein Ringen um die Darstellung darstellt.

[Teil 2](#) der Arbeit bilden drei ›Essays‹. Zeitlich überwiegend nach den Selbstgesprächen geschrieben, steht auch dieser Teil der Arbeit für sich. Dies muss betont werden, um ein nahe-

liegendes Missverständnis zu vermeiden. Das Verhältnis von mündlichen Selbstgesprächen und schriftlicher Reflexion ist nicht vergleichbar etwa mit Laborexperimenten und ihren schriftlichen Berichten. Noch weniger stehen sie im Verhältnis von Daten und wissenschaftlicher Publikation. Die Selbstgespräche sind nicht ›Material‹ für die dann schriftliche und im eigentlichen Sinne erst ›wissenschaftliche‹ Reflexion im Text. Im Gegenteil! Wie das sprechende Denken in den Selbstgesprächen seine Darstellung als Durchführung begreift, so müssen auch die Essays als eigene Versuche jener Vermittlung von Durchführung und Darstellung verstanden werden. In dieser Hinsicht stehen beide Teile der Arbeit für sich. Zugleich sind sie beide Teil des selben Experimentalzusammenhangs. Die schriftliche Reflexion ist selbst *Versuch*, selbst experimentelle Arbeit, zu den Fragen und Gegenständen der Arbeit eigene, Durchführung als *schriftliche* Darstellung.

Für die schriftlichen Versuche wählte ich die mir wesentlichen drei Aspekte der Arbeit, wie sie sich in der Entwicklung der *Selbstgespräche als Experimentalsystem* zeigten.⁴

Der *erste Essay* ist dem Begriff des Selbstgesprächs als Mittel der Erkenntnis gewidmet. Ein solcher Begriff im dialektischen Sinn kann selbstverständlich nicht im schriftlichen Text entwickelt, nicht von seiner Durchführung getrennt werden. In dieser Hinsicht muss dieser Versuch daher als ein schriftliche Erörterung begrifflicher Vorbedingungen des Begriffs von Selbstgesprächen als Mittel der Erkenntnis verstanden werden. Er handelt von der Bedeutung des Denkens im Gespräch, dialektischer, phänomenologischer Erörterung des Sprechens, den verschiedenen Variationen seiner Möglichkeiten des Scheiterns als konstitutiv für die Bedeutung des Sprechens als Mittel der Erkenntnis.

⁴ Die Wahl selbst ist Ausdruck des Experimentalsystems als Erfahrungszusammenhang und damit subjektive Form der Aneignung. Das hier entwickelte sprechende Denken ist mein Denken. Das bedeutet nun aber keinesfalls, dass sie sich nicht als Wahl begründen muss, ja dass sie selbst als in der Entwicklung des Experimentalsystems als dem Gegenstand der Arbeit selbst begründet ist. Die Wahl ist selbst gewordene Erkenntnis und muss als solche aus der Darstellung hervorgehen.

Der *zweite Essay* entwickelt den Begriff des kulturwissenschaftlichen Experimentalsystems im Anschluss an die Arbeiten von Hans-Jörg Rheinberger und die Texte so vieler anderer. Ich biete hier Lektüren an, die als diese selbst wieder schreibender Versuch begrifflicher Bestimmung, selbst Teil des Experimentalsystems sind. Der Essay handelt vom dialektischen Begriff des Experimentellen; der wiederum konstitutiven Gefahr des Scheitern-Könnens in der Praxis des Bastelns, Übens und Versuchens als Mittel der Erkenntnis; von der spezifisch experimentellen Form der wechselseitigen Vermittlung von Durchführung und Darstellung, sowie der Unabschliessbarkeit experimenteller Forschung. Als schriftliche Reflexion und Bestimmung des Begriffs des Experimentalsystems in seiner Bedeutung für experimentelle Kultur- und Geisteswissenschaft ist dieser Versuch theoretische Grundlage wie zugleich Entwicklung der übrigen Teile der Arbeit.

Der *dritte Essay* ist schliesslich dem konkreten Problem des sprechenden und schreibenden Denkens als wechselseitiger Vermittlung gewidmet. In der Form weicht dieser Teil jedoch von den andern beiden ab. Wie kann ich erwarten, hier in Essaylänge zu erörtern, was selbst die Brüchigkeit des Schreibens und Sprechens als Darstellungsformen des Denkens zum Gegenstand hat? Wie kann ich der dominanten Zumutung bündiger, systematischer Darstellung des Problems gehorchen, die sich in der Arbeit längst als Ideologie der Schriftgläubigkeit der Wissenschaft herausgestellt hat, deren Anspruch die experimentelle Praxis des sprechenden Denkens längst aufhebt? Die Form des Essays zerbricht in tausend Stücke. Der Versuch selbst scheitert, doch in seinem Scheitern gewinnt das experimentelle Schreiben erst seine Form. Den dritten Essay ⁵ bilden die Bruchstücke kleinster Texte und Formen, als Ausdruck des Ringens um die Schrift. In die Ordnung des Essays gebracht, zu Fragen (bri-)collagiert zeigt sich die brüchige Darstellung als Durchführung. Das aphoristische Schreiben entfaltet sich selbst als Mosaiktechnik des Bastelns, als experimentelle Praxis.

⁵ Gerade wegen seiner experimentellen, versuchenden Form halte ich fest an dieser Bezeichnung.

In diesen drei Essays versuche ich die Fragen des sprechenden Denkens selbst noch einmal im Schreiben aufzugreifen. Dies folgt nicht zuletzt der Einsicht Rheinbergers, dass erst in der nächsten Iteration sich zeigen kann, was das vorangegangene Experimentalsystem gewesen sein wird. Dialektisch ist dies als Versuch der Aufhebung des Sprechens im Schreiben zu begreifen auch wenn die Erfüllung dieses Anspruchs kaum hier erreicht werden kann. Die schriftlichen Versuche sind eher tastende Fragen als schon Antworten auf die Herausforderung die aus dieser Arbeit folgen. Zugleich erlauben diese Fragen als Anschlüsse sowohl innerhalb als auch ausserhalb der Arbeit erst in ihrem Ausblick den Rückblick; jeder Versuch des Experimentalsystems reflektiert den jeweils anderen. In jenen Andeutungen kommt das Experimentalsystem als ein dialektisch vermittelter, über sich selbst hinausweisender Erkenntniszusammenhang zur Darstellung.

Mit dem dritten Essay endet die schriftliche Erörterung der Arbeit. In ihrer Eigenständigkeit stehen die Versuche als Iterationen des Experimentalsystems für sich selbst wie je für das Ganze. Jeder für sich muss zugleich auch als Ausblick auf mögliche Anschlüsse verstanden werden. Ein zusammenfassendes Schlusskapitel kann aus diesem Grund nicht gegeben werden.

Teil 3 der Arbeit ist der Versuch einer kurzen Dokumentation meines Vorgehens sowie der in einzelne Schritte und Einheiten zerlegten Arbeitsprozesse, Materialien, Formate, Probleme der Durchführung, Rahmenbedingungen, Technologien, usw. Ich gebe diesen ausschliesslich als *Anhang* des Anhangs sozusagen.⁶ Den hier entwickelten dialektischen Überlegungen entspricht eine solche Form der Dokumentation, die in der Übersichtlichkeit ihrer Form eine Art technische Vollständigkeit suggeriert, nicht, doch ist sie zum Zwecke der Dissertation als Qualifikationsarbeit als Teil der erläuternden Darstellung möglicherweise von Interesse.

⁶ Insofern die Selbstgespräche die eigentliche Arbeit darstellen, müssen bereits die schriftlichen Reflexionen als Erweiterung, Aufhebung, Iteration verstanden werden müssen. Der hier dritte Teil der Arbeit ist damit Nachtrag zur Erweiterung und in seiner Bedeutung nur als solcher zu gewichten.

Der Anhang gliedert sich wiederum in drei Teile.

In einer Timeline als *erstem Teil der Dokumentation* soll die Chronologie der Entwicklung des Experimentalsystems in die fast leere Darstellung der blossen Abfolge gebracht werden. Für eine kritische Lektüre mag dies der Nachvollziehbarkeit der Entwicklung der einzelnen Schritte und der Orientierung dienen. Aus eigener Erfahrung weiss ich, dass sich auf einem Zeitstrahl selbst diesem entgegelaufenden oder ihm widersprechende Zusammenhänge gelegentlich anschaulich memorieren lassen. Die Übersichtlichkeit steht für mich zudem im augenscheinlichen Widerspruch zu der Unmöglichkeit, in der konkreten Durchführung auch nur einen der ›Schritte‹ aus dem je vorangegangenen ableiten zu können. Die Timeline steht für jene Fiktion eines Weges, als der er mir nicht einmal in der Retrospektive plausibel erscheint.

Im *zweiten Teil der Dokumentation* versuche ich in kurzen Bemerkungen einige Aspekte der Durchführung als technische Abläufe und den mit ihnen verbundenen Überlegungen zu skizzieren. Ich rate hier jedoch zur Vorsicht. Der Retrospektive mögen sich einige Verzerrungen verdanken, die sich im Vollzug ganz anders darstellten. Dieser Abschnitt der Dokumentation ist ein Versuch der Fiktion des Experimentalsystems als eines fast technisch-nüchtern zu beschreibenden Handlungsvollzugs. Darüber hinaus werden die meisten Aspekte, bis auf die Schreibversuche im Anschluss, der Sache angemessener in den Selbstgesprächen selbst verhandelt.

Im *letzten Teil der Dokumentation* gebe ich schliesslich eine Auflistung und kurze Beschreibung der Hardware und Software, sowie der Online Werkzeuge der Verarbeitung und Darstellung als technologische (im alltagssprachlichen Sinn) Bedingungen des Experimentalsystems. Diese Auflistung dient vor allem möglicher Implikationen für die Entwicklung weiterer Experimentalsysteme anderer. Auch wenn es gerade im Hinblick auf die noch immer in der Entstehung und Entwicklung begriffenen Technologie des Podcastings noch keine abschliessend empfehlenswerten Settings oder Szenarien gibt, so können die hier Notierten gegebenenfalls vermeidbare Mühen ersparen. Aber

auch hier ist Vorsicht geboten. Der Entwicklung experimenteller Arbeit muss jene Störung und Mühen mithin der technologischen Bedingungen als konstitutiver Teil der Arbeit selbst gelten (vgl. [Teil II, Kapitel 4](#)). Die Hoffnung technologischer Optimierung zur störungsfreien Experimentalität ist verfehlt.

Dem *vierten Teil der Arbeit* entspricht kein eigener Abschnitt in dem hier vorliegenden Text. Es handelt sich hierbei um die automatisch erzeugten Transkripte der Audioaufzeichnungen. Diese sind wurden nach Abschluss der Aufnahmen, in einer Reihe von gescheiterten Versuchen schliesslich mit dem cloud-basierten Transkriptionsservice von Google transkribiert und von Hand, lediglich oberflächlich korrigiert. Die Transkripte finden sich in mehrfacher Form dieser Arbeit beigefügt: 1) in den Webplayer des Podcasts zu jeder Folge eingebunden, als mit dem Abspielen der Aufnahmen mitlaufende Transkripte; 2) als unter der jeweiligen Folge auf der Website ausklappbare vollständige Transkripte zur besseren Durchsuchbarkeit; 3) als einzelne Transkripte jeder Folge, inklusive einer Episodenbeschreibung und Zeitmarkierungen im *html*-Format auf dem Datenträger, der der Arbeit in [Teil 1](#) angefügt ist. Die Dokumentation des Vorgehens sowie die Überlegungen im Zusammenhang mit der Frage der Transkription finden sich wiederum in den entsprechenden Abschnitten in [Teil 3](#) (vgl. [218f.](#) und [237](#)).

ZUM VORWORT

Die hier gegebenen kurzen Bemerkungen sowie die Gliederung der Arbeit in ihrer Zusammenstellung zum Zwecke der Dissertation sind keine Einleitung und können keine sein. Im Gegenteil kann ich selbst nur hoffen andeuten zu können, warum hier an Stelle der Einleitung nur eine solch vorläufige Übersicht gegeben und in ihrer Übersichtlichkeit in mühsamen manierten Bemerkungen wie dieser wieder zurückgenommen werden muss. Die Künstlichkeit ist Folge der unzulässigen Übersichtlichkeit selbst.

In diesem Sinne verstehe ich die hier notierten Bemerkungen eher als ein Vorwort der Arbeit an Stelle einer Einleitung. Ein

Vorwort ist im Unterschied zur Einleitung nicht dem Problem des Anfangs der Arbeit selbst, sondern vielmehr ihrer Buchförmigkeit verpflichtet.⁷ Seine Aufgabe, oder zumindest die Aufgabe des Vorworts, wie ich es hier verstehe, ist es dann gegebenenfalls notwendige Hinweise auf die Lektüre des Textes anzubieten. Es markiert einen Anfang, der keiner sein will oder kann. Ich schreibe dieses Vorwort als eine Einladung, sich auf die Suche nach dem Anfang wie der Bewegung im Ganzen zu machen. Die Erläuterungen dienen nur der ungefähre Wegbeschreibung. Wer in der Übersichtlichkeit der Darstellung hier jedoch schon den Schlüssel in den Händen zu halten glaubt, irrt. Die Arbeit der Arbeit als Praxis verstanden findet sich im Sprechen wie im Schreiben als ihre Vermittlungen aufgehoben. Den Anfang zu finden erfordert vielleicht ganz im Sinne Foucaults eine archäologische Lektüre.

Die seltsam paradoxe Qualität eines solchen Vorworts als unmögliche Einleitung und dennoch notwendige Erklärung muss schliesslich auch als Problem des dialektischen Denkens als Vermittlung von Durchführung und Darstellung verstanden werden. Das Vorwort ist damit immer nur Notlösung und muss sich als solche selbst anklagen. Die Selbstanklage bliebe aber blosses Geste und als solche Farce, wenn sie nicht in der Durchführung verschwinden würde. Wie an zentralen Stellen der Arbeit verhandelt, kann dies mit Adorno als »notwendige Insuffizienz der Methode« Adorno 2003b, 58 bezeichnet werden. Die Durchführung eines jeden dialektischen Denkens als Bewegung des Begriffs als Vermittlung von Gegenstand und Reflexion ist nicht mit der erklärenden Darstellung seiner Methode oder ihrer blossen Ankündigung in der Einleitung selbst zu verwechseln. Der Gegenstand entzieht sich notwendig dem totalen Zugriff der Beschreibung.

»Der Vorrang des Inhalts äussert sich als notwendige Insuffizienz der Methode. Was als solche, in der Gestalt allgemeiner Reflexion, gesagt werden muss, um nicht wehrlos zu sein vor der Philosophie der Philosophen, legitimiert sich allein in der Durchführung,

⁷ Für diese wiederum mag es viele Gründe geben; ein möglicher ist die Form der Dissertation.

und dadurch wird Methode wiederum negiert. Ihr Überschuss ist angesichts des Inhalts abstrakt, falsch; Hegel bereits musste das Missverhältnis der Vorrede der Phänomenologie zu dieser in den Kauf nehmen. Philosophisches Ideal wäre, dass die Rechenschaft über das, was man tut, überflüssig wird, indem man es tut.« (Adorno 2003b, 58)

Die Darstellung muss in ihrer Durchführung aufgehoben werden. Das hier entwickelte Experimentalsystem des sprechenden Denkens ist ein solcher Versuch.

Teil I

SELBSTGESPRÄCHE

DIE SELBSTGESPRÄCHE IM PODCAST

Die Aufzeichnungen und Aufbereitungen der Selbstgespräche, die den Hauptteil dieser Arbeit darstellen, finden sich online unter:

<https://podlog.noradio.eu>

Die verbindliche, d.h. zum Zwecke der Begutachtung vorgelegte Form ist die dort bereits kontinuierlich veröffentlichte Dokumentation der Arbeit in Form eines Podcasts sowie der diesen beheimatenden Website. Zu Sicherungszwecken habe ich die Website ebenfalls mit Hilfe des *Internet Archives* dauerhaft archivieren lassen. Damit ist auch gewährleistet, dass der Stand der Arbeit zum Zeitpunkt der Abgabe nachprüfbar bleibt.

Zum Zwecke der Abgabe als Dissertation findet sich an dieser Stelle zusätzlich ein Datenträger. Darauf gespeichert:

- Ein Link zur Website
- Eine Sammlung aller Mp3 Dateien, in der Form, in der sie bereits online veröffentlicht wurden
- Eine Sammlung aller automatisiert erstellter Transkripte der Selbstgespräche im html Format
- Eine Sammlung aller Episoden-Cover
- Eine PDF-Version der hier vorgelegten schriftlichen Ausführungen

Die Dateien auf diesem Datenträger können die eigentliche Darstellung der Selbstgespräche online nicht ersetzen und dienen lediglich der bestmöglichen Erfüllung der in der Promotionsordnung aufgeführten Bestimmungen zur Form der Dissertation (Vgl. Promotionsordnung der Fakultät Gestaltung, Universität

der Künste, §7 Absatz 6). Der Vollständigkeit der Unterlagen halber lege ich den Datenträger mit oben genanntem Inhalt an dieser Stelle dem schriftlichen, den Selbstgesprächen nachgeordneten Teil bei, statt umgekehrt verfahren zu können und wie es der Bedeutung der Teile entspräche, den schriftlichen Teil dem mündlichen anzufügen.

Datenträger

(in der digitalen Archivversion nicht enthalten; für die Audio-Files, Transkripte und Episodencover siehe:

<https://podlog.noradio.eu>)

Teil II

ESSAYS

SELBSTGESPRÄCHE

Über Selbstgespräche, aber auch weiter: *Gespräche als Mittel der Erkenntnis*¹ zu schreiben kann nicht gelingen. Es kann nicht einmal scheitern, zumindest nicht so, wie etwas im Ringen um Erkenntnis scheitern kann und muss.² Ein solches Scheitern wäre ein

- ¹ Um dies bereits an dieser Stelle explizit zu machen: nur um einen solchen Gesprächsbegriff, Gespräch als Mittel und Vermittlung von Denken und Erkenntnis, geht es mir hier. Begriff muss dabei dialektisch als die Bewegung des Denkens der Sache selbst verstanden werden, nicht aber als bloße Kulturtechnik eines von konkreten Einzelfällen abstrahierenden Subsumtionsverfahrens der Definition. Was mit dem Wort ›Gespräch‹ sonst noch bezeichnet wird und mittels einer sammelnden Kategorienbildung so bestimmt werden könnte, was etwa alltagssprachlich darunter zu verstehen ist, mag Gegenstand sozialwissenschaftlicher Fragestellungen sein und ist weder eine einfache noch irgendwie vernachlässigbare Aufgabe. Thomas Luckmann hat hierzu bereits in den 1980er Jahren einige kurze Überlegungen im Kontext seiner Theorie kommunikativer Gattungen vorgelegt, die auf jene Problematik eines offenen Gesprächsbegriffs eingehen und gerade im alltagssprachlichen Verständnis ihren Ausgang nehmen (vgl. Luckmann 1996). Vergleiche auch exemplarisch Angela Keplers Studie zu Tischgesprächen (vgl. Kepler 1994) oder in konträrer sozialtheoretischer Perspektive Kieserling (1999). Im Unterschied zu einer solchen sozialwissenschaftlichen Perspektive oder auch linguistisch-literaturwissenschaftlichen Fragen geht es mir hier um den Begriff des Gesprächs als Erkenntnismittel, oder wie man auch sagen könnte: als Methode (und wieder: in einem erkenntnistheoretischen, nicht in einem sozialwissenschaftlichen Sinne). Dennoch gilt: jener alltagssprachliche Begriff des ›Gesprächs‹ ist gesellschaftlich vermittelter, lebendiger Zusammenhang eines erkenntnistheoretischen Begriffs von Gespräch. Die hier versuchte Skizze begreift diesen wie jenen als wenn zwar nicht identisch, so doch wechselseitig vermittelt; dieser Anspruch muss sich in den folgenden Überlegungen bewähren. Die Klärung hier soll zumindest all zu einfache Verwechslungen vermeiden.
- ² Jede Erkenntnis muss als in der Möglichkeit des Scheiterns der Reflexion, d.h. der Dialektik von Subjekt und Objekt, Denken und Gegenstand, in und durch seine Widersprüche hindurch, begründet verstanden werden. Die zentrale Bedeutung des *Scheiterns* für jede Vermittlungsweise des Denkens ist wesentlicher Gegenstand dieses Textes. In der konkreten Bedeutung und Form des Scheiterns für das sprechende Denken sollen durch den gesamten Text hindurch verschiedene Elemente des Scheiterns skizziert werden. Dabei gilt

Scheitern in der Durchführung, ein Scheitern der Reflexion am Gegenstand *in* ihrer Vermittlung. Der Gegenstand aber fehlt beim Schreiben über das Gespräch als Erkenntnismittel, er entzieht sich so ganz seinem schriftlichen Zugriff.

Man könnte einwenden, dass dies für nahezu alle Gegenstände schriftlicher Erörterung gilt, insofern sie nicht schriftlicher Art oder gar die schriftliche Erörterung selbst sind.³ Mit der Einschränkung hier ist jedoch eine andere Art der Inkompatibilität gemeint. Als eine Art kommunikativer Meta-Gattung, als linguistisches Phänomen, als Kulturtechnik, als Typus sozialer Interaktion, als konkrete, historische Gespräche, oder eben als literarische Gattung schriftlicher Texte oder dramatischer Aufführungspraxis usw. können Gespräche selbstverständlich schriftlich erörtert werden. Sie eignen sich dann gleich wie alle anderen Gegenständen dieser Form der Vermittlung sprachlich-kritischen Abtastens wissenschaftlicher Erörterungen. Wie verhält es sich aber, fragte man nach Gesprächen als Vermittlung des Denkens selbst, also als Praxis der Reflexion der Gegenstände und seiner Darstellung? Man müsste dann ein Zeigen zeigen. Die Vermittlung des Denkens selbst steht in Frage – der Ausweg in eine andere Form der Vermittlung ist damit ausgeschlossen oder nimmt zumindest der Untersuchung ihren Gegenstand. Die Vermittlung des Denkens *als Darstellung* lässt sich nicht darstellen, lässt sich nicht zeigen, sondern *zeigt sich*. Der Modus des Gesprächs als ›Ort‹ des Denkens kann nicht beschrieben (im Sinne von geschrieben) werden, auch wenn solche Raummetaphoriken

es jedoch zu beachten, dass sie notwendig als erläuternde Ausführungen in blossen Andeutungen verbleiben müssen, statt dieses Scheitern selbst zeigen zu können. Jenes Scheitern ist nicht von der Durchführung des sprechenden Denkens *im Sprechen selbst* zu trennen. Der *Begriff des Scheiterns* selbst bezieht sich im Zusammenhang erkenntnistheoretischer und -praktischer Erörterungen genauer auf das *Verhältnis von Durchführung und Darstellung* als wesentliche Unterscheidung jedes Denkens als Zeichenhandeln. In blosser An- und Vorausdeutung seien hier folgende Formen des Scheiterns des sprechenden Denkens genannt: Abbrüche, Stottern, Stammeln, ein sich selbst Fremdwerden, Brüchigwerden der Begriffe, Selbstwidersprüche, Aufgabe, Vergessen, Verlust des Gegenstandes usw. Nicht alle, aber einige dieser Fälle und ihre systematischere Reflexion werden im Folgenden behandelt.

³ Vergleiche auch [Kapitel 5](#).

u.a. genau darüber hinwegtäuschen sollen. Wovon ist hier also im Folgenden die ›Rede‹ (oder eben genauer: zu schreiben)?

Auch wenn sich ein Zeigen nicht zeigen lässt und die Darstellung *sich* in der Durchführung *zeigen* muss, ist diese Unhintergebarkeit der Darstellung selbst erläuterungsbedürftig. Das Sprechen als Vermittlung des Denkens ist als Durchführung selbst Praxis der Darstellung. Insofern dies der Begriff des sprechenden Denkens und als Begriff nicht von seiner Durchführung zu lösen ist, kann es in gewisser Weise hier nur um einige Voraussetzungen begrifflicher Bestimmung sowie um Bedeutungen eines (noch zu entwickelnden oder bereits in der Entwicklung begriffenen) Begriffs des (Selbst-)Gesprächs gehen; schriftlich *erläutern* lässt sich das Gespräch nur als die Lücke, die im Text bleiben muss, wählt man das *Gespräch als Erkenntnismittel* als Gegenstand schriftlicher Reflexion.⁴ Dass dies jedoch weder Nichts noch überflüssig, ja vielleicht sogar entscheidend sein kann, soll dieser Text zeigen. Diese Bemerkungen mögen aber vielleicht helfen, die fast beliebige Wahl des Anfangs einzuordnen.

Das Sprechen setzt – wie das Handeln – »das Faktum menschlicher Pluralität« (Arendt 2014b, 213f. vgl. auch 11f.) voraus. Jede begriffliche Bestimmung des Sprechens, und darunter verstehe ich jede auf das Erkennen und seiner Darstellung hin ausgerichtete Praxis der Reflexion, muss mit diesem Umstand wenn nicht beginnen, so zumindest ihn immer mitführen. Im Sprechen sind das Soziale wie das Politische bereits implizit, ihm definitorisch nicht abzuziehen, ohne es wesentlich zu verlieren. Man mag sich darüber ärgern, damit ringen, es dennoch versuchen; es als eine Verunreinigung des reinen Denkens ansehen, als der Wahrheitsfindung im Wege stehend methodisch zu verbannen versuchen, sich in die Objektivierung der Skription flüchten, oder es in der

⁴ Von dieser Lücke, die im Text bleiben muss, ist die Herausforderung zu unterscheiden, die durch die Entwicklung des *sprechenden Denkens*, d.h. des Denkens im Gespräch *für* das Schreiben und seine Texte entsteht. Dieser Reflexion ist in Form und Inhalt [Kapitel 5](#) gewidmet.

immer weiter geführten Differenzierung der Begriffe schlicht über dem Nachdenken vergessen. Ändert nichts.⁵

Auch jenseits anthropologischer Interessen, denn darum geht es mir hier explizit nicht, muss die erkenntnistheoretische Bedeutung bemerkt werden. Der Sinn des Sprechens, ja der Sinn als Medium schlechthin muss in der Reflexion von Subjekt und Objekt als in der sozialen Pluralität vermittelt reflektiert werden. Der Sinn des Sprechens ist ein sozialer. Schon im Umstand unseres hineingeborenen Werdens in die Gesellschaft, die in ihrer sprachlich-sinnhaften Verfasstheit dem einzelnen Dasein vorausgeht, ist jene Sozialität der Sprache als uns gegenständig erkennbar. In eine uns immer schon vorausgehende Gesellschaft hineingeboren, in der wir durch die Geburt als einzigartige Verschiedene in der Welt erscheinen (vgl. Arendt 2014b, 217), ist die Sprache noch unvermittelt Ausdruck jener uns entgegenstehenden Gesellschaft und zugleich im Sprechlernen und Sprechen Praxis der Aneignung. Sprache mag im Sprechen selbst das Verhältnis von Sozialität und Individualität vermitteln wie kein anderes Handeln.⁶ Eine begriffliche Bestimmung des Sprechens muss sich jener sozialen Bedingung des Sprechens wie der Sprache stellen, sie in ihrer Widerständigkeit ernst nehmen. Ich lese also

5 Dies gilt darüber hinaus auch für den Begriff der Sprache (*langue*), der seit de Saussure vom Sprechen (*parole*) in der Sprachtheorie unterschieden wird. In der sozialen und politischen Dimension des Sprechens wie der Sprache zeigt sich jedoch der unauslöschliche Zusammenhang zwischen Sprache und Sprechen; durch ihn ist dieses wie jenes notwendig sozial und politisch.

6 Mit Hegel muss Sprache als Vermittlung von subjektivem und objektivem Geist, und auch hier wieder als Vermittlung von Subjekt und Objekt in seiner immer schon gesellschaftlichen Vermittlung begriffen werden. Vgl. hierzu die Stellung der Abhandlung zum Geist im Übergang des subjektiven zum objektiven Geist in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: Hegel 2014a, §440-§482. Auch wenn bei Arendt die hier vorgestellten Überlegungen eher anthropologisch-existenzialistisch als dialektisch-epistemologisch gefasst sind und man die Dialektik im Widerstand gegen den expliziten Text aus diesem entwickeln muss⁷, so kann jener Zugang Arendts m.E. erst pragmatisch-dialektisch voll entfaltet werden. Sprache bleibt als soziale Tatsache schlechthin in der Praxis des Sprechens aus dem Faktum der Pluralität des Menschen nur ungenügend bestimmt, welches als ›Faktum‹ bereits auf eine eigene Geschichte der Dialektik verweist.

hinein und heraus, was als dialektische Bedingung des Gesprächs verstanden werden kann.

Das Handeln, als im Faktum der Pluralität begründet, ist nach Arendt durch die Freiheit als einer politischen Freiheit bestimmt, »die dem Handeln und dem Reden, sofern es ein Handeln ist, eigentümlich ist. Die Freiheit besteht in dem, was wir Spontaneität nenne, die nach Kant darauf beruht, dass ein jeder Mensch fähig ist, eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen.« (Arendt 2010c, 48f.) Als vernunftbegabtes Wesen ist es jene Kraft der Spontaneität, die den Menschen als Handelnden als einen anfangen Könnenden bestimmt.

Das Anfangenkönnen des Handelns ist aber nun erst im Sprechen zu einer sozialen Tatsache bestimmt. So es zwar in der Pluralität begründet ist, ist es zugleich auf das Sprechen verwiesen, denn:

»Wortloses Handeln gibt es streng genommen überhaupt nicht, weil es ein Handeln ohne Handelnden wäre. [...] Erst durch das gesprochene Wort fügt sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang, wobei aber die Funktion des Sprechens nicht etwa die ist, zu erklären, was getan wurde, sondern das Wort vielmehr den Täter identifiziert und verkündet, dass er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiterhin zu tun beabsichtigt.« (Arendt 2014b, 218)

»Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, dass Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.« (Arendt 2014b, 217)

Sprechen und Handeln sind mit Hannah Arendt in der Pluralität des Menschen als sozial und sich wechselseitig vermittelnd als

Möglichkeit des neu Anfangens bestimmt, nicht trotz, sondern im allem Handeln und Sprechen immer schon vorausgehenden »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (Arendt 2014b, 226). Die hier verfassten Texte und die Arbeit des Sprechenden Denkens, in dessen Kontext sie sich *einschreiben*, sind in ihrem Thema und Gegenstand von der Überzeugung geprägt, dass es sich bei Arendts Überlegungen nicht nur um eine anthropologische Bestimmung der Frage »Was wir tun, wenn wir tätig sind« (Arendt 2014b), und wie dies die menschliche Bedingung schlechthin (d.h. existenzialistisch) bestimmt, handelt, sondern darin zugleich eine erkenntnistheoretische Einsicht gewonnen ist. In der sozialen Vermitteltheit menschlichen Daseins liegt begründet, dass auch Erkenntnis ›nur‹ sprachlich, gesellschaftlich und im sich wechselseitig vermittelnden Sprechen und Handeln gewonnen wird. Es geht damit um die Frage, was wir tun, wenn wir sprechend, handelnd *denken*.

Das Faktum der Pluralität des Menschen, die soziale Situation, weist auf die Figur des Anderen in dialogischer Positionalität zum Selbst. Philosophische, sozialphilosophische, soziologische und gesellschaftstheoretische Ansätze sehen in der Figur des Anderen das das Soziale schlechthin Bestimmende.⁸ Wenn in

8 Vergleiche von Platos Sokratischen Dialogen, Kants Ethik, Hegels Begriff der Anerkennung, Marx' Verständnis der Arbeitsteilung, Wittgensteins Sprachspielen, Luhmanns Doppelter Kontingenz usw. Die Variationen sind unzählbar, und nehmen auch in poststrukturalistischen Sozialtheoriendebatten nicht ab, selbst wenn hier programmatisch zweiwertigen Unterscheidungen skeptisch begegnet wird oder sie zur Dekonstruktion frei gegeben sind, darin aber selbstverständlich neue Aktualität erfahren. An dieser Stelle nur als Disclaimer: ich sehe von Versuchen ab, gegen die Figur des Anderen eine Dreiwertigkeit zu konstruieren, wie es etwa Gesa Lindemann im deutschsprachigen soziologischen Diskurs prominent publiziert (vgl. Lindemann 2012, 2010, 2009, vgl. auch zur Debatte: Göbel 2011). Ich kann die Probleme dieser Versuche hier nicht diskutieren, doch bleiben sie m.E. erkenntnistheoretisch unterreflektiert in einer einzelwissenschaftlichen Theoriendebatte der Soziologie von Sozialtheorie vs. Gesellschaftstheorie, fern jeder epistemologischen Dialektik jener Verhältnisse verloren. Auch eine Begeisterung für aktuelle neo-materialistische Ansätze kann einem nicht die Fragen der Dialektik ersparen. Sollte man hier noch auf die dialogische Philosophie Bubers eingehen, die im »Ich und Du« jene Grundfigur erkennt, wobei das Ich selbst wieder zwiegespalten ist in ein Ich der Ich-Es-Beziehung und das Ich der Ich-Er-Beziehung? Und müsste man dann weiter machen mit dem Erlanger Konstruktivismus bei Kuno Lorenz und

dieser sozialen Situation mehr als nur der Begriff des Menschen, nämlich diesen vermittelnd das Problem der Erkenntnis selbst begründet liegt, dann ist das Sprachspiel der sozialen Situation nach Arendt in der Tat (d.h. praktisch) unersetzlich.

»Denn was immer Menschen tun, erkennen, erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Mass, in dem darüber gesprochen werden kann. Es mag Wahrheiten geben, die jenseits des Sprechenden liegen, und sie mögen für den Menschen, sofern er auch im Singular, d.h. ausserhalb des politischen Bereichs im weitesten Verstand, existiert, von grösster Bedeutung sein. Sofern wir im Plural existieren, und das heisst, sofern wir in dieser Welt leben, uns bewegen und handeln, hat nur das Sinn, worüber wir miteinander oder wohl auch mit uns selbst sprechen können, was im Sprechen einen Sinn ergibt.« (Arendt 2014b, 12)

Das Sprechen im Miteinander-Sprechen vermittelt die Erkenntnis. Mit diesem Modus des Gesprächs bei Arendt ist weit mehr gemeint, als nur die Andere teilhaben zu lassen, an meinen je eigenen Gedanken, dem sogenannten Inneren des eigenen Bewusstseins. Die sprachliche Veräusserung selbst ist es, was das Erkennen als Praxis ermöglicht. In der sprachlichen Darstellung erst konstruiert sich die begriffliche Reflexion. Das Miteinander-Sprechen ist die Bewegung des Denkens, in all seiner Widerständigkeit und Irritation, in seinem Ringen um Worte, um verbale, non-verbale und/oder paraverbale Sprachmittel. *Sinn ergibt* eine Sache erst in der sinnhaften, sprachlichen Darstellung. Will man die Einsicht Arendts hier nicht wesentlich missverstehen, darf dies kaum als schlichtes Verhältnis von Repräsentation und Wirklichkeit verstanden werden. Es bedarf des Sprechens nicht einfach um etwas auszudrücken, was sonst, weil es stumm bliebe, eben nicht vernommen werden könnte, sondern viel grundlegender: selbst stumme Sprache wäre nur als eine kurze Flucht möglich, bevor man wieder zur konstitutiven Vermittlung der Erkenntnis im Sprechen zurückkehren müsste.

im Anschluss daran? Ich versuche hier eben nicht alles zu fragen, nur einiges, und vielleicht noch weniger zu beantworten.

Und doch kommt der Andere, in dessen Vermittlungsnotwendigkeit die Möglichkeit der Erkenntnis, wie sie uns als sozialen Wesen möglich ist, erst gegeben scheint, in modernen Reflexionstheorien und Methodologien wissenschaftlicher Erkenntnis kaum zur Geltung. Verloren ist dabei ein zunächst ganz einfacher Zugang zu jenem Problem, vergraben (oder begraben?) unter einer Übermenge an für ein zur Masse gewordenenes (Fach-)Publikum geschriebenen Texten: verloren ist *das Gespräch*.⁹

DER (PHILOSOPHISCHE) DIALOG

Für die Frage nach der Erkenntnis und der mit ihr befassten wissenschaftlichen Bemühungen ist das Gespräch vielleicht eine der wichtigsten Grundlagen überhaupt. Die Philosophie, wie kaum eine andere Disziplin¹⁰, blickt auf eine lange Tradition der Wertschätzung des Gesprächs als Ort und Mittel der Wahrheitsfindung zurück, für welche die sicher bedeutendsten Wurzeln die Sokratischen Dialoge und ihre Entwicklungen bei Platon sind.¹¹ Es ist dann umso bezeichnender, wenn Jürgen Mittelstrass auf dem elften der legendären *Poetik und Hermeneutik* Kolloquien

-
- 9 Zu Sprechen und Schreiben als Modus des Denkens siehe auch [Kapitel 5, 147ff.](#) Dort ist auch der Ort für ein paar wenige, schriftliche Reflexionen des Bedeutungsverlusts des Sprechens in der Wissenschaft und seines Zusammenhangs mit ihrem dominanten Modus der Schriftlichkeit.
- 10 In jüngerer Vergangenheit mögen überhaupt nur Psychologie und Psychoanalyse dem Gespräch eine ähnliche Bedeutung beimessen und seit ihrer Begründung können sie auf eine zunehmende Professionalisierung und Instrumentalisierung des Gesprächs zurückblicken. Und auch wenn neuere philosophische Richtungen sich zunehmend mit einer psychologischen oder vor allem psychoanalytischen Perspektive auseinandersetzen, so ist diese klar therapeutische Funktion des Gesprächs nicht mein zentrales Interesse hier. Dennoch: ich gebe ein paar Verweise in den Fussnoten entlang.
- 11 Zu wenigen Texten der Philosophie wurde ähnlich viel publiziert, bis hin zu der These, dass die gesamte ›europäische Philosophie ein Serie von Fussnoten zu Plato‹ wäre (vgl. Whitehead, Griffin und Sherburne 1978, 39). Die Abgedroschenheit dieses Whitehead-Zitats zeigt schon, wie wenig eine solche Einordnung zu zeigen vermag. Was soll ich mich versteigen zum x-ten Versuch, die Bedeutung von Sokrates, Platon oder wer weiss wem in der Geschichte der Philosophie überblicksartig zu skizzieren? Wem wäre damit wie geholfen? Welche Fragen wären hiermit anders gestellt, welche Antworten erhofft? Eben.

1981¹² einen »Versuch über den Sokratischen Dialog« vortrug, der als eindrücklicher Erinnerungsruf an diese Tradition verstanden werden kann. Erschüttern könnte einen lediglich, dass er sich heute noch so aktuell liest, wie er damals wohl zu hören war, hätten wir uns nicht solche engagierten Reaktionen im Kontext wissenschaftlicher Diskurse längst abgewöhnt oder in zeitgeistverträglichere Fragen politischer Korrektheit investiert.

Vielleicht müssen an dieser Stelle zunächst noch zwei kurze Bemerkung eingeschoben werden. Wenn ich hier über das Gespräch in der Philosophie schreibe, so beziehe ich mich wie nahezu alle Texte, die sich mit diesem Gegenstand beschäftigen, mit geschriebenen Texten *über* Gespräche. Das Gespräch ist meist nur der Name für eine *literarische* Gattung. Das »nur« soll dabei keinesfalls abwertend verstanden werden oder die Leistung solcher Texte bestreiten, doch bringt es meine kritische Lektüreperspektive zum Ausdruck, die mir erforderlich scheint, wenn man überhaupt beobachten will, was verschwiegen wird, nämlich: dass kein Gespräch ist, was geschriebener Text ist.¹³ Darüber hinaus springe ich lose zwischen den Bezeichnungen Gespräch und Dialog hin und her, unterschlage dabei nach Möglichkeit eine strenge Unterscheidung. Dies hat, wie deutlich werden soll, den Grund, dass ich mit Mittelstrass dem *Gespräch* als Begriff im dialektischen Sinne sein *dialektisches Wesen* erst in der Auseinandersetzung mit der vermeintlichen Spezifizierung des Gesprächs zum Dialog zu entlocken suche. Dialog ist damit aber nicht das Besondere und das Gespräch nur das Allgemeine, vielmehr geht es mir um die gelegentliche Verwechslung der Bezeichnungen zur semantischen Anreicherung der hier zu entwickelnden vorbegrifflichen Bestimmungen des Gesprächsbegriffs. Gegen den Dialog, der in der Philosophie auch als Begriff eine grosse Geschichte vorzuweisen hat, wurden auch bereits zahlreiche Polemiken verfasst. Slavoj Žižek etwa verwendet eine stark verkürzte, fast unbrauchbare Kritik am philosophischen Dialog gerne zur Lösung des Problems des Anfangens seiner Redebeiträge bei

12 Vergleiche auch Mittelstrass 1996, erschienen in der Sammlung Stierle und Warning 1996.

13 Vergleiche hierzu weiterführend auch Kapitel 5.

Podiumsgesprächen oder öffentlich veranstalteten Dialogen (vgl. zig fach Aufzeichnungen auf Youtube oder in Schriftform z.B. Žižek 2012). Philosophie sei kein Dialog, ihre Fragen liessen sich nicht ›ausdiskutieren‹ und selbst die ›Dialoge‹ Platons (er schätzt die späten deshalb auch mehr, vgl. 51) seien im Wesentlichen Monologe des Philosophen, die von gelegentlichen Einwürfen der Bestätigung und Verwunderung durchbrochen, aber nicht einmal wirklich irritiert würden. So polemisch wie den Einstieg ins Gespräch erleichternd die Bemerkungen Žižeks auch sein mögen, sie stellen in diesem Kontext eine hilfreiche Frage: geht es hier um ein Gespräch im Sinne eines Dialogs, dessen äusserliche Struktur (genau zwei Interaktionspartnerinnen) dann als sein Ganzes genommen wird und wozu? In der Abschiedsvorlesung des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach findet sich die identische Polemik gegen den Dialog als Wesen der Philosophie (vgl. Schnädelbach 2003, 4-6), doch zugleich der Versuch einer Erweiterung: Schnädelbach entwickelt hier die These, dass wenn die Philosophie auch kein *Dialog* ist, sie dennoch »ein Gespräch« (4), genauer »das Gespräch der Nachdenklichen« (13), oder auch ein »synchrones und diachrones Chaos« von Gesprächen (20) ist. Da mag ein Diskursbegriff anklingen, doch weist er diesen zurück (vgl. 6f.). Der Gesprächsbegriff bleibt hier zwar ebenfalls nur eine Andeutung und selbst als diese dürftig, entscheidend aber ist, dass ein technischer Dialogbegriff abgelehnt wird zu Gunsten eines anspruchsvollen Gesprächsbegriffs. Ich bin in meinem Text ebenfalls jener Bemühung verpflichtet.

Was Mittelstrass damals versuchte, war nichts weniger als eine Rekonstruktion der Bedeutung des philosophischen Dialogs als Instrument, Ort, oder genauer: *Praxis der Wissensbildung*. ›Rekonstruktion‹ kann dabei zunächst wie die Arbeit von Archeologinnen als ein sorgfältiges Freilegen einer Tradition des Dialogs verstanden werden, die einen möglicherweise verschütteten Begriff wieder zu entdecken und weiterzuentwickeln helfen kann. Doch jede Bemühung um den Begriff des philosophischen Gesprächs verweist damit sogleich auf die Notwendigkeit der *Praxis* des Gesprächs. Der Versuch von Mittelstrass muss in diesem Sinne trotz seiner Technik der Lektüre in konstatierender

Thesenform als ein Aufruf verstanden werden, der sich erst *als* Praxis bewähren muss, ist er ja eben nicht selbst Gespräch. Die Thesen selbst, wenn sie denn etwas über das Gespräch aussagen sollen, müssen über sich hinausweisen; die Verwicklung versuche ich noch deutlich zu machen.

Das philosophische Gespräch kann als Modus des Denkens in seiner grundlegenden Bedeutung für die Entwicklung moderner erkenntnistheoretischer Theorien kaum unterschätzt werden. Es geht bei einem solchen Verständnis des Gesprächs zugleich um weit mehr als nur den Austausch von oder die Verständigung über ›Meinungen‹, also die mit Kant unverbindlichste Form eines Fürwahrhaltens¹⁴. Ein solcher Austausch von Meinungen, aber auch die Verhandlung von Wissen, die Abstimmung von Verhalten usf. bei denen die Subjekte als Gesprächspartner*innen quasi gesetzt und davon unberührt bleiben, sich höchstens in ihren jeweiligen Thesen und Meinungen gegenseitig zu überzeugen oder zu verändern hoffen können, bestimmen ein alltagssprachliches, funktionales Verständnis des Gesprächsbegriffs. Im philosophischen Dialog stehen dagegen »die Subjekte der philosophischen Wissensbildung [selbst] auf dem Spiel. Darin beruht der agonale und der Sokratische Charakter dieser Dialogform.« (Mittelstraß 1982, 159) Die Subjekte des philosophischen Gesprächs sind dann nicht einfach als Kommunikationspartner oder bloße Adressen des Dialogs misszuverstehen. Subjekt ist die Reflexion selbst, Denken als Praxis ist in dieser erst Subjekt. Man könnte sagen, im philosophischen Dialog verhandelt sich das Denken als erkennendes Denken selbst.

Das Gespräch als Praxis der Wissensbildung, als *sprechendes Denken* konstituiert sich als radikal riskantes Unterfangen: indem die Subjekte auf dem Spiel stehen, riskiert es sich selbst, und nur dann kann es Praxis der Wissensbildung sein. Die Erkenntnis selbst muss dialektisch als die Vermittlung von Subjekt und Objekt in der Bewegung des Denkens verstanden werden. Im Denken ihrer Gegenstände konstituieren sich die Subjekte, wie sich die Gegenstände als Gegenstände des Denkens in jener

14 »*Meinen* ist ein mit Bewusstsein *sowohl* subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten.« Kant 1977a, 689.

Praxis der Subjekte konstituieren. Noch einmal deutlicher: philosophische Gespräche sind im selben Sinne hoch riskant, wie sie selbstreflexiv sind, und nur in dieser Selbstreflexivität des sich im Gespräch praktisch entfaltenden Denkens können sie sich selbst riskieren. Zwar können selbstverständlich auch nicht-philosophische Gespräche scheitern, an unüberbrückbaren Meinungsverschiedenheiten, Missverständnissen, Ab- oder Unterbrüchen, und vielem mehr, doch können sie sich nicht im selben Sinne *selbst* riskieren; das gefährlich selbstreflexive Moment unterscheidet das philosophische Gespräch von anderen gerade in seinem notwendig erkenntnistheoretischen Problembezug. Es wäre zu wenig gesagt, wollte man dies mit dem Phraseologismus fassen, es »gehe ums Ganze«, wenngleich es tatsächlich ums Ganze geht, das – nach Hegel – allein nur das Wahre ist (vgl. Hegel 1973, 24). Das Wesen des philosophischen Gesprächs ist nicht sein einfaches Ziel, verstanden etwa als das zu erreichende Ergebnis, als der Zweck seiner sonst nicht weiter erheblichen Durchführung, sondern als Praxis ist das Wesen des Gesprächs selbst praktisch, nämlich »*philosophische Orientierung*« (Mittelstraß 1982, 138 ff.).¹⁵

Aus jener Exposition des Gesprächsbegriffs heraus erklärt sich auch die philosophische Kritik eristischer Intentionen der Gesprächsführung, wie sie sophistischer Tradition zugeschrieben werden kann. Geht es dem Gespräch nur um eine ableitende oder folgernde Kunstfertigkeit des Schliessens zum Zwecke, die Andere des Irrtums zu überführen, so verkehrt sich sein Wesen ins Gegenteil, wird das philosophische Gespräch zur Perversion seiner selbst. (Vgl. 142ff.) Dem philosophischen Gespräch kann es nie nur um ein *Rechthaben*, sondern muss es immer auch um ein *Recht tun* gehen (143). Das Wesen des philosophischen Gesprächs ist elenktisch-dialektisch, d.h. in Widersprüche führend, kritisch, widerlegend, *zeigend* (zur Darstellung bringend), und nur dann kann es sein eigenes Scheitern als Scheitern des

¹⁵ Der Begriff der Orientierung bei Mittelstrass darf nicht als Ratgeberfunktion oder Lebenshilfe in einem trivialen Sinn verstanden werden. Auch wenn man solches und nur solches in den Philosophiesektionen von Bahnhofsbuchhandlungen finden mag, geht es hier gerade nicht um Glück, Zufriedenheit, finale Letztantworten oder andere Ziele, sondern um die Praxis selbst. Orientierung ist ein Problem des Weges, keine Frage des Ziels. Siehe auch weiter unten.

Denkens riskieren, statt nur als triviale Gefahr am Ende nicht Recht zu behalten. Das philosophische Gespräch ist dialektisch, ja: es ist ganz Dialektik. Dialog und Dialektik verweisen auf eine begriffliche Wesensverwandtschaft statt nur auf gemeinsame sprachliche Wurzeln.

Als ein dialektisches ist das philosophische Gespräch ferner zweifach näher bestimmt, nämlich zum einen als *Verständigung* (als seine praktische Intention) und zum anderen als *Begründung* (als seine theoretische Intention) (vgl. 142-145). Beide Intentionen sind jedoch nur im Kontext der Funktion der Orientierung als transformative Praxis der Subjekte voll verstanden. Soll es um Erkenntnis gehen, darf im einen wie im anderen Moment nicht bloss eine Demonstration kunstfertiger Argumentationsführung versucht werden. Im Gegenteil: mit Adorno muss die Technik des Argumentativen selbst als undialektisch (hier ganz eristisch-sophistische Rechthaberei) zurückgewiesen werden (vgl. Adorno 2003b, 38f.). Es kann nicht scharf genug formuliert werden: im philosophischen Gespräch geht es, insofern es wesentlich um Erkenntnis und ihre Darstellung im Dialog bemüht ist, gerade wegen der Verlockung des Argumentativen rhetorischer Überredungskunst als seiner ständig drohenden Perversion, umso strenger und expliziter um eine kritische, transformative Praxis des erkennenden Denkens. Das Gespräch führt in Widersprüche, oder verfehlt sich an sich selbst. So denke ich auch Mittelstrass weiter, wenn er schreibt: »Dialektik, durch diese Intentionen charakterisiert, ist der Weg, auf dem sich das Ziel philosophischer Forschung, nämlich eine philosophische Orientierung, bereits verwirklicht.« (Mittelstrass 1982, 142, Hervorhebung im Original.)

Ich möchte einen weiteren Aspekt des philosophischen und hier näher als dialektisches bestimmten Gesprächs herausstellen. Die Funktion des Sprechens und Schreibens in der Wissenschaft kann üblicher Weise als Präsentation (Darstellung) wissenschaftlicher Ergebnisse, der Konstruktion von Wissen und Wahrheit qua Behauptung, Argument, Beweis, Theorie oder Methode dienend, verstanden werden. Wissenschaftliches Sprechen und Schreiben setzen dafür die Forschung, sofern es sich um einen solchen

Forschungszusammenhang im weitesten Sinne handelt¹⁶, voraus. Das *dialektische Gespräch* ist dagegen *forschendes Sprechen und Darstellung zugleich*.

Forschung meint hier zunächst schlicht eine Erörterung der Fragen, nicht eine bloße Explikation der Antworten: »Der philosophische Dialog ist seinem Wesen nach eine Beratung über Probleme, die wir [...] haben *sollen*.« (Mittelstraß 1982, 141). Das philosophische Gespräch muss verunsichern statt zu konsolidieren. Wenn Mittelstraß von der Funktion der Wissensbildung spricht, dann in eben jenem verunsichernden, kritischen Sinn: »Unser Nicht-Wissen ist Teil unseres Wissens, und zwar dialektischer Teil.« (148) Dialektik als diese, das Wissen des Nicht-Wissens betreffende Qualität des Suchens, als die Agonie des Anfangs wie das dialektische, d.h. das immer wieder in Widersprüche und Scheitern, ins Abbrechen und Brüchigwerden Führens des Gesprächs im philosophischen Dialog, ist die *forschende* Qualität philosophischer Dialoge, ja philosophischer Forschung überhaupt. Es geht um nichts weniger als die Erarbeitung und Darstellung jenes ›unbekannten Dings‹ des Erkenntnisinteresses, mit Hans-Jörg Rheinberger auch »epistemisches Ding« (Rheinberger 1992a)¹⁷ genannt. Im Unterschied zu einzelwissenschaftlicher Absicherung selbst der Forschungsfragen im Diskurs, kann das dialektische Gespräch seinen Anfang nicht durch Anrufung von Autoritäten finden, weder der eigenen noch einer fremden. »›Sich im Denken (im Dialog) orientieren‹ heisst nicht, sich an die Stelle anderer zu setzen, sondern mit anderen die Vernunftstelle zu finden.« (Mittelstraß 1982, 148) Das Gespräch als soziale Praxis kritischen Denkens ist jener Verunsicherung verpflichtet, die mit Autorität bricht. Die übliche Anrufung wissenschaftlicher Autoritäten ist zugleich für einen solchen Forschungszusammenhang

16 Nicht alle Wissenschaft muss im engeren Sinne (empirisch) forschen, nur, um Wissenschaft zu sein. Forschung im weitesten Sinne aber ist für jede wissenschaftliche Erkenntnis notwendig, insofern damit jede Praxis das Fragens, Suchens, Erörterns usw. bezeichnet werden kann, welche die Antworten wissenschaftlichen Wissens erst ›ermöglicht‹.

17 Ich greife vor (oder beziehe mich zurück? Kommt darauf an, woher du liest) auf: [Kapitel 4](#). In jenem Text wird dann auch deutlich, warum hier bereits das dialektische Gespräch als *experimentelle* Forschung bezeichnet werden muss.

überflüssig, ja sogar verdächtig: dialektisches Denken kann überall beginnen, beginnt immer mittendrin (vgl. Adorno 2015, 212, vgl. auch in dieser Arbeit 95), und muss von dort aus autoritätskritisch, eben: dialektisch verfahren.

Als Forschung ist das philosophische Gespräch aber zugleich nicht nur Vorbereitung einer der Forschung auch nur chronologisch nachgeordneten Darstellung. Insofern es als Praxis für die Praxis des Denkens Orientierung sucht und darin seinen konstitutiven Problembezug findet, kann es nicht um Bestandsaufnahme oder Sicherung von Wissen gehen – »Philosophie lässt sich nicht sagen (in Form von Lehrbuchwissen), sondern nur tun (in Form von philosophischen Dialogen bzw. einer verwirklichten Orientierung). Philosophie ist argumentatives Handeln unter einer Vernunftperspektive und insofern eine Lebensform.« (Mittelstraß 1982, 151)¹⁸ –, sondern um die Vermittlung einer ›habituellen Einsicht‹ (152), die sich nicht anders als in der Praxis gewinnen lässt. Ein solches Denken als *sprechendes Denken*, als *Handeln*, lässt sich wie jedes Handeln nicht einfach sagen.

Versteht man jedes Denken als die soziale Situation wie oben bei Arendt vorgestellt und dialektisch reformuliert, so sind philosophische Gespräche gegenständlich in der Sprache, wenn nicht genauer im Sprechen verortet, also weisen als Gegenstand der Reflexion auf die Vermittlung aller Reflexion hin. Die sprachliche Darstellung ist der Philosophie nichts Äusseres, Sekundäres und kann es auch keiner anderen Wissenschaft sein. Man stellt mit dem Gespräch dann eine spezifische Form oder Methode jener Vermittlung der Erkenntnis und vor allem des Erkenntnisgewinns zur Beobachtung aus. Das allgemeine und konkrete Verhältnis von Darstellung und Durchführung ist damit der notwendige Problembezug einer solchen Analyse, sofern sie erkenntniskritisch, philosophisch sein soll.

¹⁸ Nach (und vor) der Kritik der Argumentation: Ich denke, Mittelstraß kann hier kaum ein eristisches Verständnis des ›argumentativen Handelns‹ unterstellt werden. Vielmehr scheint er hier die Begründung als theoretische Intention des Dialog mit der praktischen Dimension der Verständigung zu verbinden zu suchen. Eine dialektische Kritik des argumentativen Denkens könnte hier m.E. dennoch strenger formulieren und auf den Ausdruck verlustfrei verzichten.

Insofern es beim dialektischen Gespräch um Praxis geht, um ein Denken als Handeln, wird die Vermittlung dieses Denkens als Darstellung entscheidend. Die Vermittlung habitueller Einstellung betrifft die Darstellung als sprachliche Durchführung: das praktische Scheitern-Können des Denkens im dialektischen Ringen um die sprachliche Darstellung im Gespräch ist nicht verzichtbar; das ist das Denken selbst. Es kann nicht nur genannt werden, oder wenn es genannt wird, ist es eben nur Nennen, nicht die Sache selbst. Die Sache selbst ist ihr Tun. Dies führt schliesslich zu der Einsicht, dass es sich beim Wissen des philosophischen Dialogs um eine selbstreflexive Praxis der Erkenntnis durch Darstellungshandeln handelt, die damit nicht nur eine besondere Form der Vermittlung sein will, sondern die darin eine eigene Form des Denkens hervorbringt.

»Dialogwissen ist nur in einem Dialog darstellbar. Während Lehrbuch und philosophischer Traktat unter dem Zwang systematischer Vollständigkeit stehen, ›transportiert‹ der literarische (philosophische) Dialog in exemplarischer und das Allgemeine konkretisierender Form Erfahrungen mit dem Denken und einer philosophischen Orientierung.« (Mittelstraß 1982, 154)

Als Forschung und Darstellung ist das sprechende Denken des philosophischen Dialogs dialektische Praxis, d.h. in ihr drückt sich aus, verhandelt sich, stellt sich dar die Konkretisierung des Begriffs. Dem Dialog als Erkenntnismittel mag das Ausschnitthafte, Konkrete als Mangel an Systematizität vorgeworfen werden. Vollständigkeit im Sinne der Systematizität kann nicht das Mass des Dialogs sein. Das Gespräch wirkt anekdotisch, episodenhaft, exemplarisch, eklektizistisch, oder wie immer die als ›Lob der kleinen Form‹ maskierten Vorwürfe formuliert sein mögen. Auch Mittelstrass lobt jene Qualität des Dialogs als »Darstellungsvorteile«:

»Mit diesen Darstellungsvorteilen, die die Dialogform mit sich bringt, entlastet der [...] philosophische Dialog keineswegs nur (zugunsten ›literarischer‹ Qua-

litäten) von gewissen systematischen Zwängen, denen Lehrbuch und Traktat unterliegen, er begegnet vielmehr auch wirkungsvoll deren unter Systematisierungszwängen entstehende Tendenz zur *dogmatischen Form*.« (Mittelstraß 1982, 155)

Mittelstrass Würdigung geht hier jedoch nicht weit genug. Die Logik und vor allem *Herausforderungen* des Gesprächs müssen weit radikaler gedacht werden. In der sozialen Dimension des Sprechens als Praxis ist die Konstruktivität wie die Sozialität des Sprachspiels (mit Wittgenstein verstanden) praktisch vermittelt, was den Fixierungen schriftlicher, systematischer Abhandlungen oft entgleitet. Vor allen bloss als Darstellungsvorteilen genannten Gefälligkeiten ist es aber gerade die Verweigerung des Dialogs zur Systematizität als Vollständigkeit¹⁹, die hier in ihrer radikal kritischen Bedeutung herausgestellt werden muss. Das Gespräch kann nicht nur als Kritik an »Tendenzen« zur Systematizität lehrbuchförmiger Darstellungen verstanden werden, sondern *muss als Kritik an der Systematizität praktiziert werden* – oder scheitert an sowohl systematischen wie kritischen Ansprüchen. Es gilt einmal mehr das dialektische Denken als Wesen des Gesprächs im Gespräch zu entwickeln, und das bedeutet in jeder Bewegung das Denken der Sache in seine Selbstwidersprüchlichkeit zu führen, die zur Reflexion, zur Aufhebung der Widersprüche führt, die Brüchigkeit der Darstellung zur Darstellung bringt und damit die Systematizität als gesellschaftlichen totalen Vermittlungszusammenhang ihrer selbst überführt. Die ›kleinen Formen‹ des Gesprächs sind, was das Denken in die Auseinandersetzung mit den systembedingten Erwartungen an die Darstellung als Vollständigkeit bringt. In anderen, aber mit diesem Zusammenhang verwandten Überlegungen spricht Adorno von der »Insuffizienz

19 Seit Descartes' *Abhandlung über die Methode, seine Vernunft gut zu gebrauchen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen* gelten Vollständigkeit und ein allgemeiner Überblick als kluge Regel, sich »gegen jedes Übersehen zu sichern.« (Vgl. Descartes 2011, Abschnitt 2). Diese Forderung von Vollständigkeit wird seit Descartes dann auch mit dem Anspruch der schrittweise Entwicklung der Beschreibung *einfacher* hin zu *verwickelterer* Zusammenhänge und »eine gleiche Ordnung auch in den Dingen selbst anzunehmen« verbunden (vgl. Abschnitt 2).

der Methode«²⁰: im Brüchigwerden der Darstellung wird diese der Kritik des Denkens zugänglich: »Den ihm immanenten Zwangscharakter vermag Denken kritisch zu erkennen; sein eigener Zwang ist das Medium seiner Befreiung.« (Adorno 2003b, 58). So dürfen die ›kleinen Formen‹, als die sich die zu Anekdoten, Metaphern, Episoden konkret gestalteten Gespräche ermöglichen, dann auch nicht als ›Erleichterung‹ oder ›Vereinfachung‹ missverstanden werden. Es geht gerade nicht, wie Mittelstrass formuliert, um bloße Exemplifizierung oder Illustration grösserer Gedanken im Kleinen, sondern um das Denken des Konkreten als das das bloss Allgemeine hinter sich lassende Gegenständliche. Es liegt gerade hierin die enorme Herausforderung des dialektischen Denkens im Gespräch, sich selbst immerzu auf dem schmalen Grat riskierend, den Graben der verlockenden Beispielhaftigkeit als Ausdruck des immer mit gedachten allgemein Systematischen auf der einen, den Abgrund des argumentativ-eristischen Streitens als rhetorischen Überlegenheitsfetisch auf der anderen Seite.

EINSCHUB: GESPRÄCH UND DISKURS Das Gespräch als philosophischen Dialog zu betrachten, wie es Mittelstrass in seinem Versuch zum Sokratischen Dialog vorlegte, ist nur eine Möglichkeit der Bestimmung des Gesprächs als Methode. Eine andere legte der Romanist und Literaturwissenschaftler Karlheinz Stierle im selben elften *Poetik und Hermeneutik* Kolloquium vor, in dem schon Mittelstrass vertrat (vgl. Stierle und Warning 1996). Stierle wählt hier die sprach- und literaturhistorische Vergleichsperspektive zwischen »Gespräch und Diskurs« (Stierle 1996) und auch wenn hier nicht explizit die Frage nach dem Gespräch respektive dem Diskurs als Erkenntnismittel verhandelt wird, so muss dies als einer der radikalsten Texte hierzu gelesen werden.

Ogleich wohlwollend gegenüber einer emphatischen Bestimmung des Gesprächs als »Paradigma ›ursprünglicher Sinnkommunikation‹« bei Gadamer (vgl. 299) und seiner Bedeutung für die Begründung einer neuen Hermeneutik, grenzt sich Stierle im Ausgang seiner Begriffsbestimmungen von diesem Verständnis

²⁰ Vergleiche [Aphorismus »Scheitern als Freiheit zum Objekt«](#), 150.

ab (vgl. 300).²¹ Wo Gadamer von der »lebendigen Gegenwart des Gesprächs« schreibt, »dessen ursprünglicher Vollzug stets Frage und Antwort ist« (vgl. Gadamer 2010, 374), kann nach Stierle das »nicht reflexive Verhältnis von Frage und Antwort« *kaum* die »Dynamis des Gesprächs« erklären (vgl. Stierle 1996, 301).

»Denn das Moment der freien Fortführung, die das Gespräch, wo es gelingt, in unerschlossene Bereiche vordringen lässt, setzt sich von der Bestimmtheit des Frage-Antwort-Paradigmas gerade ab. Es liegt im Wesen des Gesprächs, dass es sich auf kein Paradigma, weder das von Frage und Antwort noch das komplexere von Satz und Gegensatz, festlegen lässt.«²² (Stierle 1996, 301)

Der Begriff des Gesprächs wird in der Bewegung der »freien Fortführung« bestimmt. Es handelt sich bei Stierle dabei eindeutig nicht mehr nur um eine sprachwissenschaftliche Bestimmung eines Begriffs von Gespräch als ›Kategorie‹ bestimmter Formen des Sprechhandelns, sondern um dialektisch-spekulative, philosophische Literaturwissenschaft. Der spekulative Satz der Bestimmung bricht mit einem konventionellen Verständnis des Gesprächs als kommunikativer Praxis. Ich verstehe die Bestimmung damit als *philosophische Definition*²³, die in ihrer verkürzenden Bestimmung zur pragmatischen Durchführung auffordert. Gemeint

21 Die Abgrenzung erfolgt zunächst bedauerlicherweise über einen Verweis auf die Sprachentwicklung beim Kind, als wäre sozusagen die ›Ontogenese‹ der Sprachentwicklung Ausdruck der ›Phylogenese‹ von komplexen Gattungen oder umgekehrt, als würden diese eine bloße Konsequenz der ersten sein. Es ist ein Glück, dass die so eingeführte Kritik für den Rest des Textes vollkommen unerheblich bleibt, praktisch ersatzlos gestrichen werden kann und muss. Stierles brauchbare Kritik bezieht sich dann auch im Folgenden auf die Bedeutung des Frage-Antwort-Schemas als »ursprünglichen Vollzug« des Gesprächs (vgl. Gadamer 2010, 374). Vgl. Stierle 1996, 300f.

22 Diese Beobachtung steht heute einer gewachsenen Tradition der Analyse (mündlicher) kommunikativer Gattungen im Anschluss an Thomas Luckmann (vgl. Luckmann 1996, Luckmann 2002, 1986) entgegen, doch muss der Versuch Stierles einer dialektischen Wesensbestimmung des Gesprächs in der Auseinandersetzung mit dem allgegenwärtigen Begriff des Diskurs ernst genommen werden.

23 Die philosophische Definition kann m.E. als dritter Weg zwischen der hochproblematischen, erklärender Rede und der wirklichen Durchführung des

ist also hier nicht die Subsumption aller möglicher Varianten von Gesprächen unter den allgemeinen ›Begriff‹ des Gesprächs, sondern die Freilegung des Wesentlichen des Begriffs. Als dieses muss das Gespräch im Wesen der freien Fortführung als anti-paradigmatisch, oder anders gesagt: als *kritische Praxis* verstanden werden. *Frei* bezieht sich dabei auf die Freiheit der Entwicklung, die Unbestimmtheit des Fortgangs im Anfang des Gesprächs, die Unvorhersehbarkeit, aber zugleich, wie ich noch zu zeigen versuche, der kritische Widerstand gegen die »Ordnung des Diskurses«.

Die freie Fortführung als Wesen des Gesprächs hält und stabilisiert sich selbst in der »Kontinuität der Hinwendung« auf die Sache.

»Das Gespräch, die Konversation, der Dialog sind zunächst bestimmt durch die Kontinuität einer Zuwendung der durch dies symbolische Verhältnis einander zugeordneten Personen. Was das Gespräch aber in seiner Besonderheit bestimmt, und insbesondere von der Konversation abhebt, die der gesellschaftliche horror vacui erzwingt, liegt über die Kontinuität wechselseitiger Zuwendung hinaus in der gemeinsamen Hinwendung auf eine Sache, ein Verhältnis, ein Problem.« (Stierle 1996, 301)

Die gemeinsame Hinwendung auf die Sache unterstreicht hier die Ernsthaftigkeit des Gesprächs als strenges²⁴ Mittel der Er-

Begriffs seine Darstellung verstanden werden. Die Verkürzung ist hier keine Abkürzung, sondern zeigt im Gegenteil die Unmöglichkeit der Abkürzung als Notwendigkeit der Ausführung in ihrem auffordernden Charakter auf. Ich denke hier mit Adorno, »dass diese Definitionen eine bestimmtes Merkmal haben, nämlich das der Verkürzung, dass eigentlich ihr Wesen das ist, dass sie durch die Prägnanz der Formulierung in einen bestimmten Gegensatz treten zu dem extensiv Lebendigen des Prozesses, den sie in sich darstellen, und dass eigentlich dieser Widerspruch, der ihnen innewohnt, zwischen einem unendlich Ausgebreiteten und einem unendlich Zugespitzten, dass der gleichsam die Flamme ist, durch die diese Art der dialektischen Definition ihre erhellende Funktion erfüllt.« Adorno 2015, 286. Vgl. weiter auch 278-293.

²⁴ Wann immer ich von Strenge spreche, dann im Sinne der Stringenz, doch nicht als Selbstzweck, sondern zur Kritik ihrer selbst. Vgl. Adorno 2003b, 29; vgl. vor allem aber auch [Aphorismus »Scheitern als Freiheit zum Objekt«](#), 150.

kenntnis, statt eben nur geselliger Zeitvertreib oder zwanghaftes Geplapper zur Vermeidung des sozialen horror vacui zu sein. Das Gespräch erschafft in seinem Gegenstand die notwendige Konkretion dafür, dass die freie Fortführung als Praxis der Bewegung des Begriffs nicht blosse Beliebigkeit ist.

An dieser Stelle vermisse ich bei Stierle eine konkrete begriffliche Bestimmung jener gemeinsamen Hinwendung zur Sache. Die Sache selbst darf, will man gerade diese Bedeutung des Gesprächs zwischen freier Fortführung und Hinwendung zur Sache nicht verfehlen, keinesfalls unterschätzt werden. Das Gespräch und sein Gegenstand verhalten sich zueinander nicht wie Container und Inhalt, Beförderungsmittel und Beförderungsgut oder ähnliches. Die Sache selbst ist im Gespräch vermittelt, und umgekehrt das Gespräch nur als Vermittlung der Sache Gespräch. Das Gespräch ist damit seine eigene Sache, die Sache ist das Gespräch. Es macht somit einen Unterschied, ob hier etwa von lebensweltlicher Orientierung im Gespräch oder wissenschaftlicher Erkenntnis die Rede ist, oder ob es gar zu einer Vermittlung lebensweltlicher und weltlicher Bestimmungen im Gespräch kommt.²⁵ Meine Kritik und Fragen an Stierle mögen über sein Anliegen in diesem Text über Gebühr hinausgehen. Sehr viel strenger zu mir selbst muss ich jedoch zugestehen, dass eine solche begriffliche Bestimmung der Sache des Gesprächs und auch nur des Verhältnisses von Gespräch und Sache nicht *im Allgemeinen* aus der Distanz erläuternder Texte wie hier geklärt werden, sondern einzig in der Durchführung des Gesprächs selbst *sich zeigen* kann. Mein kritischer Einschub hier muss damit als Betonung des über sich selbst bereits hinausweisenden Textes Stierles verstanden werden. Dieser führt dann, vielleicht einzig möglich, die Bestimmung der Dialektik von freier Fortführung und gemeinsamer Hinwendung im Begriff der eigenen Kontinuität der Situation des Gesprächs fort.

»In dem Masse, wie das Gespräch seine eigene Kontinuität aufbaut, wird es sich selbst zur Situation, die sich als symbolische Situation par excellence abhebt

²⁵ Vergleiche auch »[Exkurs: Die Rückseite der Dinge als Position des Anderen](#)«, 65f.

von der fundierenden und umgebenden Realsituation. Das Gespräch unterbricht die Realsituation, daher ist sein Ort die entlastete Situation, die als dies keine eigene Aufmerksamkeit und praktische Hinwendung verlangt.« (Stierle 1996, 302)

In der Dialektik von gemeinsamer Hinwendung zur Sache und freier Fortführung erschafft sich das Gespräch (als) seine eigene Situation. Diese Situation darf nicht als ruhende Lage verstanden werden, auch wenn die Bezeichnung dies nahelegt. Ebenfalls im Anschluss an Mukařovskýs »Zwei Studien zum Dialog« ist die Kontinuität ganz als Fortführung, d.h. als Praxis des Sprechens zu verstehen:

»jede Rede, die Teil ist des Gesprächs, ist zugleich die Situation, unter deren Bedingung der nächste Gesprächsteilnehmer spricht. Die Situation meiner Rede ist jeweils die fremde Rede, zugleich ist meine Rede die neue Situation fremder Rede. In diesem Wechsel im Akt der Rede erst konstituierter Situationen liegt das Produktive des Gesprächs, seine Dynamis begründet.« (Stierle 1996, 302)

Der hier explizierte Begriff der Situation lässt sich als (praktische) Vermittlung von freier Fortführung und gemeinsamer Hinwendung zur Sache begreifen. Die wechselseitige Verwiesenheit in der Hinwendung zur Sache wie zugleich im Geschehen des Gesprächs ermöglicht die Gemeinschaft; die Hinwendung zur Sache transformiert sich in der Praxis der freien Fortführung zur gemeinsamen Verpflichtung auf das Gespräch. Nach Stierle ist nun erst jenes Gemeinsame des Gesprächs, was »das Produktive des Gesprächs, seine Dynamis begründet«.

»Das lebendige Verhältnis des Gesprächs entspringt der Unvorhersehbarkeit und Plötzlichkeit der Situation. Gespräche sind in ihrer Unvorhersehbarkeit, in ihrem Gelingen wie in ihrem Misslingen, ereignishaft. Gerade so führen sie ins Unverfügbare, entbinden das Ungesagte und Ungedachte. Darin liegt ebenso sehr

ihre kognitive wie ihre ›therapeutische‹ und nicht zuletzt ihre ästhetische Leistung.« (Stierle 1996, 303)

Die Metapher des »lebendigen Verhältnisses« verdeutlicht das wilde, freie, radikale Moment des Gesprächs als Mittel der Erkenntnis. Seine Leistung kann nicht vorhergesehen werden; es ist im Anfang nicht zu bestimmen, wohin es führt. Das ist mithin gemeint, wenn von der freien Fortführung die Rede ist. In der Selbstverwiesenheit der Situation bestimmt sich die Freiheit der freien Fortführung als Freiheit von jedem Zwang der »Realsituation« — wie von der *Ordnung des Diskurses* verstanden werden muss.

Im Hinblick auf die Befreiung vom Kontext der Realsituation ist der Diskurs für Stierle ein »neuer und entscheidender Schritt« (304). »Der Diskurs folgt einer linearen Ordnung, die von aussen keine Unterbrechung erfährt. [...] Die Bewegung des Diskurses vollzieht sich in ihrer eigenen Konsequenz.« (305) Ganz ähnlich dem Begriff des Gesprächs muss der Diskurs also als sein eigener Kontext verstanden werden, doch mit entscheidenden Unterschieden. Zum einen geht es im Diskurs um die Identitäten der Sprecherpositionen als konstitutiv für die »Ordnung des Diskurses«.

»Es ist nicht mehr das Wechselspiel von Kontext und fremder Rede als eigener Situation, das diese Bewegung in Gang hält, sondern die Identität des einen Sprechenden, die sich durchhaltende Identität seiner Rede und die Identität der Redeform, als dem generischen Prinzip der Rede.« (Stierle 1996, 305)

Man muss hier zur Erklärung, auch wenn bei Stierle (aus mir nicht nachvollziehbaren Gründen) nicht explizit referenziert und nur zu Beginn kurz genannt, Foucaults Überlegungen zur »Ordnung des Diskurses« hinzu lesen. Als eine der *internen Prozeduren*, »mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle ausüben«, zur Bändigung der »Dimensionen [...] des Ereignisses und des Zufalls« (Foucault 1992b, 17), muss der Autor »als Einheit und Ur-Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts« (20) verstan-

den werden. »Der Autor ist dasjenige, was der beunruhigenden Sprache der Fiktion ihre Einheiten, ihren Zusammenhang, ihre Einfügung in das Wirkliche gibt.« (Foucault 1992b, 21) Die Figur des Autors mag als notwendige interne Regulierung des Spiels des Diskurses verstanden werden, das hinter solcher Zurechenbarkeit seinen eigenen Zwangscharakter verbirgt.

Damit verbunden und dieser Positionalität überhaupt bedürftig ist zum anderen die Freiheit vom Kontext im Fall des Diskurses mit der Unfreiheit absoluter Geltung der Eigenlogik erkaufte. »Der Wille zum Diskurs ist ein Wille zur Absolutheit, zur absoluten Geltung des im Diskurs Gesetzten.« (Stierle 1996, 305) Dies gilt bis hin zu dem Wissen des Diskurses, welches gerade nicht der freien Fortführung des Gesprächs »entspringt«, sondern der historischen Ordnung und methodischen Kontrolle inhärenter Strukturen des Diskurses unterworfen ist. »Seiner Intention nach ist der Diskurs zwingend.« (305)

Unter den historischen Bedingungen des Diskurses als Form der Produktion von Wahrheit und Wissen wandelt sich die Bedeutung des Dialogs. Der Vergleich von Gespräch und Diskurs ist weit mehr als nur maximalkontrastiver Vergleich zweier Interaktionsgattungen als sprachwissenschaftliche Überkategorien. Der Diskurs, verstanden als die Machtstruktur der Erkenntnisproduktion moderner Wissenschaften, bestimmt den vorherrschenden Begriff von Wahrheit wie die mögliche Wahl von Theorien und Methoden als die Mittel diese zu bestimmen. Unter diesen Bedingungen des Diskurses erst kommt dem Gespräch eine andere, der Macht des Diskurses kritisch-widersprechende Funktion zu.

»Im Diskurs wird die ursprüngliche Weltoffenheit des Dialogs auf Formen der Vereindeutigung, Geschlossenheit hin überschritten. Gerade angesichts des absoluten, monologischen Anspruchs der Diskurse wird aber das Gespräch zu einer neuen Erfahrung der Entlastung, zugleich auch der Öffnung diskursiver Geschlossenheit und dogmatischer Enge. Die Verhexung des Verstands durch den Diskurs, die darin liegt, den Diskurs selbst nur immer weiterzutreiben, institutionell und diskursiv abgesicherte Segmentie-

rungen absolut zu setzen, lässt dem, der sich ihr zu entwinden trachtet, die Rückkehr zur ursprünglichen Offenheit und elementaren Wahrheit der im Gespräch zu sich kommenden Einsicht als Alternative von einem fast unwiderstehlichen Reiz erscheinen.« (Stierle 1996, 306)

Die freie Fortführung als Wesen des Gesprächs muss als Praxis des Widerstands gegen die »Verhexung des Verstands durch den Diskurs« verstanden werden. Gerade die Ereignishaftigkeit der Gespräche, ihre Produktivität in unvorhersehbarer und kaum zu kontrollierender Dynamik (vgl. 302f.) entzieht sich nicht nur der Ordnung des Diskurses, sondern ist in ihrer Uneinhegbarkeit ständige Provokation. Dabei handelt es sich allerdings entgegen Stierles Annahme *gerade nicht* um eine »Rückkehr zur ursprünglichen Offenheit«. In der Widerständigkeit gegen den Diskurs ist die Praxis des Gesprächs als Mittel der Erkenntnis selbst eine andere geworden. Ihre Freiheit der freien Fortführung, und auch die Strenge der gemeinsamen Hinwendung zur Sache, d.h. die Dialektik des Gesprächs als Ganzes der Bewegung, die sich selbst als ihre eigene Situation erschafft und so befreit, ist als Praxis des Widerstands gegen die Unfreiheit der Diskurse zu verstehen. Erst darin entfaltet das Gespräch heute sein ideologiekritisches Potential.

Die mit Karlheinz Stierle entwickelten Überlegungen zum erkenntniskritischen Wesen des *freien Gesprächs* klingen wohl kaum weniger emphatisch als die hier immer wieder kritisierten, irregeleiteten Hoffnungen so vieler Theoretiker²⁶ des Gesprächs auf eine ursprüngliche, wahre, ja zwingende, oder *natürliche*, natürlich menschliche oder »eigentliche« Form der Erkenntnisproduktion. Doch ich widerspreche entschieden. Diese ist nicht jene Emphase. Die Abwehr jeder Annahme einer

²⁶ Bezeichnender Weise gerade nicht Praktikerinnen des Gesprächs, wüssten die doch, im Gespräch vermittelt, wie absurd jede Idee der Ursprünglichkeit, wie notwendig konkret, d.h. immer sozial vermittelt, das echte Gespräch nur begriffen werden kann.

Essentialisierung oder ›Ursprünglichkeit‹²⁷ in der Form des Gesprächs muss ernst genommen werden. Das Gespräch als Gattung, wie mehr noch jedes konkrete Gespräch, sind *immer* sozial vermittelt und damit historisch. Einen ursprünglichen Ursprung sucht man vergebens. Mithin muss das Gespräch selbst als Kritik jener Essentialisierung verstanden werden; gerade in der Freiheit der freien Fortführung wie in der gemeinsamen Hinwendung auf die Sache widersteht die Praxis aus ihrer *praktischen Handlungslogik* heraus einer Stillstellung im ›Urgrund‹ des Seins. Die Emphase des ideologiekritischen Wesens des Gesprächs dagegen ist wiederum nur aus der vermeintlich nüchtern-distanzierten Vorherrschaft des Diskurses heraus zu kritisieren in der Absicht, sie zum Schweigen zu bringen. Die Freiheit der freien Fortführung muss als wilder, unkontrollierbarer Exzess dämonisiert werden können, um sie unter die Ordnung des Diskurses zu bringen. Wer diese wie jene Emphase in eine Waagschale wirft, misst bereits mit dem Mass des Diskurses; der unüberhörbare Unterton ist Anzeichen der eigenen Unfreiheit, nicht zuletzt auch meiner Beobachtung, kann ich doch nicht anders als hier eine mir selbst nur zu plausible Kritik vorwegnehmend zu entkräften suchen.

Ich komme zu der oben angedeuteten Kritik an der Thesenhaftigkeit der Überlegungen von Mittelstrass zurück. Auch er formuliert abschliessend: »Vernunft [d.h. die oben diskutierte *dialogische Vernunft*; meine Anmerkung] ist nicht demonstrierbar, sie zeigt sich im philosophischen Dialog.«²⁸ (Mittelstrass 1982,

27 Vergleiche hier auch Derridas bekannte Destruktion dieser Figur als leerer Zentrum in der Wissenschaft vom Menschen, alle Einsetzungen als Supplement die Figur reproduzierend, aber nie still stellend; Derrida 1976.

28 Ich streiche hier explizit die anthropologisch-existenzialistischen Überlegungen Mittelstrass', die ebenfalls Teil seiner Thesen sind. Hier etwa geht es so weiter: »Sie ist insofern ihrem Wesen nach dialogische Vernunft wie Transsubjektivität als ›Inhalt‹ der philosophischen Orientierung eine Leistung von Subjekten, der lebensweltlichen Subjektivität, ist.« (Vgl. Mittelstrass 1982, 156) Die Hoffnung auf Begriffe wie ›Transsubjektivität‹ kann ich nicht teilen, halte ich aber im Kontext dieser Überlegungen und vor allem im Zusammenhang mit einer dialektischen Philosophie der Erkenntnis für überflüssig. Das Denken selbst vermittelt sich im Gespräch als Verhältnis von Darstellung und Durchführung.

156) Es ist nun nicht nur spitzfindig, hier darauf hinzuweisen, was auch meinem Text vorgeworfen werden muss, nämlich, dass es sich hier um eine schriftliche Abhandlung zu und über das Gespräch handelt, die selbst nicht Gespräch ist. Und das gilt selbst für Mittelstrass, der hier noch weit grosszügiger sein würde und schriftliche Darstellungen von Dialogen (als literarische Gattung) gleich mit mündlichen Gesprächen als solche behandelt. Ich halte das für geradezu absurd. Dialogische Vernunft lässt sich nur im Dialog finden, sie lässt sich nicht zeigen, sie lässt sich nur durchführen. In der abschliessenden These drückt sich, weit radikaler als es Mittelstrass ausführt, aus, dass es sich beim Denken im Gespräch um eine *Praxis* handelt, mit allen Konsequenzen. Darstellung und Durchführung des Denkens fallen in eins. Zwar liesse sich vermuten, dass das Scheitern der Erläuterung des Dialogs im schriftlichen Text selbst wiederum dialektisch verstanden als erkenntnisförderndes Scheitern verstanden werden könnte, doch nimmt es die hier diskutierten Überlegungen nicht ernst genug. Das Gespräch dient eben nicht der bündigen Präsentation des zuvor Gedachten und damit der blossen *Übermittlung* der einzig wahren Erkenntnis. Das Gespräch erringt vielmehr Erkenntnis gerade im eigenen, *ihm eigenen*, Scheitern der Darstellung als Durchführung der Bewegung des Denkens, in seinen Abbrüchen und Pausen, in seinen Zweifeln, im Stammeln und Stottern, im Verlieren, Wiederfinden und Aufgreifen von Gesprächsfäden, in der Entfaltung des Begriffs in seine kleinste Konkretion des noch

Ein solches Denken ist schliesslich der *Begriff* der Dialektik von Subjekt und Objekt und als solcher transformative, spekulative, kritische Praxis. Die Funktion der Orientierung als Verständigung bei Mittelstrass und das kritische Denken als Denken im Gespräch kann noch am ehesten in der Vorbereitung der Hermeneutik Gadamer selbst vermittelt gefunden werden, wenn dieser schreibt: »Verständigung im Gespräch ist nicht ein blosses Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.« (Gadamer 2010, 384) Hier deutet sich die Bedeutung der Sprache als Vermittelndes des Gesprächs an, das in der Verständigung die einzelnen Meinungen umfassenden Wahrheit bedeutet (vgl. auch Gadamer 1993, 56). Wenn die Hermeneutik dann ganz in die Sprache fällt, kann ich Gadamer allerdings nicht mehr folgen. Ertrinken lässt sich auch nicht verhindern, in dem man es Schwimmen nennt.

Besprechbaren, im ständigen widersprechenden Einspruch gegen die Totalisierung der Systematizitätserwartungen ›wissenschaftlicher‹ Darstellungskonventionen und im ständigen Mühen gegen die verlockende Kunst sophistischer Rechthaberei. Es kommt dabei auf die dem Gespräch eigene Qualität des Scheiterns an; Darstellung als Vermittlungszusammenhang des Scheiterns des Denkens ist nicht beliebig, nicht durch andere Vermittlungsweisen ersetzbar. Es muss sich selbst riskieren können. Das gilt es zu tun.

Die vorangegangenen Überlegungen verweisen auf die Durchführung, verantworten sich in ihrer Erläuterung der Darstellung und Durchführung im Gespräch. Ich kann hier den Begriff des Gesprächs als Vermittlung des Denkens, das heisst als Darstellung und Durchführung des Denkens nur andeuten. Die ange-deutete Entwicklung eines Gesprächsbegriffs als *Dialektik des Denkens selbst*, d.h. damit als zwar nicht einzig mögliche aber dennoch besondere Form der Vermittlung des erkennenden Denkens weisen bereits über ein alltagssprachliches Verständnis von ›Gespräch‹ hinaus. Doch wenn bislang der philosophischen Tradition folgend dabei von Dialog die Rede war, so scheint dies zumindest noch mehrere Gesprächspartnerinnen vorauszusetzen. In Mittelstrass' These der Transsubjektivität als Inhalt des philosophischen Gesprächs mag sich der Begriff des Gesprächs zumindest von einem einfachen Verständnis der Subjekte als miteinander sprechende (oder eben, wohin man auch blickt ebenfalls toleriert: das ›Gespräch‹ aufschreibende) Menschen lösen, doch bleibt bislang unbefragt, wie dies zu denken wäre.

Der Beginn dieses Textes birgt bereits die Aufhebung des Begriffs. Das Faktum menschlicher Pluralität, wie es bei Arendt heisst, ist erkenntnistheoretisch gewendet und von seinem existenzialistisch-heideggerschen Drama befreit, zunächst als sprachliche und damit soziale Vermittlung allen Denkens zu verstehen. In den folgenden Überlegungen versuche ich – wiederum nur andeutend und damit zugleich auf anderes und darüber hinaus verweisend – den Begriff des Gesprächs für einen konkreten Fall zu skizzieren, nämlich das *Selbstgespräch*.

SELBSTGESPRÄCH ALS GESPRÄCH

Wenn das Gespräch in der Wissenschaft als Erkenntnismittel eine Bedeutung hat, dann, so könnte man meinen und so wird es auf den Bühnen der Wissenschaft an und ausserhalb von Universitäten zelebriert (oder genauer: aufgeführt), insofern es im Widerstreit der Theorien, Methoden, Ansätze usw., ganz Popperianisch, der Wahrheit zum Sieg verhelfen soll, einen herrschaftsfreien Diskurs vorausgesetzt usw. usf. Die Falschheit solcher Vorstellungen aufzuzeigen scheint zugleich längst erledigt wie dringend angebracht, ist hier aber nicht mein Gegenstand.²⁹ In der Reproduktion der wissenschaftlichen Diskurse aber haben Gespräche offiziell keine Bedeutung. Dem Gespräch wird meist, allen obigen Ausführungen zum Trotz, fast explizit eine gewissen Vorläufigkeit unterstellt. Gänzlich unbrauchbar weil vermeintlich Text gewordene Idiosynkrasie oder gar Pathologie scheinen dann *Selbstgespräche*. Man würde wahrscheinlich sogar bezweifeln, dass es sich hier überhaupt um Gespräche im eigentlichen Sinn handelt. Oft genug wird dann auch das Selbstgespräch mit Monologen gleichgesetzt. Das ist ein derartiger Irrtum, dass sich dahinter eine ganze Reihe von Missverständnissen verbergen muss.³⁰ Wenn das Selbstgespräch als Erkenntnismittel nun zwar

29 Wie kann eine solche Praxis der Aufführung des wissenschaftlichen Diskurses als polyphoner Streit um Wahrheit im vermeintlich herrschaftsfreien Raum, bei dem sich das ›bessere‹ Argument, die ›bessere‹ Theorie, Methode, These usf. durchsetzen soll, kontrafaktisch aufrechterhalten werden, ohne dass bei jeder neuen Aufführung das anwesende Publikum in schallendes Gelächter ausbricht? Die Frage ist hier nicht zu beantworten, doch ist die Bedeutungslosigkeit solcher Aufführungen für die Reproduktion der wissenschaftlichen Diskurse sicher ein wesentlicher Stabilisator jener Praxis. Die Verlogenheit der Praxis des Gesprächs als aufgeführtes Gespräch auf Podien der Wissenschaft ist nur deshalb ungefährlich, weil es niemanden (zumindest nicht ›wissenschaftlich‹) interessiert. Gespräche sind (nicht mehr/noch) keine Beiträge zum wissenschaftlichen Diskurs. Siehe auch weiter unten die Ausführungen zu Karlheinz Stierles Text »Gespräch und Diskurs« (Stierle 1996) und der weittragenden Bedeutung der Unterscheidung von Gespräch und Diskurs. Vgl. auch [Kapitel 5](#).

30 Eines mag z.B. die aus dem Theater bekannte Praxis des Monologs sein, die eine der wenigen bekannten säkularen Form des Sprechens darstellt, die nur einer Person bedarf (wollte und könnte man vom Publikum des Monologs einmal

eine noch geringere Beachtung in den Wissenschaften erfährt als schon zuvor das Gespräch, so kommt ihm zumindest in den vergangenen Jahren eine zunehmende Beachtung als *Gegenstand* wissenschaftlicher Forschung zu.³¹ Von hier lässt sich dann auch zumindest die Möglichkeit für einen erweiterten, praktischen Begriff des Selbstgesprächs erkennen, indem zumindest einige Missverständnisse beseitigt werden können.

Schon bei Jan Mukařovskýs »zwei Studien über den Dialog« (Mukarovsky 1967) finden sich wichtige Hinweise, die nachzulesen lohnend erscheint.³² Mukařovský versuchte hier in seiner ersten Studie »Dialog und Monolog«, jenen von diesem zu unterscheiden. Dialog und Monolog sind danach als »kanonisierte Komplexe bestimmter Sprachmittel« (110), deren »Verhältnis [...] eher als eine dynamische Polarität charakterisiert werden [kann], bei der je nach Umwelt und Zeit, einmal der Dialog, ein andermal der Monolog die Oberhand gewinnt« (114).³³ Jede gesprochene Äusserung kann in diesem Sinne als monologisch *und* dialogisch verstanden werden. Mukařovský begreift das Monologische und das Dialogische »nicht als zwei einander fremde und stufenartig

absehen). Andere Formen, wie etwa das religiöse Gebet, müssen schon aktiv entgegen der Selbstverständnisse der Sprecher*innen als monologisches Selbstgespräch verstanden werden, indem die Annahme und Bedeutung anderer, z.B. ›göttliche‹ Gesprächsbeteiligung bestritten wird.

- 31 Die Beschäftigung mit Selbstgesprächen erstreckt sich von psychologischer Analyse des Selbstgesprächs zwischen Pathologie, Erziehung und Genie (vgl. u.a. Schorno 2004, Tönnies 1994, Lotz 2005; Diaz und Berk 1992; Kennison 2014; Swain, Kinnear und Steinman 2011; Owens 2012; Saracho 2012; Gomila 2012; Huettig und Hartsuiker 2010; Berry 1983), bis zur fundierten literaturwissenschaftlichen Forschung zu Selbstgesprächen als literarische Gattung (vgl. hier vor allem die beeindruckend ausführliche und luzide Arbeit von Butzer 2008, die als zentrale Ressource zum Thema gelten kann, aber auch andere, etwa Mukarovsky 1967; Lotman 2010; Schadewaldt 1926; Orth 2000; van Ackeren 2011).
- 32 Ich verdanke diesen Fund selbst der bereits erwähnten Arbeit von Günter Butzer (vgl. Butzer 2008), die Mukařovský als einen »der bedeutendsten zeitgenössischen Theoretiker des Monologs« lobt (vgl. 15). Bei Mukařovský finden sich dann auch die grundlegenden terminologischen Klärungen von Butzer, die zuerst bereits 1940 erschienen (vgl. Mukarovsky 1967, 157).
- 33 Man könnte mit Max Weber von ›Idealtypen‹ sprechen, wenn das nicht eine bloße Ausflucht vor erkenntnistheoretischen Fragen wäre (Vergleiche Adorno 2008, 13-24).

geordnete Formen [...], sondern als zwei Kräfte, die miteinander sogar im Verlauf des Gesprächs unaufhörlich um die Vorherrschaft kämpfen.« (136f.)

Für Mukařovský zeichnet sich zunächst der Dialog durch drei Merkmale aus (vgl. 115-119). Zum einen müssen im Dialog die Teilnehmerinnen in ihrem Verhältnis von »Ich« und »Du« unterscheidbar sein (115). Weiter erfährt auch das Verhältnis von Gesprächsteilnehmern und »gegenständlicher Situation« konstitutive Bedeutung für den Dialog (vgl. 115f.) und schliesslich muss der Dialog als Aufeinanderprallen verschiedener Kontexte oder Positionen verstanden werden, die in der Einheit des Themas oder schon der Einheit des Gesprächs als Praxis aufeinander verwiesen zusammentreffen (116f.).

Wenngleich es sich hier um eine wesentlich kürzer Liste an Kriterien des Dialogs handelt und zudem nicht um philosophische Dialoge im Besonderen, so kann diese im Licht des bisher Geschriebenen gelesen werden. Die Pluralität der Personen im »Ich« und »Du« verstehe ich als sprach- und sozialtheoretische Fassung der bei Arendt gedachten anthropologischen Bedingung sowie als Entsprechung des dialog-philosophisch fundierten Erkenntnisproblems bei Mittelstrass. Die Beziehung des *Ich* und »Du« müssen als bereits sprachlich-gesellschaftlich vermittelte Ausdrücke des sich als die Bewegung des Denkens entfaltende Vermittlung des Begriffs selbst verstanden werden. Auch jenseits (oder diesseits³⁴) einer »dialogischen Philosophie« (vgl. Gethmann und Lorenz 2005, vgl. auch Lorenz 2005, Lorenz 2009) muss in jener dialogischen Fassung, wie Mittelstrass betonte, die sich ausdrückende Dialektik erkannt werden. Das Verhältnis von Gesprächsteilnehmer und gegenständlicher Situation will ich dagegen als Ergänzung zu dem philosophischen Begriff des Dialogs bei Mittelstrass als konkreter Kontext des Gesprächs weiterführen. Die aufeinandertreffenden Kontexte des Dialogs schliesslich, sind bei Mukařovský nur auf den ersten flüchtigen Blick hin bloss die Positionen der Gesprächsteilnehmer als konkrete Menschen

³⁴ Insofern hier nicht die dialogische Philosophie vorausgesetzt und an diese angeschlossen werden soll, sondern ihre Problemfassung in dialektischer Form wiederzuentdecken und neu zu formulieren, d.h. zu kritisieren ist.

mit einem je eigenen Bewusstsein. Medientheoretisch gewendet sind hier die Widersprüche der zu denkenden Sache selbst zu erkennen, die in der Dialektik des »Ich« und »Du« schon angedeutet war.

Für die weitere Skizze eines Selbstgesprächbegriffs ist mir noch eine weitere Beobachtung Mukařovskýs wichtig. Er versteht die Aufgabe der Studie unter anderem als darin zu zeigen, »dass unmittelbar beim Entstehen der sprachlichen Äusserung sich ein Schwanken zwischen einer Einstellung auf das ›Ich‹ und auf das ›Du‹ geltend macht, also ein Schwanken zwischen dem Monolog und dem Dialog.« (Mukarovsky 1967, 130) Das Dialogische und das Monologische sind damit nicht nur Bestimmungen ganzer Gesprächszusammenhänge, sondern bereits im Entstehen jeder sprachlichen Äusserung, in allem *Sprechen*, wesentlich angelegt. Das Sprechen bestimmt sich immer durch dialogische wie monologische Bezüge zugleich. Als sprachliche Vermittlung des Denkens ist dies bereits in aller gesellschaftlichen Vermittelt-heit subjektiver Reflexion, in allem Denken als sozialer Praxis wesentlich.

In diesem Zusammenhang muss dann auch die wechselseitige Vermittlung von dialogischen und monologischen Elementen des Sprechens verstanden werden. Mukařovskýs Erläuterungen machen deutlich, dass es für die Bestimmung des Sprechens als Gespräch damit nicht auf die bloße Anwesenheit und Beteiligung mehrerer psychophysischer Individuen ankommt (vgl. 129), wenngleich das Gespräch als solches in der Konstitution des schon im Sprechen ins Schwanken (oder Oszillieren) geratenden Denkens zwischen den Positionen des »Ich« und »Du« vermittelt ist.³⁵ Jedes Sprechen als Vermittlung eines Denkens

35 Es muss an dieser Stelle spätestens und in aller Deutlichkeit betont werden, dass es in meinem Verständnis hier nicht um die Worte »Ich« und »Du« geht, als könne nur wenn sie in Form direkter Anrede zur Sprachen kommen von einem Gespräch, Dialog etc. die Rede sein. Dieses in gewisser Weise essentialisierende Sprachverständnis der dialogischen Philosophie etwa bei Martin Buber (Buber 1994) halte ich für krypto-religiöse Erkenntnismythologie. »Ich« und »Du« bezeichnen dagegen die dem sprachlichen *Denken* selbst impliziten Positionen der Vermittlung, der Frage des Darstellens, oder mit Mittelstrass der Transformation des Subjekts als das Denken in seiner Bewegung, vom »Ich« zum »Du« Ausdruck der im Ausdruck geborgenen Notwendigkeit der

trägt bereits dialogische wie monologische Züge; die Sprache selbst, das Sprechen als Sprachspiel, ist wesentlich beides.

In seiner radikalsten Form lässt sich dieser Zusammenhang des Sprechens nicht in dem, was man alltagssprachlich als Dialog oder Gespräch bezeichnet beobachten, sondern in seinem vermeintlichen Gegenteil: dem Selbstgespräch. Die Bewegung des Denkens selbst kommt hier in einer bemerkenswerten Deutlichkeit *zum Ausdruck*, gerade weil sich die im Dialog widersprechenden (d.h. sich dialektisch vermittelten) Positionen nicht mit ihren ›Trägern‹³⁶ als ›psychophysischen Individuen‹ verwechseln lassen.

Mit der Unterscheidung des Dialogischen und Monologischen als Polaritäten des Sprechens, dem Sprechen als Vermittlung und Ausdruck des Denkens selbst immer zugleich wesentlich, ist ein Begriff des Selbstgesprächs als »paradigmatische Form des dialogischen Monologs« (vgl. auch Butzer 2008, 16) angedeutet. Es kann nicht als einfacher Monolog missverstanden werden, doch bleibt die Besonderheit des Dialogischen im Selbstgespräch erklärungsbedürftig. Die folgenden Überlegungen versuchen zum Ausdruck zu bringen, was sich nur in der Praxis bewähren, ja auch nur praktisch entwickeln und zur Darstellung bringen lässt. Der Begriff des Selbstgesprächs im Kontext des sprechenden Denkens soll als *Dialektik des Selbstgesprächs* bezeichnet werden. In anderem Zugriff soll die Formulierung heißen: *sprechendes Denken im Selbstgespräch heisst, sich selbst ein anderer, ein Freund werden*.

Darstellung des Denkens selbst. Anders gesagt: *Ich* und *Du* sind nur Momente im Durchgang der (sprachlichen) Vermittlung des Denkens, nicht ihr/sein absoluter Ursprung noch ihre/seine wesentliche Bestimmung.

³⁶ Der Ausdruck bei Mukařovský ist missverständlich, liegt es doch gerade im Sprechen, dass sich das Wort veräussert und verklingt, d.h. gerade nicht von Trägern getragen wird. Ich denke daher, dass, schon um noch einmal anders die Materialität der Kommunikation herauszustellen, *die Stimme* als Trägerin verstanden werden soll, statt auf so seltsam Ausdrücke wie ›psychophysische Individuen‹ zurückzugreifen.

SICH SELBST EIN ANDERER WERDEN

Hannah Arendts Überlegungen begleiteten mein Sprechen und Schreiben zur Frage des sprechenden Denkens. In ihrem kurzen Sokratestext (Arendt 2016c), den gesammelten Texten zum *Denken ohne Geländer* (vgl. Arendt 2014a) oder ihren Einträgen im *Denktagebuch* zu jenen Fragen (vgl. Arendt 2016a, 2016b³⁷) entwickelte sie immer wieder neu ein Denken, dass sich als politisches Handeln zu verstehen sucht. Auch für Arendt kommt es dabei, wie oben bereits angedeutet, im philosophischen Dialog zunächst auf das Gespräch mehrerer Individuen an. Zugleich liest auch sie aus den Platonischen Dialogen die Unterscheidung von politischer *Überredungskunst* und philosophischem Dialog (vgl. Arendt 2016c, 44 ff.). Ist die erstgenannte als manipulativ in Verruf geraten (und wurde dieses Ansehen in den vergangenen Jahrtausenden politischer Praxis nicht unbedingt gehoben), so galt letzter als anspruchsvolle, aber wenig praktische Erörterung von Sachverhalten zur beständigen Irritation³⁸. Ich erinnere hier an die Unterscheidung Mittelstrass' der eristisch-sophistischen Tradition von der elenktisch-dialektischen.

Die polarisierte Trennung von ›politischer‹³⁹ und ›philosophischer‹ Rede kann mit Arendt weiter gedacht werden. Die poli-

37 Das Denktagebuch ist schon in seiner Form entscheidend, stellt es doch, dem Verständnis Arendts folgend bereits eine verschriftlichte Form eines solchen Selbstgesprächs dar oder so meine Interpretation dieser Textform. Der umfangreichen Arbeit der Herausgeberinnen und Herausgeber des Denktagebuchs ist es zu verdanken, dass die zahlreichen Querbezüge zu den Texten deutlich werden, in deren Umfeld die Tagebucheinträge entstanden sind; einige Texte aus *Denken ohne Geländer* sind sogar explizit dem Denktagebuch entnommen.

38 »Die Rolle des Philosophen besteht also nicht darin, den Staat zu regieren, sondern dessen Bürger permanent zu irritieren (mit dem von Sokrates gebrauchten Bild: wie eine lästige summende Bremse);« vgl. Arendt 2016c, 49.

39 Hier ist noch nicht ein immer neu zu entwickelnder Begriff des Politischen als Praxis aufgerufen. In jener Unterscheidung bleibt jeweils nur das Zerrbild des Politischen als ewiger Streit, Kampf um Macht, als Glorifizierungskontext von Herrschaft usf. aktualisiert; in vielerlei Hinsicht mag dies als genaue Perversion eines in Freiheit gegründeten Begriffs des Politischen verstanden werden.

tische Theoretikerin⁴⁰ kritisiert die Blindheit der (akademisch) philosophischen Versuche, die Rede zum Zwecke der Erkenntnis von einer politischen Rede *kategorisch* zu reinigen, und sei es im Anblick einer (wie immer realen) Gefahr der streitsüchtigen Sophistik. Der Unterschied ist so nicht zu treffen oder muss zumindest in seine – politischen – Widersprüche geführt werden. Das Politische ist mit Arendt also nicht schlicht in der Unterscheidung der Rede zur manipulativen Überredung der Massen von der philosophische Reden zwischen einzelnen Individuen zum Zweck der Überwindung falscher Meinungen und zur Erkenntnis der Wahrheit zu finden (vgl. 45ff.). So wichtig diese Unterscheidung für einen Begriff des (philosophischen) Dialogs, ja einer Dialektik des erkennenden Denkens ist, vor allem als Kritik dessen worin sich vermeintliche Erkenntnispraxis verkehrt, so sehr fehlt es einem solchen Begriff der Dialektik an der Einsicht in seine *notwendig politische Bedingung*.

Das Politische bei Arendt ist in Zweck und Bestimmung im Bezug zur Gemeinschaft zu begreifen, als Aushandlung der Bedingungen und Möglichkeiten über Bedingungen und Möglichkeiten des gemeinschaftlichen Zusammenlebens in Freiheit zu entscheiden (vgl. Arendt 2010b). Doch kann Politik damit nicht einfach als Mittel zu einem Zusammenleben in Freiheit bestimmt werden, sondern setzt im Gegenteil die Freiheit erst voraus, Freiheit hier zunächst verstanden als die Freiheit von der Notwendigkeit der Arbeit zum Zweck des Überlebens (vgl. 37-39). *Bedingung* des Politischen als Praxis der Aushandlung wie jeder darin begründeten Gemeinschaft ist *die Freiheit zur freien Rede* (vgl. Arendt 2010b, vgl. auch: Klenk 2016b). Oder anders: der Sinn von Politik ist Freiheit. Das Politische als Praxis der freien Rede verstanden, als die Freiheit zur freien Rede voraussetzende Praxis zum Zwecke der Aushandlung eines gemeinsamen Zusammenlebens in Freiheit, ist in seiner ganzen hier aufscheinenden Unruhe die Bewegung des Begriffs. Das später sich durchsetzende Verständnis der Freiheit der freien Rede als »das Recht, Anderer Meinung zu

⁴⁰ Die Selbstbezeichnung ist bereits erhellend, ist es doch genau dieser Zusammenhang, in dem Arendt das Label der Philosophin stets explizit zurückgewiesen hat (vgl. Gaus und Arendt 1964).

hören und selbst gehört zu werden« verdeckt das diesem Sinn des Politischen zugrundeliegende Verständnis von Freiheit als *Spontaneität* (vgl. Arendt 2010b, 48f.). Freiheit muss mit Kant hier als die Möglichkeit des anfangen Könnens verstanden werden, d.h. Freiheit als Freiheit des Handelns. In diesem Sinne verstehe ich mit Arendt *jedes Reden*, insofern es Handeln, Praxis ist, als notwendig politisch, gerade in seiner Bestimmung als Freiheit voraussetzende Handlungsfreiheit zum Zwecke der Freiheit im Kontext des Sozialen.⁴¹

In diesem Sinne muss der Begriff des Gesprächs als Mittel der Erkenntnis um seine politische Dimension als handelndes Sprechen erweitert werden. Mittelstrass' Unterscheidung von eristischem und elenktischem Dialog kann dann auch nicht als Unterscheidung von politischem und philosophischem Gespräch verstanden werden, sondern dieser wie jener kann und muss auf seine politische Dimension hin befragt werden. So eröffnet erst die strenge Kritik der eristischen Sophistik, wie sie Mittelstrass' »Versuch über den Sokratischen Dialog« andeutet, eine Entwicklung des Begriffs des philosophischen Gesprächs in seiner politischen Bedeutung. Wenn es der eristischen Gesprächsführung um ein bloss »faktisches Durchsetzen der eigenen Meinung und des eigenen Willens« (Mittelstraß 1982, 143) geht, d.h. um *Recht haben* statt auch um *Recht tun* (143), dann zeigt sich das Politische im Sinne Arendts hier nur als die Perversion der Bestimmung zur

41 Politik ist mit Arendt demnach zugleich auch nicht etwas, das *den* Menschen auszeichnet oder gar notwendig allem menschlichen Zusammenleben zukommt: »*der* Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem *Zwischen-den* Menschen, also durchaus *ausserhalb* des Menschen. [...] Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug.« (Arendt 2010a, 11) Zwei Hinweise sind mir wichtig: zum einen muss so ein anthropologischer Begriff des Politischen zurückgewiesen werden; schon der Bezug auf den Bezug deutet hier an, worum es auch mir in meiner Auseinandersetzung mit Arendt geht: das Politische als das Zwischen, als der Bezug verweist auf Sprache als Sprechen, als Praxis, als Vermittlung. Das Politische ist aus dem Sozialen sprachlicher Vermittlung nicht herauszukürzen. Zum anderen ist jenes Zwischen in sprachlicher Vermittlung als *Gemeinschaft* gedacht nicht voraussetzungsfrei oder einfach gegeben. Im Gegenteil: ein solches Verständnis des die Freiheit des freien Redens voraussetzenden Politischen ist nur als Arbeit, als mühsames Ringen gegen die Zwänge des Lebens und nackten Überlebens zu begreifen (vgl. Arendt 2016c, 51f. vgl. auch Arendt 2010b).

Freiheit, als in Zwang und Herrschaft erkaufte. Die Freiheit hier als Unfreiheit verbirgt sich in ihrem blossen Schein; »darum ist der, der über Andere herrscht und daher auch von Anderen prinzipiell verschieden ist, zwar glücklicher und beneidenswerter als die, welche er beherrscht, aber er ist um nichts freier.« (Arendt 2010b, 39) Erst der elenktische Dialog, als Dialektik des Gesprächs unter Gleichen entfaltet seine politische Bedeutung als Bestimmung in Freiheit. Das Politische in seinem vollen Sinne ist hier zugleich Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis im Gespräch. Jedes nicht in Freiheit gründende und auf Freiheit zielende Sprechen ist notwendig nur die Perversion der Erkenntnis, die billige Rechthaberei als Wahrheit verkennt, kurz Ideologie wird. Ein solches sprechendes Denken setzt damit voraus, was ich mit Arendt und sie mit Aristoteles *Freundschaft* nenne (vgl. Arendt 2016c, 51ff.).

In der sprachlichen Vermittlung des Gesprächs und in seiner politischen Bedingung schon immer sozial sind die bei Mittelstrass verhandelten dialogimmanenten Dimensionen des »Ich« und »Du« nicht anders zu verstehen als ein Verhältnis der *Freundschaft*.⁴²

»Das politische Element der Freundschaft liegt darin, dass in einem wahrhaftigen Dialog jeder der Freunde die Wahrheit begreifen kann, die in der Meinung des anderen liegt. Der Freund begreift nicht so sehr den anderen als Person – er erkennt, auf welche besondere Weise die gemeinsame Welt dem anderen erscheint, der als Person ihm selbst immer ungleich und verschieden bleibt. Diese Art von Verständnis – die Fähigkeit, die Dinge vom Standpunkt des ande-

42 Selbstverständlich ist mir klar, dass nicht *jedes* Sprechen und nicht *jede sprachliche Äusserung*, die bereits mit Mukařovský als zwischen dem »Ich« und »Du« schwankend verstanden werden muss, schon immer in diesem Sinne wesentlich Freundschaft voraussetzt. Die hier vorgestellten Überlegungen skizzieren einen dialektischen Begriff des Gesprächs als Mittel der Erkenntnis, nicht eine kategorisch-definitive Bestimmung von einer Vielheit des Sprechens unter eine so-und-so bestimmte Bezeichnung summiert. Es geht um die kritische Entwicklung des Begriffs, nicht darum der Verfehlung einer solchen gerecht zu werden.

ren aus zu sehen, wie wir es gern ein wenig trivial formulieren – ist die politische Einsicht *par excellence*.« (Arendt 2016c, 53)

Arendts Verständnis, dass nach Sokrates »die politische Funktion des Philosophen [...] darin [besteht] bei der Herstellung [einer][...] gemeinsamen Welt zu helfen, die errichtet ist auf einer Art von Freundschaft, bei der keine Herrschaft notwendig ist« (54), muss auch umgekehrt gedacht werden: die philosophische Bedeutung der Freundschaft ermöglicht erst die Dialektik des sprechenden Denkens als kritisches, auf Freiheit hin und in Freiheit gegründete Praxis der Erkenntnis.⁴³ Für Arendt ist diese Philosophie der Freundschaft als Theorie der Praxis der Erkenntnis in zwei Aussprüchen zu verstehen: »kenne dich selbst«, so das Orakel von Delphi, und dann wieder Platons Ausdruck, »dass lieber [...] die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als dass ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmen, sondern mir widersprechen müsste.« (Plato 1990, GORGIAS, 482).⁴⁴ Die Angst Platons, sich selbst zu widersprechen, ist mit Arendt nun nicht einfach als Hörigkeit gegenüber der Allmacht der Logik zu verstehen, sondern Ausdruck sozialer Vermitteltheit des Denkens, seines Denkens selbst.

»Die Angst vor der Widersprüchlichkeit beruht darauf, dass jeder von uns ein einziger Mensch ist und doch mit sich selbst (*eme emautō*) zu reden vermag, als wäre er zwei. Weil ich bereits aus einer gespaltenen Einheit bestehe (jedenfalls, wenn ich zu denken versuche), kann ich auch in einem Freund – um Aristoteles’

43 In eben diesem Sinne liest auch Stierle Montaignes Beschreibung des Gesprächs zwischen »gut geborenen Seelen« (»âmes bien nées«) als »Zustand eines vollkommenen Glücks, ein Gespräch unter Gleichen, absichtslos, spielerisch und dennoch den tiefsten Dingen zugewandt, ohne ihnen zu verfallen nicht der Wissenschaft feindlich, aber doch ihren Anspruch in die Schranken weisend. In einem solchen Gespräch entspränge natürlicher Einsicht und freundschaftlicher Zuwendung, was vom Diskurs künstlich entwickelt wird.« (Vgl. Stierle 1996, 314).

44 Vergleiche auch »Lieber möge die ganze Welt mir widersprechen, als dass ich selbst nicht mit mir zusammenstimme.« Arendt 2016c, 54.

Formulierung zu verwenden – ein ›anderes Selbst‹ sehen (*(heteros gar autos ho philos estin)*).« (Arendt 2016c, 56)

Was hier bei Arendt noch entsprechend existenzialistisch-anthropologisch formuliert ist, ist für mich – medientheoretisch-dialektisch gewendet – die zentrale Einsicht. Sie wird zugleich in ihrer Dynamik erst erkennbar, wenn man die bisher diskutierten Texte zusammenliest. Ich versuche das wie folgt:

In jeder sprachlichen Äusserung als Vermittlung eines Denkens im Gespräch ist diese Form der Vermittlung (Medialität, dialektisch-medientheoretisch) in sich »gespalten« (Arendt), d.h. sie schwankt zwischen »Ich« und »Du« (Mukařovský), d.h. zwischen »Begründungsorientierung« und »Verständigungsorientierung« (Mittelstrass). Dieser Zusammenhang einer Verantwortung gegenüber der Sache sowie gegenüber dem Anderen ist selbst Vermittlung der Dialektik von Subjekt und Objekt, deren Bewegung selbst nur im Gespräch reflektiert werden kann. Sie zeigt sich im Dialog, ist Praxis, ist ein sprechendes Handeln (Arendt), kein Sagen (Mittelstrass). Die Darstellung des sprechenden Denkens *ist* die Durchführung. Die wechselseitig vermittelte Verantwortung dem Denken wie der Sache gegenüber schliesst eristisch-sophistische Rechthaberei aus, verpflichtet zu dialektisch-kritischer Praxis. Das Denken im Gespräch ist dem Wesen nach Praxis der Freundschaft.

Das gilt für jedes Gespräch, insbesondere und ins Extrem geführt für das Selbstgespräch.

Die hier verdichtete Form der Postulate kann nicht mehr beanspruchen als anzuzeigen, in welchem Zusammenhang sich die Praxis selbst versteht, kann nur auf die Darstellung (sprechendes Denken) verweisen, in der Hoffnung, »dass die Rechenschaft über das, was man tut, überflüssig wird, indem man es tut«⁴⁵

⁴⁵ Die Stelle muss in ihrem Kontext zitiert werden: »Was als solche, in der Gestalt allgemeiner Reflexion, gesagt werden muss, um nicht wehrlos zu sein vor der

(Adorno 2003b, 58). Mit einer Formulierung Lothar Eleys lässt sich die Einsicht Mittelstrass' mit Arendts Lektüre der Dialektik gespaltener Selbstwidersprüchlichkeit als Frage der Darstellung und Durchführung formulieren: die hier gegebene Erläuterung kann nur in der Durchführung im Gespräch verschwinden (vgl. Eley 1984, 84).

Ich bin überzeugt, dass die Überlegungen Arendts hier weit strenger verstanden und viel weitreichender interpretiert werden müssen, als Arendt selbst dies versucht. Liest man dies nur als anthropologische Bestimmung des Denkens, so wird man weder der Sokratischen Idee der Gespaltenheit unter heutigen Denkmöglichkeiten gerecht, noch einem Begriff der Freundschaft, wie ich ihn hieraus zu entwickeln vorschlage. So schreibt Arendt:

»Die Fähigkeit, zu sprechen, und die Tatsache der menschlichen Pluralität entsprechen einander nicht nur in dem Sinne, dass ich mich mit den anderen, mit denen zusammen ich auf der Welt bin, mit Worten verständige, sondern in dem sogar noch wichtigeren Sinne, dass ich, indem ich mit mir selbst spreche, mit mir zusammenlebe.[...]

Insofern ich Einer bin, werde ich mir nicht widersprechen, aber ich kann es doch, weil ich in Gedanken aufgespalten, Zwei-in-Einem bin;« (Arendt 2016c, 56)

Philosophie der Philosophen, legitimiert sich allein in der Durchführung, und dadurch wird Methode wiederum negiert. Ihr Überschuss ist angesichts des Inhalts abstrakt, falsch; Hegel bereits musste das Missverhältnis der Vorrede der Phänomenologie zu dieser in den Kauf nehmen. Philosophisches Ideal wäre, dass die Rechenschaft über das, was man tut, überflüssig wird, indem man es tut.« (Adorno 2003b, 58) Die allgemeinen Zusammenfassungen an dieser Stelle meines Textes müssen, ebenso kritisch gelesen, in ihrer Abstraktheit als falsch betrachtet werden. Sie bewähren sich einzig in der nur anzitierten Durchführung. An der Formulierung Adornos verdient es zudem hervorgehoben zu werden, dass sich, so könnte man es hier zuspitzen, die Notwendigkeit einer solchen ›falschen‹ allgemeinen Reflexion jenseits der Durchführung nur aus der (soll ich sagen: eristisch-sophistisch?) motivierten Bedrohungslage durch die »Philosophie der Philosophen« ergibt. Oder anders gesagt: wenn institutionell Freundschaft als Modus des Denkens nicht angenommen werden kann, wenn Denken sich im Kontext feindlicher Rechthaberei darstellen muss, dann ist eine behelfsmässige Reflexion angezeigt.

Wiederum gilt es zu betonen, dass diese Gespaltenheit eine der Darstellung selbst, d.h. der sprachlichen Vermittlung des Denkens ist, als Vermittlung der Dialektik von Subjekt und Objekt verstanden werden muss. Eine dialogphilosophische Anthropologie greift hier zu kurz. Die Gespaltenheit als Problem des *Sprechens* selbst, der Sprache im vollen Sinn⁴⁶ zeigt sich dann auch am schärfsten, wenn man die Dialektik des Gesprächs ins Extrem führt:

»Der Philosoph, welcher der Grundbedingung der menschlichen Pluralität zu entkommen sucht und in die absolute Einsamkeit flieht, ist dieser jedem Menschen inhärenten Pluralität sogar noch radikaler ausgeliefert als ein anderer. Denn es ist ja das Gespräch mit anderen, das mich aus dem aufspaltenden Gespräch mit mir selbst herausreisst und mich wieder zu Einem macht – zu einem einzigen, einzigartigen Menschen, der nur mit einer Stimme spricht und von allen als ein einziger Mensch erkannt wird.« (Arendt 2016c, 57)

Das aufspaltende Gespräch mit sich selbst ist nichts anderes als jene im Denken selbst schon begründete Bewegung von Begründung und Verständigung, von Widerspruch und Darstellung. Es ist im Begriff zu entfalten – und wie sonst, wenn nicht im Selbstgespräch – was oft als innere Stimme des Denkens metaphorisch gefasst wird. Das immer schon im sprachlich vermittelten bewussten Denken begründete Sprechen zu sich selbst setzt die Gespaltenheit voraus – und springt zugleich in der sprachlichen Vermittlung zuerst entzwei. Denken in diesem begrifflichen Sinn bedeutet immer schon Dialog. Kuno Lorenz formuliert dies angemessen kompromisslos: »Wer philosophiert, fingiert einen Dialog und scheitert, wenn der Dialog sich nicht verwirklichen lässt.« (Lorenz 1971, 13) Wenn der Satz des Widerspruchs in diesem Sinne des sich selbst nicht Widersprechen-Wollens die Logik begründet, so muss zugleich seine Bedeutung in der Begründung der Dialektik verstanden werden, ohne den die Logik Logistik,

⁴⁶ Vergleiche auch [Kapitel 5](#).

Ideo-Logik wird: Selbstwiderspruch ist absolut zu vermeiden, sich selbst zu widersprechen dagegen als praktische Möglichkeit notwendig. In anderen Worten: sich selbst Widersprechen ist Praxis, die Bewegung des Denkens in Widersprüchen.

Und wieder, in Schlaufen und Schlaufen, neu die Fäden wieder aufnehmend, muss nun die Idee der Freundschaft im Begriff des Selbstgesprächs weitergedacht werden. Das Denken als sprechendes Denken im Selbstgespräch muss ebenso wie jedes andere Gespräch als Vermittlung der Erkenntnis wesentlich als Freundschaft verstanden werden. Schon für Arendt liegt die Möglichkeit der Freundschaft *überhaupt* in der Fähigkeit des Selbstgesprächs begründet: »Nur jemand, der die Erfahrung gemacht hat, dass er mit sich selbst redet, ist in der Lage, ein Freund zu sein, sich ein anderes Selbst zuzulegen.« (Arendt 2016c, 56) Freundschaft bedeutet hier, dem Anderen ein anderes Selbst sein zu können, wie im Anderen ein anderes Selbst zu erkennen. Bei Arendt noch explizit alltagssprachlich als »die Dinge vom Standpunkt des anderen aus zu sehen« reformuliert (vgl. 53), geht es darum, »auf welche besondere Weise die gemeinsame Welt dem anderen erscheint« (vgl. 53). Mittelstrass expliziert hier weiter, dass dies aber gerade nicht heisst, »sich an die Stelle anderer zu setzen, sondern mit anderen die Vernunftstelle zu finden.« (Mittelstrass 1982, 148) Der Dialog setzt die Gespaltenheit, das *Widersprechen* der Dialektik als Praxis der Vermittlung voraus, und keinesfalls, weder als Bedingung noch als Zweck, die Identität.⁴⁷ Die hierfür notwendige Aufrichtigkeit und Verantwortung gegenüber dem Dialog, *nicht* (!) gegenüber der anderen als Person, ist das Wesen der Freundschaft als Wesen des Dialogs. In der Extremform des Selbstgesprächs wiederum ist jene Freundschaft nichts anderes als die Notwendigkeit des anderen Selbst: sich selbst ein anderer

⁴⁷ Etwa formuliert als »sich an die Stelle anderer zu setzen«, »die Welt mit den Augen anderer zu sehen«, oder welchen Gemeinplatz man auch bemühen mag. Solche Formulierungen weisen auf eine in die Dimension der Verständigung gefallene Vorstellung des Gesprächs hin, die sich von einem echten erkennenden Denken der Sache im Begriff längst verabschiedet hat. Dies muss als spezifisch moderne Form einer sich vom Begriff der Dialektik verabschiedeten Standpunkt epistemologie der modernen und postmodernen Gesellschaft verstanden werden (vgl. den folgenden Exkurs zu Blumenberg (2007c) unten).

sein zu können ist, so muss Arendt weiter gedacht werden, die Bedingung nicht zuletzt einer Freundschaft mit sich selbst als Bedingung des Selbstgesprächs.

EXKURS: DIE RÜCKSEITE DER DINGE ALS POSITION DES ANDEREN Bei Hans Blumenberg findet sich eine Reflexion der Position des Anderen im Kontext der für die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls und derer daran Anschliessender immer problematischen ›Intersubjektivität‹⁴⁸. In seiner Studie zur »Rückseite« (Blumenberg 2007c) beginnt Blumenberg eben dort: Intersubjektivität sei zunächst »bevor sie in die Idyllen des Dialogs übergeht und von dessen Strategen formiert wird«⁴⁹ (!) (275), einfach in dem Umstand angezeigt, dass Dinge eine Vorderseite und eine Rückseite hätten, und ein anderer die Rückseite sehen mag, während man selbst die Vorderseite studiert.

Die phänomenologische Beschreibung dieser »kleinen Transzendenz«, wie es Thomas Luckmann im Anschluss an Alfred Schütz und Edmund Husserl formulierte (vgl. Luckmann 2005, 167f), bezieht sich auf den Standpunkt der Beobachtung in der naiven Einstellung der Lebenswelt. Für diese ist die Vorderseite schlicht die »Bestimmtheit«, die Rückseite dagegen die »Unbestimmtheit« (vgl. auch Blumenberg 2007c, 301) im Wechselspiel der Intersubjektivität. Es muss hier nachdrücklich betont werden, dass Luckmanns Differenzierung die Überlegungen Blumenbergs herausfordert. Luckmann unterscheidet nicht nur zwischen Vorder- und Rückseite, sondern zwischen *kleinen*, *mittleren* und *grossen Transendenzen* (vgl. Luckmann 2005, 166-171). Wenn für »kleine Transendenzen« noch gilt, dass »das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau

48 Auf jenen als wissenschaftspolitischen Begriff kann ich hier nicht explizit eingehen. Mir scheint, dass hierfür ein anderer Zugang gewählt werden müsste, nämlich einer, der die Politik der Bezeichnungen zum Anlass und Gegenstand nimmt, also mit der Frage beginnt, wie sich Intersubjektivität gegen die Dialektik von Subjekt und Objekt in der Wissenschaftspolitik durchsetzt.

49 Die Spannung, die hier zwischen Intersubjektivität und Dialog aufgemacht wird, kann als eine Kritik der Rede bis hin zur Kritik der »Sätze über Sätze« (vgl. Blumenberg 2007d) verstanden werden. Meines Erachtens wird dies der Sache aber nicht gerecht. Er hätte hier von ›Diskurs‹ schreiben müsse, ganz im Sinne von Stierle (1996).

so erfahrbar ist wie das gegenwärtige Erfahrene« (Luckmann 2005, 167), etwa die Vorder- und Rückseite von einfachen Artefakten (»Raumdinge« bei Blumenberg), so gilt dies für mittlere und grosse Transzendenzen nicht. Sie sind immer nur »mittelbar« erfahrbar, wie die Erfahrungen anderer uns Gleicher (»mittlere Transzendenzen«), oder gänzlich nicht erfahrbar, sondern nur anzuzeigen (»grosse Transzendenzen«, Träume, der Tod, oder für Luckmann besonders wichtig: religiöse Erfahrungen.) (vgl. 168). Für Blumenberg scheint dies hier wenig Unterschied zu machen, zumindest wenn man *Die Rückseite* wörtlich versteht.⁵⁰ *Metaphorisch* verstanden – und das ist hier m.E. aufgrund der die Konzeption des Begriffs und seiner sprachlichen Vermittlung überhaupt betreffenden Überlegungen notwendig – verweist die »Rückseite« jedoch schon immer auf die *Vermittlung* der Erfahrung (und mehr noch: der Erkenntnis). Selbst die minimale Vermittlung der *kleinen Transzendenzen* müssen entgegen Luckmanns Verständnis als vermittelt betrachtet werden, da auch sie eine nur mögliche Erfahrbarkeit anzeigen, die zumindest einen Perspektivenwechsel erfordert.⁵¹ Ich verstehe hier mit Blumenberg diese Vermittlung immer als soziale, und diese genauer als sinnhaft-sprachliche wie praktische Vermittlung. Mit Luckmann könnte man möglicherweise vorschnell eine Zuordnung von kleinen Transzendenzen zu bloss räumlicher/zeitlicher Vermitteltheit, mittlerer zu sozialer Vermitteltheit (wobei das Soziale als Interaktionszusammenhang verstanden werden müsste), und grosser zu mythisch-sprachlicher Vermitteltheit treffen. Die Metapher Blumenbergs weist in ihrer erkenntniskritischen Bedeutung über eine solch sinntechnische Kategorisierung hinaus. In anderen Worten: auch räumliche/zeitliche Vermittlung impliziert immer

⁵⁰ Vgl. auch im Folgenden.

⁵¹ Es muss Luckmann mit Blumenberg also wiederum vorgeworfen werden, von so etwas wie einer »unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit« auszugehen (vgl. Luckmann 2005, 167f.). Luckmann beschreibt kleine Transzendenzen zwar als Phänomene der Alltagswelt (168), doch ist die Differenzierung der unterschiedlichen Transzendenzen selbst sicher keine Unterscheidung der naiven Einstellung. Von »Unmittelbarkeit« kann hier also nicht einmal mit dem entschuldigenden Verweis auf die lebensweltliche Wirklichkeit argumentiert werden.

auch soziale, sinnhaft-sprachliche Vermitteltheit, ja ist in dieser erst in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung begründet.⁵²

Nimmt man die Unterscheidung kleiner, mittlerer und grosser Transzendenzen strenger als Luckmann selbst, dann muss der Differenzierung implizit eine phänomenologische Idee der Vermittlung abgewonnen werden. Der Unterscheidung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit bei Blumenberg muss zugleich die Dialektik der Vermittlung aller Wahrnehmung und noch mehr aller Erkenntnis mitgegeben sein. Hier wird dann auch deutlich, dass die Bezeichnung der »Vorderseite« zwar *scheinbar* eine gewisse Präferenz markiert, doch ist, dialektisch gedacht, erst die Rückseite die *kritisch-negative* und damit wesentliche. Sie ist nur Rückseite, wenn die Vorderseite schon bekannt ist, verweist also auf die Zeit und Mühe der Vermittlung, die bereits aufgewandt werden mussten, um zu ihr zu gelangen.

Die Notwendigkeit der Vermittlung steht im Widerspruch zur Konzeption der Rückseite, als »was nur im Nichtbesitz besessen werden kann« (Blumenberg 2007c, 303), entsprechend der phänomenologischen Konzeption der »Appräsentation«, welches die Bewegung im *Mitvergegenwärtigen* verschwinden lässt. Zwar stellt Blumenberg hier nicht wie Luckmann auf die Unmittelbarkeit, aber doch auf die *Gleichzeitigkeit* von Vorder- und Rückseite ab (vgl. 301). Doch gilt: der Idee der Gleichzeitigkeit ist die Notwendigkeit der dialektischen Kritik dieser phänomenologischen Beschreibungen als Selbstwiderspruch immanent.

»Zu jeder anderen Zeit als der selben wäre es mir selbst möglich, diejenigen Bewegungen oder Veränderungen zu vollziehen, die auf die mir abgewandte Seite des Gegenstandes tendieren. Ohne mich je vergewissern zu können, sie erreicht zu haben; denn es gibt keine Evidenz dafür, dass jemals eine Vorderseite in aktueller Wahrnehmung die Rückseite zu einer vergangenen Wahrnehmung ist.« (Blumenberg 2007c, 301)

52 Vergleiche die folgenden Ausführungen.

Die Unmöglichkeit der Evidenz des Zusammenhangs von Vorder- und Rückseite muss also als Notwendigkeit der Vermittlung und als unauslöschbarer Selbstwiderspruch der »Gleichzeitigkeit« des Unterschiedenen verstanden werden. In der Aufhebung dieses Widerspruchs *in der Praxis* liegt dann die Dialektik der Bewegung des Begriffs, die Blumenberg wie schon Husserl oder auch Luckmann und anderen Folgen gänzlich fehlt.

Die Vermitteltheit auch nur der Vorderseite aller Beobachtung war bei Blumenberg selbstverständlich bereits in der Einführung als Frage der ›Intersubjektivität‹ angezeigt. Ich sehe hierin die phänomenologische Fassung des Faktums der Pluralität bei Arendt und zugleich die damit brauchbarste Aufhebung aller anthropologischen Implikationen ohne jenen existenzialistisch-pathetischen Zug, den sie bei Arendt annehmen müssen⁵³. Wenig überraschend, doch für die Frage nach der theoretischen Bedeutung der »Rückseite« entscheidend, konzentrieren sich Blumenbergs Analysen dabei auf eine phänomenologische Theorie des *Bewusstseins* im Anschluss an Husserl. Die Frage von Vorder- und Rückseite ist eine Frage der Intentionalität des Bewusstseins (oder genauer: des Inbegriffs von Bewusstsein). Mit Husserl bedarf es dabei der Protention (der Möglichkeit des vorausgreifenden Extrapolierens) wie der Retention (als Erinnerung und zurückgreifendes Resümieren) als Merkmale der Intention. Diese konstituieren die Strukturen des Erwartungsgehalts des Bewusstseins. In Protention und Retention manifestieren sich die Erwartungen als zugleich durch absolute Bestimmtheit (das

53 ›Müssen‹ insofern dies auf den prägenden Diskurszusammenhang ihrer Lehrer Heidegger und Jaspers zurückgeführt werden kann, dem sie besonders nicht dialektisch kritisch enttrinnen kann. In vielerlei Hinsicht muss Blumenberg als Gegner Heideggers verstanden werden, aufeinander verwiesen in ihrem Bezug auf und der je eigenen Weiterentwicklung von Husserls Phänomenologie, getrennt durch die existenzialistisch-ontologische Schwärmerei Heideggers. Es muss dabei auch Blumenbergs Arbeit an einer *Beschreibung des Menschen* (Blumenberg 2014) und damit einer phänomenologischen Anthropologie als explizite Entwicklung dieses Zusammenhangs *gegen* die Philosophie Heideggers verstanden werden. Vergleiche auch Blumenberg 2018 und die dort zu findenden Hinweise auf die Entwicklung von Blumenbergs Phänomenologie im Hinblick auf die Anthropologie im Nachwort des Herausgebers Nicola Zambon, Zambon 2018.

Raumding *hat* eine Rückseite) und eingeschränkte Unbestimmtheit (es bleibt offen »*wie* sie beschaffen ist«, vgl. Blumenberg 2007c, 301) bestimmt. Die Unbestimmtheit ist durch die Struktur der Appräsentation (Mitaufgerufenheit *möglicher* Beschaffenheiten der Rückseite einer beobachteten Vorderseite) eingeschränkt; ohne diese Einschränkung »könnte es Unerfülltheit von Protenation und damit die Negation nicht geben« (301). Diese phänomenologische Theorie des Bewusstseins nach Husserl ist für Blumenberg in nahezu allen phänomenologischen Texten von entscheidender Bedeutung.⁵⁴ Zugleich zeigt sich in der steten Auseinandersetzung Blumenbergs mit diesen und in der je neuen Weiterentwicklung ihre nicht zuletzt erkenntnistheoretische Bedeutung. Schon der *Begriff* selbst, d.h. das Denken als begriffliches, erkennendes Denken muss demzufolge in diesem Kontext verstanden werden (vgl. Blumenberg 2007f, Blumenberg 2012a; vgl. auch in dieser Arbeit [Abschnitt »Begriff und Unbegrifflichkeit«](#), 135f.). In der Tat lässt sich die Analyse der Rückseite im Kontext der Intersubjektivität als Arbeit zum Denken als begriffliches Denken lesen, wofür Blumenberg an anderer Stelle die Figur des anderen nicht expliziert.⁵⁵ Mit anderen Worten: das Denken selbst, als begriffliches Denken ist mit Blumenberg und über Blumenberg hinaus, phänomenologisch-*dialektisch* als dialogisches zu verstehen. Die Position des Anderen ist nicht nur

54 Vergleiche etwa Blumenberg 2007j, Blumenberg 2010, Blumenberg 2014, aber besonders auch die erst jüngst erschienenen *Phänomenologischen Schriften* aus dem Nachlass, Blumenberg 2018, besonders 15-38.

55 Man kann hier ebenfalls Parallelen zur Husserllektüre Niklas Luhmanns ziehen, der von diesem den Sinnbegriff als Unterscheidung von Aktualität und Potentialität nimmt, ohne sich auf die als gescheitert anzunehmenden Versucher Husserls zur Intersubjektivität zu beziehen. (Vgl. Luhmann 1976, Luhmann 1984, besonders 111-147, Luhmann 1998, 44-59 – wie so oft bei Luhmann werden die wesentlichen Autoren (hier z.B. Husserl) zugunsten unbekannterer Autoren fachfremder Kontext verschwiegen oder nur minimal zitiert.) Die *Praxis* des Denkens und mit ihr die Bewegung kommt bei Luhmann dann ebenfalls über eine Konstruktion des Anderen in den Sinn der Unterscheidung (oder die Unterscheidung von Sinn), nämlich über die Operation der Kommunikation als in der doppelten Kontingenz wechselseitiger Undurchschaubarkeit psychischer Systeme autokatalysatorisch abgesichert. Von einer Dialektik des Dialogs spricht Luhmann freilich ebensowenig wie Blumenberg – wengleich aus anderen Gründen – aus denselben Gründen zu Unrecht.

für die Frage der Intersubjektivität zentral, sondern bereits in der Vermittlung des Denkens selbst und in besonderer Weise des sprachlich-begrifflichen Denkens angelegt.

Ich zitiere Blumenberg im Zusammenhang des langen, aber wesentlichen Abschnitts, dessen Teile ich bereits diskutierte:

»Intersubjektiv ist die Unbestimmtheit für den einen die Bestimmtheit für den anderen, nämlich für den, der als ›Vorderseite‹ hat, was für mich ›Rückseite‹ ist. Er setzt die Position, die verbürgt, dass die Welt nicht in Augenblicke und Partikel auseinanderfällt. Der andere ist der, dem das mir gerade Unmögliche möglich ist: ›zugleich‹ die andere Seite des Dinges *vor sich* zu haben. Zu jeder anderen Zeit als der selben wäre es mir selbst möglich, diejenigen Bewegungen oder Veränderungen zu vollziehen, die auf die mir abgewandte Seite des Gegenstandes tendieren. Ohne mich je vergewissern zu können, sie erreicht zu haben; denn es gibt keine Evidenz dafür, dass jemals eine Vorderseite in aktueller Wahrnehmung die Rückseite zu einer vergangenen Wahrnehmung ist. Dabei ist jener andere schon nicht mehr der einer ursprünglichen Begegnung. Denn, sofern er auch mich wahrnimmt, || hat das durch den zwischen uns stehenden physischen Körper seine Schärfe als Unbestimmtheit *seiner* Absicht und damit *meiner* Vorsicht verloren - ist also über die erste Annäherungsstufe, worin es ›auf mich abgesehen sein kann‹, schon hinaus. Es ist abgefangen in einer, wenn auch noch so beiläufigen oder sogar nur gedachten, gemeinsamen Aufmerksamkeit auf ›dasselbe‹ auf ›dieses dort‹, welches auch für ›diesen dort‹ dasselbe ist. Damit ist das ›Ding‹ zumindest auf die Vorstufe dessen gebracht, was man irgendwann infolge einer grösseren Bestimmtheit der Einstellung - unter der damit verbundenen letzten Abschwächung von Absichten und Vorsichten - als ›Objektivierung‹ wird betrachten und im Entsprechungsspiel von Einstellungen und Verhaltensweisen bis hin zum Aus-

tausch von Wahrnehmungen ›realisiert‹ finden können. Der andere ist immer deutlicher und genauer ›auch Einer‹ geworden; und im selben Zuge das Ding zwischen uns, im Tausch seiner Vorder- und Rückseite, das ›Selbe‹. Dann heisst es nur noch unschlacht ›Objekt‹.« (Blumenberg 2007c, 301f.)

Dies lässt sich problemlos als verkürzte aber hochpräzise Reflexion von Intersubjektivität sowie der intersubjektiven Konstitution von Lebenswelt und Welt lesen, doch nur um den Preis des Begriffs, wie des Gegenstands als entgegenstehend selbst, den schon Blumenberg zahlte. Es lässt sich m.E. ebenfalls und weit radikaler begreifen als Frage der Dialektik des Denkens selbst, der Dialektik von erkennendem Subjekt und Objekt, welches bei Blumenberg schon nicht mehr einfach »Objekt« sondern bereits »unschlacht ›Objekt‹« ist, d.h. auf einer Vorstufe des begrifflichen in der Reflexion des Subjekts bereits erfasst und diese gestaltend, im Ausgang noch offen ob eher zu Welt (Verständlichkeit des Begriffs) oder Lebenswelt (Selbstverständlichkeit der Semantik) tendierend. Die Konstitution des Begrifflichen in der Reflexion des Subjekts muss als Bewegung des Denkens in die Widersprüche und Enttäuschungen der strukturierten Appräsentation hinein verstanden werden, die konstitutive Bedeutung des Anderen ist eine der (sprachlich-begrifflichen) Vermittlung jener Bewegung selbst, der Gegenstand »abgefangen in einer, wenn auch noch so beiläufigen *oder sogar nur gedachten*, gemeinsamen Aufmerksamkeit« (302, meine Hervorhebung). Jedes begriffliche Denken setzt hier die Position des Anderen voraus; mit und über Blumenberg hinaus muss man jedoch feststellen, dass das *Denken selbst* diese Position bereits als vermitteltes Denken konstituiert.⁵⁶ Das erkennende Denken des Objekts im Begriff ist damit die Bewegung des Denkens, das sich als Subjekt selbst ein anderes werden muss und nur in dieser Fähigkeit überhaupt als ein denkendes verstanden werden mag. Dieses sich selbst ein Anderer werden können ist zugleich Voraussetzung eines Den-

⁵⁶ Schon das ›diese da‹ und erst recht ›dieser da‹ sind schliesslich Momente der *Phänomenologie des Geistes* (vgl. Hegel 2014b) (Bewusstseins) und damit bereits des Denkens als Reflexion des anderen.

kens als Handeln. So lese ich auch den Schluss von Blumenbergs Analyse als kritische Reflexion dieses Zusammenhangs:

»Denn Antrieb der natürlichen Neugierde ist es, hinter die Dinge zu kommen, von ihnen zu besitzen, was man gerade und jeweils nicht hat. Dazu scheinen Bewegung und Handlung zu genügen. Die Theorie jedoch verliert, wenn sie eine mögliche Gleichzeitigkeit drangibt, die sie nur im Nichtselbsthaben der Rückseite haben kann. Im Verzicht auf theoretischen Gesamtbesitz - auf den wie immer gestreckten intentionalen Selbstvollzug - bereitet sich die Resignation vor, dass Theorie zum Leidwesen des Individuums die Grundform der nur partiellen Authentizität hat. Nicht die Schwäche der Subjekte, sondern die Wesenseigentümlichkeit des Dinges impliziert die Endform der Theorie als Institution, der die Individuen ihre Ansprüche zedieren. Rückseite ist, was nur im Nichtbesitz besessen werden kann.« (Blumenberg 2007c, 303)

»Die Rückseite« zeigt sich als phänomenologische Fassung der dialektischen Erkenntnis vom Vorrang des Objekts.⁵⁷ Nur eine *negative Dialektik* (Adorno 2003b) kann sich hier als Vermittlung der Darstellung entwickeln lassen, auch und im Besonderen in phänomenologischem Zuschnitt als Dialektik der Intersubjektivität als die Subjektivität selbst transformierender Bewegung.

Ich bin mir bewusst, dass ich mit einer solchen dialektischen Lektüre der an Kant und Husserl anschliessenden phänomenologischen Analysen Blumenbergs, diese stark überstrapaziere.⁵⁸ Doch zeigt erst ein solcher Eingriff als Ausgriff auf Blumenbergs

57 »Objekt dagegen wird auf Subjektivität erst in der Reflexion auf die Möglichkeit seiner Bestimmung bezogen. Nicht dass Objektivität ein Unmittelbares, dass die Kritik am naiven Realismus zu vergessen wäre. Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem, ein Moment in der Dialektik, nicht dieser jenseitig, in ihr aber sich artikulierend.« (Adorno 2003b, 185)

58 Ich halte eine solche Praxis der Guerrillalektüre jedoch für notwendig, zeigt doch nur ein solches explizit kritisch-eingreifendes Lesen die für jede Erkenntnis wesentliche Handlungsqualität des Denkens. Die Praxis intervenierender

phänomenologische Analysen die im Begriffsbegriff, ja im Sinnbegriff der phänomenologischen Philosophie bereits implizierten dialogische Spannung als *dialektische*. Die Fähigkeit, *sich selbst ein anderer werden zu können*, ist mithin die dialektische Bedingung aller Phänomenologie des Bewusstseins und zugleich die in der ungelösten Problematik der Intersubjektivität *verborgene* Einsicht.

Dies klärt auch Blumenbergs einleitende Ablehnung des Dialogs: »Was es mit der Intersubjektivität auf sich hat, bevor sie in die Idyllen des Dialogs übergeht und von dessen Strategen formiert wird« war, was er zu klären versuchte (Blumenberg 2007c, 274). Als Gegenstand der Zurückweisung gemeint sein kann hier nur der zum scheitern verurteilte Versuch der Auflösung des in der Vermittlung der Anschauung bereits implizierten Auseinanderfallens im ›Dialog‹, schlicht als ›Kommunikation‹ verstanden und nicht zuletzt als ›Dialog‹ der Philosophen. In die Widerspruchsdynamik des dialektischen Begriffsbegriffs gebracht lässt sich das Dialogische wie schon bei Mukařovský angedeutet (Mukařovský 1967, 130), bei Mittelstrass als vernünftige Orientierung »mit anderen« (vgl. Mittelstraß 1982, 148 skizziert und bei Arendt als anthropologische Bedingung des »Zwei-in-einem« (Arendt 2016c, 59) gefasst in der sprachlich-sinnhafte Vermittlung selbst erkennen. Alles Soziale, alles mehr als nur einen Menschen Betreffende ist in dieser basalen Vermittlung der Dialektik bereits angelegt, das Bewusstsein in der uns bekannten Form nur als sozial konstituiert denkbar, sich wechselseitig vermittelnd. *Die Rückseite* selbst muss in diesem Zusammenhang als *Metapher des Anderen* und noch genauer: der *Dialektik des Dialogs* verstanden werden.

Über diese epistemologische Bedeutung des Dialektisch-Dialogischen bei Blumenberg darf auch nicht hinwegtäuschen, dass die Fassung des Dialogischen als eine der Positionalität⁵⁹, statt einer der *Praxis* eine spezifisch *moderne* ist.

Interpretation muss sich dennoch an den so zusammengelesenen Texten messen lassen. Ich halte auch dies für nicht nur möglich, sondern notwendig. Eine phänomenologische Analyse des Denkens ohne Dialektik bleibt letztlich eine Philosophie erstarrter Intentionalität.

59 Bei Blumenberg selbst implizit in der Faszination von der Gleichzeitigkeit auf Kosten einer Aufmerksamkeit für die Bewegung der Praxis.

»Sich auf den Standpunkt eines anderen stellen, sich in den anderen hineinversetzen – das sind Redeweisen, die der Antike wie dem Mittelalter unbekannt waren. Sie setzen voraus, dass etwas davon abhängt, von wo aus man die Dinge sieht; mehr noch, dass man es auch weiss.« (Blumenberg 2007c, 277)

Mag sein, dass unter diesen Bedingungen der Moderne und umso mehr unter den Bedingungen heutiger, dramatischer Veränderungen der Mediatisierung der Gesellschaft, dem Dialogischen in der Dialektik des Denkens eine neue Bedeutung zukommt.

Das Selbstgespräch als Mittel der Erkenntnis im Wesentlichen als Freundschaft zu beschreiben, könnte leicht als eine naive Verniedlichung oder Schwärmerei missverstanden werden. Auch wenn nach den bisherigen Ausführungen ein solcher Schluss weniger plausibel scheint, möchte ich doch auf ein wesentliches Merkmal von (Selbst-)Gesprächen zurückkommen. Sich ein Freund werden zu können setzt nicht nur voraus, sondern *ist* zu verstehen als sich selbst ein anderer zu werden. Dieses Anderswerden im Denken des Gegenstandes meint im radikalen Sinn ein sich fremd werden. Die Unvertrautheit und Ablehnung, die man dabei diesem sich selbst gegenüber tretenden *fremden Selbst* gegenüber zuweilen verspürt, ist Ausdruck jener Bewegung des dialektischen Denkens in Widersprüchen, die nicht, wie es ein populärwissenschaftliches Verständnis von Dialektik im Schematismus von These-Antithese-Synthese fassen zu können meint, in einfachen Identitäten des immer gleichen Selbst abgefangen werden. Die sprachliche Vermittlung ist dabei die entscheidende Veräusserung als durchführendes Darstellungshandeln. Die dem Denken notwendige Festlegungen sind im Aussprechen zugleich dem flüchtigen Verklingen übergeben, wie im Hörbarmachen der Wahrnehmung zugänglich. ›Woher soll ich wissen, was ich denke, bevor ich höre was ich sage?‹ lautet ein bekannter Spruch, meist in ironisierender, mahnender Absicht geäußert.⁶⁰ Das Selbstge-

⁶⁰ Ihm verwandt der Spruch, man solle ›erst denken, dann reden‹ – was immer ›Denken‹ und ›Reden‹ kategorisch so voneinander getrennt dann sein mögen.

spräch aber in jenem dialektischen Zusammenhang als sich selbst fremd Werden im Denken des Gegenstands verstanden, vermag die Wahrheit des Phraseologismus als *praktische Erkenntnis* zu zeigen. Im Darstellungshandeln vollzieht sich im Selbstgespräch erst, was nur im Dialog mit sich selbst dargestellt werden kann. Die Widersprüche sind zwar keine (oder nicht notwendigerweise) Selbstwidersprüche, aber immer ein sich Selbst widersprechen. Darin liegt zugleich die radikale Gefahr des Selbstgesprächs.⁶¹ Das Selbst des sich Selbst Widersprechens ist das zu transformierende Selbst, welches im Denken ein anderes seiner selbst, sich selbst fremd wird. Jede solcher Infragestellungen riskiert den Abbruch, riskiert ein Scheitern und fordert es zugleich heraus, ja setzt es immer wieder neu als Möglichkeit voraus. Im sich selbst fremd werden des Selbstgesprächs liegt das Scheitern als Scheitern des Selbst an sich als Notwendigkeit sowie des Denkens als Bewegung im Abbruch als Möglichkeit geborgen. In der Geschichte der Philosophie finden sich zahlreiche Formulierungen dieser Einsicht, wenn auch in anderen konkreten Problemzusammenhängen errungen, so doch verwandt.

»Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen.« (Adorno 2003a, 218)

lautet Adornos berühmtes Monogramm. Und auch bei Blumenberg muss die radikale Verunsicherung sogar als das Programm der Phänomenologie verstanden werden, geht es ihr doch um ein Übersetzung der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt in Verständlichkeit der Welt. Die Möglichkeit der Erkenntnis setzt das absolute Fremdwerden mit dem mir Selbstverständlichen voraus, oder noch deutlicher: mit dem *mir* Selbstverständlichen:

»Die andere Schwierigkeit ist zu erkennen, was dem Phänomenologen selbst selbstverständlich ist. Hier ist die Zerstörung unvermeidlich, und er ist darauf angewiesen, mit ihr zu leben.« (Blumenberg 2007a)

Bei E.M. Cioran finden sich andere, an pessimistisch-verzweifelnder Klarheit kaum zu übertreffende, wovon ich nur eine kleine Auswahl zitieren möchte:

61 Vergleiche die Diskussion der Transsubjektivität bei Mittelstrass oben.

»Einen Gedanken fassen, einen einzigen Gedanken – der aber das Weltall in Stücke risse.« (Cioran 1979, 92)

»Der von Klarsicht zerschlagene Geist.« (92)

»Jeder Beginn einer Idee entspringt einer unmerklichen Verletzung des Geistes.« (99)

»Der Gedanke ist in seinem Wesen Zerstörung. Genauer: in seinem Prinzip. Man denkt, man beginnt zu denken, um Bindungen zu zerreißen, um Verwandtschaften aufzulösen, um das Gerüst des ›Wirklichen‹ zu untergraben. Erst später, wenn diese Wühlarbeit auf guten Wegen ist, fasst das Denken sich wieder und rebelliert gegen seine natürliche Bewegung.« (100)

»Wer bist du? – Ich bin ein *Fremder* für die Polizei, für Gott, für mich selber.« (107)

Ich bemühe mich mit diesen Zitaten in aller notwendigen Drastik die Radikalität jener Infragestellung, jener Bedeutung des Scheiterns von Selbstgesprächen, jenes sich selbst Fremdwerdens, jenes konstitutiven Zweifels des Widerspruchs, jener zerstörerischen, hochriskanten Bewegung des Denkens anzudeuten, auf die ich hier nur schwach, ja schwächlich verweisen kann. Wenn dann von Freundschaft als Wesen des Selbstgesprächs die Rede ist, so ist damit nichts anderes gemeint. Sich selbst ein solch Fremder zu werden ist Voraussetzung der Freundschaft, sich selbst Ungleichheit im Denken wesentlich für eine Dialektik des Dialogischen. Zum anderen gilt aber auch umgekehrt, dass erst das als Freundschaft verstandene Gespräch der eristisch-streit-süchtigen Versuchung Widerstand leistet. Wieder gewendet: Der Sophist ist des Gesprächs wie des Selbstgesprächs als Freundschaft verstanden nicht fähig, fehlt ihm doch die Fähigkeit zur Selbstkritik wie der Wille, sein Recht zu behalten zu riskieren. Im Selbstgespräch bleibt auch das mir fremd werdende Selbst

nicht vom Widerspruch verschont; die Bewegung des Denkens ist in diesem Sinne unabschliessbar.

Eine solche Unabschliessbarkeit, das ständige Scheitern als konstitutiv mitführend, findet in diesem Sinne im Wesen der Freundschaft erst seine Bestimmung. Der Freund ist oft der einzige, der einem ohne jede falsche (höfliche) Zurückhaltung widerspricht. Solches Gebaren, Höflichkeit als sozial gebotenes Absehen von Kritik, aus eben anderen Gründen als aus Gründen der Wahrheitsfindung, spielt in der Geschichte der Freundschaft keine vergleichbare Rolle. Mithin kann die freie Möglichkeit zu Widersprechen als Mass der Freundschaft verstanden werden. Wieder gewendet: Freundschaft kann auch als die Geschichte der gemeinsamen Gespräche verstanden werden, die Geschichte des aufrichtigen Widersprechens. Der Wahrheit verpflichtet zu bleiben meint dann auch der Wahrheit der Freundschaft verpflichtet zu sein. Um ihretwillen verbittet sich die Zurückhaltung, um ihretwillen bedürfen sie einander.

VERKNÜPFUNGEN

Zum Selbstgespräch als Mittel der Erkenntnis könnte mehr gesagt werden und es müsste vor allem auch eben das: *gesagt* werden. Während der Arbeit an diesem Essay wird mir der Impuls, den Begriff als Thema im üblichen Sinne zu begreifen und von möglichst vielen Seiten her zu reflektieren, als Ausdruck meiner akademischen Sozialisation bewusst. Ich versuche etwas anderes; das zu schreiben stellt sich selbst als eine Form des Widerstands heraus, kämpft mit ganz eigenen Widerständen und Ansprüchen. Das Selbstgespräch als epistemische Praxis kann nicht als *Thema* erörtert werden, will man es nicht als Gegenstand, d.h. als Begriff verlieren.⁶² Denn obgleich der Begriff des

62 Die Verwechslung von Begriff und Thema ist in den Geisteswissenschaften heute weit verbreitet. M.E. ist dies unter anderem auf eine zunehmende Bedeutung sozialwissenschaftlicher Methoden und eines Wissenschaftsverständnisses zurückzuführen, das der reflektierten Positivismuskritik der Mitte des 20. Jahrhunderts nachhaltig entledigt hat. In der Verbreitung der sozialwissenschaftlichen Methoden finden diese sozusagen eine Legitimation im Verfahren, d.h. im Geflecht wechselseitiger Bestätigung durch Imitation. Thematische

Selbstgesprächs schriftlich sowieso nicht zu erreichen ist, kann er gleichwohl in einer Verwechslung zu dem blossen Schein seiner selbst verkommen. Es geht im vorliegenden Text daher ›nur‹ um die Anzeige der Vorbestimmungen eines möglichen Begriffs, für den ich hier im Medium der Schrift Texte zusammenlese. Es mag aus diesen heraus das Gespräch und Selbstgespräch sich *praktisch*, als Notwendigkeit, das Wort zu ergreifen, die Stimme zu erheben, zeigen. Damit ist ebenso explizit *nicht* Gadamers Verständnis der Texthermeneutik als schon einer des *hermeneutischen Gesprächs* zwischen Leserin und Text gemeint (vgl. Gadamer 2010, 387ff.), sondern explizit die Aufforderung zum Experiment (vgl. Kapitel 4) des Gesprächs als Praxis des Sprechens und Hörens (vgl. Kapitel 5). Dialogwissen lässt sich nur im Dialog darstellen, und auch nur in einem solchen erfahren, insofern die Erfahrung hier die gefährliche, transformative Mühe der Bewegung des Denkens zwischen Sache und Subjekt meint.⁶³

Ich möchte mit zwei Verweisen über diese Verweise zum Selbstgespräch hinaus diesen schriftlichen Versuch abschliessen.. Zum einen stellt sich die Frage: »Warum ist die Philosophie so wenig dialogisch?« (Schlaeger 1996). Und noch verschärft: warum ist Denken in allen geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen so wenig dialogisch? Die Antwort, die ich hier vorschlage, lautet: weil Denken im Gespräch hochgefährlich ist. Zum anderen deutet sich in nahezu allen hier verhandelten Reflexionen des Gesprächs eine besondere Bedeutung des ›Lebens‹ als Kontext der Praxis an, bis dass das Gespräch

Erörterungen zum Selbstgespräch sind deshalb keinesfalls gering zu schätzen, wenig läge mir ferner und ich könnte nicht müde werden, auf die grossartige Arbeit von Günter Butzer hinzuweisen, die als das Standardwerk hierzu angesehen werden muss (vgl. Butzer 2008). Nur: der *Begriff* im dialektischen Sinn erschöpft sich nicht im Thema, ist nicht in der beschreibenden Analyse der Gattung oder dergleichen zu fassen. Der *Begriff* des Selbstgesprächs ist selbst nur als (Selbst-)Gespräch zu gewinnen.

- 63 Vergleiche auch [Abschnitt »Experiment, Handeln, Erfahrung«](#), 114f. Zudem empfiehlt sich hier aber auch die Lektüre Gadamers zum Begriff der Erfahrung bei Hegel (vgl. Gadamer 2010, 359ff.), dem er zuspricht, dass dessen »dialektische Beschreibung der Erfahrung [...] etwas an der Sache [trifft]« (361). Ich würde sagen, solange Gadamer Hegel liest, trifft umgekehrt Gadamers Hermeneutik wenigstens etwas an der Sache der Erkenntnis, nämlich eben ihre Dialektik.

selbst als Lebenspraxis oder Lebenskunst gefasst wird. Ich verstehe dies im Kontext der erkenntniskritischen Funktion der Unterbrechung der Ordnung des Diskurses als eine neue Relevanzsetzung des lebensweltlichen Kontexts unter Bedingungen des Gesprächs als experimentelle Praxis; der Verweis als Ausblick auf den Schiffbruch als Metapher der Ursituation des Experimentalsystems.

In den vorangegangenen Überlegungen versuche ich bereits die Andeutung eines Begriffs des Selbstgesprächs als hochriskante Praxis des Denkens. Im Gedanken des immer notwendigen Scheitern-Könnens des Gesprächs zeigt sich die Gefahr zunächst als dem Gespräch immanente, nur das Gespräch selbst bedrohende Gefahr. Ein solches Denken, das sich auf die Offenheit des Ausgangs der »freien Fortführung«, wie es Karlheinz Stierle formulierte, einlässt, mag darin gelingen oder misslingen. Ich möchte in dieser Beobachtung aber auch noch eine andere, die m.E. *entscheidende* Gefahr des Gesprächs zu sprechen zu kommen, nämlich *die Gefahr des Experimentellen*.

In den Diskussionen des bereits mehrfach erwähnten *Poetik und Hermeneutik* Kolloquiums zum Gegenstand des Gesprächs stellte Jürgen Schlaeger die Frage, warum die Philosophie so wenig dialogisch sei (vgl. Schlaeger 1996).

»Trotz zahlreicher Fürsprecher hat der sokratisch-platonische Dialog als praktizierte Form der Wahrheits-suche und Wissensbildung in der neuzeitlichen Philosophie nicht jene Bedeutung erlangt, die ihm eigentlich hätte zukommen müssen. Er ist weitgehend Postulat geblieben[...].« (Schlaeger 1996, 421)

Nach dem bisher Geschriebenen möchte ich Schlaegers Einwand hier zur Frage ausweiten, warum die Geistes- und Kulturwissenschaften so wenig dialogisch sind, dies aber auch schon aus dem zweifachen Grund, dass zum einen der Anschluss an den »sokratisch-platonischen« Dialog nicht der Philosophie alleine zusteht, ist diese doch Mutter der modernen, ausdifferenzierten Wissenschaften, die Tradition des philosophischen Dialogs damit auch kulturwissenschaftliches Erbe. Zum anderen ist Schlaeger

kein Philosoph und die *Poetik und Hermeneutik* Kolloquien sowie so als echtes interdisziplinäres Ereignis der Geisteswissenschaften zu verstehen, noch nicht im pervertiert-selbstvermarkterischen Sinne von Interdisziplinarität heute (vgl. Amslinger 2017, Boden und Zill 2017). Die Frage nach der hier verhandelten »praktizierten Form der Wahrheitssuche und Wissensbildung« geht alle Geisteswissenschaften an.

Schlaeger stellt die Frage selbstverständlich nur (wie es auf Konferenzen und Workshops in Diskussionen gängige Praxis des »Fragens« ist), um sie sogleich selbst zu beantworten, wobei die Antworten heute von geringerem Interesse sind⁶⁴. Die Frage aber, wie es bei echten Fragen der Erkenntnis statt bloss rhetorischen oder Wissensfragen, gerade trotz ihrer historischen Antworten, der Fall ist, drängt damals wie heute.

Als praktische Reflexion der Dialektik des Denkens vermag das Gespräch die wechselseitige Vermittlung von Darstellung und Durchführung selbst sinnfällig zu machen. Zeitgemässer formuliert könnte man auch sagen, das Gespräch bringt die Konstruktivität der Erkenntnis und des Wissens zur Darstellung. In dieser Selbstreflexivität des Denkens liegen noch (praktisch) unergründete Potentiale geisteswissenschaftlicher Forschung, wie auch eine Gefahr der Kritik. Zur Darstellung zu bringen, was bislang *still* funktioniert, stellt dieses Funktionieren selbst infrage.

Vieles mag an der Unterscheidung von Gespräch und Diskurs (vgl. [Einschub: Gespräch und Diskurs](#), 40) gelernt werden. Auch wenn der Diskursbegriff kaum als einzige oder auch nur überhaupt als brauchbare Erkenntnistheorie verstanden werden kann⁶⁵, so muss dieser als eine wesentliche Beschreibung historisch gewachsener Machtverhältnisse der Institutionalisierung von Erkenntnis in der Ausdifferenzierung moderner Wissenschaf-

64 Es geht ihm offenbar eher um eine Diagnose und um die Mitteilung seiner Einsichten in eine kleine Reflexion von Anthony Earl of Shaftesbury in dessen *Advice to an Author* (vgl. Schlaeger 1996, 422ff.), die mich hier jedoch nicht weiter interessieren.

65 Wengleich er als solche von Adepten und Propheten einer diskurstheoretisch orientierten Kulturwissenschaft all überall vertreten wird; man sieht wohl den Wald vor lauter Bäumen, respektive Erkenntnis vor lauter Diskurs nicht.

ten verstanden werden.⁶⁶ Die *Ordnung des Diskurses* (Foucault 1992a) führt, darin liegt zugleich ihre bedeutende Funktion, immer wieder in paradigmatische Stabilisierung bis hin zu wenig später widerlegten Modellen, Theorien, Methoden, Methodologien und deren Arrangements.⁶⁷ Die Kritik als leitendes Prinzip der Erkenntnis selbst wird streng kontrolliert, sowohl im Zugang, als auch vor allem in ihren Möglichkeiten. Selbstverständlich ist lange nicht alles, und nicht einmal im Ansatz auch nur *alles Notwendige* zu kritisieren möglich. Die Mechanismen der disziplinären Reputationsmaschine, wie zunehmend der der Geldmittel-Aufmerksamkeitsökonomie verhindern wirkungsvoll die Kritik all zu lieb gewordener Ansätze, oder auch nur das offen zu Tage Treten latenter Konflikte innerhalb der Fächer. Wo käme man damit auch hin, wäre letztlich die Kritik *offen, frei* in ihrer Fortführung?

In ihrer institutionalisierten Form bietet die Wissenschaft, und selbst die Geisteswissenschaft heute keinen ausgezeichneten Ort für das Gespräch. Dem Umstand zum Trotz, dass wir ständig Gespräche führen, in Seminaren, Vorlesungen, auf Konferenzen, oder in informellen Begegnungen auf dem schon sprichwörtlichen Flur der Institute aller Universitäten, haben Gespräche keine Relevanz für die Selbstreproduktion der Wissenschaft.⁶⁸ Wir sprechen *heimlich*. Oder so mag man den Eindruck gewinnen. Wissenschaft als Diskurs, oder differenzierter: als Polyphonie zahlreicher disziplinärer Diskurse, reproduziert sich schriftlich. Abgesehen von den historischen Hintergründen dieser Entwick-

66 Ich beziehe mich lose auf die Tradition im Anschluss an Foucault, aber auch an die Differenzierungstheorie im Anschluss an Luhmann oder Bourdieu, die sich im Hinblick auf Diagnosen des status quo der Wissenschaften vergleichbar und teils miteinander vereinbar eignen. Erkenntnistheoretische Widersprüche zwischen diesen Traditionen sollen dabei aber keinesfalls unterschlagen werden. Diese Gefahr, die ebenfalls allgegenwärtig in der europäischen Soziologie herrscht, ist jedoch vorrangig dann gegeben, wenn die Zeit- und Gesellschaftsdiagnosen statt als Bilder oder Beschreibungen selbst als Erkenntnistheorie genommen werden und nach einem Werkzeugkastenmodell kombinierbar sein sollen. Das ist schlicht Schwachsinn.

67 Vergleiche auch die klassische Kritik Paul Feyerabends an jenen Zusammenhängen, die ich hier stellvertretend für die daran anschließende Debatte nenne: Feyerabend 1993, 1975, 1983.

68 Für weitergehende Diskussionen vergleiche auch [Kapitel 5](#).

lungen – nicht angefangen bei, aber massgeblich begünstigt von der Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern⁶⁹ –, kann ein so gewachsenes System heute vor allem als ein System von Kontrollmechanismen verstanden werden. Der Diskurs als Struktur und Prinzip der Ordnung muss mithin als die Voraussetzung der disziplinären Ausdifferenzierung der Institutionalisierung von Wissenschaft verstanden werden und kann seit Descartes *Discours de la méthode* (Descartes 2011) als bestimmend moderne Form der Wissenschaft betrachtet werden.⁷⁰ Damit ist auch gesagt, dass bei aller ideologiekritischen Bedeutung diskurstheoretischer Reflexionen der Wissenschaftsgeschichte, derlei Mechanismen auch in ihrer Produktivität kaum unterschätzt werden dürfen. Wissenschaftliche Erkenntnis ist in ihrer derzeitigen Form kaum ohne die *Ordnung des Diskurses* vorstellbar.⁷¹ Und selbst die Kritik an den Strukturen und Verkrustungen des Diskurses kann nur *innerhalb* des Diskurses selbst vollzogen werden, wenn sie nicht gänzlich unerhört bleiben will. Wissenschaftliche ›Erkenntnisproduktion‹ ist als Diskurs hoch selbstreferentiell institutionalisiert und organisiert.

69 Vergleiche auch Luhmann 2005a, 549-615, bes. 600ff.

70 Die von Descartes begründeten und in der Folge ausgearbeiteten und erweiterten Kriterien der Methodisierung wissenschaftlicher Erkenntnis im Hinblick auf Vollständigkeit, Repräsentationalität und Systematizität des Wissens ermöglichen überhaupt erst eine Systematizität der Wissenschaft, wenn sie diese nicht gar strukturell begründet. Alle Kritik des Diskurses muss damit ›innere‹ wie ›äussere‹ Bedingungen zugleich mitdenken. Vgl. Adorno 2015, 184ff. Vgl. auch Stierle 1996, 320-328.

71 Vergleichbar muss die Kritik an der Organisation der Wissenschaft in Universitäten, gerade in Zeiten einer allfälligen Kritik der sogenannten Bologna-Reform und der damit verbundenen organisatorischen Zusatzbelastung der in ihrer geschichtsverklärenden Selbstsicht zuvor ausschliesslich mit der reinen Wissenschaft betrauten Wissenschaftler, relativiert werden. Die systematische Verhinderung wissenschaftlicher Erkenntnis mag eine der wesentlichen Funktionen ihrer Organisation sein. Mit anderen Worten: es gäbe wohl kaum noch was zu forschen, würden Universitäten nicht ständig Herausforderungen (Zielvereinbarungen, Aufforderungen zu Drittmittelanträgen, interne und externe Evaluation, Akkreditierung und Selbstakkreditierung, unberechenbare Stellenkürzungen, ökonomisch-politische Relevanzkriterien in diesen fremden Kontexten usw.) organisieren. Der hier zum Ausdruck gebrachte Zynismus ist nur zum Teil solcher, zum anderen ist dies tatsächlich als Lob der Organisation zu verstehen. Ha!

Nach der Bedeutung des Gesprächs zu fragen hat unter solchen Bedingungen schon fast etwas Unanständiges. Es zwingt ans Licht, was im blinden Fleck des Diskurses verborgen ist: die eigene Unmöglichkeit der radikalen Kritik der Erkenntnis.

Das Gespräch als Mittel der Erkenntnis muss *unter Bedingungen des Diskurses* als *zu diesem orthogonal* verstanden werden. Wie mit Karlheinz Stierle oben ausgeführt (vgl. [Einschub: Gespräch und Diskurs, 40](#)) schafft sich das Gespräch *als Gespräch* seine eigene Situation. Als Mittel der Erkenntnis kann es somit als Mittel der Unterbrechung der Ordnung des Diskurses verstanden werden. Die meist auf die Distanzierungs- und Machtgewinne der Schriftlichkeit angewiesenen Strukturen der diskursiven Kontrolle sind in Gesprächen bisweilen ohne Wirkung – zum Teil schon, weil sie diese *aufgrund ihrer selbst* überhaupt nicht als adäquate Beiträge zum Diskurs identifizieren können. Um nochmals Stierle zu zitieren:

»Gerade angesichts des absoluten, monologischen Anspruchs der Diskurse wird aber das Gespräch zu einer neuen Erfahrung der Entlastung, zugleich der Öffnung diskursiver Geschlossenheit und dogmatischer Enge. Die Verhexung des Verstands durch den Diskurs, die darin liegt, den Diskurs selbst nur immer weiterzutreiben, institutionell und diskursiv abgesicherte Segmentierungen absolut zu setzen, lässt dem, der sich ihr zu entwinden trachtet, die Rückkehr zur ursprünglichen Offenheit und elementaren Wahrheit der im Gespräch zu sich kommenden Einsicht als Alternative von einem fast unwiderstehlichen Reiz erscheinen.« (Stierle 1996, 306)

An Stierles Fazit kann Vieles kritisiert werden. Weder sind die Diskurse monologisch, wenngleich das Ergebnis zwingender Herrschaft gleich kommt, als ›Sprache der Diskurs mit einer Stimme‹. Noch geht es zwangsläufig um die Erfahrung der Entlastung im Gespräch. Gespräche als Mittel der Erkenntnis und – unter jenen Bedingungen einer diskursiv verfassten Wissenschaft damit auch – als Mittel der Kritik können geradezu extrem belastende Erfahrungen bieten, sowohl in ihrer konstitutiven Notwendigkeit

der Möglichkeit zu scheitern als auch in dem nahezu greifbaren Mangel wissenschaftlicher Anerkennung. Schliesslich muss von einer Idee der Ursprünglichkeit des Gesprächs oder gar einer »elementaren Wahrheit der im Gespräch zu sich kommenden Einsicht« gänzlich Abstand genommen werden. Diese Verklärung des Gesprächs fällt hinter jede dialektische Einsicht zurück und verkennt gerade das kritisch Potential des Gesprächs, um das es hier geht. Und dennoch...

Denkt man den Diskurs als *Diskursraum*, so schafft das Gespräch Nischen oder Nicht-Räume, in denen sich in freier Fortführung streng an der Sache denken lässt – wengleich mit dem *absoluten* Risiko. Gerade ihr orthogonales Verhältnis zum Diskurs zeigt ihr kritisch-dialektisches Potential.⁷² Dialektik als Kritik der Systematizität der Erkenntnis setzt mithin eine derartige (metaphorisch räumliche) Verschiebung voraus.⁷³ Das Gespräch als Mittel der Erkenntnis muss als *subversive Praxis* einer solchen Verschiebung verstanden werden, doch dabei geht es keinesfalls um Negation um ihrer selbst Willen; das wäre eine falsch verstandene, mechanistische Dialektik. Ich lese hierzu ein längeres Zitat von Hannah Arendt, das, wenn auch selbst von Dialektik Abstand nehmend, dialektisches Denken ›atmet‹:

»Die Suche nach dem Sinn, die alle anerkannten Lehren und Regeln unnachsichtig auflöst und neu ergründet, kann sich jederzeit gegen sich selbst wenden[...]. Solch negative Ergebnisse des Denkens werden dann genauso schläfrig, mit derselben gedankenlosen Rou-

72 Mit Geoffroy de Lagasnerie muss die Nützlichkeit mithin als sicheres Anzeichen unkritischer, selbst ideologisch verblendeter Pseudokritik gelten (vgl. Lagasnerie 2018, 40-45). Mit anderen Worten: was dem Diskurs nützt, ist nicht wirklich kritisch, was sich problemlos in den Wissenschaftsbetrieb einreicht oder ihm zugeführt werden kann, läuft Gefahr sich zum Gegenteil dessen zu verkehren, das es versucht. Das bedeutet im Umkehrschluss natürlich noch nicht, dass was sich diskursiver Verwertungslogik entzieht deshalb bereits *wahr* oder auch nur (ideologie-)kritisch ist. Aber: die unter Bedingungen des Diskurses attestierte Nutzlosigkeit kann als eine notwendige Bedingung aller kritischen Praxis verstanden werden, auch wenn sie das Gelächter der Nützlichen provoziert (vgl. Blumenberg 1987, Arendt 2012, 88f.). Darin liegt nicht zuletzt die radikale Gefahr des Gesprächs als gefährlicher Praxis für die Beteiligten begründet.

73 Vergleiche Adorno 2015, 200-261, 210 Adorno 2003b, 125-128, 184-193.

tine genutzt wie die alten Werte; [...] Was wir gemeinhin Nihilismus nennen [...], das ist in Wirklichkeit eine der Denktätigkeit selbst inhärente Gefahr. Es gibt keine gefährlichen Gedanken; das Denken selbst ist gefährlich, aber der Nihilismus ist nicht sein Produkt. Er ist nichts weiter als die andere Seite des Festhaltens an Konventionen; sein Glaubensbekenntnis besteht aus Negationen der allgemein verbreiteten, sogenannten positiven Werte, an die er gebunden bleibt. Alle kritischen Prüfungen müssen ein Stadium durchlaufen, in dem anerkannte Meinungen und »Werte« zumindest hypothetisch durch Erarbeitung ihrer Implikationen und verborgenen Annahmen negiert werden, und in diesem Sinne mag der Nihilismus als eine stets vorhandene Gefahr des Denkens gesehen werden. Aber diese Gefahr entsteht nicht aus der sokratischen Überzeugung, dass ein nicht erforschtes Leben nicht lebenswert ist, sondern, im Gegenteil, aus dem Wunsch, Ergebnisse zu finden, die weiteres Denken unnötig machen. Das Denken ist für alle Glaubensbekenntnisse gleich gefährlich und bringt aus sich heraus kein neues Glaubensbekenntnis hervor.« (Arendt 2013, 144f.)

Die gefährliche, kritische Praxis der Verschiebung meint also eine, die dann neue, unter Bedingungen des Diskurses zuvor unmögliche Relevanzsetzungen ermöglicht, die dem Gespräch als sich selbst schaffende Deutungsrahmen, in der Exklusion externer Bedingungen (der »Realsituation« bei Stierle) und der dann wieder möglichen Inklusion unter den jetzt eigenen Bedingungen des Gesprächs, oder schliesslich der Sache als Gegenstand der gemeinsamen Hinwendung abgewonnen werden können (vgl. auch unten). Als solche Freiräume des Denkens im Gespräch bleibt die Praxis des Gesprächs als subversive Praxis der Erkenntnis hochriskant. Riskant für das Gespräch selbst, das sich ständig riskiert, riskant für die Beteiligten, die mit ihm bisweilen alles aufs Spiel setzen, was an Meriten im Diskurs errungen war, aber nicht zuletzt auch riskant für die Ordnung des Diskurses selbst,

dessen Möglichkeit zu radikaler Kritik der Erkenntnis erst in solchen Verschiebungen überhaupt als konstitutiv Verborgenes sichtbar wird.

Schliesslich kann unter Bedingungen des Diskurses das Gespräch wie das Selbstgespräch schon deshalb als gefährlich verstanden werden, insofern es, wie oben skizziert, vom Wesen der Freundschaft her zu denken ist. Die Ordnung des Diskurses ist auf die um Macht und Vormacht streitende Akteure und den Zusammenhang des Streits selbst angewiesen. Die Praxis des Gesprächs als Freundschaft ist so subversive Solidarisierung, die jedes Mittel des Streits um des Streites Willen verneint.⁷⁴ Der Diskurs vermag, folgt man der Sokrateslektüre Mittelstrass', in diesem Sinne die Stabilisierung eristisch-sophistischer Strukturen des *Rechthabens* mittels der eigenlogischer Setzung und Kontrolle diskursiver Wahrheitskriterien. Das diesen Kriterien explizit widersprechende, ja widerständige dialektische Gespräch als Praxis der Freundschaft ist unverhohlener Provokation im Angesicht der Macht. So argumentiert auch Mittelstrass (in meiner Lesart) am Schluss seines *Versuches zum sokratischen Dialog* mit Gilbert Ryle, dass die Universität als Institutionalisierung einer mit Platon beginnenden Professionalisierung des philosophischen Diskurses und darin dem philosophischen Dialog entgegengesetzt verstanden werden muss (vgl. Mittelstrass 1982, 158f.).⁷⁵ Dass es schlicht

74 Vergleiche hierzu auch die Gegenüberstellung von Montaigne und Descartes bei Karlheinz Stierle (vgl. auch oben »Einschub: Gespräch und Diskurs«, 40f.). Auch wenn beiden die Skepsis gegenüber dem institutionalisierten Diskurs der Wissenschaft der Wahrheit teilen, so entwickeln sie gänzlich unterschiedliche vgl. Stierle 1996, 321). Wo Montaigne aus der Not der Einsamkeit heraus sich auf den Essay als Form beschränkt, ja mit dem Essay ein zugleich schriftliches wie einsames Äquivalent für das ihm unmögliche Gespräch zwischen Freunden (»gut geborenen Seelen«) erschafft (vgl. 312-320), vermisst der andere dieses gar nicht, sondern setzt auf die methodische Kontrolle des Diskurses (vgl. 320-328). Stierle liest Descartes' Philosophie als intensive Auseinandersetzung mit Montaigne, worauf die »Philosophiegeschichte [...] allzuwenig eingegangen« sei (vgl. 320). Denkt man damit heute weiter, wäre das Fragen wieder zurückzubiegen zu Montaignes Ausgangsproblem des Gesprächs unter Freunden, nur eben als experimentelles Selbstgespräch (vgl. weiter unten).

75 Mittelstrass behauptet dann resigniert, dass auch sein »Versuch über den sokratischen Dialog wohl eher ein Beitrag zur Vergangenheit als zu Gegenwart der Philosophie und der Universität« sei (Mittelstrass 1982, 159). Er unterschätzt,

nicht vorgesehen ist, sich in dieser Form zu verbünden, dass jede Form der Freundschaft zum Zwecke der Wahrheit statt als Seilschaft oder Karrierenetzwerk⁷⁶ unter den Bedingungen modernen Wissenschaft immer als etwas Aussergewöhnliches eben: Utopisches betrachtet wird, muss mithin als bestes Indiz echter Kritik verstanden werden.⁷⁷ Ein ›echtes Gespräch‹⁷⁸ in diesem Sinne kann nicht an seiner Nützlichkeit gemessen werden, ja entzieht sich der Nützlichkeit als Kalkül.

Als erkenntniskritische, zugleich hochriskante Praxis kann das (Selbst-)Gespräch damit als »Experimentalsystem« nach Hans-Jörg Rheinberger (Rheinberger 1994, Rheinberger 1992b) verstanden werden.⁷⁹ Es schafft einen Raum, in dem die Ordnung des Diskurses unterbrochen, der Ausgang, ja sogar die Fragen offen, die Logik des Ingenieurs durch die Praxis des Bastlers verdrängt, die Erfahrung als Gefahr des Scheiterns konstitutiv gesetzt, und die Durchführung als Praxis der Darstellung als

weil wohl zu abseits kritisch theoretischer Philosophie denkend, das kritische Potential. Ich behaupte dagegen, dass sich dieser wie die anderen Beiträge, die hier zusammengelesen wurden, als Beiträge zur Zukunft der Geistes- und Kulturwissenschaften lesen lassen, und ihre kritische Qualität als Aufforderung zur Praxis, statt schlichte Beschreibung des Zustands.

- ⁷⁶ In aller Deutlichkeit ist hier also nicht etwa von dem auf Konferenzen üblichen und strategisch ratsamen ›networking‹ die Rede, das vermeintlich etwas mit Gesprächen zu tun hat. Es geht um Sprechen in oben skizzierten Sinne: in freier Fortführung, Kopf und Kragen riskierend; den anderen konstitutiv als Freund denkend; dem Gespräch selbst als Mittel der Erkenntnis verpflichtet. Das alles mögen keine sozialwissenschaftlich einfach zu operationalisierende Kriterien ›des Gesprächs‹ sein, doch sind sie nicht weniger scharf von einfachen definitorischen zu unterscheiden.
- ⁷⁷ Vergleiche auch hier die provokanten Überlegungen zur Möglichkeit der Kritik unter den Bedingungen der Herrschaft der Systeme: Lagasnerie 2018.
- ⁷⁸ Der Ausdruck soll nicht als jener des *Jargons der Eigentlichkeit* verstanden sein, doch weiss ich nicht, ob die Erklärung meiner Absicht hier etwas an seiner Bedeutung zu ändern vermag. Im *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno 2003b, 413-526) wird mit dem echten Gespräch gerade nicht der Begriff im dialektischen Sinne als seine Bewegung verstanden. Doch statt eine starke Metapher, soll der Ausdruck auch das nicht sein; *Metapher* des Gesprächs, deren Metaphorizität im Prädikat der ›Echtheit‹ zurückgenommen wird und die Metapher gerade damit der Leistung der Anschaulichkeit beraubt, sie als vollkommen leere Worthülse zurücklässt und so als perfektes Vehikel beliebiger Ideologien zueignet.
- ⁷⁹ Der Bezug kann hier nur als Verweis genannt werden – eben Verknüpfung. Für eine Reflexion des Begriffs des Experimentalsystems siehe auch [Kapitel 4](#).

ästhetische Praxis bestimmt sind (vgl. [Kapitel 4](#)). Als Experimentalsysteme schaffen Gespräche wie Selbstgespräche jene eigene Situation, in denen die Kontexte des Diskurses suspendiert sind; als *Erkenntnismittel* bedeutet dies, dass nicht nur die Ordnung des Diskurses als seine Strukturen des Einschlusses suspendiert werden, sondern auch, dass die Ausschlussstrukturen des Diskurses suspendiert werden; Relevanzsetzungen wie Irrelevanzsetzungen des Diskurses können suspendiert werden. Das sprechende Denken vermag als experimentelle Praxis mithin die Kontextbedingungen als seine eigenen neu zu arrangieren. Ein- wie Ausschluss muss im Gespräch selbst erzeugt werden. Darin ist zu erkennen, was so viele Reflexionen des Gesprächs als dessen wesentlichen Lebensbezug fassen, und was ich hier als zweiten Verweis andeute.

Das Gespräch ist eine Form von *Lebenspraxis*.

Bei Arendt durchzieht die Verbindung von Leben und Sprechen ihr ganzes Schaffen, begonnen von der *Vita Activa* (Arendt [2014b](#)), deren zentrale Fragestellung ja die nach dem tätigen Leben ist, ihrer eigenen Reflexion von Leben, Arbeiten und Denken im *Denktagebuch* (Arendt [2016a](#), [2016b](#)), bis hin zu dem für diese Überlegungen hier zentralen Text zu *Sokrates* (Arendt [2016d](#)). Mehrfach habe ich dabei bereits auf die Problematik der existenzialistischen Anthropologie hingewiesen, die ich auch hier wieder zurückweise. Die Frage nach dem Leben als Kontext des Gesprächs stellt sich dann aber immer noch, oder sogar: erst recht. Mittelstrass begreift mit Sokrates das Denken im Dialog, ja *die* Philosophie als »Lebensform« (vgl. Mittelstraß [1982](#), 151). Praxis ist hier als Praxis der Orientierung nicht zuletzt im Hinblick auf das menschliche Leben zu begreifen. Bei Jürgen Schlaeger wird der Bezug noch einmal expliziert. Der philosophische Diskurs habe sich durch seinen »Begriff von Wahrheit [...], der sich im Gegensatz zur lebensweltlich-kommunikativen Praxis sieht« (Schlaeger [1996](#), 422) zu sehr auf das bloss Allgemeine konzentriert. Das Gespräch als »praktizierter Dialog, d.h. als Wechselreden und nicht als ›Gespräch‹ in nur metaphorischem Sinn« (421) sei situationsabhängig. Das widerspricht zwar den Ausführungen Stierles (Stierle [1996](#)), der gerade die Unterbre-

chung der »Realsituation« als bezeichnend für das Gespräch herausstellt (vgl. 302), doch lassen sich Schlaegers Ausführungen hier m.E. besser als Kritik der Lebensferne des bloss allgemeinen philosophischen Diskurses verstehen, der jeden Bezug zum Konkreten aufgegeben hat (vgl. auch Blumenberg 2005). Der Einbruch der Situation oder der konkreten Lebenswelt in das sprechende Denken setzt mithin die Unterbrechung des blossen Vollzugs sowohl als diskursives Geschehen wie auch als blosser Vollzug des lebensweltlichen Kontexts voraus. Die Unterbrechung der Realsituation ist dann auch genau das: der Unterbruch des Normalen, der Ordnung nicht nur des wissenschaftlichen Diskurses, sondern auch der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt. Damit verlässt man nun also nicht etwa den Weg zu *den Sachen* (Blumenberg 2007j), den zu gehen die Praxis des verstehenden Denkens bedeutet, sondern macht damit überhaupt einen ersten Schritt nach unzählbaren vorangegangenen, abseits des »stillen Kompromisses, wie er von tausend Füßen gefunden wurde« (Klenk 2015, 73). Die Abschweifung (Düllo 2015) ist der einzig mögliche Weg, wenn der Kompromiss untragbar, der Weg ungangbar wird, man sich als Schiffbrüchiger inmitten der Trümmer treibend findet (vgl. Abschnitt »Experimentelle Kulturwissenschaft: Vom Schiffbruch zum Experimentalsystem«, 104ff.) Das Wundern, das Anfang alles echten Denkens ist, ist der Eisberg, an dem das Schiff der Selbstverständlichkeit zerschellt. Für Blumenberg ist die dann notwendige Praxis so auch eine Frage der Lebenskunst – vermittelt zwischen Leben und Denken:

»Die zerstörte Selbstverständlichkeit erfordert eine Art der Lebenskunst, die auch sonst Aufklärer zu praktizieren hatten: sich so zu verhalten, als hätten sie an das Selbstverständliche nicht gerührt. Es gibt eine Rivalität zwischen dem Wunsch, sich selbst leben zu lassen, und den Anforderungen, die eine professionell ausgeübte Methode mit sich bringt, der Ungestörtheit des alltäglichen Lebensvollzugs entgegenzutreten.«
(Blumenberg 2007a)

Das *sprechende Denken*, ein Denken im Gespräch und Selbstgespräch, ist eine solche Methode, sei sie aus der Not des Schiff-

bruchs geboren, sei sie als kunstvolle Praxis eine Frage der Übung, des Experiments.

EXPERIMENTALSYSTEME

Ich baue mir eine Maschine, von der ich nicht weiss, was sie tut; nicht, was sie mit mir tut, noch was ich mit ihr anfangen¹ kann, und selbst nicht, ob da ein Unterschied besteht.

WIE MAN ZU FRAGEN KOMMT

Wissenschaft kann als Sinnsphäre (Weber), Funktionssystem (Luhmann), Diskurs (Foucault), Feld (Bourdieu) oder Existenzweise (Latour) verstanden werden, die dem *Bezugsproblem der Erkenntnis* unter dem *Begriff der Wahrheit* verpflichtet ist.² Wissenschaft ist zugleich jedoch immer auch eine Form der *Praxis wissenschaftlichen Arbeitens*, deren konkrete Beobachtung definitiv-theoriesprachliche Rahmen sprengt oder selbst nur am Rand ihres Phänomenbereichs verortet werden kann. Diese Praxis, nimmt man an, beginnt mit einer Frage, einem Phänomen oder allgemein: Gegenstand, von dem Erkenntnis erlangt werden soll. Was als ein solcher Gegenstand auftaucht und plausibel gemacht werden kann, wie das geschieht und wie man zu Fragen kommt, lässt sich dann spätestens nicht mehr allgemein bestimmen. Als Phänomen der Moderne ist die zur autonomen Sinnsphäre entwickelte Wissenschaft ein totaler Zusammenhang: *Alles* kann Gegenstand von Wissenschaft werden.³ Die Begründung

¹ Der Zusammenklang von anfangen als *beginnen* wie auch als *verwenden* ist mir lieb geworden. Es streicht die unsägliche Nützlichkeitsidee aus den verschiedenen Formulierungen der sogenannten Anwendung. Sicher zum Preis des Problems des Anfangs, den ich hier mit Rainald Goetz als »Immer wieder neu loslegen wie neu« (Goetz 2003, 56) verstehe, als Iteration statt eines genuinen Anfangs als Ursprung seiner selbst.

² Namentliche Theoriebezüge zu Andeutungen verkürzt; Definition verdichtet.

³ Moderne Wissenschaft entstand so als Unternehmung zum Selbstzweck, die sich ihre Bestimmungen nicht (mehr) religiös, politisch, wirtschaftlich, moralisch oder anderweitig nicht-wissenschaftlich diktieren lässt (vgl. Luhmann

der Selektion verläuft selbstreferentiell als Negativbestimmung über noch unbearbeitete Felder, spezifiziert als Anschlussfragen an bestehende Forschung oder Theorie oder kritisch-reflexiv als Infragestellung bisheriger Erkenntnis. Die immer weitere Ausdifferenzierung führt schliesslich dazu, dass die Bestimmung der Gegenstände nur noch disziplinär kontrolliert werden konnte. Der einzelwissenschaftliche Diskurs gibt die Struktur der Selektivität wissenschaftlicher Gegenstände vor – bisweilen sogar um den Preis der Reflexion ihrer je konkreten erkenntnistheoretischen Bezüge, von Relevanz⁴ ganz zu schweigen. Die Programmierung erfolgt über Theorie und Methode sowie über Epistemologie und Methodologie, könnte man mit Luhmann wissenschaftssoziologisch formulieren (vgl. Luhmann 2005a, 197, 401-432). Der wissenschaftlichen Selbstbeschreibung zum Trotz verfügt sie damit aber nicht über ein überlegenes Prinzip, um zu positiven Erkenntnissen zu gelangen, geschweige denn zu Fragen, die nicht schon längst als gestellt betrachtet werden müssten (vgl. Feyerabend 1975). *Anything goes* schrieb Paul Feyerabend und behauptete damit entgegen den fast immer falschen Paraphrasen nicht, dass in der Wissenschaft alles möglich sei, sondern nannte vielmehr den Schrecken, den die genaue Betrachtung des überall wuchernden *wilden Denkens*⁵ für die ewig wissenschaftsgläubigen Fortschrittspositivisten auslösen muss (vgl. Feyerabend 1993, vii). Man mag sich der Kritik anschliessen oder nicht: wie man zu »echten Fragen«⁶ kommt, scheint sich mit zunehmender Aufklä-

2005a). Die Totalität des Weltbezugs zeigt deutlich die Verwandtschaft mit modernen Bestrebungen enzyklopädischer Totalerfassung kategorisierender Versprachlichung von schlicht allem Möglichen wie auch mit der Ausdifferenzierung anderer autonomer Sinnsphären (vgl. Luhmann 1998, Kapitel 4).

- 4 Ich möchte mich hier nicht in die problematische Diskussion um Relevanzbestimmung wissenschaftlicher Arbeit einreihen, sondern denke im Gegenteil, dass diese selbst Ausdruck einer gewissen Ausgeliefertheit einer blinden Autologik einzelwissenschaftlicher Selektivität ist. Wer Relevanz fordert, kritisiert implizit oder explizit zunächst Erkenntnis zum Selbstzweck, die sich ihrer dialektischen Vermittlung in ihrem Gegenstand entledigt hat.
- 5 Mit Lévi-Strauss der leidenschaftlichen Praxis des Bastlers verpflichtet (vgl. Lévi-Strauss 2013, 29ff.), siehe auch weiter unten.
- 6 Mit echten Fragen meine ich solche, die nicht nur nicht schon ihre Antwort implizieren, sondern als Frage zu stellen bereits problematisch sind. Vielleicht analog zu Heinz von Foersterns »metaphysischem Postulat«: »Nur die Fragen,

nung eher mythisch zu verbergen als zu klären (vgl. Adorno und Horkheimer 2003). Die freie mannigfaltige Gegenständlichkeit scheint sich der Wissenschaft als immer Fremdes zu entziehen und ist auch in der genauesten Beschreibung nicht zu fassen. Am Anfang stand vielleicht die Verwunderung; den Weg zurück legte die Neugier. Ein neuer Aufbruch aber setzt erst einen Bruch voraus; den Bruch mit dem Bestehenden *als* Bestehendem. Ich denke diesen als einen Moment epistemologischer Verzweiflung.

Es ist in jenem Moment, in dem man zu der Frage nach den echten Fragen, den *selbst noch unbekanntes Fragen* gelangt. Ich begreife diese Frage im Folgenden mit Hans-Jörg Rheinberger als Bezugsproblem und bedeutendsten Anlass *experimenteller Kulturwissenschaft*. Daran schliessen sich die hier darzustellenden Überlegungen zu Konstruktionen von kulturwissenschaftlichen Experimentalsystemen im Allgemeinen und im konkreten Hinblick auf *Sprechendes Denken als Experimentalsystem* an. Der vorliegende Text ist in dieser Absicht und Rückschau geschrieben und schreibt sich in einen bereits entwickelten experimentellen Kontext meiner Arbeit ein. Und doch sehe ich hier aus den bereits in der Einführung geschilderten Gründen ab, das Experimentalsystem des sprechenden Denkens selbst zu beschreiben. Der Text ›atmet‹ das Experiment als praktischen Erfahrungshintergrund, vor dem im Schreiben nun ein eigener Beitrag, etwas anderes zu zeigen, versucht werden muss. Damit soll jedoch nicht eine strenge Verantwortung gegenüber dem entwickelten Arbeitszusammenhang zurückgewiesen werden, sondern im Gegenteil: Dies bedeutet hiermit auch eine neue, die erste bereits voraussetzende Auseinandersetzung mit der Darstellung des Problems von Darstellung (auch als

die im Prinzip unentscheidbar sind, können wir entscheiden.« (von Foerster 1993a, 73) Entscheidend ist hier die Präzisierung: »im Prinzip«. Ähnlich denke ich hier, können als ›echte‹ Fragen nur solche bezeichnet werden, die sich nicht ›von selbst‹ stellen, die also nicht aus einem einfachen Prinzip abgeleitet sind, sich als Fragen also ergeben oder nur die Ableitung bekannter Hypothesen sind. Mit jenem ›echt‹ soll aber keinesfalls ein Jargon der Eigentlichkeit aufgerufen werden, dem es um die echten, als die ›menschlichen‹, ›wahren‹, ›guten‹ oder ›im Seinsgrund gestellten‹ Fragen gehen würde (vgl. Adorno 2003b, 413-526; vgl. auch [Kapitel 3](#), [Fussnote 78, 87](#)).

Anzeige und Erläuterung) und Durchführung (vgl. weiter unten).

EXPERIMENTALSYSTEME, EPISTEMISCHE DINGE UND TECHNOLOGISCHE OBJEKTE

Der Biologe und Wissenschaftshistoriker Hans-Jörg Rheinberger legte 1992 seine ersten Untersuchungen zur Bedeutung experimenteller Forschung mit besonderem Schwerpunkt auf das Experiment in der Molekularbiologie vor (vgl. Rheinberger 1992b). Es folgten zahlreiche Bücher, Aufsätze und Gespräche, die einzelne Aspekte genauer ausführen. Mit dem Blick auf das Experimentelle stellt Rheinberger eben jene Frage in das Zentrum seiner Arbeit: *Wie kommt Wissenschaft zu den Antworten auf Fragen, die ihr selbst noch unmöglich sind zu stellen?* Neben theoretischen und methodischen Problemen, die sich aus dem Diskurs der Disziplinen ergeben und darin begründen, findet sich zumindest in den Naturwissenschaften ein Modus, zu solchen Fragen und, vermeintlich wichtiger noch, zu ihren Antworten zu gelangen. Und wie bis heute das Wissenschaftsverständnis weitgehend von einem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnis geprägt ist,⁷ so wird jene Wissenschaftlichkeit durch wenig idealtypischer repräsentiert als durch das *Experiment*.

Mit dem Namen Experiment verbindet sich sogleich eine Reihe weiterer Assoziationen, etwa die des Labors und der Forschung als Referenz der Wissenschaftlichkeit; die Gegenstände der Forschung sind zum Greifen nahe; es stinkt, raucht, explodiert, *tut* etwas, und die Experimentatoren manipulieren kunstvoll ihre Apparaturen, testen Hypothesen und hoffen, dass es sich verhält wie vermutet. Die Praxis der experimentellen Naturwissenschaften

⁷ Allen philosophischen, kultur- und geisteswissenschaftlichen Bemühungen der Aufklärung und Kritik solcher positivistisch-alltagssprachlichen Wissenschaftsverständnisse zum Trotz zeigt sich die Dominanz dieser Selbstbeschreibungen als vermeintlicher Inbegriff von Wissenschaft nicht zuletzt in den Umstrukturierungen der Hochschulen in Deutschland im Zuge der Bologna-Reform in zahlreichen Facetten. Nur noch überboten durch die Protestmärsche für die Wissenschaft (»March for Science«), die 2018 bereits im zweiten Jahr wissenschaftliche Wahrheitsansprüche als politische Position auf die Straße tragen.

schillert in ihrem Variantenreichtum. Die Kulturwissenschaften verfügen dagegen kaum über vergleichbar anschauliche Mittel der wissenschaftlichen Selbstlegitimierung, von den Bibliotheken füllenden Buchprodukten einmal abgesehen, die jedoch immer schon Ergebnis statt Verfahren sind.⁸ Oder so mag man meinen. Zumindest ist aus den dominanten kulturwissenschaftlichen Selbstbeschreibungen kaum eine zentrale Bedeutung experimenteller Arbeit herauszulesen. Dann aber: was wissen die Kulturwissenschaften schon von ihrer eigenen Praxis?⁹

Ich beginne mit einigen begrifflichen Klärungen Rheinbergers, auch wenn dies nicht der Anfang ist, lässt sich ein solcher doch nie mit nur Gebiete absteckenden Begriffsklärungen gewinnen.¹⁰ »Man beginnt mittendrin«¹¹, im Anschluss an Bensaïd, im Anschluss an Deleuze/Guattari und genauer noch im Anschluss an Adorno¹². Es ist dieses ›mittendrin‹, welches sich selbst verunsi-

8 Daran muss man natürlich zweifeln und dieser Zweifel ist nicht neu. Dass bisweilen die Unterscheidung von Verfahren und Präsentation geisteswissenschaftlicher Erkenntnis infrage gestellt wird, befreit jedoch noch nicht davon, die Frage nach der möglichen Bedeutung des Experimentellen zu stellen.

9 Einiges! Selbstverständlich kann hier nicht gemeint sein, dass den Kulturwissenschaften jede Selbstreflexion ihrer Praxis fehlt. Im Gegenteil: intensive Methodendiskussionen werden innerhalb und über die Disziplingrenzen hinweg geführt oder konstituieren sogar ganze Disziplinen (Ich denke hier etwa an die Ethnologie, die sich seit Malinowski als feldforschende Disziplin reflektiert.). Dennoch, von solchen Ausnahmen abgesehen, bleibt die Reflexion der *ganz konkreten* Praxis wissenschaftlichen Arbeitens seltsam unterkomplex. Selbst die kulturwissenschaftliche Wissenschaftsforschung stürzte sich eher auf naturwissenschaftliche Labore als auf eigene kreative Prozesse und Praxen. Ich sehe diese für sie untypische Zurückhaltung gegenüber solcher Selbstreflexivität als Respekt vor der darin verborgenen experimentellen Verunsicherung.

10 Die Unzulässigkeit definitorischer Begriffsbestimmungen ist der Unmöglichkeit der Landaneignung verwandt. Sie missverstehen ihren Gegenstand als etwas, das sich zum Eigentum eignet. So müssen die ›Erfinder‹ von Begriffen eine ähnliche Erfahrung machen wie die ›ersten‹ Siedler: Besitz kann man nur behaupten, er ist nicht in der Sache gegeben.

11 Zitiert nach Bensaïd 2006, 10, vgl. auch Deleuze und Guattari 1992a.

12 »Es folgt übrigens daraus, aus diesem Moment der Diskontinuität, dass der Einsatz, den die Erkenntnis zu wählen hat, also die Stelle, wo man anfängt, für das dialektische Denken in gewissem Sinn gleichgültig ist, weil man ja eben nicht glaubt, aus einem absolut Ersten nun in unbedingter Kontinuität alles, was ist, entwickeln zu können; sondern jene Kraft des Ganzen, von der wir gehandelt haben, die waltet gleichsam in jedem einzelnen Moment in gleicher

chert, in seiner Unruhe die Begriffe erfasst und das Experimentelle hervorbringt. Zugleich bleibt der Begriff des Experiments nicht von jener Unruhe verschont. Mein Anfang ist damit schon immer ein Anfang in Unruhe.

Rheinbergers Ausgangspunkt ist das Experimentelle als Modus der Erkenntnis oder spezifischer eine Historiographie und Epistemologie des Experimentellen. Im geschichtlichen Zusammenhang fällt auf, was aus der Innensicht nur in der Distanz der Reflexion des eigenen Tuns zu erkennen ist, nämlich, dass Experimente sich immer schon in *Systeme* von Experimenten reihen. »Alle Experimentalforscher wissen, wie wenig ein Einzelexperiment beweist und zwingt: es gehört dazu immer ein ganzes System der Experimente und Kontrollen, einer Voraussetzung (einem Stil) gemäss zusammengestellt, und von einem Geübten ausgeführt.« (Fleck 2012, 126, vgl. auch Rheinberger 1992c, 25). Rheinberger schlägt deshalb den Begriff des *Experimentalsystems* vor.

Der Zusammenhang ist sogar noch weiter zu fassen, im Sinne von »Experimentalkulturen als Ensembles von Experimentalsystemen [...]. Wenn Experimentalsysteme gewissermassen die kleinsten funktionsfähigen Einheiten modernen experimentellen Arbeitens darstellen, die auf der Ebene einzelner Laboratorien lokalisiert werden können, so sind Experimentalkulturen Zusammenschlüsse verwandter und miteinander kommunizierender Experimentalsysteme.« (Rheinberger 2007, 137). Das einzelne Experiment und selbst der Begriff des Experimentalsystems machen es somit sofort notwendig, die Kontexte als Möglichkeitsbedingungen ihrer Entwicklung mit in den Blick zu nehmen. Ich komme darauf zurück.

Weise; es ist alles, wenn Sie so wollen, gleich nah zum Mittelpunkt, und ein konsequent dialektisches Denken kann dabei bei dem scheinbar ephemeren und dem scheinbar apokryphsten Phänomen anfangen, ja es wird sich sogar vielfach geradezu empfehlen, das zu tun, weil gerade solche Dinge, die von den offiziellen Kategorien des Denkens noch nicht besetzt sind, in das verborgene Wesen des Ganzen sehr viel eher uns hineingleiten können, als wenn wir als Denkende unsere Thematik orientieren an dem, was an approbierten Kategorien uns bereits vorgegeben ist.« (Vgl. Adorno 2015, 212).

Der Begriff des Experimentalsystems bezeichnet nach Rheinberger zunächst einen *Zusammenhang verschiedener Elemente zu einer Frage-Antwort-Maschine*. Das System kann als »inhärent offenes und unabschliessbares Spiel« von Fragen und Antworten verstanden werden (Rheinberger 1992c, 26), bei dem »man niemals genau weiss, wohin [...] [es] führen wird.« (27). Ein Experimentalsystem ist damit »eine Vorrichtung zur Bearbeitung noch unbeantworteter und zur Produktion noch ungestellter Fragen« (Rheinberger 1992a, 69). Was hier zunächst als verkehrte Reihenfolge erscheint, ist konstitutiv: es ist nicht die Frage Anlass ihrer Beantwortung und das Experimentalsystem das dafür geeignete Mittel, sondern eher umgekehrt: die Antwort gibt Anlass zur Produktion von Fragen. Auch wenn das Eine nicht vom Anderen zu trennen ist, so unterstreicht erst die Umkehrung die Gefährlichkeit des Experimentellen als Modus der Erkenntnis.

Funktional-analytisch lassen sich ferner zwei »Strukturen oder Komponenten« von Experimentalsystemen unterscheiden (vgl. 69), auch wenn die Unterschiedenen Momente unscharf bleiben und »an ihren Rändern ineinander übergehen« (69). Das eine ist das sogenannte »*Wissenschaftsobjekt*«, auch »epistemisches Ding« genannt (70). Es repräsentiert das noch nicht definierte, unbekanntes Objekt, den Gegenstand als noch nicht begrifflich gefasst.

»So zeigt es sich in einer charakteristischen, nicht hintergehbaren Verschwommenheit, die dadurch unvermeidlich ist, dass es [...] eben das verkörpert, was man noch nicht weiss. Das Wissenschaftsobjekt hat den fragilen Status, dass es in seiner experimentellen Präsenz in gewisser Weise abwesend ist; nicht dass es verborgen wäre, um durch raffinierte Manipulationen fertig ans Licht gezogen zu werden; es ist vielmehr als *Wissenschaftsobjekt* überhaupt erst im Prozess seiner materiellen Definition begriffen.« (Rheinberger 1992a, 70)

Hier ist jeder Ausdruck entscheidend. Entgegen dem verbreiteten naturwissenschaftlichen Verständnis experimenteller Forschung von ihren Gegenständen bestimmt Rheinberger das Wis-

senschaftsobjekt nicht als ihren Gegenstand auf einer von der sprachlich-begrifflichen Ebene unterschiedenen Ebene, etwa einer vermeintlich ›echten‹ Realität. Es geht hier also keinesfalls um das Kantische Ding-an-sich oder eine ontologisch vergleichbare Ebene. In dekonstruktivistischer Perspektive sieht er das Wissenschaftsobjekt als *anwesende Abwesenheit*. In dialektischer Lektüre verstehe ich dies als das Werden des Begriffs im Zustand der Unbegrifflichkeit. Ich komme auch darauf zurück.

Von jenem Wissenschaftsobjekt wird die zweite ›Komponente‹ unterschieden, »das man als die Experimentalbedingungen oder die *technologischen Objekte* bezeichnen kann« (Rheinberger 1992a, 70). Sie sind Rheinberger zufolge streng bestimmt. »Sie bilden dessen [des Wissenschaftsobjekts] ›Fassung‹ im doppelten Sinne des Wortes: Sie erlauben, es anzufassen, mit ihm umzugehen und sie begrenzen es.« (70). Auch wenn nicht bei Rheinberger schon dialektisch, so sind die beiden Objekte als sich vermittelnde zumindest ineinander übergehend bestimmt. Sich konkretisierende Wissenschaftsobjekte können so ebenfalls die weitere Bestimmung und Eingrenzung des Experiments ermöglichen. Zugleich ist bei Rheinberger die Entwicklungsrichtung eindeutig: Es sind Wissenschaftsobjekte »auf dem Weg zu *technologischen Objekten*« (71), noch unbekannte Fragen auf dem Weg zu ihren Antworten. Die klare Richtung dieses Zusammenhangs steht in explizitem Widerspruch zum Begriff des Experimentalsystems als Maschine zur Herstellung von Fragen. Meines Erachtens ist darin jedoch – mit Rheinberger gegen Rheinberger – nicht der Begriff selbst relativiert, sondern nur die Grenzen einer analytischen Unterscheidung der Momente angezeigt, die diese bereits je für das Ganze halten.¹³

Diese Unterscheidung Rheinbergers ist auch für den Historiker dann nicht nur von analytischer Bedeutung, sondern vor allem von praktischer Konsequenz. Die unterschiedenen Momente, man müsste hinzufügen: ihre konkrete Unterscheidung in der praktischen Durchführung der Experimente selbst, findet

¹³ Der Naturwissenschaftler Rheinberger kippt gelegentlich den eigenen Begriff in unzulässige Eindeutigkeit, die der Geisteswissenschaftler Rheinberger im nächsten Satz wieder zerstört. Diese Bewegung ist es, die m.E. auch eine dialektische Lektüre der Texte Rheinbergers ermöglicht.

Ausdruck in der *Struktur der wissenschaftlichen Texte* (69f, bes. Fussnote 13).

In ihrer Unschärfe, d.h. in der Behauptung fließender Übergänge zwischen epistemischen Dingen und technologischen Objekten, ist eine solche funktional-analytische Unterscheidung bereits durchaus brauchbar, doch erlaubt sie nicht, den Zusammenhang radikal genug zu bestimmen. Als Historiker ist Rheinberger vorrangig an einer deskriptiven Analyse interessiert (vgl. Rheinberger 2007, 137); die Unschärfe hat dann hier vermutlich bereits historisch-kritisches Potenzial. In der Arbeit am Begriff des Experimentalsystems können die Momente dagegen nicht als bloss unscharf voneinander abzugrenzen, etwa im Sinne Weberscher Idealtypen, betrachtet werden, sondern müssen erkenntnistheoretisch als *dialektisch, d.h. sich wechselseitig vermittelnd*, begriffen werden. Erst hieraus wird die Bewegung des Experimentalsystems als Bewegung des Denkens erkennbar.¹⁴ Aus diesem Grund kann ich mich dann hier auch nicht der nur deskriptiven Beobachtung anschließen, die Unterscheidung der »Komponenten« drücke sich in wissenschaftlichen Texten in der Unterscheidung eines Teils zu »Material und Methoden« (technologische Objekte) von den »Resultaten« und deren »Diskussion« (Wissenschaftsobjekt)« (Rheinberger 1992a, 69f, Fussnote 13) aus. Meine hier skizzierten Überlegungen zu Experimentalsystemen in der Kulturwissenschaft müssen als Kritik dieser nur analytischen Unterscheidung verstanden werden und die Formen ihrer Darstellung als ein Ringen um ein solches Denken selbst.¹⁵ Dafür ist bezeichnend, dass, auch wenn Rheinberger die Bewegung von einem konstitutiv unscharfen Wissenschaftsobjekt hin zu technologischen Objekten zeichnet, es eben jene Unschärfe ist, die dem Experiment seine Wissenschaftlichkeit verleiht (vgl. 71).

»Die wissenschaftliche Aktivität ist nur und gerade darin wissenschaftlich, dass sie [...] *Zukunft* produ-

¹⁴ Die Unschärfe ist Ausdruck der Bewegung, wie sie für einen ruhenden Beobachter erscheint. Oder anders: für den Historiker mag in der Deskription die Bewegung als Unschärfe oder dekonstruktivistisch gewendet als »Spur« erscheinen (vgl. Rheinberger 1992d); in der experimentellen Praxis selbst ist die Bewegung dagegen die konkrete *Praxis*, die Unschärfe bloss ihr Schein.

¹⁵ Vergleiche auch [Kapitel 5](#).

ziert. Technologische Konstruktionen hingegen sind darauf angelegt, *Gegenwart* zu verlängern.« (Rheinberger 1992a, 71f.)

Und weiter:

»Ein technologischer Gegenstand ist eine Antwortmaschine, ein wissenschaftlicher eine Fragemaschine. [...] Ein Experimentalsystem ruht auf technologischen Identitätsbedingungen, die jedoch, um wissenschaftliche Hervorbringung zu ermöglichen, auf eine nicht-technische Weise angeordnet und eingesetzt werden müssen; so nämlich, dass beschränktes Rauschen möglich wird. Die nicht-technische, ›gebastelte‹ Anordnung von technologischen Dingen erlaubt die Emergenz von Wissenschaftsobjekten.« (Rheinberger 1992a, 72)

Die begrifflichen Bestimmungen Rheinbergers sind hier wieder genau. Erst eine »nicht-technische Anordnung« ermöglicht die Hervorbringung, mit Bachelard ›Emergenz‹ genannt, des Wissenschaftsobjekts.¹⁶ Mit dem Ausdruck der nicht-technischen ›Bastelei‹ ist nun aber keinesfalls einfach unsauberes Arbeiten gemeint, sondern wieder die konstitutive Unschärfe des Experimentalsystems als inhärent offen und unabschliessbare wechselseitige Vermittlung technologischer Objekte und epistemischer Dinge. Man erkennt hier die Andeutung einer Bewegung, die nur in der Praxis selbst vollzogen werden kann. Die ›schriftliche Versprachlichung‹¹⁷ zeigt hier einige Mühe, dies in paradoxen Formulierungen nachzuempfinden.

¹⁶ Vergleiche dazu auch Friedrich Steinles Studie *Explorative Experimente* (Steinle 2005). Wie Rheinberger versteht Steinle das Wesen des Experimentellen gerade im Unbekannten und dem offenen Fragen. Auch wenn für die längste Zeit das Experiment im wesentlichen als Hypothesen testendes Verfahren beschrieben wurde, so gewinnt man einen Begriff des Experiments erst in jenem *Explorativen*, oder mit Rheinberger: dem *epistemischen Ding* und den technologischen Objekten in ihrer *nicht-technischen* Anordnung.

¹⁷ Ich formuliere hier genau. Gemeint ist *nicht* eine sprachliche *Verschriftlichung*, auch wenn diese metaphorische Schriftlichkeit Rheinbergers dekonstruktivistischer Perspektive näher wäre. Die von Derrida her gedachte erkenntnistheoretische Position Rheinbergers ist jedoch, so muss man es schon für Derrida

Die Vermittlung jener Widersprüche zwischen epistemischem Ding und technologischen Objekten findet ihren Ausdruck in der Darstellung. Genauer: Die Darstellung ist die Vermittlung jener Widersprüche. Rheinberger verhandelt dies unter dem Begriff der *Repräsentation*, der jedoch aus zahlreichen Gründen problematisch geworden ist.¹⁸ Zugleich wird bereits deutlich, dass Rheinberger hier eine einfache Unterscheidung von Darstellung und Durchführung des Experiments infrage stellt.

»Zunächst meint Repräsentation nichts anderes als die Anordnung der Elemente des Experimentalsystems selbst. Sie ist nicht von einer anderen Ordnung, nicht die Möglichkeitsbedingung für die Erkenntnis von Dingen, sondern die Möglichkeitsbedingung von Dingen, epistemische Dinge zu sein. Sodann wird das Wissenschaftsobjekt erstens repräsentiert im Sinne einer *Produktion*: es wird dargestellt, indem es hergestellt wird; zweitens wird es re-präsentiert im Sinne einer *Repetition* eines iterativen Aktes. Jede Produktion im Sinne einer Repräsentation ist eine Reproduktion.«
(Rheinberger 1992a, 81¹⁹)

Als Anordnung der Elemente des Experimentalsystems ist die Repräsentation bei Rheinberger der Begriff der Möglichkeitsbe-

formulieren, ins Zeichen gefallen; Sinn und Zeichen sind zur Seite des Zeichens im Begriff (besser: Zeichen, noch besser: *Spur*; vgl. Rheinberger 1992d) der Schrift hin aufgelöst. Das ermöglicht Rheinberger hier zwar die Vermeidung einer Ebenenunterscheidung (etwa von Ding-an-sich und Begriff, vgl. Rheinberger 1992a, 80f, bes. Fussnote 42), aber nur unter Aufgabe des Gegenstands selbst. Rheinbergers Analysen sind im besten dialektischen Sinne gezeichnet von dieser widerständigen Widersprüchlichkeit von Gegenstand und Reflexion, so dass mir meine Ablehnung der dekonstruktivistischen Perspektive Rheinbergers als strenge Lektüre erscheint.

- ¹⁸ Man sehe sich nur die immer wieder neu Konjunktur gewinnenden Debatten um (den neuen, neueren, neusten) Realismus vs. (meistens: good old) Idealismus in der Philosophie, von Brandom (vgl. etwa Brandom 2015) bis Meillassoux (vgl. Meillassoux und Frommel 2017) und anderen an.
- ¹⁹ Vergleiche auch FN 22, Rheinberger 1992a, 73. Rheinberger stellt hier zwei verbreiteten, aber von ihm abgelehnten Verständnissen von »Repräsentation« eine dritte gegenüber: »Repräsentation als Darstellung im Sinne einer *Herstellung*, einer Produktion, in der das Dargestellte selbst überhaupt erst Gestalt annimmt.« (Hervorhebung im Original).

dingungen der Emergenz. Nicht also die Erkenntnis selbst ist hier in Form eines Berichts etwa in Produktform ›dargestellt‹, sondern Dinge tauchen als epistemische Dinge auf, also als Fragen, werden als das als unbekannte Abwesende anwesend gemacht. Wieder ist die zeitliche Dimension in der räumlichen Metapher der Anordnung zu erkennen: Nur als Re-Präsentation oder Iteration können überhaupt Wissenschaftsobjekte auftreten. Und wieder mit Derrida begreift Rheinberger das System als Differenzmaschine:

»Die zeitliche *Kohärenz* verdankt ein Experimentalsystem seiner *Reproduktion*, und seine Entwicklung hängt davon ab, ob es gelingt, in ihm *Differenzen* zu erzeugen, ohne seine reproduktive Kohärenz zu zerstören. Zusammen machen die beiden Momente seine *differentielle Reproduktion* aus.« (Rheinberger 1992c, 26)

Hier ist Reproduktion genauer als »Inganghalten einer Bewegung, die ein Experimentalsystem ›produktiv‹ sein lässt« (26f, Fussnote 22), verstanden.²⁰

Die zeitlichen Dimension von Experimentalsystemen muss hier besonders bedacht werden. Mit Ilya Prigogine entwickelt Rheinberger »Zeit als Operator«, der damit »nicht nur eine Ausdehnungsachse bezeichnet, sondern ein Charakteristikum der Struktur selbst eines sich fern vom Gleichgewicht erhaltenden Systems darstellt« (vgl. Rheinberger 1992d, 50). Experimentalsysteme haben hiernach eine »eigene, *innere* Zeit«, die die »Aufeinanderfolge von Systemzuständen [charakterisiert], insofern sie in der Form von Zyklen nicht-identischer Replikation gefasst werden können.« (Vgl. 50f.). Die Eigenheit der Zeit von Experimentalsystemen fasst Rheinberger in der selbst wieder metaphorisch gewendeten Metapher des Alters. Als Differenzsysteme bleiben sie »jung«, so lange sie Neues hervorbringen;

²⁰ Die Maschinenmetapher geht in dieser Beschreibung des Inganghaltens m.E. etwas zu weit, rechnet sie doch letztlich nicht mehr auf die Praxis, sondern die Anordnung selbst zu. Zugleich ist der Gedanke der *Bewegung* entscheidend, jedoch nicht im Derridaschen Sinne einer Verschiebung, mit der Rheinberger immer wieder spielt, sondern mit der Bewegung im Sinne der Dialektik als Bewegung des Denkens.

ihr »Alter« [...] bemisst sich an [ihrer] Kapazität, Differenzen zu produzieren, die es erlauben, forschungsrelevante Fragen zu stellen«. Im Altwerden der Experimentalsysteme verlieren sie demnach ihren experimentellen Charakter überhaupt.

Insofern Experimentalsysteme weiter immer in einem Ensemble verschiedener Experimentalsysteme bestehen, ergibt sich eine komplexe Struktur der Zeit, die nicht mehr als bloße Chronologizität verstanden werden kann. Mit Derrida spricht Rheinberger dann von »Historialität« (vgl. 48f.), die sich nur noch als Spur, die ihren eigenen Ursprung erzeugt, verstehen, ›lesen‹ lässt (vgl. 51ff.). Diese Spur ist zugleich, was sich aus vorheriger Perspektive auch als Zeitlichkeit der Repräsentation verstehen lässt.

Der Begriff des Experimentalsystems bei Rheinberger, den ich hier nur kurz skizzieren kann, ist für die weiteren Überlegungen von entscheidender Bedeutung. In der Unterscheidung von *epistemischen Dingen* und *technologischen Objekten* in ihrer *praktischen, nicht-technischen Anordnung* weist der Begriff eine Bewegung auf, die selten dem Experimentellen selbst zugeschrieben wird, sondern oft als ihm bloss Äusserliches wenig Beachtung findet. Experimentalsysteme als *Praxis* zu verstehen, bedeutet dagegen ein anderes Verständnis des Verhältnisses von Gegenstand und Reflexion, von Untersuchungsobjekt und wissenschaftlicher Theorie zur Methode. Rheinberger bricht hier mit Derridascher Rücksichtslosigkeit, mit konventionellen Kategorien der Naturwissenschaften, und selbst für die Kulturwissenschaften mag dies in seiner ganzen Strenge bis heute noch unerreicht sein. Bei Derrida bleibend unterschätzt Rheinberger dann aber ein anderes Verhältnis, das in diesem Begriff des Experimentalsystems angezeigt ist, nämlich das von *Durchführung und Darstellung*. Das Verhältnis von *Gegenstand und Reflexion* kann in den Naturwissenschaften noch vergleichsweise unproblematisch als Repräsentation gefasst werden, selbst oder gerade in Rheinbergers Erweiterung mit Derrida.²¹ In den *Kultur- und Geisteswissenschaften* stellt sich dieses

²¹ Mit anderen Worten: die dekonstruktivistische Perspektive zerstört zwar jeden naiven Positivismus, hält dies jedoch dann bereits für ihr Möglichstes. Ein

jedoch als ein Problem dar. Jede geisteswissenschaftliche Reflexion muss ihre eigene Vermitteltheit in ihrem Gegenstand und umgekehrt ihre Gegenstände als in dem erkennenden Zugriff vermittelt erkennen. Daran werden auch immer wieder aufbrechende Bewegungen neuer Positivismen nichts ändern. Steht das Verhältnis von Gegenstand und Reflexion nun aber unter den Vorzeichen des Experimentalsystems, d.h. wird die begriffliche Bewegung darin mit Rheinberger als Struktur epistemischer *Praxis* verstanden und explizit gemacht, dann wird das Verhältnis von Gegenstand und Reflexion aufgehoben im Problem von *Durchführung und Darstellung*, genauer im Verständnis von *Darstellung als Durchführung*. Ich greife hier voraus und deute an, worauf ich zurückkommen werden.

Die begriffliche Bestimmung des Experimentellen und genauer: konkreter Experimentalsysteme muss sich in kulturwissenschaftlicher Forschung und Theorie jedoch erst noch zeigen lassen. Ein Begriff des Experimentalsystems in den Kulturwissenschaften bedarf zunächst der Klärung, was hier wie überhaupt problematisch werden kann, was epistemisches Ding und technologisches Objekt heißen mag, und wie die *Praxis* des Experimentalsystems hier verstanden werden muss. Ein solcher Begriff des Experimentalsystems muss sich zeigen. Dieses ›sich zeigen‹ kann nichts anderes bedeuten als Darstellung durch Durchführung. Die Reflexion des Experimentellen kann nur selbst als Experimentalsystem vollzogen werden. Das Weitere hier bleibt anzeigende, erläuternde Skizze.

EXPERIMENTELLE KULTURWISSENSCHAFT: VOM SCHIFFBRUCH ZUM EXPERIMENTALSYSTEM

Die Logik des Produkts wissenschaftlicher Erkenntnis wirkt in den Kulturwissenschaften wie in anderen Einzelwissenschaften auch. Erkenntnis ist, was im Ergebnis sich als Text veröffentlichen lässt. Die Produktion und ihre Bedingungen werden kaum selbst zum Gegenstand der eigenen Arbeit erklärt oder stehen hinter

dekonstruktivistischer Begriff des Experimentalsystems bleibt damit der eigentlichen Frage nach der Erkenntnis ihre dialektische Beantwortung schuldig.

den ›eentlichen‹ Gegenständen zurück. Dies mag auch an einer gewissen Zurückhaltung im Umgang mit experimentellen Methoden oder experimenteller Forschung im Allgemeinen liegen. Wie soll auch Kultur – in der ganzen begrifflichen Unschärfe als weitester Gegenstandsraum der sich als Kulturwissenschaften begreifenden Geisteswissenschaften – Gegenstand experimenteller Arbeit werden?

Diese rhetorische Frage kann in ganz unterschiedlichen Formen beantwortet werden. Im Kontext meiner Arbeit beschränke ich mich auf das, was sich in der Durchführung dieser Arbeit selbst als Gegenstand dieser, als *epistemisches Ding* gezeigt hat, und nähere mich darüber der Möglichkeit einer Reflexion experimenteller Kulturwissenschaft. Das Experimentelle im Allgemeinen kann im Kontext einer kulturwissenschaftlichen Arbeit ohnehin nur im Konkreten aufgezeigt werden oder bleibt blosser Behauptung; *die Durchführung ist die Darstellung*.

Begreift man Experimentalsysteme »als Arbeitseinheiten der Forschung, [als] Anordnungen zur Manipulation von Objekten des Wissens, die eingerichtet werden, um unbekannte Antworten auf Fragen zu geben, die wir ihrerseits noch nicht klar zu stellen vermögen« (Rheinberger 1994, 408), drängt sich die unmittelbare Relevanz für eine Reflexion des eigenen wissenschaftlichen Arbeitens auf. Ganz im Sinne Rheinbergers muss das wissenschaftliche Moment des Experimentellen nicht nur für Fragen der (empirischen) Forschung, sondern weiter des wissenschaftlichen Arbeitens im Ganzen als das unbekannte Abwesende, die noch unbekannte Frage oder die Frage, wie man zu seinen Fragen und mit diesen zu deren Antworten gelangt, gedacht werden. *Der Begriff des Experimentalsystems stellt vordringlich die Frage der Praxis selbst*.

Wissenschaftliches Arbeiten muss sich aus kritisch-dialektischer Perspektive als selbstreflexive Praxis nicht nur beschreiben, sondern auch in seiner Durchführung als solche erweisen. Das Bezugsproblem dabei bleibt – wie dies für alle Wissenschaft als Name epistemischer Praxis, der Wahrheit verpflichtet, gilt – das Problem der Erkenntnis. Mit Hegel begreife ich die Logik der Wissenschaft als Wissenschaft der Logik, die in ihrem Anfang, in

ihrer Durchführung und ihrem nie erreichbaren Ende die konstitutive Frage »Wie ist Erkenntnis möglich?« nie aufgeben kann. In ihrer modernen, in Disziplinen und Unterdisziplinen ausdifferenzierten Form der Vereinzeltwissenschaftlichung tritt dieser fundamentale Problembezug freilich hinter den Logiken der je eigenen Reproduktion fachlicher Diskurse und der Formierung der Reputationsgewinne mehr und mehr zurück. Und doch mag es in immer wieder auftretenden Konjunkturen der Selbstkritik auch noch in den entlegensten Spezialbereichen wissenschaftlichen Denkens von Zeit zu Zeit aufscheinen. Methodendiskussionen hier, Theorieprobleme dort und schliesslich ›drängende‹ (wen? wohin? inwiefern?) gesellschaftliche Veränderungen zwingen dann zu Zäsuren, zu distanzierter Reflexion der eigenen Arbeit. Das etablierte Spiel von Kritik und Selbstkritik gerät dann – oft lässt sich sogar retrospektiv nicht klären wie – ins Stolpern, Stottern oder ein die eigene Praxis in grellem Licht beleuchtendes Hyperventilieren des Bekannten; die bislang angenommenen fachkonstituierenden Selbstverständlichkeiten werden fraglich oder zumindest beobachtbar weil fremd. Es sind mithin diese Momente, die das Denken als solches zum fraglich gewordenen Gegenstand der Reflexion werden lassen. Die Frage der Praxis stellt sich als ein Fremdwerden mit dem Eigenen der Arbeit.

In der eigenen Arbeit bleiben solche grösseren, disziplingeschichtlichen Kontexte meist bloss allgemein. Das Moment des Fremdwerdens zeigt sich hier dagegen als ganz konkrete Infragestellung *eigener Arbeitsprozesse, in eigener Erfahrung*. Und so bleibt mir nur die eigene Erfahrung: lesend, an einer Qualifikationsarbeit schreibend, von Konferenz zu Workshop reisend und diskutierend habe ich in den vergangenen Jahren die Möglichkeiten der Entwicklung einer eigenen, konkreten Praxis²² des Denkens als erdrückend eng begrenzt, die wilde Textmasse

22 Damit ist eine Praxis gemeint, die gerade nicht nur die Standardprozesse und -werkzeuge in Betracht zieht, wie sie einem als sogenannter Nachwuchswissenschaftler angeboten (d.h. nachdrücklich empfohlen) werden, sondern sich diese mindestens auf neue Art anzueignen erlaubt, wenn nicht gar neues entwickeln lässt. Gäbe man die sich mit dem Gegebenen zufrieden, man würde die Grenzen des Diskurses kaum je bemerken, vermutlich nicht einmal den Ärger jener verstehen, die (sich) daran stossen.

wissenschaftlicher Publikationen dagegen als gewaltigen Texttsunami erfahren. Wie seltsam, dass etwas unüberschaubar und zugleich beengend wirken kann. Und seltsam auch, dass es doch das eigene Projekt selbst ist, das schon ständig über sich hinausweist, den Rahmen sprengt, in dem es hängt. Das konkrete Projekt weist immer über sich hinaus, auf den praktisch endlosen Ozean unmöglicher Fragen, ohne Land in Sicht.

Je mehr ich lese, umso mehr wächst die Menge des Nichtgelesenen (vgl. Bayard 2009); je mehr Relevanzbedingungen wissenschaftlicher Arbeiten mir begegnen, umso weniger überzeugen ihre einzelnen Selektionskriterien. Zugleich ist das lange nicht nur eine Frage der schieren Menge, sondern auch eine der Qualität. Die Vorgaben des Diskurses und seine Macht über die konkreten Formen erscheinen in ihrer Kontingenz als erkenntnisunkritische blinde Selektivität. Unter diesen Bedingungen lässt es sich praktisch kaum vermeiden Schiffbruch zu erleiden (vgl. Blumenberg 2012c). *Wie komme ich zu Fragen? Wie unter solchen Bedingungen arbeiten?* Nicht nur die einzelnen Ziele stehen infrage, sondern die eigenen Handlungsmöglichkeiten selbst. Wenn die Fluten über einen hereinbrechen, mag es zu spät sein, sich zu fragen, ob man schwimmen kann, aber nicht, ob sich nicht aus den Trümmern des Schiffs etwas basteln liesse.

Das Fremdwerden mit den eigenen Arbeits- und Denksammenhängen als Schiffbruch zu beschreiben, drängt sich mir im Hinblick auf die Bedeutung der Metapher als Metapher des menschlichen Lebens und seiner Reflexion als Vermittlungszusammenhang des Arbeitens und Denkens auf. Hans Blumenbergs bekannter metaphorologischer Text *Schiffbruch mit Zuschauer* (Blumenberg 2012c) stellt gegen Ende die Frage, ob jene Metapher auch in ihrer Umkehr gedacht werden könnte. Doch:

»Im strengen Sinne würde Umkehrung erst gegeben sein, wenn das Treiben des Hilfloren an seiner Planke im Meer die Ausgangssituation, also die Konstruktion eines Schiffes das aus dieser Lage erst hervorgehende Resultat der Selbstbehauptung wäre. Daran ist bei der ›existentiellen‹ Nutzung des Bildtypus, die vom Immer-schon der Einschiffung und dann vom Im-

mer-schon des Scheiterns ausgeht, nicht zu denken.«
(Blumenberg 2012c, 72)

Es mögen die radikal kritischen Implikationen einer Vorstellung des Schiffbruchs als Ausgangssituation menschlichen Daseins oder vielleicht eher die dann notwendig optimistische Wende der Konstruktion des rettenden Schiffs auf offener See gewesen sein, die Blumenberg abhielt, die Metapher fortzuführen. Wohl aber sei »die Wendung des ›nautischen Arrangements‹ zur retrograden Seetüchtigkeit die fast naheliegende Metapher in einer konstruktivistischen Umgebung.« (72) und wie ich ihm zurufen möchte: Auch in einem Experimentellen!

Paul Lorenzen, den Blumenberg dann bespricht, bestimmt bildlich, man müsste sich für »das Problem« (das epistemische Ding, wie ich mit Rheinberger formulieren würde) der Methode unseres Denkens »in einen Zustand ohne Schiff, d. h. ohne Sprache versetzen und [...] versuchen, die Handlungen nachzuvollziehen, mit denen wir – mitten im Meer des Lebens schwimmend – uns ein Floss oder gar Schiff erbauen können.« (Lorenzen 1988, 28f, vgl. auch Blumenberg 2012c, 72-74). Als Ausdruck des unbegrifflichen oder mindestens noch vorbegrifflichen²³ Bezugsproblems einer konstruktivistischen Logik finde ich hierin das Problem des Anfangens als Widerstand (oder Widerständigkeit?) des Denkens. Fern jeder Künstlichkeit des Gedankenexperiments bei Lorenzen stellt sich die Notwendigkeit des Bastelns dem arbeitenden und denkend Schiffbrüchigen ganz *praktisch*. »Immer wieder neu loslegen wie neu«, schreibt Rainald Goetz (vgl. Goetz 2003, 56); Aufruf zum Handeln; einfach *machen* (vgl. Kreuzmair 2013).

Gerade auf das Ende als Scherbenhaufen verwiesen zu sein, das ich hier das Problem des Anfangs nenne, fordert von mir, mit Lévi-Strauss gedacht,

»eine Form der Tätigkeit, die es uns auf technischem Gebiet sehr wohl ermöglicht, das zu begreifen, was auf dem Gebiet der Spekulation einmal eine Wissenschaft sein konnte, die wir lieber eine ›erste‹ als eine primitive nennen wollen: die Tätigkeit nämlich, die

²³ Vergleiche auch [Kapitel 1](#).

allgemein mit dem Ausdruck *bricolage* (Bastelei) bezeichnet wird.« (Lévi-Strauss 2013, 29)

In ihrer (vermeintlichen) Ursprünglichkeit ist die Tätigkeit des Bastelns immer schon auf jenes Problem des Anfangs bezogen; als Praxis des Denkens bemerkt man den »mythopoetischen Charakter der Bastelei« (30).²⁴

»*Working with what you got*«²⁵ wäre wohl das aus der Überzeugung der Notwendigkeit geborene Motto der Bastlerin.

»[D]ie Welt ihrer Mittel ist begrenzt, und die Regel ihres Spiels besteht immer darin, jederzeit mit dem, was ihr zur Hand ist, auszukommen, d. h. mit einer stets begrenzten Auswahl an Werkzeugen und Materialien, die überdies noch heterogen sind, weil ihre Zusammensetzung in keinem Zusammenhang zu dem augenblicklichen Projekt steht wie überhaupt zu keinem besonderen Projekt, sondern das zufällige Ergebnis aller sich bietenden Gelegenheiten ist, den Vorrat zu erneuern oder zu bereichern oder ihn mit den Überbleibseln von früheren Konstruktionen oder Destruktionen zu versorgen.« (Lévi-Strauss 2013, 30)

Auf Vorrat sammeln, denken, ordnen, pflegen; »Elemente nach dem Prinzip ›das kann man immer noch brauchen‹ gesammelt und aufgehoben« (30); »Denken auf Vorrat« (Liebl und Düllo 2015, 409ff.) als »Kunst des Handelns« (Certeau 1989) des Bastlers. Nur dem Ingenieur auf seinem sicheren Schiff²⁶ mag die

24 Der Zusammenhang zwischen Experiment, Schiffbruch, Metapher, Mythos, und Bastelei ist hier keinesfalls zufällig. Auch für Blumenberg waren Mythos und Metapher die beiden vielleicht wichtigsten Formen, in seiner Beschäftigung mit dem Unbegrifflichen. So wurde die Vorlesung zu einer »Theorie der Unbegrifflichkeit« aus dem Sommersemester 1979 »im Vorlesungsverzeichnis durch den Untertitel ›Metaphorologie und Mythologie‹ ergänzt« (vgl. Zill 2014, 21). Zur Frage der Unbegrifflichkeit im Kontext dieser Arbeit siehe auch [Abschnitt »Begriff und Unbegrifflichkeit«, 135](#).

25 *Singt So-called* (vgl. Beyers 2011), dessen musikalische Welten verknüpfende Musik selbst *bricolage* ist und ein ganz eigenes Beispiel von Bastelei.

26 Die entfristete Anstellung, das etablierte Paradigma, die Machtposition im Diskurs usw.

Strategie des Bastlers wie Eskapismus²⁷ erscheinen, *auf Vorrat denken* wie reine Verschwendung, wie Prokrastination, die vom ›Eigentlichen‹ ablenkt. Doch ist es das Einzige, was den Schiffbrüchigen vor dem Ertrinken bewahrt. Das »Abschweifen und Abwegen« (Düllo 2015) als der Bewegung des Denkens, als dem Experimentellen einzig angemessen.

Bei Alexander Kluge wird der Bastler zum *Kulturschaffenden* im metaphorisch gewendeten Sinne. In seiner wunderbaren Formulierung für jene Aussichtslosigkeit des auf offener See treibenden Schiffbrüchigen wird – unter Bedingungen des alles erfassenden Medienwandels der Gegenwart – die Metapher noch um eine besondere Flutwellendramatik erweitert. In Anbetracht der ›Datenfluten‹, so Kluge, gehe es darum »Gärten im Daten-Tsunami«²⁸ anzulegen.

»Es gibt eine neue Sehnsucht nach Nachhaltigkeit und nach einem ›Hortus conclusus‹, einem abgeschlossenen Garten. Das hat nichts mit der Lust am Surfen zu tun - auf einem Ozean können Sie als Surfer kaum überleben. Stattdessen ist ein neues Interesse an Gefässen und Begrenzungen entstanden. Und hier hat die Kunst ihre neue Bestimmung.« (Kluge 2010)

Der Garten als vielleicht idealtypischer Ausdruck eines ersten Kulturbegriffs steht hier für mindestens zweierlei: zum einen, sich gegen die Wildnis der wuchernden Naturgewalten durch expliziten Eingriff in und Ausschluss ihrer zur Wehr zu setzen; ein »Hortus conclusus« als Schutzraum. Zum anderen steht der Garten für einen Ort, der der ständigen, liebevollen *Pflege* (lat. *cultura*: Pflege, Ackerbau) und kultivierender, d.h. eingreifender, verändernder, *experimentierender* Sorge bedarf. Diese Sorge ist als Ausdruck des kultivierenden Eingreifens bereits *ästhetische Praxis*, und schon die Idee ist als solche der Idee der Kunst nahe, in der Praxis die Wirklichkeit als Möglichkeit zu reflektieren. So verstehe ich Kluges Fügung zur Kunst zumindest auch: Gärten

27 Was ist das überhaupt für ein heuchlerischer Vorwurf aus der Sicherheit der Übersicht?!

28 Ich verdanke diesen Fund einem Gespräch mit Stephan Porombka.

im Tsunami zu bauen, sei nicht anders denn als ästhetische Praxis, als kultivierte und kultivierende Technik zu denken.

Die pflegende, kulturschaffende Dimension einer solchen ästhetischen Praxis des Bastlers ist zugleich, was Rettung verspricht. Kunst als *téchne* (τέχνη) verstanden zeigt ihre ›wesentliche‹ Bestimmung in eben diesem Halt gebenden Moment, auch wenn das zunächst verwundern mag.²⁹ Wenn aber dem Schiffbrüchigen alles fraglich wird, kein Land in Sicht ist, so ist die Infragestellung des Fraglichen möglicherweise die rettende Planke. Bei Heideggers all überall zitierter Abhandlung zum Thema finden wir Hölderlins Spruch (Heidegger 1976, 29):

»Wo aber Gefahr ist, wächst
das Rettende auch.«

Und noch einmal anders: Gärten anlegen, rettende Planken zu Flößen und Schiffen verbinden, basteln – immer geht es um die Erschliessung eines *Denkraumes*, lange bevor sich überhaupt die Frage stellt, was oder auch nur wie damit gedacht werden könnte. Es geht um die *Verspundung* (Abbildung 1, 112) eines Gedankenraumes, wie ich es von Stefan M. Seydel gelernt habe.

Meine Lektüren führen mich *in der Praxis* zurück zum Experimentellen der Wissenschaft (oder haben sie es überhaupt verlassen?). Denkräume erschliessen stellt den Problembezug der Erkenntnis und ihrer Möglichkeit *klar*³⁰: »Wer forscht, weiss nicht; er tastet, bastelt, zögert, hält die eigenen Möglichkeiten (ses propres choix) offen.« übersetzt Rheinberger Michel Serres im Vorwort zu *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften* (vgl. Rheinberger 1992b, 16, Fn 19, vgl. auch Serres 2002). Von eben dieser unverzichtbaren Praxis spricht auch Ludwik Fleck als dem vielleicht »wichtigsten« Teil experimenteller Forschung, der *Erfahrungheit*. Ich zitiere einen längeren, in Teilen oben bereits zitierten Abschnitt:

29 Vergleiche auch im Hinblick auf den Zusammenhang von Erkenntnis und Praxis in der Herkunft der philosophischen »*Sophia* aus dem Bereich des Handwerks« als Kunst im Sinne der Praxis des Bastlers, Elberfeld 2006, 276f.

30 ›Klar‹ im Sinne des Englischen *clear*, das als *clearing* auch für eine Lichtung im Wald steht – oder eben für Gärten im Tsunami.



Abbildung 1: Denkräume verspunden (Seydel 2014).

»Alle Experimentalforscher wissen, wie wenig ein Einzelexperiment beweist und zwingt: es gehört dazu immer ein ganzes System der Experimente und Kontrollen, einer Voraussetzung (einem Stil) gemäss zusammengestellt, und von einem Geübten ausgeführt. Eben dieses Voraussetzungsvermögen und die Übung, manuelle und gedankliche, bilden zusammen mit dem ganzen experimentellen und nicht experimentellen, sowohl mit dem klagelassen wie auch

mit dem unklaren ›instinktiven‹ Wissensbestande eines Forschers das, was wir Erfahrung nennen wollen. Der zusammengefasste Bericht über ein bearbeitetes Gebiet enthält immer nur einen sehr kleinen Teil der betreffenden Erfahrung des Forschers und zwar nicht den wichtigsten, d.h. eben nicht jenen, das stilgemässe Gestalt sehen ermöglichenden. Es ist so als ob nur der Text eines Liedes angegeben wäre, nicht aber die Melodie.

Wassermanns Berichte über seine Reaktion stellen nur die Beschreibung der Relation zwischen der Syphilis und einer Bluteigenschaft vor; aber nicht das ist das Wichtigste, sondern die von ihm und seinen Schülern und deren Schülern erworbenen Erfahrungen über Gebrauchsweise und Leistungsfähigkeit der Serologie, Erfahrungen, die sowohl die Wassermann-Reaktion als auch viele andere serologische Methoden erst reproduzierbar und anwendbar machten. Solche Erfahrung, die nur langsam allgemein wurde und immer wieder von jedem Adepten praktisch erworben werden muss, bildet das, was den ersten Kritikern der Wassermann-Reaktion fehlte.« (Fleck 2012, 126)

Von der blossen Lektüre der jeweiligen Aneignungsstrategien (Garten, Verspundung, Schiff aus dem Schiffbruch usw.) könnte man der irrigen Annahme erliegen, es gehe hier vorrangig um jene Gebilde und Anlagen, etwa in dem Sinn, wie sich ein Garten den edlen Herrschaften als Ambiente darbietet, das Schiff den Transport der Reisefreudigen verspricht oder die Verspundung sich in ihrem Zweck der durch sie ermöglichten Konstruktion erschöpft. Die experimentelle Arbeit jedoch zeigt, dass diese ganz und gar leer bleiben ohne die sie füllende Praxis. Das bedeutet: es geht um den Garten als das, was und wie er Garten der Gärtnerin ist; es geht um die rettende Planke, das Floss, das Schiff, wie es sich die Schiffbrüchigen erarbeiten müssen; und es geht in jeder solchen Verspundungen um die Praxis des Erschiessens von

*Denkräumen*³¹. Die Praxis des Experimentellen war es auch, die mich zur ästhetischen Praxis des Experimentellen als Ausdruck und Darstellung führte.

EXPERIMENT, HANDELN, ERFAHRUNG

Der Philosoph Christop Menke stellte in diesem Zusammenhang die Frage nach »eine[m] radikaleren, eine[m] performativen Begriff des Experiments – den Begriff eines Experiments, in dem Handeln und Beobachten, Handelnder und Beobachter zusammenfallen, den Begriff also eines *Selbstexperiments*« (Menke 2014, 98). Menke beginnt seine Analyse des Experiments in seiner Bedeutung für die Kunst mit einer begrifflichen Engführung, die mehr ist als nur eine Definition.

»Jedes Kunstwerk ist ein Experiment: Es ist ein Experiment der Kunst; ein Versuch, ob man so Kunst machen kann: ob man sie *so* und ob man sie überhaupt *machen* kann. Jedes Kunstwerk ist ein Experiment, weil jedes Kunstwerk bei null beginnt – ein Kunstwerk, das nicht bei null beginnt, sondern die Kunst für gesichert und gegeben hält, ist gar keins. Denn der Nullzustand, bei oder in dem das Kunstwerk beginnt, ist der ästhetische Zustand, der Zustand ästhetischer Freiheit.« (Menke 2014), 82)

Die beiden Begriffe Kunst und Experiment lassen sich hier nicht in einfache Abhängigkeiten bringen. Mit Menke wird klar, dass nicht nur der Begriff des Experimentellen das Verständnis von Kunst erhellt, sondern sich beide wechselseitig beleuchten. Und auch wenn die Werkgenese der Kunst nicht wirklich bei null anfängt,³² sondern ebenfalls den Vermittlungskontexten als ihren

31 Schon deshalb nicht wie Stefan M. Seydel »Gedankenräume«, was immer schon den einzelnen Gedanken als vom Denken als Bewegung unabhängig imaginiert. Ich höre *Denkräume* als Imperativ: *Denk!räume*.

32 Vergleiche hierzu auch Schulze 2000, 2005 und weiter unten.

Entstehungsbedingungen erwächst,³³ so ist hier die oben angesprochene existenzielle Infragestellung des Schiffbrüchigen zu hören. Erst, wenn sich die Möglichkeit selbst infrage stellt, lässt sich die Frage nach der Möglichkeit des Handelns stellen; darin liegt jener Nullpunkt ästhetischer Freiheit der Kunst, von dem Menke schreibt.

»Der Begriff des Experiments ist ein kognitiver Begriff. Das Experiment ist eine Weise der Erfahrung, denn es zielt auf Erkenntnis [...]. Zugleich ist der Begriff des Experiments ein praktischer Begriff. Das Experiment ist eine Weise des Handelns: Zu experimentieren heisst, Konstellationen, Situationen, Arrangements herzustellen, in denen sodann etwas geschieht. [...] Das Experiment zeigt: Man muss etwas tun, um etwas zu erkennen. Das Experiment verbindet Rezeptivität mit Aktivität, ja es bindet Rezeptivität an Aktivität.« (Menke 2014), 83)

Ich erkenne in dieser Bestimmung die Dialektik der Begriffe von Kunst und Experiment. Im Experiment als Erfahrungsweise ist der Nullpunkt des Schiffbruchs immer schon mitgedacht. Es kann sich überhaupt nur etwas zeigen, wenn von dort aus gedacht und – Denken hier als Handeln verstanden – gehandelt werden kann. Vielleicht ist das Experiment als Kunst oder Kunst als Experiment die begrifflich strengste Engführung, die an der kaum noch feststellbaren Grenze der Begriffe diese wechselseitig erhellt. Oder anders gefragt: Was erfährt man über das Experimentelle erst dann, wenn man es als Kunst oder Experimente in der Kunst betrachtet? Was lernt man erst dann, wenn man bereit ist, diesen Nullpunkt der Kunst als Frage nach den Handlungsmöglichkeiten nicht erst als ästhetische, sondern schon als epistemologische Freiheit auf das Erkenntnisproblem selbst zu beziehen?

Experimentalsysteme sind Erfahrungssysteme: nicht-technologische Anordnungen von technologischen Objekten zu einer

³³ In den Interviewaufzeichnungen *Monologe auf Mallorca* sagt Thomas Bernhard einmal, er schreibe überhaupt nur, weil er sich ständig ärgere. Würde er sich nicht ärgern, würde er überhaupt nichts schreiben. Vgl. Fleischmann u. a. 2008.

Frage-Antwort-Maschine, die die Erfahrung als die Erfahrung des Gegenstandes in die Bewegung des Denkens einschliessen, ihr damit überhaupt eine Gegenständlichkeit verleihen. Die epistemologische Bestimmung des Experimentellen und genauer der Experimentalität verweist im Moment der ästhetischen Freiheit auf die Erfahrungsbezogenheit des Handelns als *transformativ*: Der Gegenstand des Experiments wird verändert in der Bewegung des Denkens und zeigt sich dadurch erst, wird erfahrbar, wird empirisch.

Jens Schlieter zeigt in seinem jüngsten Buch über Diskurse zu Nahtoderfahrungen, aus dessen Manuskript ich hier in Ausschnitten zitiere, dass sich schon in der etymologischen Bestimmung die Verwandtschaft von Experiment und Erfahrung zeigen lässt. Das englische »experience« und das »Experiment« lassen sich beide auf ihren Lateinischen (und Griechischen) Ursprung *ex-periri* zurückführen, was ›versuchen‹, ›testen‹ bedeutet und wiederum auf die Wurzel ›periri‹ zurückzuführen ist, die ›riskieren‹, ›Gefahr durchschreiten‹ bedeutet. Und selbst im Deutschen Erfahrung entbirgt sich noch die *Gefahr* (Althochdeutsch: ›fara‹).³⁴ Sowohl in griechischer Philosophie, mittelalterlicher Theologie als auch moderner Wissenschaft, so Schlieter weiter, steht die *Erfahrung* in diesem Sinne dem gegenüber, was aus den *Schriften* gelernt werden kann.

Experimentalität ist in diesem Sinne als untrennbar mit einer sie konstituierenden Gefahr verbunden, wenn man der etymologischen Herleitung vertrauen kann. Doch welche Gefahr ist hier gemeint? Doch keine andere als die Gefahr des Schiffbruchs, als die die Handlungsmöglichkeiten selbst infragestellende Gefahr des Gegenständlichen, das sich unserer Erkenntnis entgegenstellt.³⁵ Das Experiment als *Gefahr durchschreitendes Handeln* birgt immer die *Gefahr des Scheiterns* und damit die immer mögliche

34 Vergleiche für die gesamte etymologisch-metaphorologische Bestimmung dieser Zusammenhänge die Analyse von Schlieter auf den letzten Seiten in Schlieter 2018.

35 Selbst bei Niklas Luhmann findet man noch die etwas zynische Beschreibung jener Gefahr der Empirie in der nautischen Metapher der Seefahrt und des sie bedrohenden Schiffbruchs: »Ich denke durchaus, dass man ständig beobachten muss, was da festgestellt wird, schon um das grosse Schiff der Gesellschaftstheorie nicht auf die Untiefen und Felsen, die nicht sichtbar sind, aber in der

Wiederkehr der dem experimentellen Problembezug inhärenten Ausgangsposition des Schiffbruchs. Im Experimentellen wird damit zugleich erkennbar, dass die Gefahr des Scheiterns oder gar das Scheitern selbst nicht nur etwas zu Überwindendes darstellt, das Erkenntnis verhindert. Im Gegenteil ist dieses Scheitern-Können konstitutiv für das Experimentelle selbst. In ihm liegt der aufgehobene Nullpunkt, die ästhetische Freiheit. Das Scheitern ermöglicht erst die Bewegung des Denkens, wie es dialektisch gedacht formuliert werden muss. Das Experimentelle als Bewegung, als Praxis, als *Erfahrung* ist in jener Praxis im Vollzug nur, was es ermöglicht. Das erklärt auch die zumindest für die naturwissenschaftliche Experimentalität ungewöhnliche Strenge von Flecks Aussage, dass »[d]er zusammengefasste Bericht über ein bearbeitetes Gebiet [...] immer nur einen sehr kleinen Teil der betreffenden Erfahrung des Forschers [enthält] und zwar nicht den wichtigsten«, wie der Text eines Liedes ohne dessen Melodie (Fleck 2012, 126). Experimentelle Erkenntnis ist nicht das Ende der Bewegung, sondern die Bewegung als Ganzes.³⁶ Die Frage nach dem Experimentellen geht über die etablierte Differenz von Theorie (Anschauung) und Empirie (Wahrnehmung) hinaus, hebt sie in der Bewegung des Experimentalsystems als Praxis auf.

SELBSTEXPERIMENTE

Die Zusammenhänge zwischen Experiment, Handeln, Erkenntnis und jenem Scheitern, die ich in den Metapher-Splittern oben (bri-) collagiert habe, müssen jedoch, will man es nicht nur behaupten, sondern zeigen, experimentell nachgewiesen werden. Das Experimentelle denken bedarf des experimentellen Denkens. Um etwas über das Experimentelle in *Erfahrung* zu bringen, muss das Experimentelle selbstreflexiv werden, sei es in der Aufeinanderfolge von Experimenten oder in der vielleicht extremsten Form

Empirie entdeckt sind, auflaufen zu lassen. Man muss mit dem Schiff der Gesellschaftstheorie darum herumschiffen können. Man darf sich nicht unnötigem Widerstand aussetzen. Aber das Meer ist gross, und die Empirie hat nur bisher einen kleinen Teil dieses Meeres ausgelotet.« Vgl. Luhmann 2005b, 27.

³⁶ Vergleiche auch [Kapitel 1](#).

des Selbstexperiments. Ich finde bei Christoph Menke hierzu folgende Gedanken:

»Kann der Handelnde selbst sein Handeln als ein Experiment sehen, es experimentell vollziehen? Dann müsste für ihn gelten, was für den Beobachter eine Handlung zu einem Experiment macht: dass deren Gelingen eine offene Frage ist. Das ist es für den Handelnden gewöhnlich nicht und kann es gar nicht sein. Wir sprechen dort von einer Handlung, wo ein Können vorliegt, das Gelingen also nicht offen, sondern grundsätzlich gewährleistet ist (solange nichts dazwischen kommt). *Im Handeln, für den Handelnden ist das Gelingen – aus begrifflichen, nicht aus empirischen Gründen – das Normale. Das Handeln kann also für den Handelnden nur dort zu einem Experiment werden, wo die Normalität des Gelingens zerbrochen ist. Weil die Normalität des Gelingens aber das Handeln definiert, steht im experimentierenden Handeln nicht nur dieses oder jenes Ziel auf dem Spiel, sondern das Handeln selbst. Die Frage, die der experimentell Handelnde sich stellt, die er sich zu stellen bereit sein muss, lautet nicht nur: Kann ich so erfolgreich handeln? Werden mich diese Schritte zum Ziel führen? Sondern: Kann ich – überhaupt – handeln? Bin ich – noch – ein Handelnder? Handeln im Modus des Experiments ist ein Experiment mit der Möglichkeit des Handelns.*« (Menke 2014), 98f.)

Für eine kulturwissenschaftliche Erarbeitung der Möglichkeiten des Experimentellen oder gar die konkrete Arbeit an und in kulturwissenschaftlichen Experimentalsystemen ist Menkes Analyse des Experiments in der Kunst in mancher Hinsicht erhellender als der immer schon in historischen Wissenschaftsnarrativen privilegierte Vergleich mit naturwissenschaftlichen Formen der Wahrheitskonstitution. Kulturwissenschaftliche Arbeit ist, das zeigt schon die Entwicklung des Namens von Geisteswissenschaften zu Kulturwissenschaften an, konstitutiv selbstreflexiv, insofern sich *kulturwissenschaftliche* Reflexion als selbst

kulturelles und damit historisches, kontingentes und umstrittenes Phänomen begreift.³⁷ Die kulturwissenschaftliche Arbeit stösst ständig auf sich selbst und gewinnt daraus eine produktive Selbstwidersprüchlichkeit. Diese Selbstwidersprüchlichkeiten kann mit Menke als Möglichkeitsbedingung experimenteller Arbeit verstanden werden. Kultur als Vergleich des Fremden mit dem Eigenen (vgl. Luhmann 1999) führt fast notwendig zu einem Brüchigwerden der je *eigenen* Normalität und Normalitätserwartungen, stellt damit die Frage nach den Handlungsbedingungen selbst, auch und in dieser Autologik gewendet besonders des wissenschaftlichen Fragens selbst. Experimentelle Formen kulturwissenschaftlicher Arbeit sind damit immer eine Form selbstreflexiver Suchbewegungen, das experimentelle Handeln immer Moment des konkreten epistemischen Dings und aus diesem nie einfach in den blossen Kontext zu entschuldigen. Die technologischen Objekte der Kulturwissenschaft sind auf solche Praktiken ausgerichtet, auch wenn sie bislang kaum mit dem Begriff des Experimentalsystems auf ihre experimentelle Qualität hin beschrieben wurden.³⁸ Die Suchbewegung, um die es

37 Einer einheitlichen Sprachpolitik entgegen verwende ich beide Bezeichnungen von ›Geisteswissenschaften‹ und ›Kulturwissenschaften‹ je mit eigenem Bedeutungsschwerpunkt. Wenn ich in diesem Essay meist von ›Kulturwissenschaften‹ schreibe, dann weil damit jenes Disziplinverständnis bezeichnet sein soll, das sich in den sogenannten *cultural turns* wandelte. Als blosser Abgrenzung von einer für manche antiquiert scheinenden Bezeichnung der ›Geisteswissenschaften‹ halte ich die Bezeichnung dagegen für hoch problematisch. Eine solche Bemühung entspricht oft entweder einer impliziten Bewegung hin zu einem technisierten Wissenschaftsverständnis (wie in den sozialwissenschaftlichen ›Kulturwissenschaften‹ besonders zu beobachten) oder dem Versuch der Zerstreuung eines starken Anspruchs an erkenntnistheoretischer Selbstreflexion zu Gunsten kultureller. Der Begriff der Geisteswissenschaften ist m.E. nicht zu streichen. Schon die Unübersetzbarkeit des deutschen Wortes ›Geist‹ (im Sinne der Geisteswissenschaften) ins sonst die Wissenschaften dominierende Englische weist darauf hin, dass es sich hier um weit mehr als nur eine einfache Bezeichnung von Denken, etwa als Bewusstsein, handelt. Die Bezeichnung ›Geisteswissenschaften‹ mag damit gerade in der Spannung und Unauflösbarkeit in je aktuellen Paradigmenwechseln zur Zeit noch unverzichtbar bleiben. Vgl. auch Gehring 2018.

38 Vergleiche hierzu aber als eine der wenigen Ausnahmen Sibylle Peters Studie zum *Vortrag als Performance* (Peters 2011) und dort besonders Kapitel vier, »Vorträge über Vorträge« (111-133). In Peters Analyse werden besonders die

hier geht, ist keine, die sich in die immer populärer werdende Projektform wissenschaftlicher Antragsprosa fügt, denn:

»Projekt bedeutet in dieser Wortverwendung, dass man das Resultat schon kennt. [...] Der Prozess wird nicht von einem antizipierten Ergebnis getrieben, sondern ergibt sich aus einer eigenen Konstruktion. Das ist ein Charakteristikum des wissenschaftlichen Forschungsprozesses und wohl auch des künstlerischen. Gerade dort, wo es um kreative Dinge geht – und letztlich ist Wissenschaft, jedenfalls Forschung, ein kreativer Prozess und Vorgang.« (Rheinberger 2018, 46f.)

Den Begriff des Selbstexperiments bei Menke als Konstruktion einer Suchbewegung für ein kulturwissenschaftliches Verständnis experimenteller Arbeit erweiternd wende ich mich daher einem nächsten Begriff zu, der den hier verhandelten Problembezügen »ein Licht aufsteckt«³⁹. Es ist der Begriff der *Heuristik*.

HEURISTIK

Der Begriff der Heuristik, vom griechischen Wort *heuriskein* »finden, erfinden«, steht für die *Erfindungskunst*, verstanden als »Anweisung, Neues zu finden und zu erfinden« (vgl. Kirchner, Hoffmeister und Regenbogen 2013, 290f.) und seit der (begrenzten) Popularisierung des Begriffs in den Wissenschaften für wissenschaftliches Fragen selbst. Der Begriff, auch wenn dies zunächst so scheinen mag, steht dabei *nicht nur* für das Finden, sondern

technologischen (also strukturellen Bedingungen) des Vortrags als Vorlesung an Universitäten als Selbstversuche kritisch analysiert. »Der Wissenschaftliche Sprechakt als Selbstversuch« (Peters 2011, 111), der im Fall Austins eigener Vorlesungstätigkeit noch immer andauert (vgl. 133).

³⁹ Vergleiche Adorno 2015, 284; Definitionen als Bestimmungen eines Begriffs mithilfe anderer Begriffe können mit Adorno dialektisch-philosophisch weder als einfache Wortersetzungsregeln verstanden werden im Sinne einer Bezeichnung, die jetzt für etwas anderes steht, noch als bloße Namen; im Gegenteil muss eine solche Definition als spekulativ im Hegelschen Sinn begriffen werden, das heisst sie zeigt eine wechselseitige Widerständigkeit der in Bezug gesetzten Phänomene an und provoziert damit die Bewegung des erkennenden Denkens.

in der Überraschung des Erfindens zeugt er selbst von der enttäuschenden, ständig mit dem Scheitern selbst konfrontierten Suchbewegung. Heuristik hat demnach nichts mit einem Finden des nur Verlegten oder gerade noch Unpässlichen zu tun; ihr Finden nichts, was man nur aus einem Prinzip ableitend als das Ende des mühsamen Wegs entnehmen könnte. Die Erfindungskunst ist immer schon scheiternde; ihr Finden in dieser Widerständigkeit immer ein *Erfinden*. Die Spielarten des Begriffs von einem eher technologischen bis hin zu einem epistemisch offenen Verständnis dieser in der Heuristik näher zu ergründenden Prozesse verweisen mich auf die vergleichbare Konstruktion des Begriffs des Experimentalsystems. Experimentalsysteme sind eine bestimmte, vielleicht pointierte und in jene epistemische Offenheit hin radikalisierte Form der Heuristik.

Heuristik kann und muss in diesem Zusammenhang jedoch auch auf ihr wesentlich künstlerisches Moment hin befragt werden. Heuristik ist so der faszinierende Titel einer »Theorie der intentionalen Werkgenese«, wie sie Holger Schulze in sechs »Theorie Erzählungen [sic!] zwischen Popkultur, Privatwirtschaft und dem was einmal Kunst genannt wurde« entwickelte (Schulze 2005).⁴⁰ Ohne je den Bezug zum Experimentellen in der Wissenschaft explizit zu machen, beschreibt Schulze hier genau jenes fragile Gefüge aus ahnungsvoller Suche, riskantem Handeln, Scheitern, glücklichen Fügungen und dem ganzen Kosmos je einzelner Entscheidungen, die nur zusammen den Prozess der Werkgenese beschreibbar machen. »[E]ine Untersuchung des weiteren Verlaufs hervorbringenden Handelns [setzt] genau hier an. Sie untersucht die Details und mikroskopischen Entscheidungsmomente eines Arbeitsprozesses, die für gewöhnlich als zu trivial und wenig würdevoll erachtet werden, als dass sie erzählt und beschrieben würden.« (13) Ungeachtet des erklärten Bezugs zu »Werken« im Sinne dessen, »was einmal Kunst genannt wurde«⁴¹, müssen die Analysen als Studie experimenteller Arbeit in ei-

40 Mit einer Studie zum »aleatorischen Spiel« ging ihr die Arbeit zu einer *nicht-intentionalen* Werkgenese von Schulze voraus, die sich u.a. mit hochkontingenten Entstehungsbedingungen der Werkgenese in Kunst und Literatur beschäftigte (vgl. Schulze 2000).

41 Vergleiche den Untertitel des Buches, Schulze 2005.

nem weiteren Sinne, bzw. im konkreten Zusammenhang als dem Problem der Erkenntnis verpflichtete »Pragmatik der Genese« (Schulze 2005, 14) betrachtet werden.⁴²

In sechs Theorie Erzählungen⁴³ erschreibt sich Schulze Zugänge zu höchst heterogenen Momenten der Werkgenese; den *felt sense* als bis hin zu als körperlich verstandene Erzählung des Erkenntnisprozesses in alltäglicher Praxis (vgl. 20-22), zur Situiertheit des Arbeitens im *ambient* (vgl. 31-51) als facettenreicher räumlicher, aber noch unbestimmter »Anhnungsumgebung« (42), als Medium der Bewegung (vgl. 49-51); zu »Vektoren« (vgl. 53-75), den »tatsächlich bestehenden und objektiv wirksamen Kräften und natürlichen Neigungen [einer Arbeitsumgebung] [...] [als] die grundlegende Substanz einer Arbeit« (69), d.h. die konkreten Widerstände, Zug- und Schubkräfte, kinetische Metaphern formalisierend als Vektoren verstanden, die sich ausschliesslich in der *Praxis testend*⁴⁴ (!) erfahren lassen (vgl. 73-75); die Konsistenzenerfahrung als körperliche Erfahrung aller Bewegungen der Genese als Ganzes, die nun eine Rückkehr zu einem neuen, zweiten, veränderten Ausgangspunkt der Arbeit erlaubt (vgl. 77-96); zum »Kontinuum« als der Bewegungsform der Praxis, als »beweglicher Raum von Denkgegenständen, Themen, Motiven, die zusammengebunden werden von einer ganz bestimmten Art und Weise, vorliegende Artefakte, Rohstoffe, Substanzen, Zeichen und Chiffren miteinander zu verschmelzen und aneinander zu binden, einer Bewegungsform« (114); »dem anderen Körper« als »die physische Erscheinungsform unseres Artefakts - das Produkt«

42 Vergleiche auch den oben zitierten Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft im Problembezug der Erkenntnis bei Menke. Erst ein solcher wesentlicher Zusammenhang ermöglicht schliesslich auch die nach dem »langen Sommer der Theorie« festzustellende Flucht der Theorie aus der (Geistes-)Wissenschaft in die Kunst, wie sie Philipp Felsch beschrieb; vgl. Felsch 2015.

43 Zum Konzept der Theorie Erzählung vgl. Schulze 2005, 26ff. und die Verweise in den Anmerkungen mit ihren Anschlüssen an bekannte Ethnographen wie Alexander Kluge oder Clifford Geertz.

44 Es müsste m.E. genauer *versuchend* lauten, da der »Test« bereits immer nur konkrete Vorannahmen in Hypothesenform zu verifizieren oder falsifizieren erlaubt. Ein gänzlich anderes Ergebnis als in diesen Alternativen erwartet würde eher auf die Unbrauchbarkeit des Tests schliessen lassen als ihn als Instrument zu bestätigen.

(133), das sich uns wiederum in den Weg der Bewegung stellt, zu Konfrontationen führt, Widerstände erzeugt, die wiederum neue Bewegungen implizieren (vgl. 123-146), als Hohlkörper die Spur der Bewegung der Genese, die aufgenommen werden, der nach-gedacht werden kann (vgl. 144-146); schliesslich zur »Eröffnung« (vgl. 147-165), nicht nur als »Gang in die Öffentlichkeit« als Ende der Arbeit am Artefakt (vgl. 163), sondern als Ausdruck der Einsicht immer schon in der Öffentlichkeit zu stehen, immer nur in der Wirklichkeit arbeiten zu können, Bewegungen in einer artifiziellen Welt – »[u]nd wir arbeiten mit ihr.« (Vgl. 164f.)

Auch wenn Werke wissenschaftlicher Erkenntnisprozesse nicht immer als Artefakte im Sinne des Werkcharakters künstlerischen Schaffens verstanden werden können oder zumindest nicht ohne ihnen dabei etwas hinzuzufügen oder anderes zu unterschlagen, so stellt die Analyse intentionaler Werkgenese Schulzes in der ganzen Bewegung des Denkens eine hervorragend dichte Beschreibung experimentellen Arbeitens dar. Die immer wieder in die Widerständigkeit der Umgebung, des Körpers, des eigenen Wahrnehmens, aber auch in der Widerständigkeit der Bewegung selbst, des Denkens, Schaffens, Erfindens der Heuristik geführte Praxis zeigt die dichte, fast undurchdringliche wechselseitige Vermittlung solcher Prozesse. Erst die erzählende Entfaltung des Prozesses in der Zeit erschliesst die Entwicklung.⁴⁵ Eine blossе Chronologie der Ereignisse würde nichts zeigen, nicht einmal für eine *Theorie der intentionalen Werkgenese*, die eben jene experimentelle Durchführungen in Erzählungen von Darstellungsprozessen dicht zu beschreiben sucht. Insofern sie ihrem Gegenstand verpflichtet ist, kann sie sich selbst nicht

45 Vergleiche auch die Beschreibungen der Eigenzeit von Experimentalsystemen bei Rheinberger im Anschluss an Derrida weiter oben. Man beachte auch Rheinbergers Verweis auf George Kublers Beschreibung der künstlerischen Aktivität (vgl. Rheinberger 1992d, 51, Fn 9). Bei Kubler heisst es hier, »public demand recognises only what exists, unlike the inventors and artists whose minds turn more upon future possibilities, whose speculations and combinations obey an altogether different rule of order, described here as a linked progression of experiments composing a formal sequence.« (Kubler 2008, 78). Die Perspektive der »Erfinder« (!) und »Künstler« werden hier in den Zusammenhang experimentellen Geistes oder von *Experimentalität* gebracht. Ein anderer Name für diesen experimentellen Geist ist *Heuristik*.

der eigenzeitlichen Struktur entziehen, ohne ihren Gegenstand, eben jene experimentelle Werkgenese, zu verpassen. Das spiegelt sich schon in der Struktur von Schulzes Text. Man könnte fast sagen, er ist selbst in diesem Sinne ›experimentomorph‹ statt auf eine verbreitete analytische Systematik zurückgreifen zu können, die den Gegenstand auf dem Reissbrett der Theoriesprache zerlegt. Die Darstellung (Theorie der Werkgenese) der Durchführung der Darstellung (Werkgenese) muss sich der Durchführung der Darstellung (Werkgenese *sowie* Werkgenese der Theorie der Werkgenese) fügen. Ich komme darauf zurück.

Als Reflexionen künstlerischer Werkgenese ist Schulzes Heuristik noch in einem weiteren Punkt von grosser Bedeutung für den Begriff des Experimentalsystems. Die Erfahrungsdimension ästhetischer Praxis ist für die Reflexion ihrer Experimentalsysteme entscheidend. Die Künstlerin selbst ist ihr Instrument als Experimentatorin ihrer Einrichtungen, Workflows, der *Enttäusserung* als Bewegung und Entwicklung im Hegelschen Sinn⁴⁶. Die Werkgenese ist diese Art Bewegung der Enttäusserung zur Sinnlichkeit der Vergegenständlichung des Denkens und Handelns, der Praxis des Experimentellen, die selbst wiederum der *empirischen Erfahrbarkeit*⁴⁷ bedarf. Die Praxis der Handelnden

46 »Die Kunst nun und ihre Werke, als aus dem Geiste entsprungen und erzeugt, sind selber geistiger Art, wenn auch ihre Darstellung den Schein der Sinnlichkeit in sich aufnimmt und das Sinnliche mit Geist durchdringt. In dieser Beziehung liegt die Kunst dem Geiste und seinem Denken schon näher als die nur äussere geistlose Natur; er hat es in den Kunstprodukten nur mit dem Seinigen zu tun. Und wenn auch die Kunstwerke nicht Gedanken und Begriff, sondern eine Entwicklung des Begriffs aus sich selber, eine Entfremdung zum Sinnlichen hin sind, so liegt die Macht des denkenden Geistes darin, *nicht etwa nur sich selbst* in seiner eigentümlichen Form als Denken zu fassen, sondern ebenso sehr sich in seiner *Enttäusserung* zur Empfindung und Sinnlichkeit wiederzuerkennen, sich in seinem Anderen zu begreifen, indem er das Entfremdete zu Gedanken verwandelt und so zu sich zurückführt.« (Hegel 2014c, 27f.).

47 Vergleiche hierzu die kurze etymologische Notiz im Handlexikon zur Wissenschaftstheorie (Seiffert und Radnitzky 1989, 368f.): »Theorie griech. theo-ría: das Anschauen, Betrachten, die Erkenntnis, die Theorie; zu griech. theōreîn: anschauen, betrachten, überlegen[;] Gegenbegriffe sind einerseits *Praxis* (griech.: praxis: das Handeln, die Tat, die Tätigkeit, das Geschäft (lat. actio), andererseits *Empirie* (griech. empeiría: Erfahrung, Übung; zu griech. peîra: Versuch, dadurch erlangte Erfahrung; lat. [auch sprachverwandt] (ex)periri: versuchen,

vermittelt Anschauung und Erfahrung und muss ihre Enttäusung als Darstellung dieser irreduziblen Vermittlungsweisen der Erkenntnis begreifen. Die Betonung des Körpers, der Stimme, des *ambient*, der greifbaren, haptischen Qualität der Kunstwerke kann daher für Experimentalsysteme auch jenseits der Werkgenese künstlerischer Artefakte nicht einfach als postmoderne Theoriemode abgetan werden.⁴⁸ Es geht hier wie dort um die Praxis der Erkenntnis in und mit Experimentalsystemen als Erfahrungsmaschinen, Empirie der Theorie, Bewegung des Denkens.

Am Charakter der intentionalen Werkgenese der Kunst lässt sich zugleich ein wesentliches Moment der experimentellen Werkgenese zeigen. Die Bewegung muss als *Ausdrucksbewegung* verstanden werden; das Suchen, Tasten⁴⁹, Basteln und die Widerstände selbst müssen als Momente der Darstellung verstanden werden. Erst in der Veräusserung, erst im Ringen um die Darstellung gewinnen die Probleme Konturen, zeigen sich die epistemischen Dinge als abwesende Unbekannte und fügen sich die technologischen Objekt als solche zur Struktur des Experimentalsystems. Aus der Perspektive einer Theorie der intentionalen Werkgenese lässt sich erkennen, dass die Durchführung nicht

erfahren)«. Dass es sich hier um weit mehr als bloße Sprachverwandtschaft handelt oder besser gesagt, diese auf einen epistemologischen Zusammenhang hindeutet, ist mithin eine der in meiner Arbeit ausgehandelten Erkenntnisse. Auch muss in der experimentellen Arbeit gezeigt werden, dass Theorie, Praxis und Empirie, wie hier notiert, keine einfachen Gegenbegriffe sind, sondern wechselseitig vermittelt gedacht werden müssen. Besonders möchte ich aber auf die auch hier angedeutete Verwandtschaft von Erfahrung im Sinne der Empirie und dem Gefahr durchschreitenden Versuchen des Experimentellen hinweisen.

⁴⁸ Auch wenn die bisweilen erstaunlichen Karrieren solcher Ansätze, d.h. ihre konkreten institutionellen Erfolge und ihre Bedeutung für akademische Reputationsgewinne, nicht wirklich auf die objektive Bedeutung ihrer Problembezüge zurückgeführt werden können. So sehr man dem Zeitgeist der Theorieentwicklung aus erkenntnistheoretisch-kritischer Sicht misstrauen muss, so wenig darf diese Kritik von der möglichen, ja notwendigen Reflexion der inhärenten Problembezüge abhalten.

⁴⁹ Vergleiche auch das kleine Bändchen mit Gesprächen mit Hans-Jörg Rheinberger *Die Farben des Tastens* (Rheinberger und Bulucz 2015), die schon im Titel die ästhetische Dimension der experimentellen Praxis in eine fast schon zu einem Koan verdichtete Synästhesie-Metapher bringt. Ich lese Schulzes *Heuristik* als dichte Beschreibung des bei Rheinberger Metaphorisch-Bildlichen.

einfach der erste Schritt ist, auf den die Darstellung als weiterer folgt. Die Darstellung ist die primäre Vermittlung, sie *ist* die Durchführung.

DARSTELLUNG UND DURCHFÜHRUNG

In der »erkenntniskritischen Vorrede« seines als Habilitationsschrift erarbeiteten Textes »Der Ursprung des deutschen Trauerspiels« (Benjamin 2013b, 207-237) skizziert Walter Benjamin prägnant die Verwicklung von Darstellung und Methode in der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung des philosophischen Traktats. Die »Darstellung ist der Inbegriff ihrer Methode. Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg – das ist denn der methodische Charakter des Traktats.« (Benjamin 2013a, 208). Man mag diesen dialektisch-spekulativen Satz für kryptisch halten, doch seine Kraft ist heute noch so bedeutend, wie die Arbeit damals als zu ambitioniert und unorthodox abgelehnt werden konnte.⁵⁰ Mit den folgenden längeren Auszügen lese ich die bisherigen Erörterungen im Lichte Benjamins propädeutischer Skizzen.

»Will die Philosophie nicht als vermittelnde Anleitung zum Erkennen, sondern als Darstellung der Wahrheit das Gesetz ihrer Form bewahren, so ist der Übung dieser ihrer Form, nicht aber ihrer Antizipation im System, Gewicht beizulegen. Diese Übung hat sich al-

⁵⁰ Die Tragik der Geschichte der als Habilitationsschrift eingereichten Arbeit ist kaum zu ermessen. Aufgrund kritischer Stimmen in der Fakultät wurde Benjamin genötigt, die Arbeit 1925 wieder zurückzuziehen, um einer offiziellen Ablehnung zu entgehen. Was ein Zugang zur akademischen Karriere hätte werden können, war damit ihr Ende. Adorno, der zu dieser Zeit im Ausland weilte, grämte sich sehr über die verpasste Chance, Benjamin als Freund und hoch geschätzten Philosophen mit seiner Fürsprache zu unterstützen (vgl. hierzu die Briefwechsel von Adorno und Scholem Adorno und Scholem 1994). Der Text Benjamins bleibt so bis heute ein Mahnmal der Kritik wissenschaftlicher Erkenntnis im Kontext institutioneller Wahrheitsregime, in denen man sich in Qualifikationsschriften ja nicht aus dem etablierten Rahmen herauswagen sollte. Von Experimenten mit der Form wird abgeraten. Zu Risiken und Nebenwirkungen fragen Sie Ihren Professor oder Mittelbaubeauftragten. Oder lies Benjamin.

len Epochen, denen die unumschreibliche Wesenheit des Wahren vor Augen stand, in einer Propädeutik aufgenötigt[. . .].« (Benjamin 2013b, 207-208)

Was Benjamin hier für die Philosophie schreibt, muss in gleicher Weise für alle Geistes- und Kulturwissenschaften gelten. Von den erkenntnistheoretischen Problembezügen jeder Forschung, jeder Theorie, zu allen Gegenständen können sich diese nicht befreien; sie anzuerkennen erfordert jene Strenge, die in Benjamins knappen Sätzen liegt. Wissenschaftliche Erkenntnis ist sich immer zugleich und nur zugleich selbst Problembezug.

Benjamin weist hier auf Entscheidendes hin: Das Denken ist gerade in dem Moment der Darstellung als seinem Ausdruck, und darin der *Form* der Wahrheit verpflichtet, eine *Übung* statt in der starren, je das Moment für das Ganze haltend und damit falschen Fassung des Systems ein solches in irgendeiner Weise antizipierend. Die Darstellung kann nicht vorwegnehmen, was die Übung der Darstellung selbst erst hervorbringt. Die Darstellung ist damit weder etwas Sekundäres, etwa ein dem Denken nur hinzutretendes Hilfsmittel der Übermittlung⁵¹, noch ist die Darstellung ein feststehendes Instrumentarium, sprachlich-begrifflicher Rahmen, und darin schon ›System‹, d.h. in sich konsistenter und *darin* gerechtfertigter Bezugsrahmen seiner selbst, das vor allem Denken als Rüstzeug als gegeben angenommen werden kann. *Die Form der Darstellung ist die Form ihrer Übung, ist Übung in der Form.*

Aufgenötigt hatte sich die Übung selbst in Form der Propädeutik, doch erschöpft sie sich darin nicht oder erweitert den Begriff der Propädeutik selbst. Ich entdecke hier den selben Begriff, den ich in dieser Arbeit verhandle: Propädeutik als Übung ist nichts anderes als ein Experimentalsystem des Denkens selbst. Epistemisches Objekt sind die Erkenntnis und ihre Möglichkeit selbst. Technologische Objekte die Strukturen der Übungen. Schon der Begriff der »Übung« sagt es: *ex-periri, versuchen, testen.*⁵² Ihr

51 Um hier nicht missverständlich den durchweg dialektisch zu verstehenden Begriff der Vermittlung gebrauchen zu müssen.

52 Vielleicht müsste man hier einen Exkurs einfügen, der die Zusammenhänge anthropologischer Reflexionen der Bedingung des Menschseins als erkennendes

Scheitern stellt die Übung dabei nicht infrage, sondern ist überhaupt ihr Beweggrund.

»Traktate mögen lehrhaft zwar in ihrem Ton sein; ihrer innersten Haltung nach bleibt die Bündigkeit einer Unterweisung ihnen versagt, welche wie die Lehre aus eigener Autorität sich zu behaupten vermöchte. [...] Darstellung ist der Inbegriff ihrer Methode. Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg - das ist denn der methodische Charakter des Traktats. Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention ist sein erstes Kennzeichen. Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück. Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Daseinsform der Kontemplation.« (Benjamin 2013b, 208)

Ausdauernd neu anheben. »Immer wieder neu loslegen wie neu.« Ü bend, versuchend, tastend, wie es Rheinberger nennt (vgl. Rheinberger und Bulucz 2015), ist der kürzeste Weg nur trügerisch der zu immer schon Bekanntem. Gefahren der Erkenntnis können nur um den Preis dieser gemieden werden. Darstellung als Umweg ist der methodische Charakter des Traktats und zugleich, wie ich hier formulieren will, die Form der Experimentalität des darin sich darstellenden Denkens.⁵³

Wesen mit jenem Grundproblem der Erkenntnis, der Bewegung des Denkens als Ringen um die Darstellung, bis hin zu neueren medientheoretischen Überlegungen erweitert. Ich belasse es bei dem Verweis auf Sloterdijks Ausdruck des »Planet[s] der Ü benden« (Sloterdijk 2009, 35-170) und der Übung als Anthropotechnik (besonders: 174f.), die meinen Überlegungen zu Experimentalsystemen verwandt sind. (Ich verdanke den Hinweis auf Sloterdijks Text den Making-Offs von Stephan Porombka zur Vorlesung »Leben – Kunst – Lebenskunst«, im Wintersemester 2017/2018.) Besser noch, man studiert Sloterdijks Quellen; bei seiner monströsen Sprache wird mir manchmal schlecht. (Vgl. etwa: »Ich werde im folgenden die autoplastische Verfasstheit der wesentlichen Humantatsachen zeigen.« (174). Alter Verwalter!

53 »Abwegen und Abschweifen« nennt es Thomas Düllo in seiner Untersuchung literarischer Formen und narrativer Strategien des Umgangs mit jener Eigenheit des sich entziehenden Erkennens von Kunst bis Wissenschaft (vgl. Düllo 2015). Alberne Trivialisierungen wie etwa »Der Weg ist das Ziel« haben mit solchen Überlegungen aber nichts zu tun.

»Denn indem sie den unterschiedlichen Sinnstufen bei der Betrachtung eines und desselben Gegenstandes folgt, empfängt sie den Antrieb ihres stets erneuten Einsetzens ebenso wie die Rechtfertigung ihrer intermittierenden Rhythmik.« (Benjamin 2013b, 208)

Die verschiedenen Momente eines Gegenstands, sein unter dem Zugriff der Reflexion in diese Momente zerfallen rechtfertigen das Stocken, Aussetzen, und neu Anheben. Die Momente sind nicht einfach unvereinbare Seiten, die eben je unterschiedliche Blickwinkel erfordern. Die Reflexion selbst, d.h. das Ringen um die Darstellung selbst, lässt den Gegenstand erst in jenes widersprüchliche Momentmosaik zerfallen. Aus den Widersprüchen selbst erwächst die Erkenntnis als Darstellung dieser Bewegung. Reflexion und Gegenstand sind in der Darstellung vermittelt. Ihre Form ist die der abbrechenden Übung, des immer wieder neu Scheiterns, das Mosaik der Darstellung Ausdruck dieser Vermittlung. Und so schreibt Benjamin weiter:

»Wie bei der Stückelung in kapriziöse Teilchen die Majestät den Mosaiken bleibt, so bangt auch philosophische Betrachtung nicht um Schwung. Aus Einzelem und Disparatem treten sie zusammen [...]. Der Wert von Denkbruchstücken ist um so entscheidender, je minder sie unmittelbar an der Grundkonzeption sich zu messen vermögen und von ihm hängt der Glanz der Darstellung im gleichen Masse ab, wie der des Mosaiks von der Qualität des Glasflusses. Die Relation der mikrologischen Verarbeitung zum Masse des bildnerischen und des intellektuellen Ganzen spricht es aus, wie der Wahrheitsgehalt nur bei genauester Versenkung in die Einzelheiten eines Sachgehalts sich fassen lässt. Mosaik und Traktat gehören ihrer höchsten abendländischen Ausbildung nach dem Mittelalter an; was ihren Vergleich ermöglicht, ist echte Verwandtschaft.« (Benjamin 2013b, 208-209)

Die ästhetische Praxis und die Praxis des Denkens sind hier nicht nur rhetorisch zusammengeführt; ihr Zusammenhang ist

»echte Verwandtschaft«. Die Metapher des Mosaik ist nicht bloße Figur, sondern notwendig *unbegriffliche Form* der Darstellung der Darstellung.⁵⁴ Denkbruchstücke sind Ausdruck des selbst brüchigen Denkens, des Abbrechens und Abschweifens. In der Darstellung der sogenannten ›Ergebnisse‹ mag bisweilen der von Benjamin abgelehnten Systematik Vorrang gegeben werden, sie verliert gerade dadurch jedoch ihren Gegenstand, ist doch dieser nur in der Brüchigkeit der experimentellen Bewegung darstellbar. Der Schein der zwingenden Notwendigkeit jeder Systematik ist Ausdruck ihrer eigenen Falschheit, die Brüchigkeit dagegen notwendiger Ausdruck der Pragmatik der Darstellung.⁵⁵ Ja, die Brüchigkeit der Pragmatik kann überhaupt nur im wechselseitigen Vermittlungsverhältnis von überintegriertem Systembegriff, seines vermeintlichen Zwangs und der Pragmatik als denkender, kritischer Widerstand dagegen verstanden werden.⁵⁶

Die propädeutische Vorrede Benjamins könnte hier vielleicht als ein spezifisch philosophisches Problem verstanden und so aus dem Kontext dieser Arbeit ausgeschlossen werden. Man würde damit jedoch einer Logik der weiteren Ausdifferenzie-

54 Vergleiche auch weiter unten die Ausführung zu Blumenbergs Theorie der Unbegrifflichkeit im Kontext der Dialektik, [Abschnitt »Begriff und Unbegrifflichkeit«](#), 135.

Zur Problematik der Nicht-Darstellbarkeit der Darstellung vgl. Eley 1984, bes. 67. Mit Eley lässt sich festhalten, dass die Darstellung selbst nicht dargestellt, sondern nur durchgeführt werden kann oder eben unterlassen werden muss. Sie ›zeigt sich‹ in der Praxis, d.h. sie zeigt sich überhaupt nicht, sondern ist ihrem Wesen nach pragmatisch vermittelnd.

Zur Metapher des Mosaik vgl. auch die Überlegungen im Anschluss an Arno Schmidt aus *Berechnungen II* (Schmidt 1985).

55 Zur Kritik des Systembegriffs, wie sie auch Benjamin führt, vgl. auch Adorno 2015, 247-261. Dialektisch-kritische Philosophie muss mit der Erkenntnis zitiert werden, dass kein Systembegriff sich unter gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen von jenem Totalitätsbegriff der »verwalteten Welt«, wie es Adorno wieder und wieder nennt (vgl. u.a. *Kultur und Verwaltung* 1959), losgelöst verstehen kann. Der Systembegriff ist damit nicht falsch im Sinne einer Fiktion, falsch aber seinem Anspruch nach; er bezeichnet gerade nicht das neutrale, wissenschaftliche, sondern die sich so ausdrückende Ideologie. Das meine ich, wenn ich die zwingende Notwendigkeit als Anspruch einer systematischen Darstellung dekonstruiere.

56 Vergleiche auch [Aphorismus »Scheitern als Freiheit zum Objekt«](#), 150.

nung der Wissenschaft zum Selbstzweck folgen, die auf nichts weiter als auf die damit zu erzielenden institutionellen Erfolge gegründet wäre. Dem stellt sich, wie in verschiedenen Weisen in den hier vorliegenden Texten ausgeführt, meine Kritik entgegen. Diese Texte müssen als Versuche (!) verstanden werden, den immer mitzuführenden Problembezug der Erkenntnis selbst auch in den konkreten Gegenständen kulturwissenschaftlicher Forschung und Theorie zu denken. Die namensändernden Paradigmenwechsel von Geistes- hin zu Kulturwissenschaften dürfen nicht verschleiern, dass es in all ihren Gegenständen den Kulturwissenschaften immer auch um das Denken selbst geht, in einem Wort: um Geist.⁵⁷ Noch einmal erkenntnistheoretisch schärfer: wenn es den Kulturwissenschaften in ihren konkreten Gegenständen nicht mehr um jene erkenntnistheoretischen Problembezüge selbst *als* konkrete Forschung und Theorieentwicklung geht, kann nicht mehr von einem Denken gesprochen werden. Die Skizze Benjamins kann jedoch für experimentelle Kulturwissenschaft und genauer die Reflexion kulturwissenschaftlicher Experimentalsysteme weiter gedacht werden. Ich versuche dies im Folgenden auf zwei Weisen. Schreibend stelle ich Benjamin zunächst in eine kleine Experimentalbibliothek kulturwissenschaftlicher Selbstreflexion und lese die Texte meiner Arbeit dann mit Hans Blumenberg, der in keiner meiner Bibliotheken mehr als drei Bücher entfernt steht.

»Ich packe meine Bibliothek aus«⁵⁸

Die Darstellungsweise wissenschaftlicher Erkenntnis ist, zunächst einfach feststellend, praktisch ausschliesslich sprachlich vermittelt. Was sich nicht in Sprache ausführen lässt, lässt sich wissenschaftlich nicht vertreten, und selbst die Erkenntnis explizit nichtsprachlicher Phänomene kann als solche nur in

57 Vergleiche auch obige Ausführungen zur notwendigen Selbstreflexivität der Kulturwissenschaften sowie der problematischen Abgrenzung von Geistes- und Kulturwissenschaften, [Abschnitt »Selbstexperimente«](#), 117.

58 Vergleiche Benjamin [2006b](#).

sprachlicher Vermittlung als Erkenntnis anerkannt werden.⁵⁹ Die sprachliche Vermittlung ist dabei nicht eine willkürliche Entscheidung, die auch anders hätte getroffen werden können oder deren Gewissheiten auch in anderen Vermittlungsweisen gefunden hätten werden können⁶⁰, sondern konstituiert die primäre zeichenmediale Vermittlungsweise des Denkens.⁶¹

- 59 Vergleiche hier etwa die Überlegungen zur »Beobachtung der Unbeobachtbarkeit« von Peter Fuchs und Niklas Luhmann (Fuchs und Luhmann 2008) zur Beobachtung von Mystik als einem Fall von Unbeobachtbarkeit einer ›Erfahrung‹ jenseits distinktionslogischer, sprachlicher Vermittlung.
- 60 Auch wenn ich das hier nicht ausschliessen kann, so scheint ein gänzlich anderes als ein sprachlich vermitteltes Erkenntniswesen unwahrscheinlich. Diese Bemerkung bezieht sich aber auf unseren heutigen Begriff von Erkenntnis und ist in dieser Hinsicht tautologisch formuliert. Trotzdem scheint es mir nicht überflüssig zu bemerken, da sich jeder Beitrag zur Erkenntnis eben dem Begriff der Erkenntnis seiner Zeit verpflichtet.
- 61 Ich kann an dieser Stelle keine ausführliche Diskussion dieser Zusammenhänge anbieten, möchte aber zumindest mit einigen Texthinweisen den Denksammenhang angeben, in dem meine knappen Bemerkungen formuliert sind. Zunächst muss Sprache als die Vermittlung von Zeichen und Sinn verstanden werden, in der sich die Pragmatik des Denkens ausdrückt (vgl. Wittgenstein 1984). Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Cassirer 1964) bereitet den Weg für die folgenden sprachphilosophischen und semiotischen Zugänge. Es wird möglich, diese Zusammenhänge zu beschreiben, zu dekonstruieren und kritisch zu reflektieren (vgl. etwa von Saussure 2001 bis Derrida 2013, unterwegs verästelt zu Barthes (Barthes 2012b, 1988) oder in einem anderen Zuschnitt Krämer 2001). Bei Hegel mag man die semiotischen Überlegungen im dritten Band der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (vgl. Hegel 2014a) nennen, die dort hierin begründet am Übergang der ersten Abteilung (»Der subjektive Geist«) und Hegels gesellschaftstheoretischen Überlegungen (»Zweite Abteilung: der objektive Geist«) unter dem heute seltsam wirkenden Begriff der »Psychologie« zu finden sind (vgl. §440-§465). Schon der Position der Hegelschen Zeichentheorie lässt sich entnehmen, dass Sprache hier als Vermittlung des Denkens im Übergang zum Sozialen gedacht ist. (Wirkt es nicht seltsam, ausgerechnet Hegel hier inmitten der Zeichentheoretiker zu nennen und dann zu Lévi-Strauss, Whorf, Austin, Foucault usw. zu kommen? Chronologie spielt scheinbar keine Rolle.) In Lévi-Strauss' Schriften finden sich frühe strukturalistische Positionen zu einer Anthropologie des Zusammenhangs von Sprache und Gesellschaft (vgl. Lévi-Strauss 1972), die wenngleich überholt dennoch in ihrer Problemstellung als Klassiker verstanden werden müssen. Gleiches gilt für die bereits mehrfach widerlegte (und bestätigte und wieder widerlegte usf.) Sapir-Whorf-Hypothese der sprachlichen Determination des Denkens (vgl. Whorf 1956), die heute noch linguistische Reflexionen prägt. Die performative Qualität von Sprache wurde von John Austin ›entdeckt‹ und

Die sprachliche Vermittlung wird für Kulturwissenschaft selbstreflexiv (vgl. Cassirer 2008). Die Gegenstände selbst sind sprachlich formatiert, die Erkenntnis der Kulturwissenschaft ist *Erkenntnis in Begriffen*). In diesem Zusammenhang ist jenes Fremdwerden

steht in dieser Arbeit im Kontext der Frage nach der Praxis (vgl. Austin 1962; nicht Searle, kann ich nicht lesen, er widert mich an; erkenntnistheoretisch). Von hier ist es nicht weit zu Foucaults diskurstheoretischen Reflexionen der Sprache und ihrer politischen Bedeutung (vgl. u.a. Foucault 1997) sowie den daran anschliessenden kritisch-theoretischen Analysen der Sprache in ihrer konstitutiven Bedeutung für gesellschaftlich prägende Unterscheidungen (vgl. Butler 1997, vgl. aber auch Zima 1977; und ganz anders aber unverzichtbar hier: Klemperer 2015). Für diese Arbeit war es dann ein besonders kleiner Text im Kontext eines grösseren, der grösstes Gewicht bekam, nämlich der Aphorismus 65 »Kohldampf« aus der *Minima Moralia* von Adorno (vgl. Adorno 1969, 182f.), der aus dem Meer der Bücherrücken hier in aller Bescheidenheit hervorsteht. An seiner Seite lehnt die *Negative Dialektik*, etwas zurückgestellt, weil im Anspruch so gross. Niklas Luhmann, auch wenn auf eine seltsam unreflektierte, dünne Sprachtheorie gestützt, entwickelt in diesem Zusammenhang eine Systemtheorie des Sozialen und der Gesellschaft, die Kommunikation als Operationstyp sozialer Systeme als Elemente des Sozialen überhaupt begreift (vgl. Luhmann 1998, 205-229). Was bei Hegel schon angelegt ist, wird hier systemtheoretisch-soziologisch entwickelt und formtheoretisch dann noch weiter entwickelt von Dirk Baecker (vor allem Baecker 2007, aber auch Baecker 2013, 113ff.). Bei Lothar Eley wird die Theorie Luhmanns, auch im Hinblick auf die Bedeutung der Sprache, wieder zurückgebunden an philosophisch-erkenntnistheoretische Überlegungen bei Hegel und Husserl (vgl. Eley 1972). Grössten Wert lege ich auch auf die Verbindungen von hier zur *Negativen Dialektik* Adornos, etwa in diesem besonders auch im Hinblick auf die Diskussion der Darstellungsproblematik entscheidenden Ariadnefaden: Eley 1984. Zuletzt zu nennen sind noch Blumenbergs Arbeiten an einer »Theorie der Unbegrifflichkeit« (vgl. Blumenberg 2012a, 1998, 2007f, 2012b), welche die metaphorologische Dimension der Sprache als zwischen Unbegrifflichkeit und Begriff behandelt. Ich komme auf diese zurück.

Es handelt sich bei den hier genannten Texten keinesfalls um einen repräsentativen Literaturüberblick noch um eine Auswahl der klügsten Texte, die hierzu geschrieben wurden. Ich lege hier lediglich Texte aus, in deren Arrangement sich mir ein Arbeits- und Denkmittelzusammenhang entspinnt, in dem unter anderem auch diese Überlegungen hier entstehen. Die Schlaufen und Windungen des Arrangements sind selbst nur als Bewegungen von Lektüren zu verstehen, die kleinste Bibliothek dieser Fussnote zum Keplerschen Orbit nach der Bibliothek Warburgs (vgl. Michels 2015, Johnson 2016) »aufschliessend«, wie man ein Seil aufschiesst (oder den Faden der Ariadne im Labyrinth des Denkens). Titel wie Bücherrücken in Fussnotenflüsterreichweite zueinander gestellt. Es sind Fundstellen eines Bastlers und im Kontext dieser Arbeit alleine so angemessen.

mit der eigenen Arbeitsform ein Fremdwerden mit der sprachlichen Verfasstheit nicht nur der Darstellung, sondern in dem Problem der Darstellung mit den Gegenstandsbezügen der Kulturwissenschaft; die Darstellung ist die Durchführung und als diese problematisch. So entstehen kulturwissenschaftliche Experimentalsysteme als Arbeit an Darstellungsräumen zur Durchführung der Erkenntnis selbst. In der selbstreflexiven Schlaufe experimenteller Darstellungen des Denkens taucht das Experimentalsystem notwendig selbst als Gegenstand der Arbeit auf. In anderen Worten: *Kulturwissenschaftliche Experimentalsysteme sind immer auch Experimentalsysteme zum Gegenstand der Experimentalität selbst!* Wenn sich naturwissenschaftliche Experimentalsysteme noch der Illusion einer gegenständlich-funktionalen Unterscheidung von Experimentalsystem, Darstellung der Erkenntnis und Gegenständen hingeben können, ist dies kulturwissenschaftlicher Arbeit nicht möglich. Wenn das Experimentelle selbst zum Gegenstand wird, wenn das Experimentalsystem als Gegenstand und Methode in eins fällt, wenn weiter die Durchführung sich als Bewegung des Denkens, als Arbeit an Begriffen begreift, wenn sie als Experimentalsystem das Begriffliche selbst verhandelt, dann ist zwischen Unbegrifflichem und Begrifflichem die Durchführung die Darstellung. Die Vermittlung des Denkens in der Sprache ist nicht ihr nur Äusseres, sondern die Bewegung selbst. Sprache nicht bloss Zeichenmedium, sondern in der Vermittlung von Sinn und Zeichen Medium der Bewegung des Denkens.

»Ein Experimentalsystem schafft einen *Repräsentationsraum* für den *Auftritt* epistemischer Dinge.« (Rheinberger 1992a, 73) Ein solcher Repräsentationsraum muss als sprachlicher Raum verstanden werden; im Sinne der Darstellung als Durchführung fallen Labor und Bericht zusammen, wenngleich der Bericht im kulturwissenschaftlichen kaum als ein solcher verstanden werden kann. Es lässt sich nicht berichten, was als Erkenntnis nur in der Durchführung sich zeigt. Das Argumentative als behauptende Gewährleistung der Wissenschaftlichkeit kulturwissenschaftlicher Experimentalsysteme verfehlt die Erkenntnis selbst, verfehlt sich an ihr, insofern sie behauptet zu zeigen, was sie eben in der blossen Behauptung verbirgt. Das Ringen um die sprachliche

Darstellung⁶² ist ein Ringen um das Begriffliche, ein permanentes Scheitern an der Vermittlung von Reflexion und Gegenstand im Begriff.

Die Unterscheidung Rheinbergers von ›epistemischen Dingen‹ und ›technologischen Objekten‹ kann sich kulturwissenschaftlich nicht an der Grenze von sprachlich/nichtsprachlich zeigen. Sprache taucht auf beiden Seiten auf, ist immer Vermittlungsmedium der Praxis kulturwissenschaftlicher Experimentalsysteme. Es kann jedoch mit Hans Blumenberg näher bestimmt werden, was epistemische Dinge kulturwissenschaftlicher Experimentalsysteme *wesentlich* sind, was sie also konkreter als die nur allgemeinen Überlegungen Rheinbergers zu epistemischen Dingen als unbekannte Fragen oder anwesende Abwesenheiten des Gegenstands sind, in ihrer denkenden Reflexion von Objekt und Subjekt vermittelt.

Begriff und Unbegrifflichkeit

Blumenberg beschäftigte sich über die Jahre seines Schreibens hinweg immer und immer wieder ›nur‹ skizzenhaft oder in selbst kaleidoskopischen⁶³ Entwürfen mit dem Phänomen der Metapher. Im Zentrum stand zunächst eine metaphorologische Analyse, d.h. eine historische Arbeit zum sprachlichen Reichtum der Metaphern, die Felder abzustecken suchte, in denen dann eine tiefere, historische Analyse von Metaphern zu erfolgen hätte (vgl. Blumenberg 1998, 12f.). In späteren Texten interessierte Blumenberg sich darüber hinaus auch in theoretischer Hinsicht für die Bedeutung von Metaphern für die Frage nach den Möglichkeiten sprachlicher Reflexion der Erkenntnis und ihrer Grenzen für die Philosophie. All jene Texte sind fragmenthaft geblieben

62 Und damit ist jede Form der Vermittlung von sprachlicher Darstellung und Bildern, Ton, materiellen Artefakten, Praxis usf. gemeint.

63 Kaleidoskopisch ist hier die mir erhellende (oder einfärbende) Metapher für die Praxis der Arbeit an Mosaiken in ihrer Bewegung. Die Bastlerin bewegt ihre Mosaik des Experimentellen im Experiment selbst; das Aufscheinen macht anschaulich, was Ergebnis des Zusammenspiels von Mosaik und Bewegung ist. Das Licht bleibt das Erkenntnisinteresse – oder findet man es schon vor? Und woran würde ich den praktischen Unterschied bemerken?

und wichtige Teile sogar erst posthum erschienen. Die Auseinandersetzung mit ›der‹ Metapherntheorie Blumenbergs muss also konstruieren, was sich in dieser Einheitlichkeit nicht so einfach finden lässt. Das hält bislang aber nur wenige davon ab, es dennoch zu versuchen. Ich springe in meinen Lektüren ebenfalls ohne Zurückhaltung zwischen den einzelnen Texten Blumenbergs umher, denke jedoch, dass es sich inhaltlich rechtfertigt.

Blumenberg unterscheidet Metaphern als Sprachbilder mit besonderer Anschaulichkeit von Begriffen. Begriffe können als Regeln verstanden werden, ›Vorstellungen in einer bestimmten Weise vorzustellen, also [als] eine Vorstellung der Vorstellung‹ (Blumenberg 2007f, 40).

Das cartesianische Ideal der *Klarheit* und *Deutlichkeit* von Begriffen fasst Blumenberg mit der Metapher der Falle. Begriffe, so Blumenberg, entstammten anthropologisch der Handlungsart »*actio per distans*« (11ff.), insofern sie (noch) nicht Anwesendes vorstellbar machten. Wie eine Falle, deren Beute mehr oder weniger spezifisch erwartet wird, ist der Begriff zukunftsbezogen offen und doch relativ bestimmt (*deutlich*), in seiner bestimmten Unbestimmtheit mehr ein Instrument der *Prävention*, denn der *Erinnerung*. Zugleich muss der Begriff in seiner Anschaulichkeit auch relativ unverstellt, ungetrübt, *klar* sein, ein Raumgewinn wird Sicherheitsgewinn und doch zugleich selbst zum Problem der Klarheit. Blumenberg diskutiert dies an der Einführung des »*Unbewussten*«, analog zum reinen Vernunftbegriff der *Freiheit* bei Kant (vgl. 40-46). Im weiteren Verlauf der Fragmente zu einer »*Theorie der Unbegrifflichkeit*« geht es ihm dann um einen anderen Aspekt Kantischer Philosophie, nämlich die Frage nach dem Primat des Begriffs.

Aus dem *Aufbau* der *Kritik der reinen Vernunft* folgert Blumenberg, dass die Methodenlehre den Weg zu einem brauchbaren Begriffsbegriff weist. Es geht um eine *Praxis der begrifflichen Werkzeuge*, die, wie erwähnt, »*Bauzeug*« und »*Werkzeug*« sind (50);⁶⁴ sie müssen stets erweitert, kritisiert, revidiert usw. werden, und

64 Mag nun der Begriffsbegriff Blumenbergs die Beschreibung des Bastlers aufrufen oder die kulturwissenschaftliche Bastelei sich notwendig dem Begrifflichen widmen: der Zusammenhang ist einer von vermittelter, wesentlicher Verwandtschaft.

folglich kann eine »Definition als abgemessene Deutlichkeit das Werk eher schliessen als anfangen« (51).

Für den Weg dorthin müsse es aber, wenn nicht mit den Mitteln des Begriffes, die uns noch nicht zur Verfügung stehen, so Blumenberg, »zugunsten des Begriffs [...] ein Vorfeld der Unbegrifflichkeit geben« (51). Und an dieser Stelle kommen Metaphern ins Spiel.

In Metaphern wird nicht eine Vorstellung zur Vorstellung gebracht wie im Begriff, sondern es findet eine Übertragung der Vorstellung auf einen anderen Sinnbereich statt, von bildgebendem auf bildempfangendem Sinnzusammenhang. Eine Metapher leiht sozusagen die Anschauung des einen Sinnzusammenhangs einem anderen Sinnzusammenhang,⁶⁵ wieder mit Kant verstanden als »Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann« (Kant 1977b, §59). Diese Übertragung ist nach Blumenberg jedoch nicht unproblematisch, sondern muss, hier mit Husserl gedacht, als *Reparaturfunktion* des Bewusstseins angesehen werden. Bewusstsein ist hier als »eine intentionale Leistungsstruktur« gedacht, deren »Normalstimmigkeit« mit jeder Metapher gefährdet und im Verstehen der Metapher repariert wird. Man liest die von Husserl aufgestellte Regel: »Anomalität als Bruch der ursprünglich stimmenden Erscheinungseinheit wird in eine höhere Normalität einbezogen.« (Husserl 1973, 438)

Die Überlegungen Blumenbergs im Kontext von Experimentalsystemen gelesen zeigen eine Verwandtschaft von epistemischem Objekt und jenem »Vorfeld der Unbegrifflichkeit« (Blumenberg 2007f, 51). Die anwesende Abwesenheit der noch unbekanntem Fragen des Experimentalsystems stellt sich als diffuse »Nährlösung« (vgl. Blumenberg 1998, 13) dar, in der Begriffe sich »kristallisieren« (vgl. Blumenberg 1998, 13), sich in Bildern sprachlich

65 Vergleiche dies mit der Definition von Humor bei Jean Paul, für den das Lachen selbst eine Reparaturfunktion des Widerspruchs von Situationsbeschreibung und eigener Einsicht darstellt, Paul 1996, 110. Die Lektüre verdanke ich Maren Lehmanns Text Lehmann 2011; vgl. hier auch den Hinweis auf den Zusammenhang von Humor und Theorie in Fussnote xxiv, 228f.

›ertasten‹ lassen.⁶⁶ Die Abwesenheit des epistemischen Dings ist nichts anderes als eine noch unerreichte oder prinzipiell unerreichbare Anschauung des Gegenstands. Die Offenheit des Wissenschaftsdings von Experimentalsystemen ist in ihrer Unruhe und ihrer Ausrichtung auf Überraschung und das noch Unbekannte hin Gefahr, die den ›Mut‹ des Geistes erfordert: die durchführende Darstellung zeigt dann im experimentellen Durchschreiten der Gefahr und Erfahrung, »mit welchem ›Mut‹ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft« (vgl. 13).

Die sich widersprechenden Sinnzusammenhänge in der Bildsprache der Metapher stehen bei Blumenberg zunächst unverbunden nebeneinander. Kann der Widerspruch nicht aufgelöst werden, so wird die Metapher entweder als Wortersetzungsregel missverstanden; man würde den Schrecken der Besatzung der Titanic fühlen, wann immer die Rede von der Spitze des Eisbergs wäre oder sich in anderen Situationen nach Elefanten im Raum umblicken. Oder aber die Metapher bleibt schlicht unverständlich. In »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit« schreibt Blumenberg davon, dass in Metaphern, wie Quintilians bekanntem Beispiel der *lachenden Wiese*, eine »Intention überraschend zum Prädikat überspringt« (Blumenberg 2012a, 89). Es ist in Metaphern ein Bruch, ein Widerspruch zu beobachten, der allein übersprungen werden kann. In dieser theoretischen Beschreibung der Metapher wird, wohl nicht ohne Anlass, selbst auf die *Metapher der Bewegung* des Geistes zurückgegriffen, um zum Ausdruck zu bringen, was schwer anders in Worte zu fassen wäre.

In Blumenbergs Texten zu Metaphern lassen sich mindestens drei mögliche funktionale Metapherotypen unterscheiden: Metaphern im Vorstadium zu Begriffen, die in Worte zu fassen suchen, was bislang begrifflich noch nicht gefasst werden konnte;

⁶⁶ Die Synästhesiemetaphorik betont hier zum einen die Übertragung der Sinnbereiche zwischen bildgebendem und bildempfangendem Sinnzusammenhang der Metapher, zum anderen aber auch die *Erfahrungsqualität* der Praxis des Experimentalsystems.

Metaphern als Verfallsformen von Begriffen⁶⁷; und sogenannte *absolute Metaphern*. Das grösste Interesse an der Blumenberg-schen Metaphorologie erfahren dabei die absoluten Metaphern. Sie sind weder Vorstufen des Begrifflichen noch nur Verfallsformen zu blossen Bildern kondensierter Begriffe, sondern fassen jenen Sonderfall von Phänomenen, denen jede Anschauungsmöglichkeit jenseits der Metapher fehlt. Sie lassen sich nicht in Begriffe auflösen, nicht in der Reflexion bestimmen, nicht in Wortersetzungsregeln begreifen. Ihnen selbst mag dieses sich dem sprachlichen Zugriff des Begriffs entziehende Moment zukommen, ja sie müssen als darin wesensmässig bestimmt betrachtet werden.

Für die Reflexion kulturwissenschaftlicher Experimentalsysteme können all drei Typen der Metapher zur näheren Bestimmung des Experimentellen verwendet werden. In der unabschliessbaren Offenheit des epistemischen Dings entzieht sich der Gegenstand immer dem vollständigen Zugriff der Reflexion. Die Vermittlung von Gegenstand und Erkenntnis in der Darstellung als Durchführung findet ihre Form in jenen Brüchen, Abbrüchen, Unterbrüchen und Widersprüchen – und in jedem immer wieder neu ansetzenden, neu anhebenden Versuch der Reparatur, des immer wieder neuen Umgangs mit dem Scheitern jener Reflexion.

Das Metaphorisch-Unbegriffliche als Vorstufe des Begriffs zu verstehen, verweist ferner auf das in Experimentalsystemen angestrebte Begreifen, d.h. im Fall kulturwissenschaftlicher Experimentalsysteme die Darstellung in Begriffen und die Gestaltung der jeweiligen ›Maschinen‹ als Struktur der Konstruktion der Begriffe. Und selbst als Verfallsform mag die Metapher ihre Bedeutung für die Theorie von Experimentalsystemen haben, insofern diese selbst als streng gekoppelte Einheiten epistemischer Dinge und technologischer Objekte wieder feststehende Ausdrücke, Denkwzusammenhänge, Wortfelder, und anderes kondensieren können und so etablierte Methodenspektren bereichern.

Nicht zuletzt können in solchen Verfallsformen von Experimentalsystemen neue Erkenntnishindernisse erkannt werden,

67 Wie etwa die Bezeichnung des *Himmelszelts*, das zu einer Zeit keinesfalls nur metaphorisch zu verstehen, sondern wirkliche Anschauung des Himmels war.

deren institutionelle und diskursive Verfestigung kaum noch aufbrechbar zu sein scheint. Hier mag noch der Vergleich mit der rhetorischen Qualität von Metaphern angezeigt werden. Blumenberg führt in einer materialreichen Zusammenstellung zur Eisbergmetapher in *Quellen, Ströme, Eisberge* vor, dass Metaphern gerade ihre Möglichkeit der Übertragung der Anschauung erst durch einen »morphologischen Vertrautheitshorizont« (vgl. Blumenberg 2012b, 212) ausspielen können. Wenn etwas schwer zu beweisen sei oder gar nicht anders gezeigt werden könnte, bediente man sich der Metapher, um »Widerspruch zu erschweren«; je geläufiger dabei die Metapher, umso wirkungsvoller der Effekt. Und auch die Funktion der Metapher als ein das Denken erfrischendes Bild bleibt nicht unerwähnt, doch steht diese gerade im Widerspruch zur Plausibilisierungsleistung der Metapher (vgl. 214). Doch trotz der rhetorischen Funktion von Metaphern, die von anderen als von Blumenberg vielfach vor allem untersucht wurde (vgl. etwa Lakoff und Johnson 2003), bleibt ihnen ihre Funktionsweise als Reparatur eines Widerspruchs und damit eben dieser Bruch erhalten. In diesem Bruch kann ein nicht still zu stellendes Unruhemoment epistemischer Bewegung erkannt werden.

Es gäbe hier noch viel zu sagen, ich möchte mich aber auf nur noch einen Aspekt beschränken. Für Blumenberg ist die Metapher (in ihrer entfernten Verwandtschaft mit dem Begrifflichen) immer *praktisch* gedacht. Er folgt hier Kant, der die Metapher charakterisiert als »ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes (...), was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmässigen Gebrauch derselben werden soll.« (vgl. Blumenberg 1998, 12) Metaphern werden darin zu *Stile[n] von Weltverhalten* (25). In diesem pragmatischen Sinn der sprachlichen Vermittlung von Weltverhältnissen haben Metaphern schliesslich *Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein* (13).

Die Praxis der Bestimmung als Wesen des Begriffs zwischen Unbegrifflichkeit und Begriff selbst zu betonen, ist auch für

die Bestimmung kulturwissenschaftlicher Experimentalität von Bedeutung. Die Metapher der Bewegung als unbestimmte Bestimmung der Praxis muss ernst genommen werden. Erkenntnis in Begriffen ist das Ganze der Bewegung des Denkens. Dies ist eine Bewegung, die sich zwischen epistemischem Ding als unbegrifflicher, widerständiger, widersprüchlicher Gegenständlichkeit der Reflexion entzieht und den technologischen Objekten, die eine Struktur des versuchenden Umgangs damit geben. Diese Momente sind nichts ohne die Praxis der Darstellung als Durchführung und nur in dieser Momente der Bewegung. Und auch die Frage des Stils mag man im Kontext von Experimentalsystemen mit Ludwik Fleck als Frage der Praxis selbst verstehen (vgl. Fleck 2012, 126, siehe auch oben).

Im Abschluss des Exkurses zu Blumenbergs Theorie der Unbegrifflichkeit im Dienst der Bestimmung kulturwissenschaftlicher Experimentalität muss auf Unstimmigkeiten dieser Überlegungen zueinander hingewiesen werden. Selbstverständlich schreibt Blumenberg hier sprachphilosophisch begriffsgeschichtlich in einem ganz anderen Kontext als Rheinberger zu Experimentalsystemen. Auch vermag es Blumenbergs einfacher, an Kant orientierter Begriffsbegriff kaum, die Komplexität eines dialektischen Begriffsbegriffs im Anschluss an und über Hegel hinaus zu erreichen. Und dennoch zeigen jene Überlegungen, wie sich kulturwissenschaftliche Arbeit als sprachliche Vermittlung der Reflexion in ihren Gegenständen selbst als Praxis der Bestimmung durch die Widersprüche des Denkens und seiner Gegenstände hindurch in der Darstellung als Durchführung verstehen lässt. Über Blumenberg hinaus müssen solche Phänomene nicht als Theorie des Unbegrifflichen, sondern als Pragmatik des Begrifflichen gelesen werden – und in dieser Hinsicht als immer experimentelle Praxis des Denkens.

Analog zu Rheinberger lässt sich hieran zeigen, dass Kulturwissenschaft immer im Modus des Experimentellen gedacht werden muss, insofern das wesentlich Experimentelle an die Offenheit des epistemischen Dings, seine Widersprüchlichkeit und seine prinzipielle Unerreichbarkeit gebunden ist. Der Name »Wissen-

schaftsding« bei Rheinberger verweist auf diesen weiten Begriff des Experimentellen. Es mag vielleicht als eine unzulässige Inflation des Begriffs des Experimentellen verstanden werden, ihn in gewisser Weise mit der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft selbst gleichzusetzen. Aber man könnte auch fragen, was eine solche ›Verwechslung‹ zu zeigen im Stande wäre. Die entscheidende Leistung eines solchen Experimentalitätsbegriffs scheint mir der unersetzliche Verweis auf die Praxis des forschenden Denkens als ständiges Scheitern, als gefährliche, bisweilen *alles*, inklusive sich selbst riskierende Bewegung des Versuchs, des sich selbst Erfindens dieser Bewegung, des »immer wieder neu loslegen wie neu«.

Ein enger Experimentalitätsbegriff verweist uns dagegen darauf, dass experimentelle Forschung, die sich als solche selbst reflektiert, in der Kulturwissenschaft relativ neu ist. Man kann in den vorsichtigen Anfängen mit Rheinberger wenn nicht einen *experimental turn*, so doch eine Reflexion der Kulturwissenschaft an und über ihre Grenzen vermuten. Der Begriff des Experimentalsystems schärft die Aufmerksamkeit seiner besonderen Bedeutung für eine »Wissenschaften im Werden« (Rheinberger 2005, 344). Kulturwissenschaftlich spezifisch mag dann die Selbstreflexivität jener Infragestellungen, Transformationen, jenes versuchenden Bastelns an den Grenzen sein, die sich immer selbst im Modus der Darstellung als Durchführung befragt, und in ihrer Selbstversicherung auf ihre experimentelle Verunsicherung angewiesen ist.

GEGENWART, ZUKUNFT, INTERVENTION

Wenn Experimentalität als praktische Infragestellung der Grenzen der Wissenschaft betrachtet werden muss, so verbirgt sich darin zugleich noch einmal neu die Frage nach der Zeit. Mit François Jacob versteht Rheinberger Experimentalsysteme als »Maschinen zur Herstellung von Zukunft« (zitiert nach Rheinberger 1992c, 25). Die Offenheit ihrer epistemischen Dinge verweist dabei jedoch nicht nur auf die Zukunft der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst, insofern diese im Experimentellen selbst noch

unbekannt bleibt. In dieser Hinsicht wären Experimentalsysteme von jeder Form wissenschaftlicher Arbeit nicht zu unterscheiden. Ihnen allen ist gemein, dass sie, sofern sie ›neue‹ Erkenntnisse vorbereiten oder hervorbringen, zukunfts offen im Hinblick auf wissenschaftliche Entwicklung sind. Experimentalsysteme als Maschinen zur *Herstellung* von Zukunft verweist dagegen auf mehr.

Kulturwissenschaftlichen Reflexionen ist in ihrer notwendig selbstreflexiven Wendung selbst bei historischen Untersuchungen (und vielleicht gerade bei diesen) der Vergleich mit der je gegenwärtigen Perspektive der Forschung und Theorie implizit. In der Vermittlung von Reflexion und Gegenstand muss jede Form der Erkenntnis als eine Vermittlung in der Zeit verstanden werden, die vergangene Zukünfte und zukünftige Vergangenheiten hervorbringt. Die Entfaltung dieses Vergleichs in der Zeit kann als die Zeit der wissenschaftlichen Praxis verstanden werden.

Ungleich dramatischer stellt sich das Problem für das, was man als Gegenwartsbeobachtung oder Zeitdiagnose ›heutiger‹ sozialer und kultureller Zusammenhänge bezeichnet.⁶⁸ Der Gegenwärtigkeit der Selbstreflexivität der *Praxis* kulturwissenschaftlicher Erkenntnis tritt hierin eine Gegenwärtigkeit des Gegenstandes zur Seite, die keine zeitliche Differenz zu lassen scheint für die minimale notwendige Distanz⁶⁹ der Reflexion zu ihrem Gegenstand. Wenn gegenwärtig Gegenwart beobachtet werden soll, so bedarf es eines (Selbst-)Betrugs – oder eines Tricks!

68 Als Hinweis auf die soziologische Tradition jener Beobachtungsform mögen die folgenden Titel ungenügend genügen: Kneer, Nassehi und Schroer 1997; Schimank und Volkmann 2007. Andere Disziplinen verstehen in der Gegenwartsbeobachtung gar ihre eigentliche Aufgabe und können damit nur als Fach genannt werden, wie die Bibliotheken von Ethnographien zeigen. Ich verweise aus dem Kontext meiner eigenen Arbeit und fast nur diesem Kriterium verpflichtet zudem auf einen praktischen, schreibenden Versuch des Umgangs mit jener Gegenwärtigkeit der Gegenwart, die sich dem Schreiben als notwendig distanzierendes Verfahren der Vermittlung in eindringlicher Intensität als Herausforderung stellt: vgl. Breyger, Klenk und Lewandowski 2017.

69 Die räumliche Metapher ist hier die gebräuchlichste, zugleich ist ihr selbstverständlich eine zeitliche Metapher notwendig inhärent, sind Raum und Zeit doch aufeinander verwiesen, ist Raum doch nur ein anderes Mass für Bewegung und Zeit.

»Das Gegenwärtige als die Zukunft einer jeweiligen Vergangenheit ist nicht das Resultat der Vergangenheit; die Vergangenheit ist vielmehr das Resultat einer Zukunft – ihre Gegenwart als Surrogat.« (Rheinberger 1992d, 53)

Betrachtet man die Gegenwart als Resultat der Vergangenheit so mag man forschend Zuflucht in der Geschichte suchen, doch bleibt diese Forschung in ihrer Praxis immer Gegenwart und in ihrer epistemischen Offenheit immer die einer gegenwärtigen Zukunft und zukünftigen Gegenwart. Oder mit Meillassoux formuliert: »Die Vergangenheit ist unvorhersehbar.«⁷⁰

Kulturwissenschaftliche Experimentalsysteme müssen hier, mit Rheinberger und über Rheinberger hinaus, als *explizit* dieser Problemstellung verpflichtete Maschinen zur Herstellung *jener* Zukunft verstanden werden, die die Beobachtung der Gegenwart zuerst ermöglicht. Hält man die Gegenwart der Wissenschaft als Gegenstand der Forschung für unverletzlich, so verschliesst sich einem jedoch die Möglichkeit experimenteller Forschung gänzlich. Die Gegenwart lässt sich mithin nur in der Herstellung von Zukunft beobachten und das heisst nichts anders als *im Modus der Intervention*. Oder in anderen Worten: Kulturwissenschaftliche Experimentalsysteme müssen demnach immer auch als *Interventionsmaschinen* verstanden werden.⁷¹ Die Bewegung des Denkens ist in ihrer Widersprüchlichkeit immer schon Intervention in ihren Gegenstand; zugleich findet sie diese Widerständigkeit des

⁷⁰ Meillassoux (Meillassoux 2015, 18), wie gefunden bei Armen Avanesian Avanesian 2014. Vergleiche auch, deutlich witziger, kein bisschen weniger erhellend: »Frage an Radio Eriwan: »Liegen denn die amerikanischen Wissenschaftler, die behaupten, die Zukunft sei unvorhersehbar, vollkommen daneben?« [Antwort Radio Eriwan:] »Im Prinzip liegen die amerikanischen Genossen Wissenschaftler vollkommen daneben, denn die Zukunft entspricht exakt dem 5-Jahresplan. Aber die Vergangenheit ist unvorhersehbar.«« (»Radio-Eriwan-Witze« 2018).

⁷¹ Ich möchte darauf hinweisen, dass dies streng genommen bereits in allen Konsequenzen in der Verhandlung der Frage nach der Vermittlung von Reflexion und Gegenstand in dialektischer Perspektive angezeigt war. Für die Frage nach der konkreten Gestalt kulturwissenschaftlicher Experimentalsysteme und die Diskussion ihrer Funktionen mag diese erneute Wendung hier jedoch noch einmal anders dasselbe beleuchten.

Gegenstands selbst vor. Das Vorfinden findet sich jedoch nicht selbst. Dem Zirkel ist nicht zu entkommen, er muss in der Praxis als Eingreifen des Begreifens entfaltet werden.

Diese Überlegungen führen in einer neuen Schlaufe zurück zur kulturwissenschaftlichen Experimentalität als ästhetischer Praxis. Mit Menke kann die Intervention als Moment der Kunst selbst begriffen werden. Künstlerische Praxis zielt auf die eingreifende Herstellung möglicher Welten zur Beobachtung der Wirklichkeit und stellt damit diese bisweilen mit unvorhersehbaren Folgen infrage. Was anderes als jene Herstellung von Zukunft ist hier als wesentlich Experimentelles des Forschungsprozesses mit genannt? Heuristik als künstlerische Werkgenese wie als kulturwissenschaftliche Experimentalität hat notwendig jenen Zug des Zukünftigen als interventionistischen Zugriff auf die Gegenwart zu eigen. Das *Selbst* des Selbstexperiments, bei Menke wie daran anschliessend hier, meint immer zugleich das gegenwärtige Selbst der Praxis als Referenz experimenteller Intervention.

DAS NÄCHSTE EXPERIMENTALSYSTEM

Kulturwissenschaftliche Experimentalsysteme als Interventionsmaschinen zur Herstellung von Zukunft zur Beobachtung der Gegenwart verstanden weisen in jener interventionistischen Zukunftsverwiesenheit bereits über sich hinaus. Auch das muss als epistemische Qualität von Experimentalsystemen verstanden werden. »Ein Experiment ist kein Experiment«, so Rheinberger im Anschluss an Ludwik Fleck (Fleck 2012) oder nur die Degeneration eines komplexen Ganzen (Rheinberger 1992c, 25). Degeneration bezeichnet so näher bestimmt das Abschneiden jener Zukünfte und damit die Vorwegnahme der noch nicht realisierten Gegenwart in der Annahme ihrer Konsequenz aus der Vergangenheit.

Als »inhärent offene und unfertige Gebilde« können Experimentalsysteme als »Versuchsanordnungen« (Rheinberger 1994, 410) nicht in Abschlussfiguren gezwungen werden. Schon im Begriff des Experimentalsystems weist dieses somit über sich

hinaus; was das einzelne Experiment ergibt, zeigt sich mithin erst im nächsten Experiment (vgl. Rheinberger 2018, 28).

Die Gegenwart bleibt dem deskriptiven Zugang ewig entzogen. Wer etwas über die Gegenwart erfahren will, und sei es die Gegenwart der Theorie, muss sich dieser aussetzen. Experimentelle Verfahren bleiben hier notwendig riskant, im absoluten, d.h. sich selbst mit-meinenden Sinne. Die Praxis der Theorie bleibt eine empirische Frage.

SPRECHENDES DENKEN – SCHREIBENDES DENKEN

WISSENSCHAFT ALS SCHRIFT

WISSENSCHAFT ALS SCHRIFT Das Medium wissenschaftlichen Arbeitens ist Schrift. Was über lange Zeit als ein philosophisches Problem von Gegenstand und Darstellung reflektiert wurde, wurde spätestens mit Einsetzen des sogenannten *linguistic turn* in der Philosophie und Linguistik zum Ende des 19. Jahrhunderts, mit dem die Wendung der Geisteswissenschaften hin zu Kulturwissenschaften begann, als ein spezifisches Problem *sprachlicher* Vermittlung der Erkenntnis in ihrem Verhältnis zu den Gegenständen der Wissenschaften verstanden.¹ Mit de Saussures Grundlegung der Sprachwissenschaften (Saussure 2001) war die Reflexion aller kulturellen, aller sozialen oder aller menschlichen Phänomene als sprachlich zeichenvermittelter Phänomene expliziert. Was sich als sinnhaft und zeichenverwendend beschreiben lässt, konnte als Sprache verstanden und in seiner produktiven Struktur beschrieben werden. Es wendete sich sofort gegen sich selbst. Den *cultural turns* (vgl. Bachmann-Medick 2009), ja dem Kulturbegriff selbst (vgl. Luhmann 1999), ist die selbstreflexive Wende implizite, notwendige Konsequenz.

Was aber soll es notwendig machen, dass wissenschaftliche Erkenntnis *schrift-sprachlich* dargestellt wird? Wie immer Wissenschaft verstanden wird, sei es als Sinnsphäre, Modus der Erkenntnis, Existenzweise, gesellschaftliches Funktionssystem, Diskurs, Spiel, etc. - die Vermittlung ihrer selbst findet im Medium geschriebener Texte statt. Die Art und Weise des Umgangs mag von Disziplin zu Disziplin variieren, die Textgattungen sich nicht nur in ihren Inhalten, sondern auch in ihren Strukturen bisweilen deutlich unterscheiden, doch bleibt gültig: was sich wissenschaftlich bewähren soll, bewährt sich im Text.

MESSBARKEIT DER SCHRIFT Es mag heute empfehlenswert sein, sich die extensiven und intensiven Untersuchungen von Verweisungszusammenhängen und die mehr und mehr an Bedeutung gewinnenden Verfahren der Messung von Reputation und Glaubwürdigkeit, von Rankings über Zitations- und Veröffentlichungsindizes wissenschaftlicher Journals, in unterschiedlichen metadisziplinären Subsets anzusehen. Dabei kann sogar noch davon abgesehen werden, dass solche Indizes selbst gestalten, was sie nur zu messen vorgeben und schon in der Behauptung der Messbarkeit eine verführerische Klarheit vermutet wird, der besonders Organisationen (Institute, Akademien, Universitäten, Hochschulen, etc.) in ihrer Angewiesenheit auf explizite Reflexion ihrer Entscheidungsprozesse erliegen müssen. Doch: nicht erst die Messbarkeit intertextueller Zusammenhänge brachte jene Schriftfixierung organisierter Wissenschaft hervor. Schrift und Organisation sind wechselseitig technisierende Zusammenhänge.

WISSENSCHAFT ALS BUCHRELIGION Ich vertrete mit anderen die Auffassung, dass die heutige Schriftlichkeit der Wissenschaft direkt auf ihr theologisch-religiöses, und genauer: buchreligiöses Erbe zurückgeführt werden kann, sowie auf die Erfindung und Etablierung des Mediums des Buchdrucks mit beweglichen Lettern als Bedingung des gesellschaftlichen Wandels hin zur modernen Gesellschaft.² Die geschichtliche Untrennbarkeit von Schrift, Buch, Erkenntnis in Religion und Wissenschaft lässt sich bis heute in unbegrenzbarer Metaphernvielfalt als »Lesbarkeit der Welt« entdecken (vgl. Blumenberg 1986). Es ist vielfach auf die Ironie der Geschichte hingewiesen worden, dass sich gerade das Buch gegen die heilige Schrift wandte. Doch auch wenn das neue Verbreitungsmedium schier unendliche Möglichkeiten für die Publikation von Kritik und Erkenntnis brachte, so erhält es zugleich das theologische Erbe der »Heiligen Schrift« in einer neu formatierten Buchgläubigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. Das ist auch *Dialektik der Aufklärung* (vgl. Adorno und Horkheimer 2003).

SCHRIFT FÜR SCHRIFT Wissenschaftliches Schreiben geschieht allein um der Schrift Willen. Das Lesen wird *im Modus der Schrift* unterschätzt. Dem Umstand, dass was geschrieben wird, auch gelesen werden sollte, kann kaum Rechnung getragen werden oder es wäre dann zumindest höchst erklärungsbedürftig, dass geschrieben wird, was alles geschrieben wird. Geschriebenes ist dann auch nicht gelesen, wenn es gelesen wurde, sondern erst, wenn es der nächste Text referenziert. Kein Wunder, dass unter diesen Bedingungen die moderne Gesellschaftstheorie Luhmanns schon die Operation des Sozialen als Anschluss definiert, ›Verstehen‹ also in der immer nächsten Kommunikation realisiert sieht. Selbstverständlich auch das: nicht einfach nachzulesen: »Ohne zu schreiben, kann man nicht denken; jedenfalls nicht in anspruchsvoller, anschlussfähiger Weise.« (Luhmann 1992, 53)

DIE ANGEMESSENHEIT DER DARSTELLUNG

DIE ANGEMESSENHEIT DER DARSTELLUNG Es lässt sich eine einfache Regel formulieren: *die Darstellung wissenschaftlicher Erkenntnis muss der Sache selbst angemessen sein.*³

Dieses Problem der Darstellung wird in den Einzelwissenschaften in der Regel als gelöst betrachtet, stellt es sich doch als eine *Konsequenz* von Theorie und Methode dar, wird also im disziplinären Diskurs kontrolliert, – und darüber hinaus gilt es als ein Problem von *public science*⁴. Das Problem ist *praktisch* für die tägliche wissenschaftliche Arbeit *als Problem* bedeutungslos und wird in formalisierten Textgattungen oder der diskursiven Verwaltung der Darstellung *abgewickelt*.

Jede Behandlung der darin verborgenen Frage nach der Darstellung muss sich als Reflexion der Begriffe ›Sache‹, ›Erkenntnis‹ und ›Darstellung‹ vollziehen. Wollte man sich im Umstand beruhigen, dass dies in der überwiegenden Zahl aller wissenschaftlicher Arbeiten nicht einmal erwähnt wird, könnte man es als ein Scheinproblem verabschieden. Man irrte sich – auch wenn man wohl keine Konsequenzen zu fürchten hätte.

»SCHEITERN ALS FREIHEIT ZUM OBJEKT« Die Antagonismen der Gesellschaft wirken in den Mitteln der Erkenntnis fort, doch:

»[d]en ihm immanenten Zwangscharakter vermag Denken kritisch zu erkennen; sein eigener Zwang ist das Medium seiner Befreiung. Die Freiheit zum Objekt, die bei Hegel auf die Entmündigung des Subjekts hinauslief, ist erst herzustellen. Bis dahin divergieren Dialektik als Methode und als eine der Sache.«
(Adorno 2003b, 58)

Die Frage nach der Angemessenheit der Darstellung ist daher schon eine der Methode, die jene Differenz kritisch reflektiert. Die Methode selbst ist eine Methode des *Scheiterns*.

»Die logische Form des Widerspruchs aber gewinnt jene Differenz, weil ein jegliches der Einheit des herrschaftlichen Prinzips nicht sich Fühendes, nach dem Mass des Prinzips, nicht als ein gegen dieses gleichgültiges Verschiedenes erscheint, sondern als Verletzung der Logik. Andererseits bezeugt der Rest an Divergenz zwischen philosophischer Konzeption und Durchführung auch etwas von der Nichtidentität, die weder der Methode gestattet, ganz die Inhalte zu absorbieren, in denen allein sie doch sein soll, noch die Inhalte zu vergeistigen. *Der Vorrang des Inhalts äussert sich als notwendige Insuffizienz der Methode.* [meine Hervorhebung] Was als solche, in der Gestalt allgemeiner Reflexion, gesagt werden muss, um nicht wehrlos zu sein vor der Philosophie der Philosophen, legitimiert sich allein in der Durchführung, und dadurch wird Methode wiederum negiert. Ihr Überschuss ist angesichts des Inhalts abstrakt, falsch; Hegel bereits musste das Missverhältnis der Vorrede der Phänomenologie zu dieser in den Kauf nehmen. Philosophisches Ideal wäre, dass die Rechenschaft über das, was man tut, überflüssig wird, indem man es tut.« (Adorno 2003b, 58)

Der Unterschied zwischen erläuternder Darstellung und Durchführung ist jedoch keiner von falscher und richtiger Präferenz, etwa dass man von einer der Erläuterung nun zu einer der Durchführung kommen sollte. Erläuterung und Durchführung ist als Unterscheidung die Form der Methode des Scheiterns.

»Das mag erklären helfen, warum der Philosophie ihre Darstellung nicht gleichgültig und äusserlich ist, sondern ihrer Idee immanent. Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung – die Sprache – objektiviert. Die Freiheit der Philosophie ist nichts anderes als das Vermögen, ihrer Unfreiheit zum *Laut* [meine Hervorhebung] zu verhelfen.« (Adorno 2003b, 29)

Eine bloße Proklamation dieser eigenen Unfreiheit kann aber kaum genügen. Sie kommt einem Bekenntnis *zur* Unfreiheit gleich. Die Methode selbst ist *scheiterndes Ringen* um die sprachliche, ja *lautsprachliche* Darstellung, ein Ringen um Stringenz, doch gerade nicht zu ihrem Zweck:

»Ausdruck und Stringenz sind ihr keine dichotomischen Möglichkeiten. Sie bedürfen einander, keines ist ohne das andere. Der Ausdruck wird durchs Denken, an dem er sich abmüht wie Denken an ihm, seiner Zufälligkeit enthoben. Denken wird erst als Ausgedrücktes, durch sprachliche Darstellung, bündig; das lax Gesagte ist schlecht gedacht. Durch Ausdruck wird Stringenz dem Ausgedrückten abgezwungen. Er ist kein Selbstzweck auf dessen Kosten, sondern entführt es aus dem dinghaften Unwesen, seinerseits einem Gegenstand philosophischer Kritik. Spekulative Philosophie ohne idealistische Substruktion erheischt Treue zur Stringenz, um deren autoritären Machtanspruch zu brechen.« (Adorno 2003b, 29)

Das lax Gesagte ist das schlecht Gedachte, und doch ist es zu sagen nicht überflüssig, sondern selbst Moment. Stringenz daneben erscheint als edles Ziel, doch ist diese ohne jenes nur Perversion der Erkenntnis. Beides ist im Ausdruck selbst als Scheitern zu begreifen. Ein Scheitern als Freiheit zum Objekt.

UNSICHTBARKEIT DER SCHRIFT Wissenschaftliche Erkenntnis wird im Medium der Schrift vermittelt. Sie argumentiert, stellt dar, drückt aus oder repräsentiert die Erkenntnis in schriftlich verfassten Texten, die wiederum und nahezu ausschliesslich auf andere schriftliche Texte kritisch Bezug nehmen. Wenn von diszipliniertem Diskurs – im Anschluss an Foucault, Barthes, Butler, etc. – die ›Rede‹ ist, wird von Schrift geschrieben. Die schriftliche Verfasstheit ist dabei nicht schon elaboriert mit Derrida als die Sprache selbst bestimmende Vermittlung, als »Signifikant der Signifikanten« und darin als Ursprung der Bewegung der Sprache (Derrida 2013, 17), als Bedingung der Möglichkeit wie der

Unmöglichkeit der Sprache (vgl. Krämer 2001, 217ff.) verstanden. Sie wird überhaupt nicht reflektiert. Die Schrift schweigt von der Schrift und spricht über sich als Sprache – schriftlich, versteht sich. Die schriftliche Verfasstheit ist unbemerkbar, weil offensichtlich.

Die Unsichtbarkeit der Schrift wird deutlicher, wenn man sich die Beliebigkeit ihrer Gegenstände vor Augen führt. Diese Darstellungsweise ist *immer* schriftlich, ganz gleich, welche Gegenstände im jeweiligen Text verhandelt werden.⁵ Für Gegenstände, die bereits selbst im Medium der Schrift konstituiert sind, mag dies unmittelbar überzeugen, auch wenn hier die Reflexion Gefahr läuft, vom Gegenstand ununterscheidbar zu werden. Die Frage nach den Grenzen der Schrift im Medium der Schrift sind nicht bloss augenscheinlich problematisch. Bei Gegenständen, deren sinnliche Anschauung unwahrscheinlich oder gar prinzipiell ausgeschlossen ist (Begriffe wie Freiheit, Wahrheit, Recht, Liebe, der Mensch als Kollektivsingular, Geschichte, Zeit usw. usf. – etwa reine Vernunftbegriffe nach Kant) kann es auf andere Weise gerechtfertigt scheinen, die begriffliche Reflexion im Medium der Schrift darzustellen, wenngleich hier zumindest noch nach Art der Begründung der ersten Art von Gegenständen alternative Darstellungsformen denkbar bleiben. Wenn eine Anschaulichkeit selbst nicht gegeben ist, kann die begriffliche Reflexion womöglich auch anders als schriftlich erfolgen. Der faktische Mangel an Alternativen wird erklärungsbedürftig, kann er doch kaum als *sachlich* begründet angenommen werden. Bei Gegenständen schliesslich, die sich der schriftlichen Reflexion entziehen (Musik, bildende Kunst, alle die menschliche sinnliche Wahrnehmung betreffende Phänomene, etc.), zugleich aber über mögliche Anschauung verfügen, wirkt das Monopol der Reflexion in Schrift lächerlich absurd.⁶

Kurz: die schriftliche Verfasstheit wissenschaftlicher Produkte bedarf keiner expliziten Rechtfertigung, denn sie ist immer schon in den Strukturen des Diskurses (als Schrift, hier unbedingt mit Derrida gelesen) abgesichert. Es gilt bisweilen sogar das Gegenteil, insofern Verdacht weckt, was eine Erklärung der Darstellungsmittel gibt.⁷ Die Angemessenheit der Darstellung

bleibt im herrschenden Medium der Schrift selbst unbeobachtbar – oder als Auffälligkeit störend.

SPRACHE FOLGT DER SCHRIFT Die Indifferenz der wissenschaftlichen Darstellung gegenüber ihren Gegenständen lässt die These zu, dass die Vormachtstellung der Schrift der Exklusivität der *sprachlichen* Verfasstheit wissenschaftlicher Reflexion als bloss konsequent, den diskursiven Bedingungen eines weltgesellschaftlichen Wissenschaftssystems angemessen folgen könnte. Mit Derrida lässt sich hier die implizite Idee der (vermeintlichen) Sekundarität der Schrift (zur Sprache) ausmachen, die sich in ihrem Schweigen über sich selbst, in ihrer besonderen Abwesenheit im Diskurs in voller Pracht verhüllt.

Als *Signifikant des Signifikanten*, d.h. als Schriftzeichen benutzende Vermittlung der lautzeichenbasierten gesprochenen Sprache als Vermittlung des Sinns als Repräsentation der Dinge (Signifikate) (Kette der Vermittlung: Schrift – Sprache – Sinn – Dinge), wäre die schriftliche Darstellung eine Darstellung höherer Ordnung, wobei jenes ›höhere‹ keine Aufwertung, sondern eher eine Abwertung des damit implizierten konstruktiven Beitrags zur Erkenntnis selbst meinte. Die Frage nach der Angemessenheit der Darstellung ist damit jedoch nicht beantwortet, sondern nur in einer langen Kette aufgefädelt, bisweilen überspannt. Die Befehlskette der Angemessenheit kann sich in langen Abhängigkeiten mit der Zuständigkeit der je nächsten Instanz beruhigen. Die Schrift gehorcht doch nur Befehlen der Sprache, wen kümmert da noch Sinn und Sache.

Derrida formulierte bekanntlich den Wandel oder die Ablösung des Begriffs der *Sprache* für »Aktion, Bewegung, Denken, Reflexion, Bewusstsein, Unbewusstes, Erfahrung, Affektivität usw.« (Derrida 2013, 20) zum oder durch den Begriff der *Schrift* als konsequenten Ausdruck oder begrifflichen Nachvollzug der konstitutiven Bedeutung von Schrift für Sprache selbst. Sprache mit Derrida als einen Fall von Schrift verstanden, weist auf die immer schon bestehenden und unentrinnbar inhärenten Zeichenverschiebungen, eben auf das signifikatfreie Bewegen im Spiel der Signifikanten. Dass im Anschluss an Derrida ganze Gene-

rationen von Geisteswissenschaftler*innen (oder im Sinne eines differenzlogischen Kulturbegriffs: Kulturwissenschaftler*innen) die Sprache der Schrift unterordneten und so wesentlich dazu beitrugen zu finden, was der Meister schon fand, kann hier einmal ausser Acht gelassen werden. Die entscheidende Frage scheint mir eher folgende:

Wenn Derrida den Wandel vom Begriff der Sprache hin zu einem Begriff der *Schrift als Inbegriff der Sprache* beobachtet und vollzieht und die Dekonstruktion zeigt, dass wissenschaftliche Erkenntnis schon immer Schrift und nicht nur Sprache *geräuschlos* voraussetzte, ist dies nicht nur konsequentes Schliessen statt Dekonstruktion? *Die Spur der Spur* (vgl. Vattimo 2001) scheint hochstabil, das Palimpsest Derridascher Dekonstruktion fällt immer in die selben Rillen, eine Kritik ist nicht möglich. Die Analyse der Auslöschung der Differenz von Sprache und Schrift zugunsten der Schrift manifestiert die Unbeobachtbarkeit der Darstellung unter umgekehrten Vorzeichen. Es bleibt dann die Frage: kann die Schrift ihre eigene Kritik leisten, ohne hinter ihre eigenen Errungenschaften zurückzufallen?⁸

Die Derridasche Kritik der Geste verkommt zur Geste der Kritik, wenn sie sich als ›Kritik vom Dienst‹ stabilisiert. Dekonstruktion der Schrift als Unmöglichkeitsbedingung und Inbegriff von Sprache zugleich wird dann zur Farce, wenn sie ohne jedes Zögern (sich) fort-schreibt. Wie schon Hegels zu sich gekommener Geist, wird die geistlose in sich gefallene Schrift (d.h. *sinnlose* Zeichen) in ihrer Objektivierung Ideologie. Die im Moment stillgestellte Bewegung wird leer, wie der leere Signifikant und kann sich auch nicht dadurch retten, dass sie es selbst leer nennt. So berechtigt Derridas Kritik an einer Essentialisierung der Stimme bei Husserl sein mag und ihr die konzeptionelle Schriftlichkeit des Sprachverständnisses nachweisen kann (vgl. Derrida 2003), so sehr verkehrt sich die Verabsolutierung der Schrift zur Sinnvergessenheit und damit zur vollständigen Aufgabe der Gegenstände – gerade in ihrer Abwendung von der Lautsprache.

AFFIRMATIVE DEKONSTRUKTION Die Exklusivität der Schriftlichkeit als Darstellung der Erkenntnis kann als Konsequenz der sprachlichen Verfasstheit der Erkenntnis verstanden werden, insofern mit Derrida Schrift als Inbegriff der Sprache verstanden werden soll. Die dekonstruktive Geste manifestiert jedoch nur die Exklusivität der Schrift als Medium der Darstellung in der Unterordnung der Sprache unter sie. Die Dialektik der Darstellung als *Vermittlung* wird zur *Verwechslung* und damit zum bewegungslosen Moment. In der Dekonstruktion der Sprache als Schrift ist so noch nichts gewonnen, ja noch nicht einmal etwas sinnvoll verloren – zumindest nicht wenn man es dabei beliesse. Es endet in Aporien, die nur im Stilleben der Spurenlese die Bewegung der Schifffahrt als Zuschauer des Schiffbruchs nur noch erahnen, aber von der Notwendigkeit des schiffbrüchigen Bastlers weit entfernt sind (vgl. auch [Kapitel 4](#)).

Die Kritik der Schrift als Sprache und als Sprache als Darstellung der Erkenntnis ist in Bewegung. Der einzige Weg aus der vermeintlichen Aporie ist die Bewegung, oder in einem Wort: die Praxis. Die Kritik der Sprache als Schrift muss im *Sprechen* durchgeführt werden. Die Schrift vermag gerade nach der Dekonstruktion der Sprache nur in den Spuren ihrer selbst zu bleiben.

EINE ›ÜBERSICHTLICHE‹ DARSTELLUNG Bei Sybille Krämer (vgl. Krämer 2001, 9) finde ich den Hinweis auf Wittgensteins Formulierung einer »übersichtlichen Darstellung« als einer Darstellung, die ihre Agenda ›mit zum Ausdruck‹ bringt. Übersicht wäre so eine Explikation des Arguments, eine Vorwegnahme dessen, was erst noch zu leisten wäre, aber eben nicht in der expliziten Explikation einer Vorrede (wenn sie denn eine sein könnte), sondern implizit in der Form der Darstellung.

Ich frage mich seither, ob das in der Form möglich (und dann notwendig) die Aufgabe der Darstellung ist, oder ob dies streng genommen in der Darstellung zurückbleiben muss, da die Durchführung sich nicht in der zuvor gewählten Form der Darstellung vorwegnehmen oder besser: in die Durchführung hineinlegen kann.

Wenn es nun selbst zum Problem gemacht werden muss, dass die Übersichtlichkeit der Darstellung dieser nicht verliehen, sondern nur aus ihr hervorgehen kann, ist die Darstellung selbst die der Methode nächste Problematik. Darstellung und Methode sind mithin dasselbe.

Bezogen auf das Schreiben von Texten und selbst dieses als Vermittlung des Denkens medial verstanden, ist die Lüge aller geschriebenen Texte dann kaum noch erträglich. Die Prozesse und Tätigkeiten des Arbeitens im Text mitzureflekieren ist nicht nur eine Frage der Transparenz im Sinne einer wissenschaftlichen Selbstverpflichtung zu Reliabilität der Ideengenesse. Die Darstellung ist vielmehr ja schon für die Möglichkeit zur Wahrheit verantwortlich!

Ist es nicht das, was letztlich mit der Forderung, die Errungenschaften des Sprechens für ein Schreiben, ein Denken überhaupt, nutzbar zu machen im Sinne von aufheben (mit Verweis auf Adornos Forderung in Kohldampf (vgl. Adorno 2003a, 114f.) gemeint sein muss?

ZU DEN SACHEN

DIE SACHE ALS ERSCHEINUNG *Die Sache der Wissenschaft* ist dialektisch als begriffliche Reflexion der Erscheinung zu verstehen. Die Doppeldeutigkeit der Formulierung ist voller Ahnung, meint doch die Sache einmal ihre Aufgabe, einmal ihren Gegenstand. In jener Doppelsinnigkeit ist die Dialektik bereits implizit. Mit Hegels Überwindung der von Descartes bis Kant zweistufigen Theorien der Repräsentation,⁹ d.h. mit der Dialektik von Subjekt und Objekt als Bewegung des Begriffs kann die Erkenntnis nicht mehr als bloße Repräsentation der Gegenstände, noch als ihnen durch eine absolute Kluft getrennt gegenüber gefasst werden. Die Reflexion ist der Begriff, ist die Bewegung seiner Darstellung als Dialektik von Subjekt und Objekt. (Vgl. Hegel 2014d, 2014e; Adorno 2015, 1990a)

Wenn mit Husserl dann die Losung lautet »zu den Sachen selbst«, so »führt [das] in die Phänomenologie«¹⁰. Die Reflexion der Gegenstände, *wesentlich* als ihre Erscheinung verstanden (vgl. Hegel 2014e, 147-185) zeigt sogleich die phänomenologische Perspektive jener Dialektik an, und umgekehrt die Dialektik der Phänomenologie, insofern es der Phänomenologie um die Lehre der Erscheinungen geht, um die Reflexion der Sachen selbst (vgl. auch wieder Blumenberg 2007j), auch wenn die Dialektik bei jenen Phänomenologen eher implizit bleibt.

Die Verbundenheit der Sache der Dialektik mit der der Phänomenologie wird begrifflich, wenn jenes Begreifen als Praxis, »eher als eine Bewegung denn als System und Lehre« (Merleau-Ponty 2010, 18) verstanden wird; als »endloser Dialog, endlose Meditation, und gerade wenn sie ihrer Absicht treu bleibt, wird sie nie wissen, wohin sie geht.« (18) Es liegt in ihrer Sache selbst, dass sie diese als Reflexion der Erscheinung nicht belässt, es ihr nicht um die bloße »Auslegung eines vorgängigen Seins« (18) gehen kann, sondern um ein Begreifen als Übung der transformativen Darstellung (vgl. auch Elberfeld 2017, 186ff.).

WRITING CULTURE - SPEAKING SCIENCE Der Wandel des Selbstverständnisses von Geisteswissenschaften als Kulturwissen-

schaften brachte unter anderem die Hinwendung zur Sprache als Schrift in Form des Begriffs von *Kultur als Text*. Was zuvor schon als Kulturwissenschaft symbolischer Formen (Cassirer) oder in einer sinnverstehenden Soziologie (Weber) vorbereitet war, wurde zeitweise ganz hermeneutische Textwissenschaft. Clifford Geertz' *Dichte Beschreibung* (Geertz 1987a) wurde in der Writing Culture Debatte der Ethnologie intensiv diskutiert – mit dramatischen Folgen für alle geisteswissenschaftlichen Disziplinen (vgl. Clifford 1986): die selbstreflexive Wende ergriff in ihrem hermeneutisch-sprachwissenschaftlichen Zug alle geisteswissenschaftliche Arbeit. Man konnte kaum noch darauf verzichten, die eigene Arbeit nicht als Text, genauer wissenschaftlichen Text immer mitzureflectieren (vgl. Marcus und Cushman 1982). Es ist kein Zufall, dass jene theoretischen Bewegungen der Geisteswissenschaften ihren Höhepunkt zur Zeit des *Langen Sommers der Theorie* (vgl. Felsch 2015) hatten. Doch die Bewegungen innerhalb der Geisteswissenschaften verlor an Dynamik, verlief sich in den Disziplinen oder verliess sie in Richtung künstlerischer Praxis (vgl. ebenfalls Felsch 2015), und differenzierte sich in Kritiken und Politisierungen der Cultural Studies. Auch hier zeigt sich meines Erachtens die Umkehrung des einmal revolutionären alle Anschauung verändernden Perspektivenwechsels von Kultur als Sprache, Text, Schrift – hin zu seinem Gegenteil: der Verkümmern in den immer gleichen Floskeln der Theorie, in stumpf gewordenen Metaphern des Diskurses, und vor allem gerade in der Unbeobachtbarkeit der erkenntnistheoretischen Problemkonstellationen der Geisteswissenschaften, wie sie einmal auftauchten: als Vermittlungszusammenhang von Darstellung, Erkenntnis und Sache.

VOM SPRECHEN IN DER WISSENSCHAFT In Artikeln, Büchern, Vorträgen und Seminaren wird die Writing Culture Debatte heute noch als eine der grossen Paradigmenwechsel der Geisteswissenschaften behandelt. Stellt man sich jedoch die Frage nach ihrer Weiterentwicklung, so muss man über den schriftlichen Text hinausgelangen. Die reflexive Wende endete noch bevor sie richtig beginnen konnte. Zwar wird mit dem so ge-

nannten *performative turn* wissenschaftliche Praxis auch als solche zu reflektieren möglich, doch führte dies bislang nicht zu einer strengen Reflexion wissenschaftlicher Arbeitspraxis in diesem entscheidenden Punkt. Es scheint fast, als wäre die Begeisterung der Debatte damals durch die Ahnung ihrer eigenen selbstbestätigenden Textlichkeit begründet gewesen und versiegte in jenem Moment, in dem sie darüber hinaus gehen hätte müssen.

Dass Wissenschaft als Praxis nicht in ihrem Schreiben aufgeht, ist eine monströse Beobachtung, doch bleibt sie ohne Konsequenz. Dass sie aber zu grossen Teilen vom Sprechen geprägt ist, dafür jedoch kaum Reflexion anzubieten vermag, ist schlicht unerträglich. Wo bleibt die *Speaking Culture Debate*?¹¹ Die methodenkritische Innovation beruhigt sich in der Aufregung um zeitgeistgemässe, hippe Phänomene, wie die Idee der künstlichen Intelligenz, den leeren Bekenntnissen zur Algorithmik oder dem Mysterium der Big Data. Ein Glück geht es hier um Code. Auch nur Text. Hatten wir ja schon immer gewusst. Keep writing on.

SPRECHEN IN DER WISSENSCHAFT

SPRECHEN HÖREN Es gilt, der *Sprache* in der Wissenschaft zu Gehör zu verhelfen. Das muss sogleich weiter bestimmt werden. Es geht hier nicht um die Sprache als Begriff von so vielem Heterogenen bis hin zum Begriffsbegriff selbst, nicht die Sprache der Wissenschaft, Kultur als Sprache, die Sprache der Liebe, der Gefühle, die Sprachen als Idiome usw. Es geht mir um die *Sprache als Sprechen und Hören*. Ein zentrales Problem eines Versuchs, wie dem in den vorliegenden Texten, ist schon der inflationäre Sprachbegriff. Als Bezeichnung für praktisch alles kann mit ihm nichts unterschieden werden, seine Reflexion neu zu fordern wirkt dann albern und hohl wie ein solcher Sprachbegriff selbst. Zugleich hat der Sprachbegriff besonders im 20. und 21. Jahrhundert eine so schier unglaubliche Karriere erfahren, dass es einem scheint, als wäre ihm kaum *noch* grössere Bedeutung zuzumessen als ohnehin schon zuteil. Schliesslich haftet dem konkreten Gegenstand der Sprache als Sprechen in der Wissenschaft etwas Vorläufiges, bloss Behelfsmässiges, »Subjektives«¹², ja kurz: Unwissenschaftliches an. Warum also den Versuch unternehmen, das Sprechen selbst in den Fokus der Aufmerksamkeit wissenschaftlicher, ja erkenntnistheoretischer und -praktischer Reflexion zu stellen?

DIE METAPHER DER SCHRIFT So vorläufig gesprochene Sprache für die Darstellung wissenschaftlicher Erkenntnis wirkt, so überwunden scheint ein Sprachbegriff, der die menschliche Stimme ernst nimmt. Nach einem halben Jahrhundert Phonozentriermuskritik im Anschluss an Derrida und im Kontext der kulturwissenschaftlichen Reflexion ihrer Gegenstände als »Text« hat sich die Reflexion der Sprache hin zu einer Reflexion der Schrift entwickelt, und wo einst Sprache als Metapher und Ausdruck für »Aktion, Bewegung, Denken, Reflexion, Bewusstsein, Unbewusstes, Erfahrung, Affektivität usw.« (vgl. Derrida 2013, 20) die eigentliche, primäre Metaphorizität der Schrift nur vertrat, herrscht die Metapher der Schrift heute als Verfallsform ihres nie erreichten Begriffs.¹³ In diesem Zustand der begriffsverhin-

dernden Unbegrifflichkeit einer dekonstruktiven Schriftmetapher wird die Kritik der Schrift als Medium der Darstellung der Reflexion von Erkenntnis und Gegenstand unmöglich.¹⁴ Die pseudobegriffliche Vormachtstellung der Schrift und ihre faktische Vormachtstellung im wissenschaftlichen Diskurs hat jedoch eine Grenze¹⁵, nämlich die Grenze der Praxis.

ALL ÜBERALL IST SPRECHEN Wissenschaftliche Arbeit ist zu einem grossen Teil eine Praxis des *Sprechens*. Ich spreche mit Kolleginnen und Freunden, auf Workshops, Konferenzen, in Seminaren und Vorträgen, beim Mittagessen in der Mensa über meine Arbeit und darüber hinaus. Ich lese und diskutiere Texte mit anderen zusammen, tausche mich aus, gebe Rückmeldung und Ideen und höre anderer Rückmeldungen und Ideen aufmerksam zu; wir verhandeln Argumente, versuchen noch einmal im Gespräch zu erörtern, was der Punkt des zu schreibenden Textes eigentlich sein soll, stossen auf neue Überlegungen, stolpern über Unverständlichkeiten, lesen uns Geschriebenes noch einmal laut vor, nur um festzustellen, dass es ›nicht gut klingt‹, und nicht zuletzt spreche ich gelegentlich mit mir selbst, wenn mir etwas nicht einfallen will, ich an Formulierungen verzweifle usw. Das Sprechen nimmt einen so grossen Teil der wissenschaftlichen Arbeit ein und trägt dabei so wesentliche Aufgaben, von der Organisation bis hin zum Erringen von Erkenntnis selbst, dass es mir fast unangenehm ist, dies noch einmal zu konstatieren; noch dazu in einem schriftlichen Text wie diesem. Wie so oft kommt es einem Betrug gegenüber der Vermittlungsweise gleich. Und immer gilt: das Sprechen bleibt für die Reproduktion der Wissenschaft scheinbar bedeutungslos. Als wissenschaftliche Erkenntnis zählt nur ein veröffentlichter, *schriftlicher* Text, auf den sich weitere veröffentlichte, *schriftliche* Texte beziehen können. Die Formulierung ist fast ein Pleonasmus. Man müsste sagen: *wissenschaftliche Öffentlichkeit* ist schriftliche Öffentlichkeit.¹⁶ Es ist jener offensichtliche doch unerhörte Widerspruch zwischen einem Wissenschaftsverständnis im Ideologem der Schriftlichkeit und ihrer konkreten Praxis des Sprechens, der die Grenze markiert.

Einer Kritik der Praxis und praktischen Kritik wissenschaftlicher Erkenntnis muss es um die Dialektik genau dieser Grenze gehen.

Der Konstitution jener Grenze geschuldet, und selbst das zu zeigen, würde den Rahmen dieses Versuchs dramatisch überspannen, muss die folgende Einschränkung behauptet werden: Ich kann hier nur schreibend fordern, was in der Durchführung nicht schriftlich gezeigt werden kann, und beschreibend anzeigen, was die andernorts zu leistende Durchführung erst ermöglicht haben könnte. Von beiden Seiten her wird hier ein Problembereich *umschritten*, einmal als Dringlichkeit des Möglichen, einmal als Befreiung des in der Notwendigkeit Unmöglichen. Das Schreiben dieses Textes birgt eine derartig grosse Gefahr des Scheiterns, dass es fast anmassend scheint, es trotzdem zu versuchen. Zugleich mag es nur deshalb lohnen, muss es gerade deshalb versucht werden und ich beruhige mich damit, dass es ein Versuch ist. Zumindest für den Anfang.¹⁷

DER VORTRAG ALS SPRECHENDES DENKEN? Ich bin begeistert von Sibylle Peters Studie zum *Vortrag als Performance*. Nicht nur, aber besonders in der Wissenschaft, so zeigt es Peters, muss der Vortrag als eine wesentliche Gattung des Sprechens verstanden werden. Peters bekennt sich zur Figur der *Professorin* als der *sich Bekennenden* (vgl. (Peters 2011, 111, 130ff.), die bereits voraussetzt, dass der Vortrag sich im 18. Jahrhundert von einer »Szene der Unterweisung [...] zu einem Szenario der intellektuellen Anschauung« (54) gewandelt hat. Und doch.

Auf das Performative des Vortrags blickend, geht die Studie Peters' gemäss ihrem Gegenstand fast ganz im »visuellen Geschehen« auf, geht es ihr doch um das Verhältnis von *Sagen und Zeigen*¹⁸ als Form der *szenischen Performance* (vgl. 17-19; sowie durch die Studie hindurch) – eine Formulierung, die in ihrer performativen Dimension schon ein notwendig visuelles Moment andeutet. Aus der Praxis des Theaters kommend ist der Vortrag Bühnengeschehen – *Szene*.

Es ist wie verhext: obgleich es um den Vortrag geht, geht es kaum um das *Sprechen und Hören*.

In der Unterscheidung von »Sagen und Zeigen« ist durchweg der Theatervorhang als Verkörperung der Unterscheidung von Zeigen und Verbergen angezeigt. Das Sagen und Zeigen wird hier also gerade nicht als Darstellung, noch als Durchführung verstanden. So verwandt die Unterscheidungen scheinen, sie könnten nicht verschiedener sein! Sagen ist weder das »bloss sagen« Mittelstrass¹⁹, noch ein ›Sprechen‹ im Sinne der *Durchführung* des Denkens. Und auch das Zeigen ist nicht identisch mit dem philosophischen Problem der Darstellung, dialektisch der Zeigefunktion der Form, noch gleich der Durchführung des Denkens, das kein Zeigen kennt. Der Vortrag als *szenische Performance* bindet den Begriff der Darstellung dann zwar an die Anschaulichkeit, deutet also das Bezugsproblem von Darstellung und Durchführung an, doch wird dieses genauer in der *augenscheinlichen* Anschaulichkeit des Visuellen und dem ›Geschehen‹ auf der Bühne erkannt. In der Unterscheidung von *Sagen und Zeigen* bei Peters fällt das Problem der Unterscheidung von Darstellung und Durchführung raus, taucht nur am Bühnenrand gelegentlich auf²⁰. Der *Vortrag* bleibt Bühnengeschehen; der Vortrag als Performance wird nicht als Darstellung als Durchführung verstanden, sondern als Vorführung. *Das* ist die Einheit der Unterscheidung von Sagen und Zeigen in Peters Vortragsstudie. Wie seltsam explizit sich doch gerade in der Reflexion des Vortrags das Problem des sprechenden Denkens verbergen lässt.

Dieses Verbergen des Problems kann nun aber kaum Sibylle Peters vorgeworfen werden, bleibt sie doch deskriptiv bei den technologischen Strukturen des Vortrags als Gattung. Doch erst in der Differenz zu jenen Vorführungen des Denkens, den Aufführungen des Akademischen als Feierlichkeiten einer nicht mehr im Denken, sondern im Ergebnis der anzuerkennenden Wahrheit bestimmten Universität, könnte das Defizitäre dieser Performances als Struktur einer konzeptuellen Schriftlichkeit des Wissenschaftlichen aufscheinen. Es ist dabei jedoch nicht schon defizitär, weil es im Charakter einer Vorführung erscheint, sondern weil es den Schein der Durchführung in seiner Verkehrung als Performance trägt. Das Sprechen und Hören als Mittel der Erkenntnis kann keine Auf- oder Vorführung sein, doch müssen

jene Formen noch entwickelt werden. Das sprechende Denken ist, so könnte man es auch fassen, nicht Performance-Handeln im Sinne der zur Technisierung tendierenden Sprechakttheorie, sondern *Übung* im Sinne des dialektischen Gesprächs.

AUDIO PAPER Warum musste es 2016 (Krogh Groth und Samson 2016, Schulze 2016), 2017 (Tagung zu »Textgerede« in Frankfurt), 2018 (Porombka und Schulze 2018) werden, damit man sagen (nein, immer noch schreiben) kann, was längst etabliert sein müsste?

Mit dem Audio Paper entsteht zur Zeit ein wissenschaftliches Format, das dem Anspruch des Anspruchs der Wissenschaft genügen soll. Die Vermessenheit der Forderung liegt auf der Hand. Der geschriebene Text übt seine Vormachtstellung, ja praktisch unangefochtene Herrschaft, gnadenlos aus, in dem selbst das Auditive mit seinem Mass gemessen wird.

Wie schwer es fällt, von Geschriebenem sich zu lösen, zeigt der Blick (!) in das Gespräch zum Audio Paper von Stephan Porombka und Holger Schulze. Sie formulieren bescheiden:

» Es ginge vielleicht darum, mit Kombinationen von Geschriebenem und Gesprochenem zu experimentieren, die – statt einfach nur Rauschen zu produzieren – etwas sichtbar machen, was man vielleicht eine dynamische Textur nennen könnte.« (Porombka und Schulze 2018, 277)

Aber eben. *Sichtbar* machen. Woher soll ich wissen, was ich denke, bevor ich *sehe*, was ich *nicht höre*?

Längst überfällig ist die Forderung, »[d]ie auditive Schicht des Forschens, die auditiven Ergebnisse des Forschens [soll] [...] zugänglich gemacht werden.« (272). Die Bedeutung des Auditiven der Forschung ist nicht länger zu leugnen (jetzt, da es hier geschrieben steht). Das Bild der Schicht (eine Zwiebel? ein Planet? Archäologie?) impliziert die Möglichkeit ihrer Verdeckung wie ihrer Freilegung (vgl. 272). Aber wovon ist diese Schicht selbst Schicht? Was mag der vermutete Kern, die verborgene Wurzel, jenes ›Eigentliche‹ sein?

Die Annahme der Schichten belässt das *Tönen*²¹ auf einer Ebene der Vorläufigkeit. Das vermeintlich ›Eigentliche‹ bleibt selbstverständlich der ›Inhalt‹, die ›Sache‹. Doch im *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno 2003b) verbirgt sich in jener Metapher der Schichten gerade nicht die Sache als Gegenstand dialektischen Denkens, sondern maskiert sich der bleibend absolute Anspruch der Schrift. Die Vorläufigkeit der ›auditiven Schicht‹ ist jene, die den schriftlichen Text vorzubereiten vermeint.

Es muss anders gedacht werden. Möglicherweise hilft die Metapher des »anderen Aggregatzustand[es]« (Porombka und Schulze 2018, 274) schon weiter, entkräftet sie doch zumindest das angenommene Verhältnis der Vermittlungsweisen zueinander. Schrift und Sprechen müssen als je eigene Vermittlung der *Gegenstände* begriffen werden, die [die Gegenstände] hier wie dort nicht als das ›Eigentliche‹ im Kern verborgen geglaubt werden können. Doch ist den Metaphern noch jeder Anspruch der Natürlichkeit auszutreiben. Erst wenn Sprechen und Hören als die Gegenstände selbst mit-konstruierende Vermittlungsform begriffen wird, beginnen wir zu begreifen, was es heisst, jene Formen wissenschaftlicher Reflexion im Medium des »Textgeredes« zu entwickeln.

LÄRMENDES SCHWEIGEN Es gibt ein ohrenbetäubendes Schweigen wissenschaftlicher Texte über die Bedeutung des Sprechens im Kontext der Wissenschaft. Nur der absolute Fetisch der Schrift kann erklären, warum der Aufschrei verklingt, noch bevor die Stimme erhoben werden kann. Die Arbeit der Wissenschaftlerinnen und besonders der Geistes- und Kulturwissenschaftler ist zu grossen Teilen vom Sprechen geprägt. Wir sprechen in Seminaren, auf Tagungen, Workshops und Konferenzen, beim gemeinsamen Mittagessen, bei Lektürezirkeln, im Labor, in der Diskussion und Kritik unserer Texte, in Theorie- und Methodendiskussionen, in Podcasts, im Radio und früher einst im Fernsehen. Wir sprechen innerhalb und ausserhalb der Organisationen und Institutionen, wir entwickeln unsere Theorien und Analysen im Gespräch. Kein einzelner Teil der wissenschaftlichen Praxis kann ohne gesprochene

Sprache gedacht werden, ja nicht einmal das Schreiben. Wie kann es sein, dass wir für unsere Arbeit keinen Text darüber lesen müssen, was die gesprochene Sprache für die Produktion von Erkenntnis bedeutet?²² Wenn es ein unmissverständliches Zeichen für die Notwendigkeit der praktischen, experimentellen Kritik der Schrift gibt, dann ist es dieses absolute Schweigen im Totholzwald.

RAISE YOUR VOICE Wenn man über das Sprechen in der Wissenschaft nachdenkt, könnte man bei seinem wilden, erfinderischen Wesen beginnen. Dieser Zugang ist jedoch zumindest der Reflexion der wissenschaftlich-akademischen Bedeutung des Sprechens eher fremd. Die Angst vor dem kritischen Potenzial, *die Stimme zu erheben*, ist in den Abwehrmechanismen des Diskurses institutionalisiert.

Über die Zeitzeugenschaft der Geschehnisse im Mai 1968 notierte Roland Barthes noch im selben Jahr (!), dass die Krise »nicht nur ihre Sprache hatte, sondern die Krise war Sprache« (Barthes 2012e, 174).

»Das studentische Sprechen war so mächtig überschäumend, erscholl überall, wanderte und setzte sich überall derartig fest, dass man durchaus berechtigt wäre, die Studentenrevolte oberflächlich – aber vielleicht auch ihrem Wesen nach – als eine *Erstürmung des Sprechens* zu definieren (wie es heisst: *Erstürmung der Bastille*).«

Der Schrecken, den ein solches Sprechen auslöste, steht stellvertretend noch immer sichtbar, Günter Gaus im Gespräch mit Rudi Dutschke unauslöschlich ins Gesicht geschrieben. Mehr noch, die umwälzende Kraft der Selbstermächtigung *im Sprechen* und *durch das Sprechen*, nachhallend in den Aufzeichnungen des Gesprächs, verliert wohl kaum je seine Eindringlichkeit (vgl. Gaus und Dutschke 1967).

Barthes analysiert scharf:

»der Student [war] ein um das Sprechen betrogenes Wesen [...]; betrogen, nicht des Sprechens beraubt:

[...] die Sprache ist ihm nicht unbekannt, er hat keine Angst (mehr) vor ihr; das Problem bestand darin, ihrer habhaft zu werden, sie aktiv einzusetzen.« (Barthes 2012e, 175)

Der übermächtige Diskurs widersteht mit allen Mitteln den Versuchen *gegen ihn* die je einzelne Stimme zu erheben. Unter diesen Bedingungen bleibt nur das Experimentelle:

»So wie durch ein nur scheinbares Paradox das studentische Sprechen gerade in dem Augenblick, in dem es nur inhaltliche Ansprüche stellte, einen zutiefst spielerischen Aspekt auf; der Student hat begonnen, das Sprechen als eine Betätigung, eine freie Arbeit zu handhaben und nicht, mag der Schein auch trügen, als ein blosses Instrument.« (Barthes 2012e, 175)

Das Sprechen als »eine freie Arbeit« ist der Inbegriff seines kritischen Potentials. Für Barthes entspricht dies dann auch vor allem dem Sprechen der ersten Phase der Studentenbewegung:

»Ein ›wildes‹, auf dem ›Erfinden‹ beruhendes Sprechen, das folglich naturgemäss auf die formalen ›Einfälle‹, auf die rhetorischen Raffungen, auf die Formulierungslust, kurz, auf den treffenden *Ausdruck* (›*Das Verboten ist verboten*‹ usw.) stiess;« (Barthes 2012e, 175)

Es ist mehr als ein Trick der Verwechslung hierin eine Andeutung der Bedeutung des Sprechens im wissenschaftlichen Diskurs zu lesen. Der Bezug zu jenem ›Student‹ im Kollektivsingular²³ muss über die Geschehnisse der 68er als Bezeichnung einer strukturellen Position im Diskurs verstanden werden.

In einem anderen Text schrieb Barthes wenige Jahre später über »Junge Forscher« und deren prekäre Position im Spiel der Wissenschaft (Barthes 2012a). Hier geht es Barthes, ein Sonderheft von Ausschnitten aus Qualifikationsschriften eröffnend, darum, zugänglich zu machen, was *systematisch* in Form der Qualifikation inkludiert doch aus dem Diskurs systematisch verbannt bleibt. Im seltsamen Transitbereich zwischen ›erstem‹²⁴ eigenen

Forschungsbeitrag und letzter abzunehmender Prüfungsleistung ist »die Dissertation [...] im Grunde ein verdrängter Diskurs.« (94) Oft finden diese Texte nur in den jeweiligen Gatekeepern der Gutachter ihre einzigen Leser. Die Aufgabe jener Texte vor allem die Eignung als Bereitschaft nachzuweisen, die Spielregeln der Reputationserzeugung zu berücksichtigen, fördert allerdings auch selten ihre literarische Qualität noch die Strahlkraft der vorgestellten Ideen.

Sich in die Ordnung des Diskurses einschreibend wird gerade den ersten wilden, erfinderischen Versuchen eine eigene Stimme zu finden genau jene experimentelle Qualität genommen, die in dieser Phase entstehen könnte. Paul Feyerabend versuchte sein ganzes Werk über zu zeigen, wie sehr wahre Umstürzungen des Denkens auf die Nichtbeachtung (oder gar Unkenntnis) der geltenden Regeln wissenschaftlicher Wahrheitserzeugung angewiesen sind (vgl. Feyerabend 1983, Feyerabend 1980). Der allseits herrschende Opportunismus blieb davon ungerührt. Im Transit der Qualifikation als *rite de passage* wird die Experimentalität im Nachweis des Gehorsams gegenüber der Akademie geopfert.

Die provokante Offenlegung Barthes ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse. Als Qualifikationsschriften zählen Dissertationen nur in ihrem Ergebnis. Die wahrhaft revolutionäre Kraft liegt aber in ihrem Prozess und ihrer Praxis immer auch als Kritik der Ordnung des Diskurses.

»Es ist vielleicht an der Zeit, eine bestimmte Fiktion zu erschüttern: die Fiktion, der zufolge die Forschung vorgelegt, aber nicht geschrieben wird. [...] Ist nun der Forschungsgegenstand der ›Text‹ [...], steht der Forscher vor einem schrecklichen Dilemma: entweder im herkömmlichen Code der Schreibung vom ›Text‹ sprechen, das heisst im ›Imaginären‹ des Wissenschaftlers befangen bleiben, der ausserhalb seines Untersuchungsgegenstandes stehen will oder, weit schlimmer, zu stehen glaubt [...]; oder selbst in das Spiel der Signifikanten eintreten, in die Unendlichkeit der Äusserung, mit einem Wort, ›schreiben‹ (was nicht bloss ›gut schreiben‹ heisst), das ›Ich‹, das er

zu sein glaubt, aus seinem imaginären Gehäuse, aus diesem schützenden, aber auch trügerischen wissenschaftlichen Code abziehen, mit einem Wort, das Subjekt über das Weiss der Seite werfen, nicht um es ›auszudrücken‹ (das hat nichts mit ›Subjektivität‹ zu tun), sondern um es auseinanderstieben zu lassen: wodurch über den regulären Diskurs der Forschung hinausgeschossen wird.« (Barthes 2012a, 93f.)

In meiner Arbeit vermittelt stellen sich die beiden Texte Barthes als miteinander verwandt dar. Vielleicht lässt auch nur meine Arbeit jene Texte in einen gemeinsamen Zusammenhang bringen, nämlich zumindest schon den meiner Arbeit. Sei es wie es sei: Was ist nun, wenn schon das Einschreiben in den Diskurs als ein Sprechen begriffen wird? Die Antworten liegen jetzt auf der Hand: das Erheben der Stimme im Diskurs der Schreibenden ist, dem revolutionären Potenzial des Sprechens selbst geschuldet, kaum zu bändigen. Die Formate, die es erlauben könnten, hier Form gegen Inhalt auszuspielen, sind schlicht noch nicht etabliert oder müssen gar als Formatinnovation selbst als Herausforderung etablierter Formate und ihrer Inhalte verstanden werden. Dass dabei »über den regulären Diskurs der Forschung hinausgeschossen wird« (94) ist nicht nur nicht zu vermeiden, sondern der eigentlich riskante Versuch einer solchen experimentellen Arbeit.

Den schwärmerischen oder zumindest leidenschaftlichen Ausführungen Barthes und dem hoffnungsvollen Echo in meinen Sätzen hier darf jedoch keinesfalls Laxheit unterstellt werden. Der Reflex einer solchen Kritik zieht schnell. So müssen die folgenden Bemerkungen Barthes in aller Strenge verstanden werden:

»wichtig ist, dass der Forscher auf der einen oder anderen Ebene seiner Arbeit (seines Wissens, seiner Methode, seiner Äusserung) beschliesst, sich vom ›Gesetz‹ des wissenschaftlichen Diskurses nichts vormachen zu lassen (der Diskurs der Wissenschaft ist nicht zwangsläufig die Wissenschaft: indem das Schreiben den Diskurs des Wissenschaftlers anficht, entbindet es keineswegs von den Regeln wissenschaftlichen Arbeitens).« (Barthes 2012a, 94)

›Sich nichts vormachen zu lassen‹ bedeutet hier eher das Gegenteil dessen, was man zunächst vermuten könnte. Es gilt nicht etwa, die Regeln des Diskurses schlicht zu ignorieren, sondern im Gegenteil: die wissenschaftlichen Ansprüche gegen ihre Verdrehung zu verteidigen. Die Kritik der Wissenschaft kann keine unwissenschaftliche sein. *Das* ist der eigentliche Spagat, den eine Qualifikationsarbeit leisten dürfen und können sollte. Das ist es damit auch, was jedes Sprechen als wissenschaftlicher Beitrag strenger als alles bereits formal etablierte Schreiben, *avant la lettre* (!) zu berücksichtigen hat. Das muss bedenken, wer ihre Stimme erhebt.

SPRECHEN LERNEN

Sprechen muss gelernt sein.

VORLESUNG IN DER KRITIK Schnell wird deutlich, dass die heute zunehmend lautwerdende Kritik an der Vorlesung als Gattung des Sprechens und Hörens nicht Herrschaftskritik des Diskurses ist, sondern Wahrheit unter das Mass der Mitbestimmung stellt. Als wäre Erkenntnis eine Frage demokratischer Entschliesung oder rechtlicher Verträge. Eine meines Erachtens gerade erkenntnisfeindliche, herrschaftshörige Einstellung, gibt sie sich doch nach aussen dem Massstab der Erkenntniskritik verpflichtet, nach innen und strukturell aber sichert sie die Herrschaft der sich bloss Durchsetzenden ab.

Unterschlagen (ich frage mich was schlimmer wäre: hier Absicht unterstellen zu müssen oder Unwissenheit?) wird dabei, dass doch gerade die Vorlesung jene Institution war, die dem Professor das (universitäts-)öffentliche Bekenntnis (professor) abverlangt (vgl. Peters 2011, 131ff) und *explizit* der Kritik aussetzt. Das Schweigen der Hörerschaft in Vorlesungen darf keinesfalls über die nie auszulöschende Möglichkeit der Störung, des Zwischenrufs, der schon bloss zahlenmässigen Übermacht jener übersehen, die gerade nicht bloss gekommen sind, um zu applaudieren.

Es ist unter diesen Bedingungen umso besorgniserregender, wenn man die noch möglichen ›Verteidigungen‹ der Vorlesungen betrachtet. Sie sind es nämlich, die gerade die faktenvermit-

telnde Funktion der Vorlesung als Instrument proklamieren, in Fächern, deren technischer Wahrheitsbegriff über Fächergrenzen hinweg schlicht akzeptiert ist. Die Fachgrenzen verachtende Undifferenziertheit der Hochschuldidaktikseminare und Power-Point-Präsentationsausbildungen ist nur Produkt jener Standardisierung der Vermittlung, die längst schon nichts den Fakten hinzuzufügen hat. Die Kritik als Modus der Erkenntnis wird hier, wenn nicht von den vermeintlichen Kritikern der vermeintlich ideologischen Vorlesung erodiert, nun von den Verteidigern der blossen Perversion der Vorlesung zerstört.

Dem gilt es etwas anderes entgegenzusetzen. Sprechen *und* Hören müssen als kritische Praxis neu erfunden, neu gelernt, neu entwickelt werden. Nicht als bloss ursprüngliches Mittel der *agora*, nicht als schon immer menschlichere Form des Umgangs (vgl. [Aphorismus »Schon menschlich, die Sprache«](#), 180). Sprechen und Hören müssen als Mittel der Erkenntnis gerade unter Bedingungen des Medienwandels heute neu ernst genommen werden. Nicht als Rückgang auf Altes, sondern als dessen Aufhebung, Experiment, Versuch, Übung.

VORLESEN ALS SELBER LESEN An der Zeppelin Universität gibt es ein didaktisches Konzept, das zum Selbstverständnis der Institution geronnen scheint. Im Sinne der kleinen Seminargruppen heisst es dort als Formel gegen die Gattung der Vorlesung gerichtet: Selber lesen statt vorlesen. Der Einwand ist simpel: die Vorlesung ist in ihrer Struktur als überholte Form der Unterweisung, als asymmetrische Wissensvermittlung, gar als Einrichtung der unkritischen Weitergabe der ›reinen Lehre‹ in Verruf geraten (bei wem genau?). Dass dies selbstverständlich mit dem Begriff und der Institution der Vorlesung in der Geschichte der Universität wenig zu tun hat, zeigen zahlreiche Auseinandersetzungen mit dem Format, nicht zuletzt von Kritikerinnen dieser Formel an der Zeppelin Universität selbst (vgl. Lehmann 2013; vgl. auch [Aphorismus »Vorlesung in der Kritik«](#), 171).

Der für mich entscheidende Punkt aber ist ein anderer: Das Selber-Lesen scheint hier privilegiert, doch ist es ein Studium in den eigenen vier Wänden, ganz der auf Abwesenheit hin

engerichteten Schrift selbst ausgerichtet. Das Vorlesen dagegen setzt sich im Sprechen und Hören unter Bedingungen der Anwesenheit der Kritik schon in den konkreten Formulierungen, im Sprechen und durch das Sprechen aus. Das Sprechen als hochriskantes Unterfangen muss mit dieser experimentellen Qualität des Mündlichen umgehen. Das bedeutet für die Vorlesung nun aber nicht zwangsläufig die Aufbietung möglichst ausgefeilter rhetorischer Tricks und Kniffe der *Überredungskunst*, sondern im Gegenteil muss die Vorlesung hier als Experimentalszusammenhang verstanden werden. Wer vorliest, experimentiert; mit der Situation, der Sprache, dem Sprechen, der Stimme, dem Hören, dem Auftreten, dem Wirken, und in alle dem den in all diesen Dimensionen immer möglichen Reaktionen, Antworten, Einwänden, Widersprüchen im Widersprechen. Die Vorlesung ist nicht der Anlass zur Präsentation des Fertigen, der letzten Wahrheit, im Gegenteil: die Vorlesung ist Arbeitszusammenhang und Selbstexperiment des Denkens.

WAHRHEIT UND LÜGE Der aktuellen Kritik von *fake news* im Unterschied zur Wahrheit des kritischen Journalismus und der aufklärerischen Wissenschaft wohnt eine solche Geringschätzung der Wahrheit inne, dass ich mich frage, ob es diesen blossen Schein der Wahrheit zu verteidigen überhaupt lohnt. Dass die Wissenschaften in öffentlichen Kundgebungen ihre Fürsprache für die wissenschaftliche Wahrheit auf die Strasse tragen, macht es endgültig zur Farce. Die so verteidigte ›Wahrheit‹ war längst schon bloss positivistische Technik. Der Wahrheit eine Stimme geben, bedeutet etwas anderes.

SPRECHENDES DENKEN

GESTAMMEL Bei Roland Barthes finde ich eine Kritik des Sprechens, die ich als sein Loblied lese. Oder wenn nicht als sein Loblied, so doch als eine genaue Analyse.

»Das Sprechen ist unumkehrbar, dies ist sein Verhängnis. Das Gesagte lässt sich nicht zurücknehmen, *ausser durch Vermehrung*: Korrigieren heisst hier bizarrerweise hinzufügen. Beim Sprechen kann ich nicht löschen, wegstreichen, annullieren; ich kann nichts anderes tun als sagen ›ich annulliere, ich lösche, ich berichtige‹, kurz, wieder sprechen. Dies sehr eigenartige Annullieren durch Hinzufügen nenne ich ›Gestammel‹.« (Barthes 2012c, 88)

Es bezeugt hier ein Schriftsteller sein Unverständnis gegenüber dem Sprechen, das in seiner Deutlichkeit zum Bekenntnis wird und darin zeigt, was ihm entborgen werden kann. »Das Sprechen ist unumkehrbar, dies ist sein Verhängnis.« So richtig die Beobachtung ist, so schneidet sie die Bewegung des Denkens brutal ab. Sein Verhängnis nämlich ist nichts anderes als seine Bestimmung, sein Scheitern sein spezifischer Modus der Erkenntnis. In der ärgerlich bemerkten Notwendigkeit des Wieder-Sprechens *hört* man das *widersprechen*. Dass nur die Schrift hier einen graphischen Unterschied zwischen jenen homophonen Ausdrücken ›zeichnet‹, ist mir entscheidender Hinweis. Das Kunstwerk des sprechenden Denkens als experimentelle Praxis ist aus jenem basalen Umstand fast vollständig zu entwickeln. Sprechen ist immer ein Hören, ein hörendes Mitverstehen des Gesprochenen, das ein *Wieder-Sprechen* überhaupt als eine Wiederholung erkennt. Diesem Hören obliegt es zugleich, den Sinn der Laute als Möglichkeiten aufzuspannen und im Nachhall der verklingenden Worte zu verknüpfen. Es ist jenes hörende Verstehen, welches in seinem stummen *Wieder-Sprechen* ein *Widersprechen* ermöglicht.

Barthes Beobachtung, dass es sich hier um »Gestammel« handelt, ist deshalb auch so entscheidend. Das Sprechen gerät im Hören auf die verklingenden Worte ins Stocken, ins Stolpern,

hält den Faden, der ihm doch immer entgleitet. Im Sprechen, im Hören, ist der Faden nie anwesend, sondern nur in der Praxis des Spinnens, d.h. des Sprechens selbst. Der Stammelnde spinnt, doch ist das nichts anderes, als die Extremform dialektischer Bewegung des Denkens als in der Flüchtigkeit der Darstellung unter riskante Verzeitlichung gestellt, der Bewegung ausgeliefert, zum Widerspruch genötigt, den es zu erringen sucht.

Zugleich muss das verstörende Missverständnis des Schriftstellers bemerkt werden. Er beklagt die Unmöglichkeit des Löschens, wo keine Notwendigkeit für solches besteht. Das Sprechen verklingt im Moment des Sprechens selbst, ist *Ereignis* im strengen Sinn des Begriffs.²⁵ Als Ereignis bleibt es Moment, kann sich nicht als Ganzes der Bewegung ausgeben und fordert doch die Bewegung heraus. Es stellt sich sofort in Frage, verschwindet, zeigt nicht die anmassende Attitüde der Anwesenheit der Schrift. Wozu sollte man hier löschen? Wie muss das Sprechen gedacht werden, damit es gelöscht werden könnte? »Ich annulliere, ich lösche, ich berichtige« sagt nur jemand der sein Sprechen mit einem Schreiben verwechselt oder mit dessen Mass misst.

Unter heutigen technologischen Bedingungen lässt sich das Sprechen selbstverständlich aufzeichnen, dem Hören zugänglich machen auch lange über das Verklingen des ersten Sprechens hinaus. Man könnte dies als Einwand vorbringen, das Löschen sei *doch* notwendig, und wüsste man nicht um die zahlreichen Aufnahmen von Gesprächen, die Personen schon zum Verhängnis wurden? Man verwechselte dann jedoch die Aufzeichnung des Sprechens mit dem Sprechen selbst. Die Aufzeichnung ist die Spur des Sprechens, nur sie setzt die Graphematizität durch, die dem Sprechen als Praxis fremd bleibt. Als Spur einer Praxis, die selbst nur noch eine andere Praxis, die des Hörens ermöglichen kann und erst im Wieder-Sprechen und Widersprechen sich wieder zu der ereignishaften Praxis entwickelt, die es herausfordert.

ES GILT DAS GESPROCHENE WORT Als Packungsbeilage zum Redemanuskript wird Journalisten gerne *verschrieben*, sich nicht an den schriftlichen Wortlaut zu klammern, ja diesen nicht einmal als zitierfähig zu betrachten. Was für ein Affront!

Es gilt das gesprochene Wort kommt als Verteidigung des Gesprochenen daher und ist doch auch Eingeständnis der Machtlosigkeit gegenüber der Schrift. Wenn nicht gälte, was im Anschluss an die Rede darüber geschrieben würde, ja wenn nicht überhaupt nur sich ereignet haben wird, was schriftlich berichtet würde, es bräuchte jene Warnung nicht.

In ihrer alles beherrschenden Mächtigkeit, Tatsachen zu schaffen, gebauchpinselt, entgeht der Schrift dann aber möglicherweise die leise Ahnung einer Kritik. Was mag nur dieses andere sein, das im Sprechen, aber nicht im Geschriebenen erkennbar ist? Und warum lässt sich das nicht schreibend fassen? Warum muss man neben der Schrift überhaupt noch auf dies bloss vorläufige Sprechen achten?

Ach egal, am Ende gilt nur das geschriebene Wort. »Bitte blättern Sie weiter, hier gibt es nichts zu lesen.«

ÜBER WORTE STOLPERN I Dem Sprechen ist es zu eigen, dass es über Worte stolpert. Auch im Schreiben kann es, dann dem Sprechen entlehnt, beobachtet werden, doch fällt dieses Stolpern meist der strengen, d.h. Stringenz als letztgültigen Zweck betrachtenden Rigidität des Lektorats zum Opfer. In der Störung des ersten Lesers findet das Stolpern ein jähes Ende und wird zur Eindeutigkeit des Wegs geebnet.

Ganz anders im Sprechen. Es stolpert selbst und ist davor kaum zu bewahren, insofern es immer auch zugleich oder nahezu zugleich, ein Hören ist. Für Roland Barthes ist dieses Stolpern auf die Unumkehrbarkeit des Sprechens zurückzuführen und wird ihm zu einem Gestammel (vgl. Barthes 2012c). Doch ist es wirklich die ›fehlende‹ Möglichkeit der Zurücknahme des Gesagten?

Ich denke, das Stolpern des Sprechens ist nichts anderes als die sinnlich vermittelte *Erscheinung* des Sinnüberschusses, die jede Sinnform begründet. Ich stolpere über das Wort, das schon im Erklingen mich erinnert an seine früheren Klangkonstellationen. Der Klang der Worte selbst verbindet sich mit konkreten Bedeutungen, mein Hören ist das Gedächtnis jener Zusammenklänge. Mit früheren Selektionen verbunden aus der schier un-

endlichen Vielfalt der Anschlussmöglichkeiten wird aus dem Klang der Worte beim Sprechen Musik, d.h. zeitlich-sinnhafte Differenzphänomene von Klangkonstellationen im kontinuierlich sich webenden Netz der Sinnverweise.

Und auch die Unauslöschlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung beim Sprechen selbst, und nicht nur im Hören, in der Weise, wie mein Mund die Worte formt, in welchen Rhythmen und Folgen er sie zu formen sich anschickt und mich den Stand seiner Geschicklichkeit bemerken lässt. Die Worte sind mehr als nur zu Zeichen abstrahierte Laute, deren Bedeutung alleine mir etwas bedeutet. Sie sind Konkretisierungen von Praxis des Sprechens. Die Materialität des Sprechens ist eine körperliche Materialität sinnlicher Wahrnehmung; meines Körpers, meiner Praxis. Diese Qualität des Sprechens ist es, die massgeblich ihre Eigenlogik als Mittel der Erkenntnis mitbestimmt. Im Stolpern, Stottern, Zögern, im Verklingen der Worte, ihrem Nachhall, dem Zusammenklang der Worte im Satz, Absatz, in der Rede, im Gespräch tritt das Sprechen als solches in Erscheinung.

ÜBER WORTE STOLPERN II Bei Roland Barthes geht der Gedanke anders. Für ihn ist das Stolpern der Sprache ein »Gestammel«, Störung, »ein Sprachgeräusch, dem Klopfen vergleichbar, mit dem ein Motor meldet, dass er nicht rund läuft« (88). Dem Gestammel stellt er das Rauschen als Geräusch des ›funktionierenden‹ Motors gegenüber. Die Maschinentechmetapher Barthes stört mich. Nicht so sehr, *dass* er sie verwendet, sondern *wie*.

»Das Rauschen ist das Geräusch des gut Laufenden. Daraus folgt das Paradox: das Rauschen denotiert ein Grenzgeräusch, ein unmögliches Geräusch, das Geräusch des perfekt funktionierenden Geräuschlosen; rauschen heisst, die Verflüchtigung des Geräusches zu Gehör bringen: das Dünne, Verschwommene, Summende werden als die Zeichen einer Lautaufhebung rezipiert. Die glücklichen Maschinen sind folglich die rauschenden.« (Barthes 2012c, 88f.)

Wer anders kann sich Sprache (als Sprechen) als *im besten Falle geräuschlos* denken, als ein Schriftsteller? Ärgerlich, wie hier die Maschinenteknik übernimmt. Sprache ist eine glückliche Maschine, wenn sie nicht stört. Es drückt sich hier ein Medienbegriff aus, der wiederum an der Vermittlung selbst nicht interessiert ist, sich auf bloße Container und Inhalt Verhältnisse kapriziert.

Vielleicht musste es 2018 werden, dass sich die Maschinenmetapher Barthes korrigiert. In Zeiten zunehmender Verbreitung von Elektromobilität wird deutlich, dass die perfekt funktionierende Maschine eben nicht die rauschende, sondern die nahezu geräuschlose ist. Doch lässt sich das metaphorische Rauschen der Sprache bei Barthes gerade nicht so ersatzlos streichen wie die Reibungsfolgen des Antriebs.

Was anderes kann also dieses Rauschen sein als die Hörsumme unzähliger kleiner Störungen? Das Rauschen Barthes wird als das Gestammel erkennbar, das er als die vermeintlichen Unzulänglichkeiten der Sprache zieht.

Dagegen: »Das Rauschen der Sprache stellt eine Utopie dar. Welche Utopie? Die einer Musik des Sinns« (Barthes 2012c, 89)

Barthes denkt hier eine Abstraktion der Sprache vom Sinn als reine zur Lautzeichenharmonie entbundenen Bewegtheit, die auf die bloße Körperlichkeit als ihrem Lustprinzip rekurriert. Das Verhältnis von Hinter- und Vordergrund von Sprache und Sinn kehrte sich um.

»Die rauschende, durch eine unerhörte, unseren rationalen Diskursen unbekannte Bewegung dem Signifikanten überantwortete Sprache würde jedoch in einem Sinnhorizont verbleiben: Der ganzheitliche, undurchdringliche, unsagbare Sinn stünde jedoch in der Ferne wie eine Fata Morgana und würde aus der Stimmübung eine zweifache mit einem ›Hintergrund‹ versehene Landschaft machen; statt dass die Musik der Phoneme den ›Hintergrund‹ unserer Mitteilungen abgibt (wie dies in unserer Poesie geschieht), wäre hier der Sinn der Fluchtpunkt der Lust. Genauso wie das der Maschine zugeschriebene Rauschen nur das Geräusch einer Geräuschlosigkeit ist, genauso wäre

das Rauschen, nun auf die Sprache bezogen, dieser Sinn, der eine Leerstelle des Sinns zu Gehör brächte oder — was dasselbe ist — dieser Un-Sinn, der in der Ferne einen Sinn erklingen liesse« (Barthes 2012c, 89f.)

Das Rauschen der Sprache wird gedacht als Utopie des Erklingsens des zum ganz Horizont gewordenen Sinns, hinter die Bewegung der Zeichen der Sprache zurückgetreten. In dieser Hoffnung der Utopie einer vom Sinn befreiten Musik der Sprache zeigt sich ein semiologischer Positivismus: Sinn nur noch als Horizont, ewig zurückweichend, wie eine »Fata Morgana« – Trugbild und doch was... beruhigend?

Was den mächtigen Sprachbildern Barthes fehlt und zugleich die irrige Unterscheidung von Gestammel und Rauschen begründet, ist die Einsicht in die Dialektik der Vermittlung. Erst in ihren konkreten Sinnbezügen ist Sprache jener Musik fähig, die zugleich ihre Bestimmung ist. Solange Sinn nicht nur Horizont, sondern immer Unterscheidung von Aktualität und Potentialität ist, verheddert sich die Zunge, stolpert sie im Sprechen, in der Unumkehrbarkeit des Sprechens der Sprache, der Laute, die den Mund verlassen, beginnt die Sprache im Sprechen zu rauschen.²⁶

SPRECHEN, EIN VERB Das Schreiben bringt Schrift hervor, das Sprechen aber nicht die Sprache. Der Begriff der Sprache ist nicht einfach das Substantiv des Produkts von Sprechen. Das Wort ist hier uneindeutig oder übergreifend, bezeichnet die Sprache doch sowohl das System der Sprache, unabhängig von seiner konkreten Vermittlungsweise im Sprechen, Schreiben, Singen, etc. (*langue*), als auch die Sprache als Substantiv eines Tuns (*parole*). Die Unterscheidung mag linguistisch problematisch sein, und doch ist sie praktisch von Bedeutung: wie das Sprechen im Verklingen der Stimme verschwindet, lässt sie nichts der Schrift Vergleichbares zurück, bleibt auf ein Wi(e)dersprechen angewiesen. Sprechen kann nicht anders als praktisch verstanden werden und selbst das Hören ist von der selben Praxis gezeichnet, ist nicht mit dem Begriff der Lektüre vergleichbar. Sprechen ist ein *Tunwort*²⁷.

WIDERSPRECHEN In der Lautsprache ist Widersprechen und Wieder-Sprechen das Gleiche. Und liegt darin nicht eine der vielleicht bedeutendsten Wahrheiten über ein Sprechen als Mittel der Erkenntnis verborgen? Ein dialektisches Denken im Sprechen ist nicht eines, das sich in der Mechanistik der Schemata beruhigen kann, sondern im ständigen Widersprechen als Wieder-Sprechen an seine eigenen Grenzen und darüber hinaus führen muss. Widersprechen als Wieder-Sprechen weist dann auf die notwendig affirmative Dimension aller Kritik hin, insofern sie zunächst aufgreifen muss, was sie kritisiert. Im Wieder-Sprechen des Widerspruchs wird aufgehoben, was in der Bewegung des Begriffs selbst als aufgehoben gedacht werden muss. Im Wieder-Sprechen wird die Unabschliessbarkeit der Bewegung des Widersprechens selbst praktisch erfahrbar.

URSPRÜNGLICH EIN VORWURF Wenn die gesprochene Sprache gegen die Schriftlichkeit der Wissenschaft ausgespielt wird, so geschieht dies fast immer mit einer Abwehr der vermeintlichen Ursprünglichkeit der gesprochenen Sprache gegenüber der Schrift. Derridas Versuch, die Schrift als Inbegriff der Sprache und ihr primär vorgeordnet metaphorisch zu fassen, stellt nur den prominentesten Versuch jener Überheblichkeit der Schrift dar, die sich im vermeintlichen Zugeständnis der Ursprünglichkeit des Sprechens maskiert. Der Umkehrschluss ist offensichtlich: wenn die gesprochene Sprache die ursprüngliche Form darstellt, ist die Schrift zivilisatorischer Fortschritt. Aus jener Fortschrittslogik, die sich schon seit den Heiligen Schriften der Buchreligionen ins Zentrum der Kultur als Buch der Menschheit eingeschrieben hat, rechtfertigt sich auch die selbst diagnostizierte Praktikabilität oder gar Notwendigkeit der Schrift für einen weltgesellschaftlich zu denkenden wissenschaftlichen Diskurs. Zu dumm, dass moderne Technologien diese Notwendigkeit als Pferde der Kommunikation entlarven.

SCHON MENSCHLICH, DIE SPRACHE Der Schriftsprache und besonders dem wissenschaftlichen Jargon der Schrift²⁸ ist ihre Geschichte der Klassenunterschiede inhärent. Ihre Auflösungs- und

Reflexionsstärke lassen sich als Distanzgewinn sozialer Schichten kritisch lesen (vgl. Adorno 2003a, 114f.) und Generationen kritischer Theorie reflektiert die Sprache in jener ideologie- und machtkritischen Weise. Der Begriff der Sprache lenkt hier jedoch vom Begriff der Schrift ab. Das Verhältnis von Schrift und Sprache kann im Hinblick auf die Ideologiekritik der Sprache nicht unbeachtet bleiben.

Wenn es die Schrift ist, die in Hochsprache und Jargon kondensiert, was der Kritik sich entzieht, so bleibt uns aber schon lange nicht mehr die Hoffnung auf eine Rückkehr zur Mündlichkeit als ›eigentliche‹, ›ursprüngliche‹, rettende Vermittlung.

»Wenn die Schriftsprache die Entfremdung der Klassen kodifiziert, dann lässt diese nicht durch Regression auf die gesprochene sich widerrufen, sondern nur in der Konsequenz der strengsten sprachlichen Objektivität. Erst das Sprechen, das die Schrift in sich aufhebt, befreit die menschliche Rede von der Lüge, sie sei schon menschlich.« (Adorno 2003a, 115)

An diesen Sätzen Adornos schliesse ich an, bricht hier doch die Niederschrift ab, wo in der Sache kein Unterbruch gedacht werden kann. Das Sprechen muss die Reflexionsgewinne der Objektivität aufheben, doch kann man es hierbei nicht belassen, ist doch nicht die Objektivität der Schriftlichkeit schlicht der Mangel des Sprechens.²⁹ Auch das Schreiben muss jene Aufhebung der Schrift im Sprechen selbst wieder reflektieren.

Die Schrift muss von der Lüge befreit werden, immer schon objektiv zu sein. Die Aufhebung der Objektivierung der Schrift im »Gestammel«³⁰ des Sprechens, nicht als Mangel noch als Vorläufigkeit, sondern als eigenen Modus des Scheiterns als konstitutiv für jede Erkenntnis verstanden, kann der Schriftlichkeit jene Irritation der Selbstvergewisserung ihrer Fixierung ermöglichen. Der Objektivität der Schrift muss ihrer Tendenz zur Schematisierung beraubt werden. Für eine aufklärerische Sprache als Sprechen *und* Schreiben bedarf es der nicht stillzustellenden Bewegung ihrer Dialektik in wechselseitiger Kritik und darüber hinaus.

SCHREIBENDES DENKEN

DIALEKTIK DER SCHRIFT Die Bewegung Derridas von der gesprochenen Sprache hin zur Schrift muss in ihrer ganzen Eigenheit als historische Bewegung, als Theorieentwicklung mit und in der Geschichte verstanden werden oder sie wird verkehrt. Die Abkehr von der Sprache als gesprochene und die Betonung der Zeichenhaftigkeit der Schrift, die Kritik der Zeichenvergessenheit Husserls, überhaupt: die Bewegung der Dekonstruktion selbst, können nur in ihrer Dialektik verstanden werden, d.h als Widersprechen und zu ihrem Widerspruch werdend. Es lässt sich dann feststellen: Derridas Kritik ist wahr in ihrer Radikalität, und nur in dieser war sie überhaupt möglich. Und nur in dieser wird sie unwahr, was zugleich schon immer implizite Bedingung ihrer Wahrheit war.

In dieser Hinsicht muss man daher vielleicht heute die dekonstruktive Lektüre in der Kritik des Derridaschen Schriftbegriffs suchen, statt in der immer gleichen Betonung seines ungebrochenen Gültigkeitsanspruchs. Nur wenn die Kritik der Sprache als Stimme selbst wieder historisch reflektiert wird, mag sie zu dem werden, was sie immer schon war: ein (de)konstruktiver Widerspruch, Moment der Erkenntnis.

Bei all dieser Reflexion darf aber nicht angenommen werden, Dialektik heiße das kontinuierliche Ausspielen des Einen gegen das Andere, auf Ewig diesem Oszillieren ausgeliefert. Dialektik der Schrift heißt nun nicht einfach immer gesprochene Sprache und Schrift zu tauschen, um aus wechselnden Präferenzen, dem Teesatzlesen ähnlich, Aussagewerte in Wahrheitsform zu gewinnen. Die Dialektik von Sprache und Schrift wäre wohl vielmehr als Praxis zu verstehen, als versuchendes Experimentieren mit den möglichen und unmöglichen Formen der Vermittlung. Ein Prozess, der viel mehr umfasst, als die nur abstrakte Bezeichnungen Sprache/Sprechen und Schrift/Schreiben.

Die Historizität dieser Kritik zeigt sich nicht zuletzt auch an den sogenannten ›cultural turns‹, die mit der Metapher von ›Kultur als Text‹ ihren Ausgang nehmen. Sie zeigten sich als Disziplinverständnis begründend, aber sie waren in ihrer Bedeu-

tung auf ihre je konkreten historischen Umstände angewiesen, gegen die sie sich positionieren konnten. Derridas Schriftbegriff und die Metapher von Kultur als Text verdanken sich der selben Ausgangslage. Sie sind mithin als wechselseitige Steigerung und Aufhebung zu verstehen.

DICHTE BESCHREIBUNG – VERDICHTEN? An der Frage des schreibenden Denkens denkend frage ich mich, ob die Methode der Darstellung der Kulturwissenschaften – die dichte Beschreibung nach Geertz – überhaupt diesen Namen verdient. Worauf bezieht sich das ›dichte‹ der dichten Beschreibung?

Zunächst auf den Gegenstand mehr als auf die Beschreibung des Gegenstands; dass die Darstellung selbst die Konstitution des Gegenstands durchführt, wird hier in der Bezeichnung noch nicht reflektiert. Es scheint, als wäre wirklich die Vorstellung leitend, man würde den Gegenstand selbst beschreiben, wie man ein weisses Papier beschreibt, und als würde man ihn dadurch beobachtbar machen, wie als läge dieses weisse Papier auf einem ebenso weissen Untergrund.

Müsste sich aber nicht vielmehr die Beschreibung selbst als vom Gegenstand nicht *prinzipiell* verschieden ebenfalls *dicht* beschreiben und was wäre dann diese Dichte? Mir scheint, die Beschreibung würde den umgekehrten Weg wählen müssen: nicht die nichtsprachlichen Erscheinungen in der Explosion der Zahl der Wörter sozusagen vollzukritzeln (bis die maximale Zeichenzahl oder die deadline erreicht ist, vgl. Latour), sondern in der Dichte der zur sprachlichen Einheit verdichteten Worte, selbst reduziert, die Spannungen des Sinns in der Lektüre zu explodieren. Der Aphorismus als Verdichtung des Essays. Es ist vielleicht so, als würde man sich die ›Ausgänge des Textes‹ (vgl. Barthes 2012d) vorstellen und ihrer zu viele in nur wenigen Sätzen erkennen. Es hätte zur Folge, dass sich Ausgänge zugleich zu Eingängen zurückbiegen; dem Labyrinth des Textes ist noch zu entkommen, seinen Fragen aber kaum. Dicht wäre jene Beschreibung, weil ihr Sinn so dicht, die Ausgänge so zahlreich, ihr Nachverfolgen so energetisierend, so begeisternd, so fordernd

wären, dass man sich bereitwillig wieder darin verstrickt, damit überhaupt das Netz oder Labyrinth des Sinns spannt.

DER ESSAY Gerne wird als *essayistisch* bezeichnet, was dem wissenschaftlichen Anspruch nicht zu genügen scheint. Die Explikation des Vorwurfs verlief wohl meist unter Berufung auf den Anspruch auf Vollständigkeit, Systematik oder Klarheit als den seit Descartes wesentlichen Kriterien wissenschaftlicher Reflexion³¹. Der Anspruch jener Systematik muss allerdings als längst dekonstruiert gelten und ist nichts anderes als höchster Ausdruck der Herrschaft des Diskurses selbst. Mit Adorno ist ein jeder solcher Anspruch seiner eigenen Hypostasierung und Technisierung verdächtig, müssen doch die Gegenstände der Forschung als sich immer dem begrifflich-sprachlichen Zugriff entziehende nur in einer negativen Dialektik verstanden werden.³² »System ist die negative Objektivität, nicht das positive Subjekt.« (Adorno 2003b, 31)

Die Ideologie des geisteswissenschaftlichen Diskurses ist dann vielleicht selten in solcher Reinheit zu beobachten, wie in der vermeintlich begründeten Kritik des Essayismus. In der Kritik wird vielmehr die Gefahr des Essays für die Ordnung des Diskurses sichtbar. Das hierfür vielleicht stärkste Indiz ist dann auch, dass sich die Kritik des Essayismus als eine des Stils oder Tons gibt.³³ Die Bedrohung der Ordnung liegt im experimentellen, ergebnisoffenen Wesen des Essays, etwas, das er mit der in der Schriftlichkeit des Diskurses kaum mehr zu kontrollierenden Form des wilden Denkens im Gespräch gemeinsam hat.³⁴

Das Wesen des Essays ist ein versuchendes, experimentelles Schreiben. Für Montaigne waren die Versuche (Montaigne 2016) Selbstversuche, gerade in Anlehnung und als Ersatz für das ihm unmögliche erörternde philosophische Gespräch, nach dem er sich sehnte (vgl. Stierle 1996, 312ff.). Schon hier zeigt sich das Ausschweifende, Unsortierte jener Experimente aber als Kritik der Systematizität und zugleich als notwendige Lösung eines Problems, anders darüber zu schreiben (vgl. Schärf 2016, 44ff. Das Format ermöglicht zu denken, was bis dahin »undenkbar schien« (Stierle 1996, 314f.). Bedenkt man aber, dass jene Undenkbar-

keit die meist unaussprechliche Negativität des in der Ordnung des Diskurses positiv Sanktionierten ist, wird die Gefährlichkeit solcher Unternehmen deutlich.

Jene kritische Dimension des Essay ist für Clifford Geertz dann auch konstitutiv für die Begründung der Gattung als einzig kulturwissenschaftlich möglicher. Über die Kulturanalyse schreibt Geertz:

»Jede ernsthafte Analyse einer Kultur fängt ganz von vorn an und kommt so weit voran, wie es ihr intellektueller Impuls eben erlaubt. Vorliegende Tatsachen werden dabei mobilisiert, bereits früher entwickelte Begriffe verwendet, ältere Hypothesen ausprobiert; aber die Bewegung führt nicht von bereits bewiesenen Theoremen zu neuen, sondern von einem ersten unbeholfenen Umhertappen entsprechend einem ersten Vorverständnis zu dem begründeten Anspruch, dass man über dieses Stadium erfolgreich hinaus gelangt sei.« (Geertz 1987b, 36)

Es ist jenes Umhertappen des Versuchenden, Experimentellen, das in der Analyse der Kultur (im Sinne der Kulturwissenschaften als Geisteswissenschaften) notwendiges Element ist, weil notwendig selbstreflexiv, die Erkenntnis selbst als geistige Praxis erfassend. Solchen Versuchen ist jeder Anspruch an Systematizität als für jene ›Ernsthaftigkeit‹ wesentlich, zugleich kann dieser nur darin erfüllt werden, dass er mit sich selbst bricht, die Brüchigkeit der Systematizität im Schreiben herbeiführt. So schreibt Geertz, an oben zitierte Stelle anschliessend, weiter:

»Das ist einer der Gründe dafür, warum sich der Essay – sei er nun dreissig oder dreihundert Seiten lang – als das natürliche Genre für die Präsentation kultureller Interpretationen und der ihnen zugrundeliegenden Theorien anbietet und warum man, wenn man hier nach systematischen Abhandlungen sucht, sehr bald enttäuscht sein wird. Besonders dann, wenn man tatsächlich auf welche stösst.« (Geertz 1987b, 36)

Der Essay mag heute, nach dem offiziellen Ende der grossen Theorien und grossen Erzählungen vielleicht umso mehr, gerade diesen antisystematischen Zug mit dem Anspruch der Systematizität zu ihrer eigenen Überwindung zu erfüllen suchen. Von entscheidender Bedeutung bleibt dabei vor allem, dass der Text nicht als Text ohne Autorin und noch weniger als ein Text ohne seine Entstehung bloss als abstraktes Ergebnis akzeptiert werden kann. Der Essay als Versuch ist eine Form, mit der sich der Prozess der Erkenntnis als Praxis und weiter als *schreibende* Darstellung jener Erkenntnis und als deren konstruktive Durchführung begreifen lässt. Das Subjekt jenes Schreibens ist dann nicht einfach nur der ebenfalls schon so oft für tot erklärte Autor, sondern die Bewegung des Denkens selbst. In diesem Sinne verstehe ich Essays in ihrem Wesen, in ihrer Form und Funktion mit Walter Benjamin als »Denkbilder« (vgl. Benjamin 2006a, 305-438; vgl. auch Schärf 2016, 265)

»An die Stelle von Normativität rückt auch und nicht zuletzt durch die Entwicklung des Essays eine subjektbezogene Produktivität, die letztlich alle literarischen Formen durchdringt.« (Schärf 2016, Klappentext)

PRÄZISE SCHRIFT Der Schrift sagt man eine gewisse Präzision nach, doch muss dies sofort Nachfragen erzeugen. Sind nicht geschriebene Texte oft weitaus wortreicher, um eine vergleichbare Explikation wie mündliche Darstellungen zu erreichen? Der Schein trägt hier, ist doch die Anforderung an die Schrift genau eine, die sich in der Notwendigkeit der Explikation ausdrückt: da sie genau ist, in dem sie fixiert, erfordert sie genaue Bestimmungen voraussetzender Präzision, wo/wenn sich das Sprechen auf die immer mitgetragene Möglichkeit der Rekursion verlassen kann. Die Schrift nimmt sich im Raum, was sich das Sprechen in der Zeit erhält.

Präzis, präzise, Präzision, von lat. *praecidere*, »vorn abhauen, abschneiden, abkürzen«, hält die etymologische Verbindung zu der im 17. Jahrhundert entlehnten lateinischen Bedeutung des von der Rede Abtrennens, des die Rede Abkürzens.³⁵ Präzise

ist damit, was Rede verhindert, im besten Fall dadurch, dass sie überflüssig wird.

Wenn also der Schrift eine gewisse Präzision nachgesagt wird, dann nicht, weil ihr diese Qualität schon immer zukommt oder auch nur in den meisten Fällen. Man müsste wohl sogar feststellen, dass es gerade in den wenigsten Fällen präzise ist, was schriftlich festgehalten wird.³⁶ Doch ist die Qualität der Schrift mit ›präzise‹ dennoch präzise bestimmt: es ist ihre wesensmäßige Bestimmung mehr als ihre gesellschaftliche Realität. Die Bestimmung der Schrift zur Präzision ist damit nicht ihre allgemeine, abstrakte Definition, sondern erst, was ihr in ihrem Begriff zukommt, d.h. was ihr erst erarbeitet werden muss. Die Bestimmbarkeit ist nur im Widerspruch zwischen dem Anspruch der Präzision und der tatsächlichen Redundanz gegeben.

Der Schrift muss zu ihrer Schriftlichkeit, d.h. zu jener Präzision verholfen werden. Der Weg der Bewegung lässt sich dabei jedoch nicht auf die Schrift beschränken.

DER APHORISMUS Verdamnte Form! Ein Essay ist immer noch zu lang, seine Sprache dem wissenschaftlichen Jargon noch immer zu angepasst. Wieso scheitere ich ständig an dem, was zu schreiben mir möglich sein sollte, was ich schreiben *will*? An den meisten Tagen scheinen mir die wenigen kurzen Zeilen, in einem Schwung in meine papiernen oder virtuellen Hefte notiert, so viel ernsthafter, in der Sprache so viel klarer, schärfer, kritischer, als jeder erklärende und meist so ärgerlich rechtfertigende ›zusammenhängende‹ längere Text. Was ist es, was das Schreiben oft in aller Radikalität befreit, wenn es auf wenige Zeilen beschränkt bleiben kann?

Für die schärfste Kritik jeder falschen Systematizität, jedes bloss Argumentativen der auf Überredung statt auf Darstellung hin geschriebenen wissenschaftlichen Texte, gilt mir der Aphorismus. In der Verdichtung der Verkürzung ist es nicht eine Reduktion auf etwas wie einen ›Kern der Sache‹ oder dergleichen, der damit freigelegt einfach aufgeschrieben sein soll, sondern im Gegenteil: der Aphorismus ist darstellender Verzicht der Erläuterung und radikale Forderung zum Selbst-Denken.

Es gilt für Aphorismen, was Adorno über philosophische Definitionen sagte, nämlich,

»dass eigentlich ihr Wesen das ist, dass sie durch die Prägnanz der Formulierung in einen bestimmten Gegensatz treten zu dem extensiv Lebendigen des Prozesses, den sie in sich darstellen, und dass eigentlich dieser Widerspruch, der ihnen innewohnt, zwischen einem unendlich Ausgebreiteten und einem unendlich Zugespitzten, dass der gleichsam die Falle ist, durch die diese Art der dialektischen Definition ihre erhellende Funktion erfüllt [. . .].«

Wenn ich in meiner Arbeit zum sprechenden Denken auf die Frage nach der Dialektik von Sprechen und Schreiben stiess, und dann mit Adorno die Weiterentwicklung jener wechselseitigen Kritik fordere (vgl. [Aphorismus](#) »*Schon menschlich, die Sprache*«, 180), dann ist der Aphorismus vielleicht die Form, die jenes überhaupt nur zu leisten vermag. Meine eigenen Versuche eines solchen aphoristischen Schreibens sind damit eben genau das: die experimentelle, tastende, scheiternde, um Schrift und Worte ringende Entwicklung einer solche Form des Schreibens. *Die vom Sprechen zur Verkürzung befreite Schrift der Aphorismen als Experimente zum Inbegriff der Schriftlichkeit unter heutigen technischen, formalen, experimentellen Bedingungen des Denkens.*³⁷

Und wie sehr irrte ich mich, als ich meinen eigenen, aus der Schreibsozialisation entstandenen Einwänden gegen jenes ›doch nur vermeintlich radikale Geschreibsel‹ in Form von Aphorismen recht zu geben geneigt war. Es sei »so« kein zusammenhängendes Denken möglich. Das Gegenteil ist der Fall!

Je weiter mich meine Arbeit mit jener Textgattung führt, umso mehr lerne ich den Zusammenhang als jenen des Scheiterns und immer wieder neu Versuchens zu begreifen. Es ist dann die Brüchigkeit selbst, die den Zusammenhang der Bruchstücke als die von ihren Gegenständen immer wieder zerbrochene Darstellungen begreifbar macht.

SCHREIBEN LERNEN Luhmanns kurzer Text »Lesen lernen« (vgl. Luhmann 2000) verdient eine neue Lektüre. Er empfiehlt

hier »zwischen poetischen Texten, narrativen Texten und wissenschaftlichen Texten zu unterscheiden.« (150) Für narrative Texte gilt als leitendes Prinzip, dass der Leserin noch unbekannt ist, wie sich der Text entwickelt, ja dieser seine eigene Zeit durch die Unterscheidung von »»schon gelesen« / »noch nicht gelesen«« (151) strukturiert. Für poetische Texte kommt es auf die genaue Wortwahl, den Klang, die Auslassungen, etc. an. Als Leser könne man nicht einmal sicher sein, dass das, was gemeint, auch geschrieben wurde. (vgl. 151) Wissenschaftliche Texte haben dagegen ein anderes Bezugsproblem, welches vielleicht mit der Erzeugung sicherer Anschlusswahrscheinlichkeiten beschrieben werden kann (vgl. auch Luhmann 2009). Das Problem jedoch ist, dass sie hierfür in der Sprache und Form eine fast beliebig erscheinende Füllmasse an Worten verwenden, deren Bedeutung und Relevanz für den Gesamtzusammenhang des Textes einzuschätzen durchaus eine Herausforderung sein kann. Die Überlegungen führen Luhmann zu folgender spekulativen Andeutung:

»Wie lernt man das Lesen wissenschaftlicher Texte? Die Antwort lautet nur, dass dies weit ausgreifende Rückgriffe auf schon Bekanntes, also Langzeitgedächtnis erfordert. Dies bildet sich nicht von selbst. Vielleicht ist umformulierendes Schreiben eine dafür geeignete Methode; und dies auch dann, wenn man die Hoffnung auf wissenschaftliche Produktivität noch etwas hinausschieben muss. (156) Dies könnte ein Anlass sein, daran zu erinnern, dass die Textsortendifferenzierung, mit Hinweis auf die wir unsere Überlegungen eingeleitet hatten, überhaupt erst im 18. Jahrhundert entstanden ist. Das gilt für den modernen Roman, für anspruchsvolle (fast könnte man sagen: multimediale) Lyrik, aber auch für die wissenschaftliche Publizistik. Offenbar hat diese Differenzierung in allen ihren Bereichen sich vom Buchdruck faszinieren lassen. Es könnte sein, dass wir jetzt, besonders angesichts der Möglichkeiten, die der Computer bietet, wieder mehr auf die Eigenleis-

tungen des Schreibens zurückkommen müssen. (157)«
(Luhmann 2000, 156f.)

Luhmanns spekulative Aufforderung ist noch immer nicht eingeholt. Auch wenn die Schrift längst erfunden war, sie muss unter Bedingungen des aktuellen Medienwandels noch einmal neu in ihrer Eigenleistung bedacht werden. Ich lese diese technischen Beobachtungen Luhmanns gegen ihren systemtheoretischen Kontext kritisch-dialektisch. Die Schrift muss unter Bedingungen der Möglichkeiten des Denkens heute neu auf ihre Eigenleistung hin befragt, ja überhaupt entwickelt werden. Schreiben als Praxis des Lesens meint schlicht etwas anderes, noch vielleicht weitgehend Ungeahntes, zu Entwickelndes, unter Bedingungen vernetzter Computer. Es gilt dann umso mehr dem mehr als nur metaphorischen Ausdruck der schreibenden Rechner Aufmerksamkeit zu schenken.

SCHRIFT UND SYSTEM Der Anspruch der Systemphilosophien, ja der Systemtheorie ist einer der Schrift. Sie schreibt fest, was in der Ganzheit des Anspruchs der Teilhaftigkeit der Notizen entgegensteht. Nimmt man Derridas Kritik der Schrift als *différance* hinzu, deutet sich bereits an, was daran heute brüchig wird. Der stets offene Verweisungshorizont kann im Anspruch selbst nur als Horizont gedacht werden – es verschiebt sich ständig, was sich der Schrift als Schreiben entzieht.

Warum wäre das nicht als Sprache und Sprechen genauer begriffen? Was meint ›System‹ unter diesen Bedingungen? Wohl eher das Netz der Penelope im Anschluss an Serres (vgl. Serres 1991), ein Vermittlungsverhältnis, dialektisch, negativ, offen, ereignishaft (Badiou und Žižek 2012; Badiou 2016) Verschieben als Gespräch, als Praxis, als Praxis der Theorie?

STRUKTUR DES ZERFALLS UND DER MYTHOS DER GLIEDERUNG Wie kann man dem Text in seiner überdeterminierenden Struktur als »Skription«³⁸ entkommen, wie dem Geschriebenen die Struktur des Zweifels, des Zerfalls vermitteln? Man könnte mit Barthes für die Methode des »kontrollierten Zufalls« (vgl. Barthes 2008a, 202) optieren, in der Kontrolle das Prinzip des

Zufalls vor seiner mechanischen Subsumptionsgefahr zu bewahren. Aber ist nicht der Zufall immer schon Mechanik oder ihre Gefahren für das Denken zumindest vergleichbar? Als Strukturalist optiert Barthes noch in der Ahnung der Überintegration der Struktur und ihres notwendigen Systemcharakters für den Zufall als letzte Zuflucht des Systems sein Anderes zu denken. Dagegen gilt es, das System als selbstwidersprüchlich und in diesen Widersprüchen dialektisch als zerfallendes zu begreifen und diesen Begriff selbst zur Darstellung zu bringen. Schriftliche, mündliche und andere Darstellungen müssen dafür eine *Praxis* finden – oder im Scheitern scheitern.

Mir scheint, dass die Darstellung selbst in der Darstellung des Zerfalls die Befestigung des Textes *als* Brüchigkeit darstellt. Splitter, Inkonsistenzen, Behauptungen, Metaphern, Aphorismen, Essays mögen die hierfür geeigneten ›Gattungen‹ sein, auch wenn der Ausdruck auf eine Normalisierung verweist, die darin problematisiert werden muss.³⁹ Die Möglichkeiten der Wahl der konkreten sprachlich-graphischen Mittel kann ich nicht abschätzen, ich wage nicht einmal Vorschläge zu machen, kann nur meine eigenen Versuche anbieten, die als solche mir das Gefährlichste zu sein scheinen, das ich mir vorstellen mag. Dabei zeichnet sich für mich jedoch zumindest ein Zusammenhang ab, den es zu berücksichtigen und auszuarbeiten gilt: dass die Kritik des Textes als Werke der Skription die Erarbeitung einer veränderten und verändernden Praxis des Sprechens als durchführende Darstellung des Denkens notwendig braucht, durch sie ermöglicht wird und sie schreibend ermöglicht. Das könnte man als Dialektik der Kritik der Darstellung verstehen.

ANMERKUNGEN

1. Die Entwicklungen und theoretischen wie methodischen Revolutionen dieser Zeit sind umfassend beschrieben, die Autoren dieser Zeit aus keinem Fach mehr wegzudenken. Jeder Versuch eines Literaturüberblicks wirkte hier deshalb wie ein Springen durch akademische Reifen, die Vorführung des gewissenhaften Trainings. Ich beschränke mich auf die Autoren hinzuweisen, die für meine Arbeit besondere Bedeutung gewonnen haben und deren Namen mit ihren jeweiligen Theorien verschmolzen sind, zu Knoten in einem Netz der Verweise, Zitationen, und vor allem nachhaltiger Probleme, deren Einzellösung als überholt dargestellt werden können, ohne damit das Problem aus der Welt geschafft zu haben. Die Namen: Cassirer, Frege, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Bachelard, de Saussure, Lévi-Strauss, Ricoeur, Deleuze/Guattari, Derrida, Barthes, Lacan, Foucault, Bourdieu, Žižek, Butler, Adorno, Benjamin, Blumenberg, Austin, Brandom; und hinter allen immer Kant, Hegel (Fichte, Schelling), Marx, Nietzsche, Freud. »Aber hast nicht ... vergessen!? Wie kannst du nur ... auslassen!?!« – SO WHAT?! Das ist (m)ein Lektürezusammenhang; du hast andere.
2. Gegen ein wörtliches Verstehen der Buchmetapher an dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass damit selbstverständlich die Konstitution der Wissenschaft über das Medium des wissenschaftlichen Aufsatzes mit bezeichnet ist (vgl. etwa Bazerman 1988, 80ff.). Doch selbst der wissenschaftliche Aufsatz als ›unselbstständige‹ steht in einem Verhältnis zu ›selbstständigen‹ Veröffentlichungen, wie sich nicht zuletzt an der bis heute in den weiterhin Bücher schreibenden Disziplinen an der Form der Qualifikationsschrift zeigt. Die kumulative Promotion über einzelne Aufsätze ist eine jüngere, und mit der mechanistischen Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaften importierte Form, die jedoch ebenfalls die Selbstständigkeit des systematischen Zusammenhang des Buchs als inhaltliches Äquivalent zu den Buchdeckeln nicht aufhebt. Wenn doch der wissenschaftliche Text nichts mehr von jener Buchgläubigkeit hätte, wie wäre diese Buchförmigkeit, wie sie nicht zuletzt in den Promotionsordnungen festgeschrieben ist, zu verstehen? Von der faktischen *Fortschreibung* des Anspruchs in der Form einmal ganz abgesehen.
3. Mit dieser Ausgangsformulierung ist keinesfalls ein naiver Anfang gewählt. Sie muss explizit verstanden werden und bringt eine Reihe erkenntnistheoretischer Überlegungen als ihre Voraussetzungen oder ihr Denkbereich zum Ausdruck. Es ist nun mal so, dass man das Problem des Anfangs nicht befriedigend lösen kann, sondern, um einen Anfang zu wählen, das Problem als gelöst betrachten muss, um es sogleich und dann für die gesamte Bewegung des Denkens beständig zu problematisieren. In gewisser Weise, insofern der Anfang immer das Ende ist, ist der Anfang Alles und Nichts. Als abstrakter

Anfang ist er Nichts, das hinter sich zu lassen die ergriffene Aufgabe darstellt; als konkreter Anfang ist er Alles, das als widerständiges Objekt zu begreifen seinen Verlust nicht überdauert. Vgl. Hegel 2014d, 2014e, und Adorno 2015; vgl. auch Deleuze und Guattari 1992b, 11-42, oder aus dem Kontext meiner Arbeit, zwar nicht zentral, aber eben aus dem Netz der eigenen Arbeit: Klenk 2016a.

Ich schreibe hier bewusst von *Angemessenheit* der *Darstellung*, nicht von Entsprechung oder Repräsentation, und nicht um das ›Ding-an-sich‹ kann es gehen, sondern ›die Sache‹. Das wirft selbstverständlich weitere Fragen auf, statt solche nach den Möglichkeiten der Erkenntnis in den richtigen Schlüsselbegriffen von vornherein stumm zu stellen, und dies muss im Zusammenhang der hier genannten Begriffe als deren notwendige konkrete Entwicklung verstanden werden. Vgl. zu »den Sachen« Blumenbergs Essays im Anschluss an Husserl Blumenberg 2007j, besonders: Blumenberg 2007c, 2007h, 2007e, 2007b, 2007g, 2007i, auf die ich in dieser Arbeit an einzelnen Stellen eingehe; zur Kritik an Husserl und eine Wertschätzung der Dialektik wider Willen in Adornos Studien zur *Metakritik der Erkenntnistheorie* (Adorno 1990b).

4. *Public science* meint heute die absurde Auffassung sowie die in dieser bereits implizite Forderung, dass sich wissenschaftliche Erkenntnisse *so* übermitteln lassen *müssten*, dass sie für ein Laienpublikum (einfach) verständlich wären. Dies drückt sich in der Losung für Studierende und ›Nachwuchswissenschaftler*innen‹ aus: wenn du es nicht einfach ausdrücken kannst, hast du nicht lange genug nachgedacht.
5. Insofern sich die Angemessenheit der Darstellung nach der Verwandtschaft des Darstellungsmediums zum Gegenstand beurteilen lässt, könnte man die hier folgende Unterscheidung versuchen. Dass es sich dabei nicht um eine so naive Herangehensweise handelt, wie es zunächst scheinen mag, wird spätestens dann deutlich, wenn man Reflexion und Gegenstand als dialektisch vermittelt begreift. Das entlässt die bewusst essayistischen Versuche hier natürlich trotzdem nicht aus ihrer Verantwortung gegenüber umfassender Tradition und Schriftwerk dialektischer Philosophie.
6. Als ein idiosynkratisch arbeitspraktisch ausgewähltes Beispiel (ich bereite derzeit ein Seminar zu »Religion – According to Sound« für das Herbstsemester 2018/2019 an der Universität Bern vor) mag der zweiteilige Aufsatz zu »The Sound of Religion« von Fritz Staal dienen (vgl. Staal 1986a, 1986b), in dem es der Autor doch tatsächlich fertig bringt, nicht ein Mal auf hörbare Aufnahmen oder ähnliches auch nur zu verweisen, sondern den Klang von religiösen Ritualen ausschliesslich in phonetischer Notation am rezipierten Text notiert.
7. Sei es der Verdacht, dass hier wenig Wissenschaftlichem in der Textform der Anschein einer wissenschaftlichen Strenge verliehen werden soll, sei es der Verdacht, dass eben jenes schweigende Einverständnis in die Unhinterfragbarkeit der schriftlichen Darstellung unangenehm ans Licht der Kritik gezerrt werden könnte

8. Wobei Kritik dann als Reflexion der Vermittlung von Darstellung, Erkenntnis und Gegenstand verstanden werden muss.
9. Und deren Folgen. Neue Formen jener zweistufigen Modelle blühen beständig neu auf.
10. (Vergleiche u.a. Husserl 1974, 129f. vgl. auch Husserl 1989, Beilage XVIII, 233f.)
11. Wohl gibt es bereits verdienstvolle Ansätze. Vergleiche etwa Makagon und Neumann 2009 oder die Debatte um das Manifesto zum Audio Paper (u.a. Krogh Groth und Samson 2016, Schulze 2016, Porombka und Schulze 2018), aber als wesentlich selbstreflexiver Zusammenhang wirken die Geisteswissenschaften heute methodenkritisch müde.
12. Die Abwertung des Subjektiven zum Willkürlichen und die damit verbundene positivistische Stillstellung des Objektiven zum dem Begriff Entgegengestellten muss in seiner Perversion als Produkt gesellschaftlicher Machtverhältnisse verstanden werden und wurde von niemandem so präzise seziert wie von Adorno im 43. Aphorismus der *Minima Moralia*. Dort heisst es:

»Was objektiv die Wahrheit sei, bleibt schwer genug auszumachen, aber im Umgang mit Menschen soll man davon nicht sich terrorisieren lassen. Es gibt da Kriterien, die fürs erste ausreichen. Eines der zuverlässigsten ist, dass einem entgegengehalten wird, eine Aussage sei ›zu subjektiv‹. Wird das geltend gemacht und gar mit jener Indignation, in der die wütende Harmonie aller vernünftigen Leute mitklingt, so hat man Grund, ein paar Sekunden mit sich zufrieden zu sein. Die Begriffe des Subjektiven und Objektiven haben sich völlig verkehrt. Objektiv heisst die nicht kontroverse Seite der Erscheinung, ihr unbefragt hingegenommener Abdruck, die aus klassifizierten Daten gefügte Fassade, also das Subjektive; und subjektiv nennen sie, was jene durchbricht, in die spezifische Erfahrung der Sache eintritt, der geurteilten Convenus darüber sich entschlägt und die Beziehung auf den Gegenstand anstelle des Majoritätsbeschlusses derer setzt, die ihn nicht einmal anschauen, geschweige denken — also das Objektive.« (Adorno 2003a, 77f.).
13. Zur Metaphorizität der Schrift als ihr eigentlicher Sinn vgl. u.a. Derrida 2013, 30f. Der Schriftbegriff als Kritik muss jedoch gerade in seinem unaufhaltsamen Erfolg reflektiert werden. Den Metaphernbegriff Derridas mit Blumenbergs Theorie der Unbegrifflichkeit eng lesend (vgl. Blumenberg 2007f, 2012a, 1998), spreche ich in diesem Zusammenhang von der Metapher der Schrift als Verfallsform ihres Begriffs (vgl. auch [Abschnitt Begriff und Unbegrifflichkeit, 135](#)), den sie selbstverständlich nicht erreichen konnte, hatte sie sich doch als Gegenbewegung zu einem Phonozentrismus geformt, die sich in diesem Gegen der Dekonstruktion beruhigte, ohne sich je daraus wieder befreien zu können. Die Schrift harrt ihrer Befreiung und daran wird auch mein Beitrag nicht viel ändern können.

14. Vergleiche die Ausführungen weiter unten zum Verhältnis von Darstellung, Erkenntnis und Gegenstand.
15. Grenze dialektisch als Unterscheidung und Reflexion verstanden, als Wendepunkt der Kritik.
16. Um einen Schritt weiter ins Detail zu gehen: mündliche Vorträge oder wissenschaftliches Sprechen im Weiteren finden, wenn es denn explizit als quasi-öffentlich erinnert wird, fast ausschliesslich im Rahmen von hochschulöffentlichen Vorträgen, Vorlesungen oder Lehrveranstaltungen statt oder im Rahmen von Veranstaltung, deren Aufgabe die Vermittlung von wissenschaftlicher Erkenntnis für ein nichtwissenschaftliches Publikum ist. Die einstmalige Debatte bestimmende Bedeutung von Fachkonferenzen kann in der Inflation von Konferenzen, Tagungen und Workshops heute besonders in den Geisteswissenschaften als deutlich abgewertet eingeschätzt werden. Es ist zwar nicht auszuschliessen, dass man noch von dem ein oder anderen Vortrag hören wird, der die Wogen hat höher schlagen lassen – aber wissenschaftlich anschliessen wird man erst, wenn er in seiner schriftlichen Fassung vorliegt. Und man wird selbstverständlich *schriftlich* (weil wie sonst) daran anschliessen müssen, um den Anschluss als solchen, d.h. als einen wissenschaftlichen ausgeben zu können.
17. ›Für den Anfang‹ im doppelten Sinne: ich beruhige mich, um anfangen zu können, und stelle zugleich in Aussicht, dass dies niemals mehr als nur ein Anfang einer langen Kette von scheiternden Versuchen sein wird, dem eine lange Kette schon gescheiterter Versuche vorausgeht.
18. Vergleiche hierzu auch die Broschüre des Fundus-Theaters Hamburg zum Thema *Show-and-Tell Anleitung für das Theater des Wissens* (vgl. Peters und Chodzinski 2009), in der der inszenatorische und didaktische Kontext von Peters Praxis der Theorie aufscheint.
19. Vergleiche Mittelstraß 1982, 151; vgl. auch [in dieser Arbeit, 37](#).
20. Vergleiche etwa die Anmerkungen zum Selbstexperiment bei Menke im [Abschnitt »Selbstexperimente«, 117](#) und die grossartigen Analysen bekannter »Vorträge über Vorträge« von Peters (Peters 2011, 111-133).
21. Ich fasse einmal die für mich bedeutende Unterscheidung von Sprechen und Hören in dem Schweizerdeutschen Ausdruck des Tönens für Beides: das zum Erklingen Bringen wie auch das Klingens als die hörende Wahrnehmung jenes Klingenden. Mit genannt sind damit aber weit mehr Phänomene als nur die des Sprechens und seines Hörens.
22. Von einzelnen, die selbiges fordern oder leisten, abgesehen, vgl. etwa Peters 2011, Krogh Groth und Samson 2016, Schulze 2016, Porombka und Schulze 2018.

23. Kollektivsingular in einer weiteren, besonderen Bedeutung, insofern es ein Kollektiv der Studentinnen war, für das der Einzelne einstehen musste, die einzelne Stimme nur im Zusammenklang hörbar war.
24. Das ist natürlich absurd oder zumindest längst nicht mehr zeitgemäss. Noch lange bevor junge Wissenschaftlerinnen heute ihre Qualifikationsschriften einreichen, wird von ihnen bereits die Veröffentlichung vorzugsweise mehrerer Beiträge in peer reviewten Fachzeitschriften erwartet. Was soll das denn bitte sein, wenn nicht nach dem Massstab der Wissenschaft und den Strukturen des Diskurses bemessene, selbstständige wissenschaftliche Arbeit? Die Qualifikationsschrift verkommt in ihrer Form und Bedeutung mehr und mehr zur Farce. Vergleiche zur Ökonomie der Verausgabung (*dépense*) (vgl. Mauss 1990, Bataille 2001) drängen sich mir auf.
25. Vergleiche hierzu die kognitionsphilosophischen Überlegungen von Casey O'Callaghan (O'Callaghan 2010, 57-71, O'Callaghan 2017, 21-25).
26. Weiterzuführen in meiner anderen Arbeit zur Entwicklung eines dialektischen Medienbegriffs im Hinblick auf Sinn, Zeichen, und Wahrheit: Das alleine, nur in der Vermittlung von Zeichen und Bedeutung, ist zugleich Sinn, der Sinn des Begriffs ist. Begriff heisst hier eben auch Bestimmung zur Wahrheit. Das Rauschen wäre damit das Rauschen der Wahrheit *an sich*, als Ganze Wahrheit, selbst bewegt und bewegungslos, ohne Sinn, ohne Gegenstand. Nur die Wahrheit von was? Ich vermag hier nicht anders als zu vermuten: die Wahrheit der Götter. Der Rausch des Rauschens ist für Barthes schon deshalb erotisch konnotiert, weil im ekstatischen Rausch innerweltliche Erlösung von jeder leidverursachenden Unterscheidung versprochen scheint.
27. Nein, kein »Tätigkeitswort«, da mag die Fachsprache noch so sehr den Primarschulsprachgebrauch belustigt berichtigen. Nur das Tun zeigt noch die im Begriff reflektierte Praxis an.
28. Explizit nicht umgekehrt ist es doch die Schrift, die ihren Jargon ausprägt, statt ein Jargon der Wissenschaft, der sich nur schriftlich niederschreibt. Ohne Schrift, so der hier implizite Gedanke, ist wissenschaftlicher Jargon nicht zu denken. Aber nicht, weil Sprechen irgendwie unschuldiger sei – die Erinnerung an die LTI kann einen gründlich von solchen utopischen Verblendungen befreien (Klemperer 2015) – sondern eher, weil es weit riskanter ist, leichter scheitert und schwer kondensiert.
29. Wie seltsam verkürzt die Auffassung wirkt, Schreiben und Sprechen seien bloss Komplemente zueinander. Wenn die Bewegung des Denkens der Vermittlung seiner selbst hier endet, könnte der Eindruck der Vollständigkeit der Behandlung möglicher Vermittlungsweisen als entweder Schreiben oder Sprechen entstehen. Erst die Entfaltung der Bewegung befreit von solcher Exklusivität und führt nicht nur über die Dialektik von Sprache und Schrift als finite hinaus, sondern eröffnet dadurch auch die Möglichkeit des Bezugs zu anderen Vermittlungsweisen.

30. Vergleiche den Aphorismus »Gestammel«, 174; vgl. auch Barthes 2012c.
31. Vergleiche Descartes 2011, Abschnitt 2, vgl. auch Aphorismus »Der (philosophische) Dialog«, 30ff..
32. Vergleiche hier etwa Adorno 2015, Adorno 2003b, 30ff.
33. Zur Kritik des Tons sagte Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus einmal: »Wenn man mir vorwirft, dass ich das jüdische Volk angeklagt hätte: Das ist eine böswillige Propagandalüge und nichts weiter. Der Ton aber, das ist ein Einwand gegen mich als Person. Dagegen kann ich nichts tun.« (Gaus und Arendt 1964).
34. Vergleiche Kapitel 3.
35. Vergleiche den Eintrag im DWDS (»präzis« 2018) und auch die illustrative Wortverlaufskurve (»DWDS-Wortverlaufskurve für "präzis", erstellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache« 2018).
36. Vgl. auch Aphorismus »Schreiben lernen«, 188.
37. Ich möchte es nicht versäumen, eine meines Erachtens verwandte Art der Arbeit am eigenen Denken und den Möglichkeiten ihrer Darstellung zu nennen, die mir so viel bedeutet. Der Berliner Philosoph Marcus Steinweg, von dem ich über einen seiner Vorträge zur Frage *Was ist Kritik?* lernte, entwickelt nicht nur ebenfalls eine Art des *sprechenden Denkens* als Performanz auf der Bühne, sei es im Theater, der Universität oder in institutionalisierten Zusammenhängen der Kunst. Steinwegs Texte sind ebenfalls fast ausschliesslich Aphorismensammlungen (vgl. Steinweg 2006, 2015, 2017, 2018). Auch wenn ich hierzu keine explizite Reflexion von Steinweg kenne, und noch auf ein Gespräch mit ihm hoffe, erkenne ich in dieser Art des Schreibens eine meinen Überlegungen verwandte Methode. In manchen Momenten der Verzweiflung, die ein auf das Scheitern selbst ausgerichtetes Denken mit sich bringt, sind mir Steinwegs Texte schon formaler Halt und weiterführende Herausforderung.
38. Wenn die Schrift zur Metapher als Verfallsform ihres nie erreichten Begriffs wird, so braucht man eine Vorform ihres Begriffs, die wiederum eine andere Annäherung zur Entwicklung ihres Begriffs ermöglicht. Diesen Zusammenhang unterstelle ich, wenn ich Roland Barthes Definitionsbemühung lese, der kurz und knapp erklärt: »wir ziehen dieses Wort, so pedantisch es auch sein mag, dem der Schrift vor: die Schrift ist nicht zwangsläufig die Daseinsweise des Geschriebenen.« (Barthes 2008b, 9).
39. Vergleiche die gleichlautenden Buchtitel Steinwegs: Steinweg 2006, 2015, 2017, 2018.

Teil III

ANHANG



TIMELINE

2015 – 2016 Erste eigene Podcasts, meist im Gespräch mit Stefan M. Seydel (Autor, Sozialarbeiter, Künstler; [@sms2sms](#)) und Regula Stämpfli (Autorin, Politikwissenschaftlerin, Journalistin; [www.regulastaempfli.com](#)); als Werkstattgespräche und Gesprächswerkstatt

Dezember 2016 Das Podcasten wird als Nebenprojekt zu zeitintensiv. Es wächst die Erkenntnis: die Auseinandersetzung mit dem Medium ›Podcast‹ muss stärker in meine Arbeit integriert und dann intensiviert werden, – oder ich müsste es aufgeben.

Ich entschliesse mich zu dem Versuch eines täglichen Podcasts als Denktagebuch für das Jahr 2017. Geplanter Inhalt: meine Arbeit. Geplante Struktur: täglich. Alles andere bleibt offen.

1. Januar 2017 Ich nehme die erste Folge des Podlog in dem noch nicht bewohnten Kinderzimmer bei Freunden in München auf.

Juni 2017 Ende des Anstellungsverhältnisses an der Universität Witten/Herdecke.

1. August 2017 Beginn der Anstellung als wissenschaftlicher Assistent am Walter-Benjamin-Kolleg an der Universität Bern.
- 20./21. August 2017 Umzug von Köln nach Bern.
- September 2017 Adrian Hermann (Professor am FIW, Universität Bonn) fragt mich auf einer Konferenz beiläufig, warum ich nicht mein Podlog als Dissertation einreiche.
31. Dezember 2017 Aufnahme der letzten Folge des Podlog.
8. Februar 2018 Treffen mit Stephan Porombka im Café Gottlob in Berlin Schöneberg. Zweck: Vorbereitung des Projekts als Dissertation an der UdK.
9. Februar 2018 Die Arbeit an der Aufbereitung beginnt.
- März 2018 Transkriptionsversuche mit der Diktier- und Transkriptionssoftware Dragon Professional 6 für macOS.
- ab März 2018 Schreibversuche. Essays als Laborberichte? Nein. Essays als Reflexion? Vielleicht.
- April 2018 Vorbereitung und Rechnen der automatisierten Transkription durch Google, Google API via Auphonic.

- Mai 2018 Aufbereitung des Rohmanuskripts und Textmining-Versuche mit *R*: → im Juni verworfen.
24. Mai 2018 Treffen mit Stephan Porombka in Berlin. Vorstellung von Zwischenergebnissen, Besprechung des weiteren Vorgehens.
- Juli 2018 Zulassung zum Promotionsstudium und Immatrikulation an der UdK
- November 2018 Fertigstellung des schriftlichen Teils.
- Dezember 2018 Abgabe der Dissertation. Umfang: ca. 144 Stunden Audiomaterial (auf 1 DVD), eine Website (inkl. aller Podcast-Folgen und Transkripte), ca. 2800 Seiten Transkripte im html-Format, ca. 250 Seiten schriftliche Reflexion als Monographie (Print).

Die Überschrift verspricht mehr und zugleich weniger als ich hier zu geben vermag, insofern die Dokumentation eines solchen Experiments wie dem hier skizzierten kaum in der üblichen Form der Dokumentation durchgeführt werden kann. Die Dokumentation im üblichen Sinn des Experiments ist, etwa in Form eines Laborberichts, wesentlicher Teil der Darstellung und unerlässlich in der Vorbereitung der darauf aufbauenden und die Dokumentation zugrundelegenden wissenschaftlichen Veröffentlichung.¹ Im Fall meiner Arbeit hingegen verhält es sich genau umgekehrt. Die Dokumentation dient ausschliesslich der Explikation zum Zwecke der Dissertation, ist Teil der rechtfertigenden Erläuterung gegenüber den Gutachtern, aber hat keine Bedeutung für die Praxis, noch für die ›Publikation‹. Es handelt sich hier um einen fast völlig fiktiven Text und als solchen kann ich ihn wieder wertschätzen. Wenn das Artifizielle dieses Teils nicht übersehen oder unterschätzt wird, vermag hier die Differenz zur Arbeit selbst als einem Ringen um die Darstellung aus der vollständigen Dokumentation ihrer Bewegung heraus aufscheinen.

Mit dieser Prämisse stellt sich die Frage, was eine Dokumentation wie diese leisten kann und soll. Im Sinne eines konventionellen Begriffs der Dokumentation des Experiments, d.h. beispielsweise die möglichst genaue Aufzeichnung der Arbeitsschritte, die Reflexion, Selbstbeobachtung, Festhalten der Zwischenergebnisse, Reflexion der Kontextbedingungen, Bedingungen ›vor Ort‹ und zur je konkreten ›Zeit‹, muss hier nur auf die Dokumentation der Selbstgespräche online verwiesen werden. Es mag hier lediglich an einer gewissen Übersichtlichkeit mangeln, doch kann solche nur vermessen, wer dem hier entfalteten Begriff des Experimentellen keine weitere Beachtung schenkt. Die Methode des sprechenden Denkens als Experimentalsystem entwickelt

¹ Vergleiche auch [Kapitel 4](#).

sich im Sprechen selbst und muss auch gesprochen dokumentiert werden. Die die Unentrinnbarkeit der Vermittlungsform muss hier als konstitutiv betrachtet werden, für die Entwicklung selbst. Nur insofern ich mich ganz auf das Sprechen und Hören eingelassen habe, nur insofern dieses nicht ständig durch schriftliche Transkripte, videographische Dokumentation, oder anderes ergänzt wurde, vermag die Bedeutung des Sprechens und Hörens zuerst beobachtbar zu werden. Dies mag hier verkürzt nur genannt, nicht ausgeführt werden können, ist aber wesentlicher Gegenstand der Selbstgespräche.

Ein *Übersichtlichkeit der Darstellung* im Sinne eines herkömmlichen Experimentbegriffs², gilt es daher, in der vermeintlichen Retrospektive dieses Textes, umso strenger zu verhindern, gibt sie doch eine Entwicklung vor, die sich so nie vollzog und impliziert sie bereits die Vorwegnahme der Bewegung.³ Ich vermag hier also wenig mehr, um genau zu sein eher weniger zu dokumentieren, als sich aus den Aufzeichnungen und Darstellungen online sowie in den hier verfassten Texten selbst als Durchführung des Experiments zur Darstellung bringt.

VORBEREITUNGEN UND DIE ENTSTEHUNG DER IDEE

Nach Jahren des Podcast Hörens begann ich mich dafür zu interessieren, was man mit einem solchen Medium machen kann. Es schien mir »unmittelbar« einleuchtend, dass ein solche Medium in noch ungenutzter Weise der Bedeutung von Gesprächen gerecht zu werden versprach. Gespräche waren es, die mich in meiner Arbeit im Wesentlichen interessierten, Gespräche sind es, die Wissenschaft ganz grundlegend bestimmen und Gespräche, an denen man nie anders zuhörend teilnehmen hätte können, üben diese einzigartige Faszination auf mich aus, die in keinem anderen Medium derart vermittelt wird, wie in Podcasts.

In den Jahren 2015 und 2016 begann ich daher, Begegnungen mit Stefan M. Seydel, Sozialarbeiter, Autor, Künstler aus Zürich, und Regula Staempfli, Autorin und Politikwissenschaftlerin, der-

² Vergleiche auch [Abschnitt »Darstellung und Durchführung«](#), 126.

³ Vergleiche auch Aphorismus [»Eine »übersichtliche« Darstellung«](#), 156.

zeit aus München, zum Anlass zu nehmen, ein gemeinsames Gesprächsformat als Podcast zu versuchen. Und als Versuch begann es, noch ohne Struktur, es galt sich selbst dokumentierend zu finden, worum es gehen könnte. Lediglich der ungefähre Problembezug war durch den Kontext der Begegnung gegeben: wir arbeiteten alle zu Fragen des gesellschaftlichen Wandels unter Bedingungen des Internets, als Forschende, Sozialarbeiter oder Autorinnen. Die Gespräche fanden via Skype und später via Studio-Link (<https://studio-link.de>) statt, wurden aufgezeichnet, geschnitten, nachbearbeitet und online abgelegt. Ich erarbeitete mir in diesen Jahren die notwendigen Kenntnisse im Umgang mit Reaper und Ultraschall, einer Digital Audio Workstation und Erweiterung, sowie die web tools zur Bereitstellung eines Podcasts (vgl. auch [Abschnitt C](#)).

Aus einem Nebenprojekt entwickelte sich zunehmend eine intensive Auseinandersetzung mit den technischen aber auch inhaltlichen Fragen der Arbeit mit und in Gesprächen. Die Arbeit hieran schien mir geradezu der Tätigkeit des Schreibens eine neue Plausibilisierung abzuverlangen, auch weil sich unsere Gespräche mehr und mehr um die Problematik des wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen Schreibens unter Bedingungen des Internets drehten. Die Möglichkeiten schienen mir nicht im Ansatz ausgeschöpft und ich hatte noch keine rechte Vorstellung davon, auf welche Entdeckung ich hier gestossen bin (auch wenn es Unsinn ist, aber so war mein Eindruck, etwas ganz und gar unerhörtes entdeckt zu haben) aber es wurde deutlich, dass ich es entweder lassen musste, um mich auf meine ›Arbeit‹ zu konzentrieren, oder es in meine Arbeit zu integrieren hätte. Ende 2016 beschloss ich daher, kurzfristig, formuliert als Vorsatz für das neue Jahr, einen täglichen Podcast zu machen.

Mehr als diese Struktur stand zu Beginn nicht fest. Die ersten Aufnahmen zeugen davon, wie unklar mir das Vorhaben war, aber auf die Struktur konnte ich mich ein- und verlassen. Tägliche Audioaufzeichnungen zu meiner Arbeit. Wozu? Wie gestaltet sich das praktisch? Kann ich das schaffen? – Keine Ahnung.

DAS DENKTAGEBUCH IN DER DURCHFÜHRUNG

Die experimentelle Entwicklung des Experimentalsystems des sprechenden Denkens dokumentierte sich in jeder relevanten Hinsicht selbst. Es ist ihr als solcher im Sinne ihrer Aufgabe hier nichts hinzuzufügen. Für eine gewisse Verständlichkeit können aber drei Aspekte herausgegriffen werden, die in den kommenden Arbeiten ebenfalls eine Rolle spielen werden. Die hier versuchte Dokumentation nimmt sich sofort zurück und entwickelt sich als Ausblick.

Die Kontexte: Leben und Arbeit

Ein Experiment wie dieses, das von einem im Wortsinn tägliche Aufmerksamkeit fordert, ist, auch wenn es inhaltlich auf wissenschaftliches Arbeiten beschränkt werden soll, eine dramatischer Eingriff in nahezu alle Bereiche des individuellen Alltags. Schon am ersten Tag des Experiments, den ich noch in München bei Freunden verbrachte, zeigte sich das in der Notwendigkeit, mich im Kinderzimmer zurückziehend, dort eine erste Aufnahmen zu machen, wo ich weit von meiner Arbeit entfernt war. Über das Jahr hindurch entwickelte sich dann jedoch, was zunächst Eingriff war, zu einer beständigen Praxis als selbstverständlicher Teil des Alltags.

In der Struktur des Experiments waren in seiner scheinbar bloss artifiziellen Geschaffenheit alle Tage des Jahres auf das Denken bezogen. Gleiches gilt auch für die organisationalen, institutionellen, gesellschaftlichen und praktischen Bedingungen der Lohnarbeit als Kontext des Denkens, wie auch als Teil des alltäglichen Lebens. »Leben – Arbeit – Denken« waren zunächst scheinbar nur experimentell in der konkreten Form des täglichen Sprechens, der Aufzeichnung und Veröffentlichung gekoppelt, die einen Eingriff in alle dieser Kontexte bedeutete. Zugleich waren damit die Alltäglichkeit des Lebens wie auch die konkreten Bedingungen der (Lohn-)Arbeit auch zu einer relevanten Bedingung des wissenschaftlichen Arbeitens geworden, die sich inhaltlich doch meist davon entbunden wähnt, eben

›selbstreferenziell geschlossen‹, ›objektiv‹ oder wie immer die Absicherungsvorstellungen der Selbstbeschreibungen lauten. Der im Experimentalsystem hergestellte, ja scheinbar erzwungene Bezug des Denkens auf das Leben und Arbeiten war dann wechselseitig. Leben, Arbeiten und Denken waren in ihrer experimentellen Bezogenheit als verwobene Zusammenhänge zu beobachten.

Das Erstaunliche ist dabei nun aber nicht die Möglichkeit, dass Leben, Arbeiten und wissenschaftliche Denken in solcher Form aufeinander zu bezogen sind. Es wäre auch keinesfalls neu.⁴ Das Faszinierende war für mich die Entdeckung, dass erst die technologische (d.h. in der Struktur des Experimentalsystems, vgl. [Kapitel 4](#)) Inbezugsetzung eine sie selbst überhaupt ermöglichende Vermitteltheit der Kontexte des Lebens, der Arbeit und des Denkens aufdeckte, die in der Eigenlogik der Vermittlungszusammenhänge im Vollzug ignoriert werden kann⁵. Die Herstellung des Zusammenhangs von Leben, Arbeiten und Denken war nur möglich, weil sich Leben, Arbeiten und Denken schon als wechselseitige Vermittlungszusammenhänge begründen.

Die Vermittlung jener Zusammenhänge waren zentraler Gegenstand der Beobachtungen und Gespräche des Experimentalsystems und sollen damit nicht in dieser Dokumentation unzulässig vereinfacht auf nur vermeintlich Wesentliches verkürzt werden. Zugleich müssen diese Zusammenhänge auch in der besonderen Form des Experimentalsystems (vgl. [Kapitel 4](#)) wie auch in der Form der Selbstgespräche als Gespräche (vgl. [Kapitel 3](#)) ermöglicht verstanden werden.

Tägliche Routine

Was als ein offener Versuch begann, ohne mehr vorzugeben, als tägliche Sprachnotizen aufzuzeichnen und online abzulegen, ent-

4 Ich denke hier etwa an das Bonusfeature zur achten Vorlesung Stephan Porombkas im Wintersemester 2017/2018 zu »Leben – Kunst – Lebenskunst« und zum Thema der »Living Sculptures«, vgl. Porombka 2018.

5 Selbstverständlich taucht auch hier immer wieder der Bezug zu den anderen Kontexten auf, immer dann vor allem, wenn es zu Konflikten kommt: Dienstreisen, Krankheit, Feste, etc. die Liste ist so lang wie es erstaunlich ist, dass es dennoch ignoriert werden kann.

wickelte sich zu einem Experimentalsystem des sprechenden Denkens als wesentlicher Teil meiner täglichen Arbeit. Dabei muss die Verpflichtung der Frequenz und im Ergebnis die sich einstellende Routine als wesentliche Struktur des Experimentalsystems in seiner Durchführung verstanden werden. Selbstverständlich bringen auch Aufnahmegeräte, Software oder Online Tools ihre eigenen Bedingungen ein, doch konnte ich diese als in der täglichen Frequenz und Praxis streng aneinander gekoppelt erfahren. Die Behandlung der Gespräche erfolgte immer in der selben Kette: *Vorbereitung der Aufnahme – Sprechen, Hören, Aufnehmen – Hören, Schneiden, Post-Production – kurzen Beschreibungstext, Episodencover, Schlagworte zusammenstellen – veröffentlichen*. In ihrer Regelmässigkeit blieb das die Rahmenstruktur der Gespräche und nur in der Routine konnten sich die Gespräche in jener Form entwickeln. Es verband sich zur Kette Sprechen und Technik, das Audio der Gespräche, das Bild des Tages⁶, und der Text meiner nachträglichen Beschreibung des Gesprächs als Zugang und zugleich assoziative, spontane Einordnung in meine Arbeitszusammenhänge. Die hieraus entstehenden Bedeutungen wurden bereits in den Gesprächen selbst thematisiert, verdienen aber in den über diesen Experimentalzusammenhang hinausgehenden Anschlüssen aufgegriffen zu werden.⁷

-
- 6 Der Beiläufigkeit des Bildes, das zum Erstellen einer Podcastfolge technisch gesehen nicht benötigt wird, aber dennoch den Gepflogenheiten der Podcastszene entspricht, ist die zurückhaltende Besprechung hier geschuldet. Das Bild bleibt wenig mehr als eine photographische Fussnote des Tages. In der Mediacollage, die zumindest auf der Website als solche erkennbar ist, und von mir nachträglich zu einem Buchcover zusammengestellt wurde, wird jedoch die sehr spezifische Verbindung der Medien erfahrbar. Das tägliche Photo als Cover der Episode hält einen Moment des Tages fest, sei es ein Ort, eine Szene, ein Ereignis, Textausschnitte, Gegenstände der Lektüre, ein Screenshot meiner Bildschirme – oder wie es online nicht fehlen darf: *cat content*. Das für mich Faszinierendste dieser Bilder bleibt, was sie gerade nicht zeigen: die vielschichtigen Bedeutungen, die sie für mich, aber möglicherweise in ganz anderen Kontexten auch für andere Hörerinnen des Podcasts gewonnen haben.
- 7 Ich denke hier etwa an ein wunderbares Gespräch mit Dirk Rustemeyer bei einem Spaziergang am Strand nahe des Guts Siggen, während *einer Woche Zeit* der Alfred Toepfer Stiftung im November 2017. Wir sprachen über meine Arbeit und weitere, noch ungenutzte Möglichkeiten, mit ganz unterschiedlichen Medientypen zu arbeiten, in Collagen, Diagrammen, und anderen Zusammen-

Rückmeldungen

Schliesslich, wenn auch nicht immer regelmässig, wurden die Rückmeldungen, Kommentare und Gespräche *über* das Experiment zu einem Teil der Durchführung. Das öffentliche Ablegen der Selbstgespräche auf einer Webseite ermöglichte es Hörern und Hörerinnen auch, Kommentare zu hinterlassen, sich mit den Gesprächen in eigenen Weise auseinanderzusetzen oder diese in eigenen Arbeiten zu verlinken, referenzieren, thematisieren. Zahlreiche Kommentare vor allem von Günter Liersch, einem freischaffenden Künstler aus Tirol, sowie von Wolfgang Essbach, emeritierter Professor für Soziologie aus Freiburg, stellten häufig herausfordernde Fragen, Anmerkungen, Kritik oder Höreindrücke zur Verfügung, die immer wieder auch Eingang in die folgenden Selbstgespräche gefunden haben. Es gilt aber auch hier wie für alles: das Experiment dokumentierte sich selbst. Bedeutsam war, was in den Gesprächen auftauchte, vorgelesen, besprochen, und gedacht wurde. Die Möglichkeit, schriftliche Kommentare zu hinterlassen oder auch sich in anderen Zusammenhängen über das Experiment auszutauschen, mussten in die Struktur der Selbstgespräche eingeflochten werden, oder blieben ausserhalb des Experimentalzusammenhangs.

Die Arbeit in Selbstgesprächen und ihren Audioaufzeichnungen als wissenschaftliches Experimentalsystem, die in dieser Arbeit entwickelt wird, stellt mich vor zahlreiche weitere Herausforderungen. Nicht die letzte ist hierbei die Frage, wie unter Bedingungen des Internets und in solcher Form des Arbeitens systematisch *peer review* integriert und selbst entwickelt werden kann. Welche Bedeutung können hier unaufgeforderte Kommentare für solche ganz eigenen Gesprächszusammenhänge gewinnen? Wie lässt sich etwa eine solche seltsame Situation der Kritik der Selbstgespräche anderer wiederum im Gespräch reflektieren? Welche (technischen) Möglichkeiten können entwickelt werden,

hängen; Fragen nach der Vernetzung solcher Materialien des Denkens. Die Website der aktuellen Weiterentwicklungen tragen bereits Züge jener Überlegungen (vgl. weiter unten).

um auch gesprochene Kommentare zu erleichtern?⁸ Daneben stellen sich dann aber auch schnell Fragen der Selektion, können doch in einem solchen offenen peer review kaum alle Kommentare berücksichtigt werden. Fragen der Selektion, der Transparenz, aber auch Fragen des Datenschutzes, der Anonymität, etc.

Wer unter Bedingungen des Internets heute schon auch schriftliche wissenschaftliche Arbeiten offen zugänglich macht, weiss darüber hinaus von der immer wieder auftauchenden Kritik der Anonymität des Online Publishing. Es könne ja jede*r unter einem beliebigen Pseudonym veröffentlichen und auch im Hinblick auf den Umgang oder die systematische Berücksichtigung von Rückmeldungen, Kommentaren, und Kritik sowie mit den sich daran anschliessenden Fragen der Selektion und ihrer Transparenz könnte man dies als Problem begreifen. Meiner Beobachtung nach sind es besonders in den etablierten Reputationsmechanismen universitärer Wissenschaften zu (mehr oder weniger) Ruhm und Ehre gelangte Personen, die ein solches Argument vorbringen. Es ist nicht überraschend, besteht doch die ernsthafte Gefahr, dass jenes akkumulierte symbolische Kapital plötzlich entwertet werden könnte und über Nacht sich Eure Magnifizenzen, Honorabiles, Spektabilitäten und andere Professoren mit Essensmarken in die online Schlange der Hyperlink Reputation stellen müssten. Ich bin der Überzeugung, dass sich die Kritik der Anonymität erschöpft und getrost ignoriert werden kann. Zum einen sollte nach wissenschaftlichem Selbstverständnis das bessere Argument zählen, ganz unabhängig von wem es kommt, zum anderen ist gerade für das peer review die Anonymität schon jetzt Garant der gebotenen Unparteilichkeit der Kritik. Das bleibt natürlich vor allem Schein, aber in der Kritik der Sache scheint

8 Streng genommen sind hier bereits alle Voraussetzungen gegeben. Man denke etwa an Sprachnachrichten über Messengerdienste wie Whatsapp, Signal, iMessage oder Threema. Es braucht dazu wenig mehr als die Angabe einer Telefonnummer/eines Accounts an die solche Sprachnachrichten geschickt werden können. Die technische Hürde ist hier denkbar gering, kann man doch davon ausgehen, dass heute nahezu jede*r über ein Smartphone mit einem dieser Messenger verfügt. Es gilt hier vermutlich vor allem ein Verständnis zu schaffen, für solche Formen der Rückmeldung, die von der langsamen Distanziertheit schriftlicher Kommunikation abweicht.

mir der Gedanke zulässig.

Die Durchführung ist mit diesen kurzen Punkten zu den Vermittlungszusammenhängen, der Routine und den Rückmeldungen nicht beschrieben, geschweige denn dokumentiert. Den Erläuterungszwängen einer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit aber gerecht zu werden, sehe ich mich zu diesen knappen Ausführungen ›motiviert‹.

ANSCHLÜSSE

Aus der Durchführung des Experiments, in seiner Nachbearbeitung als Teil desselben und in der folgenden Fortentwicklung ergeben sich zahlreiche Anschlüsse, von denen wiederum ein Teil in Form dieser schriftlichen Versuche gegeben, ein Teil hier nur angezeigt, und schliesslich ein Teil ausstehend bleibt. Dieses zugleich reflektierende wie vorausdeutende muss als wesentliches Merkmal von Experimentalsystemen erachtet werden, die in diesem Zusammenhang von Rheinberger als »inhärent offene und unfertige Gebilde« (Rheinberger 1994, 410, ähnlich auch Rheinberger 1992c, 26; vgl. auch [Abschnitt »Das nächste Experimentalsystem«](#), 145). Aus diesem hier entwickelten Verständnis des Experimentalsystems heraus verstehe ich die Skizze der Anschlüsse und Entwicklungen als einen Teil der Dokumentation des Experiments selbst und vielleicht als den einzigen von besonderer Wichtigkeit. Insofern die Durchführung als Darstellung⁹ eine Dokumentation im schlichten Sinne überflüssig macht, kann hier die Skizze der Anschlüsse ebenfalls nicht als blosse Zusammenfassung verstanden werden. Ich versuche hier also eher eine Pointierung, selbst eine Skizze in jedem der angedeuteten Anschlüsse eine Verdichtung. Wie das Experimentelle selbst können auch diese scheitern, ja müssen sich praktisch als produktiv falsch herausstellen. Zugleich ist dies als Schritt der Konstruktion der epistemischen Dinge und technologischen Objekte des Experimentalsystems vergleichbar mit den Konstruktionen des Sprechens. Die oszillierende Bewegung zwischen Sprechen und

⁹ Vergleiche [Kapitel 4](#); vgl. auch Rheinberger 1992a, 73.

schreibendem Skizzieren verstehe ich als Ausdruck der anhaltenden Dynamik des Experiments, das noch in seinen Folgeexperimenten nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann.

Die Aufbereitung des Materials und die Erarbeitung eines Promotions-exposés

Kurz nach Abschluss der täglichen Aufnahmen begann ich mit der Vorbereitung einer Nachbereitung des Experiments als Promotionsprojekt. Im Laufe der Arbeit fragte mich zunächst von Adrian Hermann, später dann weiteren Kollegen und Freunde, ob diese Arbeit nicht mein ›eigentliches‹ Promotionsprojekt werden sollte. Ich hatte, auch wenn es als wissenschaftliches Experiment begonnen, durchgeführt und rezipiert wurde, nicht die Absicht, dies zum Zwecke einer Promotion zu entwickeln. Im Gegenteil: die Entwicklung des Experimentalsystems war in ihrem Anfang, ihrer Durchführung und bis heute, eine wesentlich widerständige Praxis *gegen* die Widrigkeiten des Schreibens einer Qualifikationsarbeit, und besonders den prekären Anstellungsbedingungen unter denen ich an einer solchen in den vergangenen Jahren arbeitete und noch immer schreibe. Der kritischen Begleitung von Stephan Porombka ist es schliesslich zu verdanken, dass das Projekt nun doch zu einer solchen Qualifikationsarbeit werden konnte.

Die experimentelle Form des Denkens, die hier entwickelt ist, ist ganz praktisch, wenngleich nicht darauf zu reduzieren, auch Bewältigungsstrategie, eben experimentell im Sinne der Gefahr, Basteln unter Bedingungen des Schiffbruchs (vgl. [Abschnitt »Experimentelle Kulturwissenschaft: Vom Schiffbruch zum Experimentalsystem«](#), 104). Dass sich aus dem Schiffbruch, dem Fremdwerden mit der eigenen Arbeit und den Arbeitsbedingungen heraus eine Experimentalsystem der kritischen Reflexion dieser Arbeit hat entwickeln können, und dieses nun wiederum zu einer eigenen Qualifikationsarbeit wurde, muss m.E. als konstruktive Qualität der Kritik im strengen, und zugleich höchst konkreten Sinne dialektisch verstanden werden. Erst die Auf-

hebung in der Praxis, in der Bewegung der Reflexion selbst, ermöglicht den konstruktiven Umgang.

Vielleicht könnte der Verdacht entstehen, dass eine solche kritische Praxis keine echte, subversive Kritik¹⁰ sein kann, wenn sie doch nur dazu beiträgt, das Spiel wissenschaftlicher Qualifikation unter den prekären Bedingungen fortzusetzen. Doch die anhaltenden Steine im Weg sprechen eine andere Sprache. Die Widerstände gegen eine solche Arbeit sind kaum in dieser Darstellung zu fassen. Die hier skizzierten Anschlüsse betrachte ich in diesem Sinne auch als die steinigen Fortführungen, deren Herausforderungen für mich nicht abzuschätzen sind, deren experimentelle Qualität mich aber nie der Illusion überlässt, dass ein Scheitern wenn schon nicht ausgeschlossen werden kann, so doch zumindest unwahrscheinlich sei. Es wäre schlicht keine Erkenntnis möglich, wenn es nicht immer auch scheitern könnte.

Die Vorbereitung eines Promotionsexposés zum Antrag auf Aufnahme des Promotionsverfahrens an der Universität der Künste Berlin unter Betreuung der Arbeit durch Prof. Stephan Porombka kann in diesem Sinne als akademische Formalisierung des Projekts verstanden werden, und als Versuch der Umwandlung des Experimentellen in kulturelles Kapital. Erst dieser Versuch würde die Widerständigkeit der Reflexion der eigenen Arbeit im Spannungs- und wechselseitigen Vermittlungsverhältnis von »Leben – Arbeit – Denken« (siehe oben) selbst als praktische Skulptur, als Werk im Sinne eines Experimentalsystems abschließen können, auch wenn es hier zu zeigen gilt, dass dies vielmehr ein Anfang als ein Ende markiert, also immer Interpunktion ist.

Die Arbeit am Exposé wurde Teil der Arbeit; die Präsentation des Experimentalsystems in seiner möglichen Bedeutung als Qualifikationsarbeit fordert die Reflexion der funktionalen Darstellung heraus. Die hier nur angezeigten Konflikte zwischen Qualifikation und Erkenntnis bleiben lebendige dreifache Dynamik der Arbeit selbst: als Gegenstand des sprechenden Denkens, als Konflikt und Widerspruch der Arbeit und ihrer Arbeitsbedingungen, sowie als zu entwickelnde Form einer als Qualifikationsarbeit einzureichender materiellen Ding, das diese Dynamik nicht

¹⁰ Etwa im Sinne der schon zitierten Skizze Lagasneries, vgl. Lagasnerie 2018.

still stellen darf und dennoch zu einer Art Abschluss bringen muss. Es bleibt unauflösbarer Widerspruch, dass hier zur Abgabe gebracht wird, was als Projekt gerade nicht zur Qualifikation, sondern (nur) als widerständige Praxis und einzige Möglichkeit im Schiffbruch der Erkenntnis zur Erkenntnis entwickelt werden konnte.

Transkription

Als einen ersten zweiten Schritt, kurz vor Beendigung der Aufnahmen im Dezember 2017 begann ich mit der Vorbereitung der Transkription der Aufnahmen. Schon in den Gesprächen selbst kam die Frage der Umwandlung von Sprache und Schrift auf, teils weil es sich um ein zur Zeit intensiver entwickeltes Feature vieler Podcast-Player handelt, teils weil sich mit der Aufbereitung der Gespräche jedes einzelnen Tages (Episodenbeschreibungen, Verschlagwortung, Bilder) auch die Frage der Durchsuchbarkeit der Website, ja der Audioaufzeichnungen selbst stellte.

Die Transkription war jedoch nicht nur unproblematisch. Zum einen könnte der Eindruck entstehen, dass die Gespräche als Gespräche doch nur als eine Vorstufe des nur schriftlich wissenschaftlich Anschlussfähigen missverstanden werden könnten. Die aufgezeichneten Gespräche erschienen dann ganz dem üblichen Standard qualitativer Sozialforschung und dem Methodenspektrum gemäss als blosses ›Rohdatenmaterial‹¹¹. Der Schriftzentriertheit des wissenschaftlichen Diskurses ist kaum zu enttrinnen, so dass jede Vereinnahmung des Sprechens durch die Schrift explizit zurückgewiesen werden muss. Zum anderen stösst ein so umfangreiches Audiomaterial auch schnell an die Grenzen der praktischen und technischen Umsetzbarkeit von Transkription. Es stellt sich daher zunächst die Frage nach der Brauchbarkeit und dem Zweck der Transkription, auch wenn

¹¹ Was immer eine solche Bezeichnung sagen soll, als gäbe es Daten, die sich selbst als solche ›roh‹ und unvermittelt geben. Der in solchen Vorstellungen kaum verhohlene Positivismus wird in anderen Zusammenhängen von den selben Ansätzen kritisiert.

diese selbstverständlich der Logik des Experiments entsprechend nicht im Vorfeld bestimmt werden können.

Die Durchsuchbarkeit und Erschliessung der Gespräche war in der Nachbereitung dann der entscheidende Anlass, das Experiment auf die Transkription der Audiodateien zu erweitern. Zunächst versuchte ich die Software gestützte automatisierte Transkription der Dateien mittels der Software *Dragon Professional for Mac, Version 6*, die als die vielleicht beste zur Zeit verfügbare Transkriptions- und Diktiersoftware gilt. Diese erwies sich jedoch als unbrauchbar, besonders in der Version für macOS (zahlreiche Programmabstürze, lange Transkriptionsdauer, stark fehlerhafte Transkripte, keine Sequenzierung der Transkripte in Sinnabschnitte oder bei grösseren Pausen).

In meiner Auseinandersetzung mit den technischen und praktischen Möglichkeiten und Grenzen der Transkription der Gespräche stiess ich dann auf die in ersten Entwicklungsstufen verfügbare API von Googles Cloud Service, mittels derer man auf Googles Transkriptionsalgorithmen zugreifen kann, um sie in eigene Bearbeitungsketten einzubauen (bzw. die eigenen Bearbeitungsketten um den Umweg über Googles Transkriptionsservice zu erweitern). Die Ergebnisse erster Tests ergaben zum Teil bessere Transkriptionsergebnisse als mit der zuvor umfangreich getesteten Software Dragon. Zugleich bestand hier die Möglichkeit, die Audiodateien über den Service von Auphonic (<https://auphonic.com>) an Google zu senden und damit auf Auphonic's Audio-Sequenzierung zurückgreifen zu können. Dies bedeutet kurz gesagt, dass die dabei ausgegebenen Transkripte in kleinere, durch Gesprächspausen und Unterbrechungen selbst Abschnitte unterteilt und mit Zeitmarkierungen versehen werden. Diese werden, nachdem sie von Google zurück an Auphonic gesendet werden, dann im WebVTT Format (Web Video Text Tracks Format) ausgegeben und können damit in den Podcast Player auf der Website integriert und angezeigt werden.

Neben den hier nicht weiter auszuführenden praktischen Vorzügen eines solchen Verfahrens gewann ein anderer Aspekt an besonderer Bedeutung. Mehr und mehr lernte ich das Experimentalsystem in seiner Erweiterung der Nachbereitung auch

als eine Auseinandersetzung mit dem technischen Stand der Möglichkeiten, unter heutigen Bedingungen mit Audioaufzeichnungen wissenschaftlich zu arbeiten. Die hier gewählte Kette automatisierter Transkription stellt damit einen technikgeschichtlichen Schnappschuss der technischen Entwicklung automatisierter Transkriptionsmöglichkeiten dar und stellt zudem sicher, dass dieses auch mit angemessener Einarbeitung zu überschaubaren Kosten umgesetzt werden kann. Selbstverständlich gibt es auch online bessere Transkriptionsservices, doch sind die Kosten dafür so hoch, dass sie die Transkription eher verhindern, als ermöglichen.

In meiner Arbeit mit den Transkripten experimentierte ich darüber hinaus mit einigen ›Suchen-und-Ersetzen-Verfahren‹ über die gesamte Anzahl der ausgegebenen Transkripte. Einige spezifische Begriffe konnten so nachträglich und relativ einfach ersetzt und die Genauigkeit der Transkripte dadurch auf einfachem Wege verbessert werden. Aus bereits genannten Gründen soll damit aber keinesfalls eine Exakte Transkription erreicht werden. Die Versuche waren lediglich kurze Tests einfacher Textmanipulationen grosser Archive und auf Praktikabilität hin ausgerichtet.¹²

Die Transkription der Gespräche ist aber neben dem Testen der Möglichkeiten sowie über den Zweck der Durchsuchbarkeit der Audioaufzeichnungen durch die Einbindung der Transkripte in den Webplayer hinaus auch eine eigene materielle Form der Darstellung der Gespräche. Für meine eigene Arbeit plane ich derzeit eine nicht weiter bearbeitete Printversion der gesamten Transkripte als materielle Vergegenständlichung und Ausdruck der Buchgläubigkeit der Wissenschaft (vgl. [Aphorismus »Wissenschaft als Buchreligion«](#), 148). Die Gespräche als Text können vielleicht erst in ihrer Übersetzung in die Schriftlichkeit, als dem bislang fast einzig relevanten Medium des wissenschaftlichen

12 Die Überarbeitungen erfolgten hier mit der Software *Sublime Text 3*, ein günstiges aber extrem anspruchsvolles Programm zur Textverarbeitung für zahlreiche Programmier- und Auszeichnungssprachen, welches die Arbeit mit grossen Archiven deutlich vereinfacht. Beispielsweise können Such- und Ersetzen-Befehle über ganze Ordnerverzeichnisse und über Dateiformate hinweg ausgeführt werden, was im Kontext meiner Arbeit mit den Transkripten von entscheidender Bedeutung war.

Diskurses, in die absurde Konfrontation geführt und der *Widerspruch* zur Ordnung des Diskurses *sichtbar*, also Text werden.

Zur Transkription möchte ich noch einen letzten Punkt andeuten, der im Sinne eines Anschlusses weitere Aufmerksamkeit verdient. Der Gegenstand des sprechenden Denkens und die Entwicklung von Selbstgesprächen als Experimentalsysteme der Kultur- und Geisteswissenschaften kann in seiner materiellen und medialen Form nicht anders als sprechend und hörend verstanden werden. Darüber hinaus darf dabei jedoch keinesfalls vergessen werden, dass die zunehmende Bedeutung mitlesender *Maschinen* und die von vielen in naher Zukunft erwartete sogenannte ›Singularität‹ der Entwicklung echter künstlicher Intelligenz eine solche Vermittlung heute schon ignorieren. Für Computer sind hörbare Inhalte lediglich nach einer Umwandlung in Text berechenbar und auch erst dann überhaupt relevante Gegenstände. Alle computerbasierten Berechnungen erfolgen auf der Grundlage schriftlicher Codierung. Nur, was sich in Text konvertieren lässt, kann von Computern ›verstanden‹ werden. Die heute schon verfügbaren Möglichkeiten automatisierter Transkriptionen sind damit zugleich ein brauchbares Indiz für die Möglichkeiten der Berechenbarkeit von Sprache, Sprechen und Hören als vermeintlich nur menschliche Formen der Vermittlung. Die implizierten Fragen sind mit jenen verwandt oder identisch, die unter dem Label der *big data*¹³ verhandelt werden: was lässt sich über das sprechende Denken lernen, wenn es nicht gehört, sondern von Maschinen gelesen werden kann? Was – wenn überhaupt etwas – bleibt uncodierbar? Kann sich Wissen und Erkenntnistheorie durchsetzen, die nicht eine Epistemologie der Maschinen (vgl. Salemy 2016) respektieren?

13 Ich möchte hier nichts zu den wilden Spekulationen und Ausflagungen eigener wissenschaftlicher Arbeiten mittels dieses Labels beitragen, die oft die Sache wenig erhellen, aber eventuelle Fördergelder politischer Wissenschaftssteuerungsinstrumente abzugreifen suchen, ohne sich des Preises wissenschaftlicher Freiheit auch nur bewusst zu sein. Ich schalte folgende hashtags für diese Arbeit stumm: #bigdata, #algorithms, #ai, #singularity. Das bedeutet aber nicht, dass die damit verbundenen Fragen nicht von entscheidender Bedeutung für die weitere Entwicklung anschließender experimenteller Arbeiten wären, noch, dass ich die Forschung zu diesen Themen ignoriere. Im Gegenteil.

So wichtig die Fragen der Transkription im Kontext der Computerisierung der Wissenschaft bis hin zu einer Epistemologie der Maschinen sein mögen, war dies nicht Gegenstand der hier vorliegenden Arbeit. Es geht hier im Gegenteil um eine neue Entwicklung des sprechenden Denkens *gerade unter den aktuellen technologischen Bedingungen*. Es darf nicht vergessen werden, dass die gesamte Arbeit sich in ihrer Genese wie in ihren Voraussetzungen nur als Experimentalsystem der Gegenwart verstehen lässt. In diesem Sinne soll auch die Einbindung der Transkripte in die Arbeit selbst nicht unerwähnt bleiben: ganz im Sinne ihrer Funktion bleiben die Transkripte in die Website und das Interface des Webplayers eingebunden. Darüber hinaus wird die Durchsuchbarkeit via der Website gegeben sein. Die falsche Schriftlichkeit einer Gesamtheit des Sprechens als Text soll mit diesen technischen Hürden verhindert werden. Eine spätere Präsentation soll dann um ein gebundenes aber nicht im Sinne einer genauen Transkription überarbeitetes Exemplar soll in gedruckter Form schliesslich als einziges Nachschlagewerk den Widerstand der Vermittlung von Sprache (als Sprechen und Hören) und Schrift (als Schreiben und Lesen) materiell zur Darstellung bringen.¹⁴ Dies ist schliesslich auch materieller Ausdruck meines Widerstandes wie des kritischen Potenzials der Arbeit selbst: in Švejschem Gehorsam der Schrift- und Buchgläubigkeit des wissenschaftlichen Diskurses bis in die Übererfüllung verpflichtet.

Essays

Den vorerst letzten Teil der Arbeit bildet der hier vorliegende Text. Zu seiner Begründung will ich hier nichts weiter schreiben, soll das doch aus der Einleitung sowie den Texten selbst hervorgehen. Im Sinne einer erläuternden Dokumentation will ich

¹⁴ In Anlehnung an die den ersten Band *Die Form der Unruhe* von Tina Piazza und Stefan M. Seydel (vgl. Piazza und Seydel 2009), die die Arbeit auf ihrem Weblog u.a. in Form eines möglichst grossen und schweren Buchs materialisierten. In diesem finden sich u.a. – ebenfalls die Widerständigkeit der Vermittlungsform des Buchs zum Ausdruck bringend – hunderte farbiger Videostills, unkommentiert und stellvertretend für die tausenden Videos, die im Laufe der Jahre auf dem Weblog rebell.tv veröffentlicht wurden.

aber die organisationalen Bedingungen dieses Textes zumindest erwähnen.

Im Format mindestens ungewöhnlich kann eine Dissertation als Audioaufzeichnung kaum als gängig bezeichnet werden. Es dürfte wohl wenige Promotionsordnungen ordentlicher Studiengänge geben, die ein solches Format akzeptieren. Wenn ich mich in meiner Arbeit kritisch mit der Schriftgläubigkeit der Wissenschaft auseinandersetze, so ist der Kampf gegen die Windmühlen oft schon deshalb besonders aussichtslos, weil die Exklusivität der Schriftlichkeit der Wissenschaft im Standard der Normalität und Ordnung des Diskurses in offener Sichtbarkeit absolut verborgen bleibt. Selbstverständliches kann selten direkt kritisiert, sondern muss zunächst verunsichert werden. Promotionsordnungen sind nun, besonders in den Geisteswissenschaften, eine der seltenen Ausnahmen, in denen die Schriftlichkeit der allein als wissenschaftlich zu beurteilenden Qualifikationsschrift *festgeschrieben* werden, in denen *ausbuchstabiert* wird, was sonst *stillschweigend* funktioniert. Unter diesen Bedingungen eine Dissertation einzureichen, kann nun entweder strategisch diesen Anforderungen einfach entsprechen, oder aber sich der Aufgabe kritisch stellen. Mir stellte sich die Frage nach dem Schreiben und Lesen jedoch sogar noch früher.

Als Gespräche als Teil und zu meiner Arbeit, über gelesene Texte, Diskussionen, Konferenzen, oder den Schreibaufgaben und -versuchen, beschäftigten sich diese selbstverständlich und fast durchgehend mit dem Lesen und Schreiben von Texten. Insofern diese aber das Sprechen informieren, stellte sich bereits im Anfang der Gespräche die Frage, welche Bedeutung dem Schreiben, den Texten selbst zukommt, wenn das Sprechen *als wissenschaftliches Arbeiten* ernstgenommen werden muss.¹⁵ Der Gegenstand meiner Arbeit blieb davon jedoch zunächst noch unberührt. Das Sprechen entwickelte sich als Praxis des Sprechens und Hörens, als ein Versuchen, »Tasten« im Labyrinth der Sprache, wie ich es mit Rheinberger zu denken lernte (vgl. Rheinberger und Bulucz 2015, Rheinberger 1992c, 26). Das sprechende Denken ist das epistemische Ding der Arbeit, das zugleich aus

¹⁵ Vergleiche auch [Aphorismus »Schon menschlich, die Sprache«](#), 180.

der Verunsicherung des Schreibens entstand wie dieses Schreiben selbst kritisch befragt. Schon im nächsten Schritt – oder ist es wirklich der ›nächste‹ und wenn, wäre als dieser von jenem vermeintlich ›ersten‹ so absolut zu unterscheiden? – stellt die Arbeit am sprechenden Denken die Frage zurück an die Schrift: was kann Schrift bedeuten, wenn sie den Aufgaben entbunden ist, die im Sprechen erfüllt werden können? Was wären Texte, die nicht zu sprechen versuchen und darin nur in die Irre führen können? Was sind Texte nach der gesprochenen Sprache, die selbst wiederum die Errungenschaften der Schrift aufzuheben suchen muss?

In keiner Weise vertrete ich in meiner Arbeit, dass sich geschriebene Texte nicht auch erzählerisch einem Gegenstand nähern können. Im Gegenteil ist dies doch oft gerade eine der Stärken besonders von ethnographischen Texten, deren Bedeutung für die Reflexion und Entwicklung geisteswissenschaftlicher Textproduktion als solcher kaum zu unterschätzen ist. Aus der experimentellen Arbeit der Selbstgespräche heraus stellte sich aber die Frage nach einer anderen, aufgehobenen Form des Schreibens. Die Entwicklung des Sprechens und seiner Formate, wie ich sie hier vorschlage, löst dabei nicht das Schreiben ab, oder gar auf, noch kann es auch nur zwingend Textgattungen, Stil, Merkmale, Techniken, Bedeutungen, etc. geschriebener wissenschaftlicher Texte verändern. Und dennoch stellt sich mir das Schreiben nun als ein anderes dar: das gleiche ist nun ein anderes. Die Formate des Aufsatzes, Essays, der Monographie, der Aphorismen, ja bis hin zu belletristischen Erzählungen, Romanen oder gar der Lyrik, erscheinen in einem neuen Licht.

Wenn ich mit Rheinberger und anderen davon ausgehen kann, dass nur das immer nächste Experimentalsystem, nur das Experimentalsystem als endlose Iterationsgeschichte zu zeigen vermag, was dabei zur Anschauung (theoria) oder zur Praxis kommt, dann ist dieses Schreiben zugleich etwas, das mein Sprechen begleitet. In vielen Gesprächen sprach ich davon, dass mir ein Schreiben oft nur noch in meinen Notizheften gelingen mag, in kurzen Essays und noch kürzeren Aphorismen. Die monographische Schwere einer systematischen Erarbeitung dagegen in

der experimentellen Praxis selbst infrage gestellt wird. Und so schrieb ich während der Gespräche vor allem kurze Texte, und verzweifelte am Buchformat der Qualifikationsschrift.

In diesen hier vorliegenden Texten versuchte ich mich nun der eigentlich hier (noch) nicht erfüllbaren Aufgabe zu stellen. Wie würde ich schreiben können, wenn das Schreiben nicht zu ersetzen versuchen soll, was es zu ersetzen, systematisieren, oder verdichten nicht einmal uns hoffen machen darf? Ich wählte drei Perspektiven aus, die sich aus der Arbeit als zentrale Fragen ergaben und aus denen ich meine Arbeit schriftlich zu reflektieren versuchte. Und Versuche mussten es sein. Es kann hier nicht – wie oft ich das hier wiederholt habe, weiss ich nicht mehr, aber müde werde ich nicht – um eine systematische Aufarbeitung gehen. Es bleiben Versuche und nur als solche sind sie mir von Bedeutung. Nur als solche sind sie selbst Teil der experimentellen Praxis, nur als solche reflektieren sie das Sprechen als *Experimentalsystem*.

Aus dem Sprechen ergeben sich für mich zwei formale Bedingungen an meine Texte: Zum einen *müssen sie als Texte scheitern können*, sonst sind sie keine Versuche, keine experimentelle Praxis, sondern blosser Schein, und als solche die Perversion des Experiments, das sie zu ihrem Gegenstand haben, dessen Moment sie sind. Zum anderen müssen sie die Erkenntnisse des Sprechens reflektieren, d.h. aufheben. Wie die Sprache die Distanzgewinne der Schrift aufheben muss, um von der Lüge befreit zu werden, immer schon menschlich zu sein¹⁶, so muss die Schrift wiederum die Erkenntnisse dieses Sprechens als experimenteller Praxis aufheben, um von der Lüge der Systematizität befreit zu werden.

Die für mich naheliegende Form eines solchen Schreibens ist der Essay. Ich verstehe durch die Geschichte und konkreten Formen der Gattung hindurch (vgl. Schärf 2016) das im Sinne meiner Arbeit Experimentelle jener ›Versuche‹ als ihr Wesentliches, die Gattung damit experimentelle Schriftlichkeit auf den Begriff bringend¹⁷ Ich begann daher einzelne und von einander unabhängige

16 Vergleiche auch [Aphorismus »Schon menschlich, die Sprache«](#), 180.

17 Vergleiche auch [Aphorismus »Der Essay«](#), 184.

Versuche des Schreibens; jede Perspektive für sich ein eigener, je neuer Versuch.

Das Schreiben als Praxis konnte dann zumindest die formale Bedingung des Experimentellen einlösen, war es für mich doch im Wesentlichen eine Geschichte des Scheiterns. Ungeahnt drastisch konfrontierte mich die Aufgabe mit der Gewordenheit meines wissenschaftlichen Schreibens, derer ich in der Reibungslosigkeit der Entsprechung der herrschenden Ordnung (lies: in ihrem ›Erfolg‹) nicht bis zum Rand der Verzweiflung bewusst wurde. An soziologischen Texten geschult, habe ich den soziologisch-wissenschaftliche Stil so verinnerlicht, dass ich ihm kaum in der reflexiven Praxis des Schreibens habhaft wurde, dass mir jeder Satz von neuem alles abverlangte. Die hier vorliegenden Essays sind damit vor allem Ausdruck meiner selbst *werdenden*, kritischen Auseinandersetzung mit dem mir inneren Bedürfnis (im Sinne meiner Unfähigkeit, es anders zu vollbringen) der ›wissenschaftlichen‹ Systematizität der sprachliche-schriftlichen Darstellung. Es widert mich bisweilen an, wie sehr sich die Sprachmittel der Sache überstülpen, aufdrängen, ja in ihrer Schleimigkeit des Gehorsams gegenüber dem Diskurs mehr als den Gegenständen anbiedern. Mein Scheitern im Schreiben ist in meinem, vielleicht gegen Ende hin unbarmherzigeren Verständnis ein Scheitern des Versuchs der Antisystematizität. Es bleiben Versuche, Abschweifungen, in der Bewegung mäandernde, suchende und versuchende Texte, aber in ihrer Sprache oft so nervtötend ›wissenschaftlich‹, in eben jenem technologischen Sinne, nicht im epistemischen (mit Rheinberger).

Den dritten der drei Texte hatte ich schliesslich ebenfalls als Essay begonnen – und abgebrochen. So über das Sprechen und Schreiben zu schreiben, in einer Weise des altklugen, linguistisch-philosophischen Blickwinkels stand gegen alles, was sich für mich in der Arbeit entwickelt hat. Das Schreiben selbst führte mich in die absurde Selbstwidersprüchlichkeit von Text und Stimme, von Gegenstand und Darstellung, Gefahr laufend sich selbst zu pervertieren. Der Verzweiflung nah war der Moment in dem der Text aufsprang fast eine beeindruckende Erfahrung der Metanoia des Schreibens selbst, statt der Lektüre (vgl. Avanessian

und Hennig 2014). Dem Antisystematischen des dialektischen Denkens konnte ich nur in den hier zur Essaylänge und noch dem Begriff im Sinne des Versuchs verpflichteten Aphorismen gerecht werden. Die Texte fügten sich, wie ich sie zum Teil schon in den Monaten der Selbstgespräche, zum Teil in der Zeit danach, in meine Hefte schrieb, von Hand und meist ohne abzusetzen oder zu korrigieren. In der hier vorliegenden Überarbeitung wurden sie arrangiert, im Ausdruck gelegentlich korrigiert, zu Momenten der Fragen zusammengestellt; geordnet, aber nicht im Sinne des Systems, sondern einer offenen, unabschliessbaren Liste, jede einzeln endlos weiterzuführen. Ein Teil der hier versammelten Aphorismen entstand schliesslich in der Begleitung meines Schreibens dieser Texte selbst. Es sind Bruchstücke des brüchigen Denkens, das sich nicht anders als in dieser Brüchigkeit überhaupt erträgt. Es sind die Scherben, die stärker als alles andere schon in der Form die Aufgabe des Schreibens anzeigen, die sich mir im Rahmen meiner Arbeit gezeigt haben. Sie alleine sind meines Erachtens in ihrer Struktur der Sache, d.h. der Frage nach dem mir fremd gewordenen, wissenschaftlichen Schreiben, angemessen. In diesem Sinne verstehe ich den letzten Teil deshalb, auch wenn er nicht der üblichen Form des Essays entsprechen mag, gerade als Reflexion des essaistischen Schreibens gleichwohl Essay, vielleicht sogar strenge Iteration.

Das nächste Experiment

Mit dem Schreiben dieses Textes und der Aufbereitung und Veröffentlichung der Transkripte auf der Website setzt diese Arbeit eine Interpunktion. Es ist kein Ende, was nicht zum Abschluss gebracht werden kann; jedem Ende wohnt notwendig die Figur der Vollständigkeit und sei es die Vollständigkeit des Verschwindens inne. Zugleich muss hier abgebrochen werden, was anders nicht als Qualifikationsarbeit abgegeben werden kann. Die Last dieser Form und Funktion ist für jede Arbeit auf Dauer unerträglich, weshalb es schon aus diesen Gründen dringend angeraten ist, hier zu einem vorläufigen Abschnitt zu bringen. Dies kann ich nur riskieren, weil sich bereits die anschliessenden Fragen

türmen, ja die Entwicklung der nächsten Experimentalsysteme bereits längst begonnen hat.

Einer der ersten Anschlüsse ist das im laufenden Herbstsemester 2018/2019 stattfindende Seminar zu »Audioethnographischen Methoden in der Kulturwissenschaft: Religion(s) According to Sound«, das ich an der Universität Bern unterrichte. Es versucht zwischen Texten, Audio-Papern und praktischen Versuchen mit Audioaufzeichnungen erste Kenntnisse im Umgang mit jenen Medien zu vermitteln, dabei aber zugleich und zentral die Frage nach der Wissenschaftlichkeit solcher Beschäftigung mitzuführen. Im Sinne experimenteller Lehre wird dabei auch auf jede Form schriftlicher Prüfungsleistungen verzichtet. Statt dessen ist ein Audio-Paper als eigene wissenschaftliche Reflexion eines religiös-kulturellen Phänomens vorgesehen, dessen Entwicklung technisch, inhaltlich und praktisch begleitet wird. Ohne dass dies hier in der notwendigen Länge ausgeführt werden könnte, ist es mir wichtig festzuhalten, dass eine experimentelle Praxis des Sprechens, wie ich sie hier zu entwickeln begonnen habe, erst in der konkreten Einheit von Forschung und Lehre zu einer (selbst-)reflexiven Bewegung gebracht werden kann. Die Lehre muss m.E. als eine besondere Form der Darstellung verstanden werden und zugleich als eine epistemische Praxis eigener Berechtigung. Die Unterscheidung von Forschung und Lehre zerbricht *notwendig*, wenn Lehre auf ihren Begriff gebracht wird. Es geht dann nicht, wie es oft (fast immer) verwechselt wird, um Didaktik, sondern um Propädeutik: um die Reflexion und Herstellung der Grundlagen wissenschaftlichen Erkennens selbst als Aufgabe eben dieser Wissenschaften begriffen und in der Form des Studiums konkretisiert.

Darüber hinaus begann ich bereits direkt im Anschluss an die täglichen Aufzeichnungen mit der Entwicklung einer neuen Website als infrastruktureller Rahmen eines neuen Experimentalsystems. Auf <https://experimentality.org> ist eine Fortentwicklung der Arbeit geplant, die weitaus grössere Differenzierung des sprechenden Denkens versuchen soll. Die Praxis des Sprechens soll nach Audio-Paper, Selbstgesprächen, Gesprächen mit Dritten, Lesen als Vorlesen, Sprachnachrichten und Vorträgen

unterschieden und in je eigenen Audiofeeds abgelegt werden. Zudem wird dieses Sprechen von einem Schreiben begleitet, in Form von Notizen, Aufsätzen, Aphorismen, aber auch Fotografische oder videographischen Formen der Dokumentation der eigenen Arbeit. Was daraus entstehen mag, ist für mich nicht absehbar. Mit dieser hier vorliegenden Arbeit aber sind mir zumindest die nächsten Fragen möglich.

Zum Zwecke der Dokumentation des Experiments, bzw. der Aufbereitung dieses zum Zwecke einer Dissertation, möchte ich im Folgenden und in aller Kürze die technologischen Settings auflisten, die bei der Aufnahme und Nachbearbeitung Verwendung fanden. Ich beschränke mich dabei auf nur wenige Anmerkungen zu den Prozessen (Workflows), da diese in den mündlichen Verhandlungen des Podcasts selbst ›zur Sprache‹ kommen und dokumentiert wurden. Auch hier kommt es auf die Notwendigkeit wie die Möglichkeit der Beobachtung von technologischen Bedingungen des Arbeitens an. Nicht alle Bedingungen treten als relevante Bedingungen hervor.

Im Unterschied zu sogenannten ›naturwissenschaftlichen‹ Experimenten gehe ich hier nicht davon aus, dass die Dokumentation der technologischen Bedingungen auf Vollständigkeit setzen muss. Eine solche Herangehensweise kann m.E. im Wesentlichen zwei Positionen zum Ausdruck bringen. Im einen Fall drückt sich in der Pflicht und Erfüllungsbemühung von Vollständigkeit der Dokumentation technologischer Komponenten (etwa des Labors) ein impliziter Technologiepositivismus aus, der bereits die Konstitution des ›naturwissenschaftlichen‹ Gegenstandes voraussetzt. Die Experimentatorin mag hier den ›technologischen Objekten‹ (nicht im schon Rheinbergerschen Sinne, sondern im noch alltagssprachlichen Sinn, der nichts desto trotz den wissenschaftlichen Alltag gleichermassen mitbestimmt) eine selbst epistemische Qualität zumessen. Sie ›zeigen‹, ›erhellen‹, ›tun‹ etwas, das selbst schon Erkenntnisqualität hat. Die (Mess-)Geräte sind damit fast gleichwertige Beobachter, werden aber nicht als solche, sondern als Gegenstände betrachtet, ihre Beobachtungen damit ›objektiv‹ – oder fehlerhaft.¹ Im anderen Fall ist die

¹ Diese Unterscheidung zeigt die Trivialität der Maschine im Sinne Heinz von Foersters: die Maschine produziert auf selben Input immer denselben Output

Dokumentation selbst Ausdruck der Suchbewegung des Experimentellen, ja die Identifizierung und Auflistung technologischer Komponenten ist selbst Teil des Experiments, sowie Ausdruck disziplinärer, gewordener Experimentalkulturen (vgl. Rheinberger 2007, Rheinberger 1994). Die Dokumentation sucht in der Erfassung der Umstände Abweichungen, Irritationen, Bewegungen und die je dafür notwendigen Faktoren zu sortieren, klären, listen, usw. um in den Differenzen Informationen zu gewinnen. Schon aus jenen Ordnungsprozessen können sich hilfreiche Beobachtungen ergeben, die das Experiment selbst wieder verändern. Hier sind die ›technologischen Objekte‹ (vgl. Rheinberger 1992a, 70f.) bereits sehr viel genauer im Sinne Rheinbergers gefasst. Die Bestimmung der technologischen Objekte zeigt sich erst in der konkreten Bewegung des Experiments.

Die erste Position muss schon als positivistische zurückgewiesen werden. Auch wenn ein ›naturwissenschaftliches‹ Verständnis kaum je so einfach formuliert oder auch nur auf einen erkenntnistheoretischen Nenner gebracht werden kann², muss die kultur- und geisteswissenschaftliche Perspektive hier bereits als Ausdruck inhärenter Kritik solcher Positivismen verstanden werden.

Die zweite Position ist dagegen selbst in ihrem Verständnis von Vollständigkeit noch als Liste offen, trägt dem praktischen

– oder sie ist kaputt (vgl. etwa von Foerster 1993b). Ihre Trivialität ist hier zugleich Garant für ihre Gegenständlichkeit. Mithin kann nur dadurch die ›Welt‹ durch das Experiment ›sprechen‹.

- 2 Der problematische Singular hier zeigt bereits die Gleichsetzung mit einem solchen in bestimmten epistemologisch-rechtfertigenden Zusammenhängen den verschiedenen sich den Naturwissenschaften zugehörig beschreibenden Disziplinen zugrundeliegenden Konsens an, dass es eine der Beobachtung gegenübergestellte, von ihr in ihrer ontologischen Qualität und Bestimmtheit unabhängige Welt und Wirklichkeit gibt. Es muss dabei sogleich betont werden, dass dies in den einzelnen Disziplinen und mehr noch in der Vielfalt der vertretenen Ansätze, Forschungen, Theorien, und Methodologien keinesfalls immer in dieser reinen und einfachen Form gilt. In den Auseinandersetzungen mit kultur- und geisteswissenschaftlichen Diskursen zeigen sich die inhärent hochgradig heterogenen und zweifelnden ›naturwissenschaftlichen Disziplinen‹ dann jedoch oft in diesem Punkt konsensuell. Kurz: der Singular drückt eine Position der Gegenüberstellung von ›naturwissenschaftlichen‹ und kultur- und geisteswissenschaftlichen Perspektiven aus.

Experimentbegriff, der auch in meiner Arbeit entwickelt wird, stärker Rechnung. Was für aber ›naturwissenschaftliche‹ und hier vor allem für Hypothesen testende Experimente dann zur Bestimmung von Fehlerquellen etwa, wie auch im Hinblick auf bereits etablierte Theorien von entscheidender Bedeutung ist, ist im Kontext von kultur- und geisteswissenschaftlichen Experimenten anders zu beurteilen. Kultur- und geisteswissenschaftlichen Experimentalsysteme müssen als begriffliche Systeme des Denkens als Praxis selbst verstanden werden. Die Manipulation der Dingwelt hat hier eine der begrifflichen Fassung des epistemischen Dings nachgeordnete Bedeutung.³ Mit anderen Worten: wenn man sich freut, dass selbst in kultur- und geisteswissenschaftlichen Experimentalsystemen plötzlich ›handfeste‹ technologische Objekte auftauchen, die den technologischen Objekten ›naturwissenschaftlicher‹ Experimentalsysteme ähnlich scheinen, so erliegt man leicht einer Verwechslung oder bleibt Opfer des dominant ›naturwissenschaftlichen‹ Verständnisses von ›Experiment‹. Die Reflexion der Bedeutung solcher Artefakte (Hardware, Software, Apparaturen aller Art und ihre räumlichen Anordnungen, etc.) muss vorsichtig erfolgen.

Das Experimentalsystem des sprechenden Denkens, das meine Arbeit selbst darstellt, ist in seiner Relevanzsetzung von Technologien und Artefakten selbstreflexiv vorangegangen. Die Beobachtung im Sprechen nahm in seinen Schlaufen und Wendungen immer wieder Irritationen durch Technologie, Umgebung, Raum, Situation, Zeit, körperlicher Verfassung, usf. auf, stellte sich darauf ein und bot in ihren je eigenen Strukturen Verstärkung oder Verlangsamung der Praxen im Umgang mit und im Hinblick auf die Bedeutung solcher Gegenstände für das Experiment selbst. Die Reflexion erfolgt im Sprechen selbst, hat dort auch nur ihren Ort, muss und kann hier nicht erfolgen. Sie kann hier schon nicht erfolgen, weil jede Listung, die den Anspruch der Reflexion der Bedeutung ihrer *items* erheben wollte, sich in der Konstitution dessen, was als *item* zählt, nicht dem Sprechen und damit nicht dem Experiment selbst, sondern einem dem Text, dem aka-

³ Vergleiche [Kapitel 4](#).

demischen Diskurs, der Gattung der Dissertation und anderen ›Äusserlichkeiten‹ entnommenen Mass verpflichtet.

Diese Bemerkungen gebe ich, nur um anzuzeigen, was hier nicht erfolgen soll und kann. Wenn ich im Folgenden dennoch technologische Settings beschreibe, dann ausschliesslich aus Gründen der Praxis. Ich verstehe meine Arbeit neben der praktischen, durchführenden Legitimation des sprechenden Denkens als kultur- und geisteswissenschaftlichen Experimentalsystem auch als praktische Übung mit weiterführender Bedeutung. Ich hoffe mit diesen Notizen schliesslich auch, die Entwicklung eigener Experimentalsysteme dieser und anderer Art zu erleichtern. Der Wertschätzung des Scheiterns ist dann geschuldet, dass ich mich zu diesem Zwecke nicht nur auf sogenannte *best practice* Settings beschränke, sondern meinen Umgang mit Technologien selbst kurz schildere.

Zuletzt sollen meine Notizen hier auch als historisches Zeugnis im Sinne des »Techniktagebuchs« dienen.⁴ Es ist kaum zu spekulativ anzunehmen, dass bereits in zwei, drei Jahren die technologische Entwicklung derart fortgeschritten sein wird, dass die hier aufgeführten Geräte, Software oder Arrangements überholt sein werden. Für didaktische wie für auto-didaktische Zwecke ist dies also ein historischer Schnappschuss dessen, was heute möglich ist; das zu zeigen ist Teil der Aufgabe der Liste.

HARDWARE

Homerecording Settings

Für feste Setups der täglichen Aufnahme verfügte ich über folgende Settings:

Focusrite Scarlett 2i4

- Audio-Interface: *Focusrite Scarlett 2i4*, USB 2.0 Interface

⁴ Vergleiche techniktagebuch.tumblr.com. Das Techniktagebuch ist ein kollektiv geführtes Weblog von Katrin Passig und anderen zum Zweck der Dokumentation mit dem Motto: »Ja, jetzt ist das langweilig. Aber in zwanzig Jahren!«.

- Mikrofon: *Heil PR40*, dynamisches Mikrofon
- Monitoring: *Sennheiser Momentum 2*, Over-Ear Kopfhörer

Focusrite Clarett 8preX

- Audio-Interface: *Focusrite Clarett 8preX*, Thunderbolt Interface
- Mikrofon: *Neumann BCM 705*, dynamisches Mikrofon
- Monitoring: *Sennheiser Momentum 2*, Over-Ear Kopfhörer

Mobiles Setting

Zoom H6

- Audio-Interface: *Zoom H1*, Stereo Audio Recorder, USB / MicroSD
- Mikrophone:
 - *Zoom XyH6*, X/Y Zoom Stereokapseln
 - *Heil PR40*
 - *Sennheiser MD46*
- Monitoring: *iPhone Kopfhörer* /
- alternative Monitoring: *Bose Quiet Comfort 35* - kabelbetrieben

Zoom H1

- Audio-Interface: *Zoom H1*, Stereo Audio Recorder, USB / MicroSD
- Mikrofon: integriert
- Monitoring: *iPhone Kopfhörer* /
- alternative Monitoring: *Bose Quiet Comfort 35* - kabelbetrieben

iPhone

- Audio-Interface: *iPhone 6s / iPhone X*
- Mikrophon: integriert
- Monitoring: –

Computer

Die Nachbearbeitung erfolgte zunächst auf einem Apple Macbook Air 13 Zoll; ab März 2017 auf einem Macbook Pro 15 Zoll.

SOFTWARE

Audioaufnahme und -postproduction

Die Audioaufnahme in festen Setups erfolgte mit der DAW (Digital Audio Workstation) **Reaper**, sowie dem darauf entwickelten und kostenlos zur Verfügung gestellten Interface **Ultraschall**.

Als DAW, vor allem für Musik-Recording entwickelt, ist Reaper eine zwar äusserst umfangreiche, aber schlecht zu handhabende Software. In der deutschsprachigen Podcastszene haben sich daher einige Entwickler zusammengefunden, für Reaper ein Interface zu entwickeln, welches auf Podcast-Recording spezialisiert ist und die original GUI von Reaper optimiert, sowie um zahlreiche Funktionen erweiter. Dabei ist eine der grossartigsten Softwarelösungen für die Audioaufnahme im Podcast- und Radiobereich entstanden.

Auf der *Subscribe 8*, der grössten deutschen Podcastkonferenz im Oktober 2017, zu Gast beim Bayerischen Rundfunk in München, hatte ich Gelegenheit, Kontakt zu Ralf Stockmann herzustellen, einer der führenden Entwickler von Ultraschall. Stockmann lud mich ein, da ich täglich mit der Software arbeitete und diese auf Workflowgeschwindigkeit hin optimieren musste, als »Edeltester« ein besonderes Augenmerk auf Workflow Fragen zu haben. Software und Experiment fanden hierdurch eine ungeahnt enge Verbindung, insofern das Projekt selbst Anlass bot, die

Entwicklung der Software voranzubringen, die im Rahmen des Experiments zur Anwendung kam.

Ebenfalls auf der Subscribe 8 hielt ich einen Workshop zum Thema »Workflow und Prozesse des täglichen Podcastens«, in dem ich meine Routinen und persönlichen Anpassungen der Software vorstellte.

Der Workflow sah aus wie folgt: *Ultraschall öffnen – Template für die Podlogaufnahme laden (einzelne Spur, inkl. ausgewählte und auf die jeweiligen Mikrophone hin optimierte geladene Effekte, spezifische Pfade für das Rendering, etc.) – Recording – Schmitt (Störgeräusche und sehr lange Pausen entfernen) – Kapitelmarken setzen (lose, nur falls es mir praktisch erschien) – Audioeffekte (EQ, Loudness-Leveler, Limiter) – Rendering (Ausgabe in den Dateiformaten mp3, aac, opus)*

Für alle Schritte bietet Ultraschall die Möglichkeit, Workflows zu vereinfachen, zusammenzufassen und Vorlagen zu erstellen, die eine tägliche Nutzung erleichtern. Die Entwicklung meiner Vorlagen war ein kontinuierlicher Prozess und mitlaufender Teil des Experiments; als solcher und wenn relevant, fanden die hier erwähnten Schritte ebenfalls Eingang in die Gespräche selbst.

Transkription

Mit jeder hinzukommenden Audioaufnahme stellte sich im Laufe des Experiments mehr und mehr die Frage, wie eine Übersichtlichkeit und Erschliessung der Selbstgespräche erfolgen könnte. Dem Experiment selbst folgend, ist eine totale Verschriftlichung weder notwendig noch möglich, geht es doch gerade um das Sprechen und Hören als Praxis sowie um Gesprochenes als solches, und nicht um blossen Text. Dennoch scheint mir eine zumindest teilweise Transkription wesentliche Vorteile zu bringen. Der entscheidende, wenn auch nicht der einzige ist, eine Möglichkeit, die Audioaufzeichnungen *maschinell* durchsuchbar zu machen.

Wer mit softwarebasierten Prozessen arbeitet, und mehr noch: wer dabei online Lösungen verschiedener Plattformen nutzt, lernt schnell, dass die Kompatibilität der Formate und ihre Exportierbarkeit von entscheidender Bedeutung ist. Es empfiehlt sich bereits im Prozess selbst zu bedenken, welche Anschlussver-

wendungen einmal möglich sein sollen könnten und welche technologischen Schnittstellen hierfür nötig werden könnten. Auch wenn das kaum im Voraus erkannt werden und oft im Prozess selbst nur sich zeigen kann, muss es zur eigenen Routine werden, darauf zu achten, dass man seine Arbeit nicht in Formaten und Plattformen einschliesst, ohne Möglichkeit der Weiterverwendung. Auch dies verstehe ich als eine Variation des »Denken auf Vorrat« (Liebl und Düllo 2015, 409ff. vgl. auch [Kapitel 4](#)).

Darüber hinaus darf nicht übersehen werden, dass die Herausforderungen automatisierter Transkription von Audioaufzeichnungen heute absehbar eine Frage der Zeit technologischer Entwicklung ist. Grosse Firmen setzen bereits seit Jahren auf die Entwicklung solcher Transkriptionen, ist diese Umwandlung von gesprochener Sprache in schriftlichen Text, bis hin zur Erkennung von individueller Stimme und Stimmung doch die Voraussetzung jedes sprachbasierten Interfaces von Mensch und Maschine. Computer können, zumindest in ihrer derzeitigen Form, nicht anders als durch die Umwandlung in Text mit Sprache arbeiten, auch wenn sie auf gesprochene Eingabe mittlerweile ebenfalls wieder eine hörbare fast latenzfreie Reaktion ausgeben können. Audio-Transkription ist deshalb schon eine der bedeutendsten Anwendungszusammenhänge gegenwärtiger technologischer Entwicklungen.⁵ Unter diesen Bedingungen ist die automatische Transkription von online verfügbaren Audioaufzeichnungen menschlicher Sprache nur noch eine Frage der Zeit. Ich denke daher, dass sich bereits heute jede experimentelle Auseinandersetzung deshalb mit jenen Möglichkeiten beschäftigen muss. Meine eigenen Versuche sind auch Ausdruck meiner Auseinandersetzung mit der Frage, die hier vorgelegten (Zwischen-)Ergebnisse Ausdruck meiner besten Schätzungen dieser im Einzelnen unvorhersehbaren Entwicklungen.

5 Ich verzichte hier explizit auf die in diesem Zusammenhang immer wieder auftauchenden *Umbegriffe* wie »künstliche Intelligenz«, »Algorithmen«, oder »Big Data«. Sie können hier nichts zeigen, was nicht auch schon anders beschrieben werden kann, vereinfachen unzulässig, verbergen Zusammenhänge hinter ihrer vermeintlichen Alltagsplausibilität, oder rufen komplexe Forschungskontexte auf, die ich weder überblicke, noch derer ich hier ein Verständnis nur vortäuschen will. Kurz: lassen wir das.

Jede Folge wurde, wie schon in der Dokumentation erwähnt, mit einer kurzen Beschreibung, einem Bild, sowie teilweise mit Schlagworten versehen. Diese ›Metadaten‹ der Aufzeichnungen ermöglichen zwar bereits einen weiteren Zugang, jedoch ist dieser auf die genannten Fragen der Durchsuchbarkeit nicht ausreichend genau. Vor diesem Hintergrund begann ich mich mit der Frage automatisierter Transkription zu beschäftigen. Das Problem: Durchsuchbarkeit umfangreicher Audioaufzeichnungen.

Bereits im Dezember 2017 schaffte ich, in der Hoffnung auf eine Lösung des Problems, die Software »Dragon Professional 6 für Mac« an, die als die beste Software für Transkription gilt. Bedauerlicherweise stellte sich heraus, dass für den Betrieb mit Mac das Programm weder stabil genug, noch in den Ergebnissen überzeugend läuft. Die aus den mp3 erstellten automatisierten Transkriptionen waren sowohl fehlerhaft, als auch ohne jede Sequenzierung oder Formatierung. Für die Bereitstellung der Transkripte online waren sie so nicht zu gebrauchen.

ONLINE TOOLS

Die Arbeit begann als Auseinandersetzung mit dem Medium des Podcastens im Kontext meines wissenschaftlichen Arbeitens. Mir schien zunächst eben dies zentral; der Umstand, dass ich mich in Selbstgespräche verstricke, war dagegen zu selbstverständlich, als dass ich ihn hätte antizipieren können. Schon in den ersten Folgen aber kehrte es sich um. Was in der Planungsphase sich als Podcast darstellte, war in der Praxis eine Geschichte von Selbstgesprächen.

Webtools, CMS und Podcast-Plugin

Der Rahmen des Podcasts aber ermöglichte dies zunächst und ist selbst ermöglicht durch verschiedene Software. Hier eine Liste:

- Content Management System (CMS): *Wordpress* (<https://wordpress.org>)

- Podcast Plugin für Wordpress: *Podlove Publisher* (<https://publisher.podlove.org>)

Ich muss auch hier einige Bemerkungen anfügen. Das Podlove Publisher Plugin ist ebenfalls eine Entwicklung aus der deutschsprachigen Podcast-Szene heraus und ebenfalls, wie das meist dabei, kostenlos und open source. Der Funktionsumfang ist weit grösser, als bei allen anderen Podcast Plugins und übersteigt dabei selbst die Funktionen der meisten kostenpflichtigen Podcast Hosting Plattformen, die vermehrt entstehen.

Seitdem ich mit der Transkription der Podcasts begonnen habe, nutze ich zudem die Beta-Version des Publishers, da diese das in der Entwicklung begriffene Transkript-Feature bietet. Hierbei handelt es sich um die Möglichkeit, im Webplayer des Publishers bereits erstellte Transkripte im WebVTT Format (Web Video Text Tracks Format) einzubinden. Dieses Format sieht eine Segmentierung des Textes in einzelne Blöcke mit der Angabe der Zeitstellen vor, die es erlauben, die Textstellen im Player selbst anzusteuern. Der Text scrollt dann, sobald die Wiedergabe im Webplayer beginnt, synchronisiert zur Wiedergabe mit. Zudem kann im Webplayer bereits die Folge nach beliebigen Begriffen durchsucht werden und bei Treffern die Wiedergabe an der entsprechenden Stelle fortgesetzt werden. Dies ermöglicht eine in anderen Kontexten bislang kaum erreichte Nutzung von Audiodateien und ihren Transkripten. Zusätzlich wird derzeit eine Exportfunktion der Transkripte entwickelt, die den einfachen Download der verknüpften Dateien, dann jedoch in lesbarer Formatierung als PDF-Datei ermöglichen soll.

Mit den Fragen meines Podcasts und seiner besonderen, wissenschaftlichen Bedeutung als Promotionsprojekte, wendete ich mich an Tim Pritlove, einen der Chef-Entwickler des Podlove Publishers. Ich kannte Tim ebenfalls von den Subscribe Konferenzen 2016 und 2017 und auch seine Begeisterung und eigenes Engagement im Bereich des Wissenschaftspodcasts. In der Betaversion noch bislang ungelöst ist das Problem auch hier, viele Transkripte auf einmal in einen bestehenden Podcast einzubinden. Meine Bitte auf Hilfe wurde sofort beantwortet. Die Entwickler des Publishers erarbeiteten dann eine Lösung, die mir das Einpflegen

der Transkripte ermöglichte, ohne jede einzelne Folge wieder neu über das Webinterface zu bearbeiten. Wie schon zuvor bei Ultraschall war auch hier wieder die besonderen Bedingungen meines Experiments Anlass und Anzeige der Notwendigkeit, den Funktionsumfang der verfügbaren Mittel zu überdenken und zu erweitern. Von der Dankbarkeit abgesehen, die ich gegenüber all jenen verspüre, die hier unverzichtbare Arbeit für die Öffentlichkeit leisten, macht dies m.E. auch noch einen weiteren Punkt deutlich: die technologische Entwicklung der Software ist nur so dynamisch, wie sie auch von Projekten und Anwendungsmöglichkeiten erfährt und durch diese weiter entwickelt werden kann. Diese Verbindung von Technologie und – besonder auch – *Geisteswissenschaft* wird m.E. bislang nach wie vor weitgehend unterschätzt. Oft genug muss man ausführlich rechtfertigen, warum der Besuch einer ›Podcast-Konferenz‹ denn überhaupt Teil der wissenschaftlichen Arbeit sein soll. Würde man sich auch hier auf den Stand der Dinge verlassen, liesse sich nur der enge Rahmen, nicht aber die schier unendlichen Möglichkeiten erfahren.

Online Postproduction und Transkription

Wie oben bereits erwähnt, war ich im Hinblick auf die Erstellung der Transkripte via *Dragon* nicht weitergekommen. Nach vielen Programmdurchläufen mit ca. 100 verschiedenen Gesprächsaufzeichnungen und den Versuchen der manuellen Überarbeitung der Transkripte musste ich einsehen, dass dies keine besonders praktikable Lösung und damit genau genommen *keine* Lösung des Problems ist. Als Alternative bieten sich zur Zeit zahlreiche cloud-basiert Transkriptionstools an. Die hier zu erwartenden Ergebnisse sind zum Teil exzellent, doch die Services dafür sehr teuer. Ich entschied mich für eine Abwägung: bezahlbar, bzw. kostenlos, dafür mit Abstrichen in der Transkriptionsgenauigkeit. Einzig das Kriterium der Durchsuchbarkeit sollte nicht aufgegeben werden.

Nach dieser Abwägung fiel die Wahl auf die automatisierte Transkriptionslösung von Google. Google, als zur Zeit weltweit bedeutendste Suchmaschine, ist mit der Entwicklung automati-

sierter Transkription schon über die Alphabet eigene Plattform *Youtube* beschäftigt und verfügt zusätzlich über die im Hinblick auf unterschiedliche Sprachen grössten Möglichkeiten. Für professionelle Anwender bietet Google hier eine cloud-API (Application Programming Interface) der Transkriptionstools an.

Diese API lässt sich wiederum über den Service von **Auphonic** (<https://auphonic.com>), einem kostenpflichtigen automatisierten Audioprocessingtool, das ebenfalls aus der deutschsprachigen Podcast-Community heraus entwickelt wurde und sich schon deshalb dort grosser Beliebtheit erfreut, einfach in die Produktionskette der Audiodateien integrieren und erfordert nur eine Registrierung eines (kostenlosen) Google-Cloud Accounts. Die Nutzung der API ist dabei für die ersten ca. 140 Stunden Audiofiles kostenlos.

Für einzelne Audiodateien kann die Eingabe über das nutzerfreundliche Webinterface von Auphonic erfolgen. Zudem können Schlagwörter, Titel und Beschreibungen der Folgen, falls verfügbar, ebenfalls an Google übermittelt werden, um anhand dieser die Transkriptionen ggf. um besondere Fachausdrücke zu ergänzen und zu trainieren. Da ich jedoch 365 Audiodateien mit je eigenen Metadaten und Beschreibungen versehen über Auphonic, musste ich einen anderen Zugang wählen. Hierfür bietet auch Auphonic eine API an, der man per *curl-script*, das Webinterface umgehend, die Audiofiles sowie die dazugehörigen Metadaten in Packet zu 20 Folgen übermitteln kann. Die Ergebnisse lassen sich dann von Auphonic herunterladen oder können alternativ auf einen anzugebenden Webspaces ausgeliefert werden.

Die Einarbeitung in die Schnittstellen und ihre Anforderungen, sowie das Schreiben des *curl-scripts* und der Aufbereitung der Metadaten brauchen etwas Zeit (ca. 2-5 Tage). Die Zeitersparnis in der Umgehung der Webinterfaces ist jedoch bei einer derart grossen Zahl von Audiodateien ungleich grösser. Zugleich ist die Lösung des Problems zu erarbeiten, sich also die hierfür notwendigen Kenntnisse über die Schnittstellen anzueignen, im Sinne des Experiments ebenfalls keine blosser Fingerübung, sondern Teil der Auseinandersetzung mit dem sogenannten ›Rahmen der Möglichkeiten‹. Die Unwahrscheinlichkeit der Anschlüsse

zeigt sich in den Herausforderungen der Aufbereitung als eine der wesentlichen Gefahren des Experimentellen selbst. Es gibt für das Experimentelle mithin keine etablierten Lösungen, insofern es seine eigenen Probleme erzeugt und darin gerade seine Bestimmung hat.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Theodor W. 1969. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Bibliothek Suhrkamp 236. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Siehe Seite [133](#)).
- . 1990a. »Drei Studien zu Hegel: Aspekte«. In *Gesammelte Schriften, Band 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie Drei Studien zu Hegel*, 3. Aufl., herausgegeben von Rolf Tiedemann, 147–294. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1705. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite [158](#)).
- . 1990b. »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die pänomenologischen Antinomien«. In *Gesammelte Schriften, Band 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie Drei Studien zu Hegel*, 3. Aufl., herausgegeben von Rolf Tiedemann, 7–245. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1705. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite [194](#)).
- . 2003a. *Gesammelte Schriften, Band 4: Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. 1. Aufl. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1704. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten [75](#), [157](#), [181](#), [195](#)).
- . 2003b. *Gesammelte Schriften, Band 6: Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1706. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten [1](#), [11](#), [12](#), [35](#), [40](#), [42](#), [62](#), [72](#), [84](#), [87](#), [93](#), [150–152](#), [166](#), [184](#), [198](#)).
- . 2008. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (1964)*. 1. Aufl. Herausgegeben von Tobias ten Brink und Marc Phillip Nogueira. Nachgelassene Schriften. Abt. IV, Vorlesungen 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite [52](#)).

- Adorno, Theodor W. 2015. *Einführung in die Dialektik*. Herausgegeben von Christoph Ziermann. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2128. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seiten [37](#), [42](#), [82](#), [84](#), [96](#), [120](#), [130](#), [158](#), [194](#), [198](#)).
- Adorno, Theodor W., und Max Horkheimer. 2003. *Gesammelte Schriften, Band 3: Dialektik der Aufklärung*. 1. Aufl. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1703. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten [93](#), [148](#)).
- Adorno, Theodor W., und Gershom Scholem. 1994. *Briefwechsel "Der liebe Gott wohnt im Detail" 1939 – 1969*. 1. Aufl. Herausgegeben von Asaf Angermann. Bearbeitet von Theodor W. Adorno Archiv. Theodor W Adorno Briefe und Briefwechsel 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite [126](#)).
- Amslinger, Julia. 2017. *Eine neue Form von Akademie: Poetik und Hermeneutik-die Anfänge*. Paderborn: Wilhelm Fink. (Siehe Seite [80](#)).
- Arendt, Hannah. 1986. »Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940«. In *Illuminations. Essays and Reflections*, von Walter Benjamin, herausgegeben von Hannah Arendt, 1–68. New York: Schocken Books.
- . 2010a. »Fragment 1: Was ist Politik?« In *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Ungekürzte Taschenbuchausg., 4. Aufl, herausgegeben von Ursula Ludz, 9–12. Serie Piper 3770. München: Piper. (Siehe Seite [58](#)).
- . 2010b. »Fragment 3 b: 1. Kapitel: Der Sinn von Politik«. In *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Ungekürzte Taschenbuchausg., 4. Aufl, herausgegeben von Ursula Ludz, 35–80. Serie Piper 3770. München: Piper. (Siehe Seiten [57–59](#)).
- . 2010c. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Ungekürzte Taschenbuchausg., 4. Aufl. Herausgegeben von Ursula Ludz. Serie Piper 3770. München: Piper. (Siehe Seite [27](#)).

- . 2012. *Vom Leben des Geistes: Das Denken, Das Wollen*. Ungekürzte Taschenbuchausg. in einem Band, 5. Aufl. Herausgegeben von Mary McCarthy. Serie Piper 2555. München: Piper. (Siehe Seite 84).
- . 2013. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen zum politischen Denken I*. Ungekürzte Taschenbuchausg., 2. Aufl. Herausgegeben von Ursula Ludz und Hannah Arendt. Übungen im politischen Denken, Hannah Arendt. Hrsg. von Ursula Ludz ; 1. München: Piper. (Siehe Seite 85).
- . 2014a. *Denken ohne Geländer: Texte und Briefe*. Ungekürzte Taschenbuchausg., 7. Aufl. Herausgegeben von Heidi Bohnet. Serie Piper 4823. München: Piper. (Siehe Seite 56).
- . 2014b. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Ungekürzte Taschenbuchausg., 14. Aufl. Serie Piper 3623. München: Piper. (Siehe Seiten 25–29, 88).
- . 2016a. *Denktagebuch 1950 - 1973, Erster Band*. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. Bd. 1. München, Berlin, Zürich: Piper. (Siehe Seiten 56, 88).
- . 2016b. *Denktagebuch 1950 - 1973, Zweiter Band*. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. Bd. 2. München, Berlin, Zürich: Piper. (Siehe Seiten 56, 88).
- . 2016c. »Sokrates«. In *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Erste Auflage, unter Mitarbeit von Jerome Kohn und Matthias Bormuth, übersetzt von Joachim Kalka, 34–85. Fröhliche Wissenschaft 078. Berlin: Matthes & Seitz. (Siehe Seiten 56–64, 73).
- . 2016d. *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Erste Auflage. Unter Mitarbeit von Jerome Kohn und Matthias Bormuth. Übersetzt von Joachim Kalka. Fröhliche Wissenschaft 078. Berlin: Matthes & Seitz. (Siehe Seite 88).
- Austin, John L. 1962. *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon Press. (Siehe Seite 133).

- Avanessian, Armen. 2014. »Das spekulative Ende des ästhetischen Regimes / The Speculative End of the Aesthetic Regime«. *Texte zur Kunst* 93 (März): 52–65. (Siehe Seite 144).
- Avanessian, Armen, und Anke Hennig. 2014. *Metanoia: spekulative Ontologie der Sprache*. Orig.-Ausg. Internationaler Merve-Diskurs 407. Berlin: Merve. (Siehe Seite 226).
- Bachmann-Medick, Doris. 2009. *Cultural turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Bd. 55675 : Ro. Rororo. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. (Siehe Seite 147).
- Badiou, Alain. 2016. *Das Sein und das Ereignis*. 1. Auflage, Neuausgabe. Übersetzt von Gernot Kamecke. TransPositionen. Zürich Berlin: Diaphanes. (Siehe Seite 190).
- Badiou, Alain, und Slavoj Žižek. 2012. *Philosophie und Aktualität: ein Streitgespräch*. Dt. Erstausg., 2. durchges. Aufl. Herausgegeben von Peter Engelmann. Passagen Forum. Wien: Passagen. (Siehe Seite 190).
- Baecker, Dirk. 2007. *Form und Formen der Kommunikation*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1828. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 133).
- . 2013. *Beobachter unter sich: Eine Kulturtheorie*. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite 133).
- Barthes, Roland. 1988. *Das semiologische Abenteuer*. edition suhrkamp 1441. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 132).
- . 2008a. »Ein fast manisches Verhältnis zu Schreibwerkzeugen«. In *Die Körnung der Stimme; Interviews 1962 - 1980*, 2. Aufl., dt. Erstausg, 197–202. edition suhrkamp 2278. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 190).
- . 2008b. »Von der Rede zum Schreiben«. In *Die Körnung der Stimme; Interviews 1962 - 1980*, 2. Aufl., dt. Erstausg, 9–13. edition suhrkamp 2278. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 198).

- . 2012a. »Anhang: Junge Forscher«. In *Das Rauschen der Sprache*, 3. Aufl, übersetzt von Dieter Hornig, 1695:92–99. Kritische Essays, edition suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 4, 168–170).
- . 2012b. *Das Rauschen der Sprache*. 3. Aufl. Übersetzt von Dieter Hornig. Bd. 1695. Kritische Essays, edition suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 132).
- . 2012c. »Das Rauschen der Sprache«. In *Das Rauschen der Sprache*, 3. Aufl, übersetzt von Dieter Hornig, 1695:88–91. Kritische Essays, edition suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 174, 176–179, 198).
- . 2012d. »Die Ausgänge des Textes«. In *Das Rauschen der Sprache*, 3. Aufl, übersetzt von Dieter Hornig, 1695:267–278. Kritische Essays, edition suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 183).
- . 2012e. »Schreiben des Geschehens«. In *Das Rauschen der Sprache*, 3. Aufl, übersetzt von Dieter Hornig, 1695:173–179. Kritische Essays, edition suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 167, 168).
- Bataille, Georges. 2001. »Der Begriff der Verausgabung«. In *Die Aufhebung der Ökonomie*, 3. erw. Aufl., übersetzt von Traugott König und Gerd Bergfleth, 7–31. München: Matthes & Seitz. (Siehe Seite 197).
- Bayard, Pierre. 2009. *Wie man über Bücher spricht, die man nicht gelesen hat*. Übersetzt von Lis Künzli. München: Goldmann. (Siehe Seite 107).
- Bazerman, Charles. 1988. *Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article in Science*. Rhetoric of the Human Sciences. Madison, Wis: University of Wisconsin Press. (Siehe Seite 193).

- Benhabib, Seyla. 2012. »Arendt and Adorno: The Elusiveness of the Particular and the Benjaminian Moment«. In *Arendt and Adorno Political and Philosophical Investigations*, herausgegeben von Lars Rensmann und Samir Suresh Gandesha, 31–55. Stanford, California: Stanford University Press. Besucht am 10. September 2018. <http://site.ebrary.com/id/10555807>.
- Benjamin, Walter. 2006a. *Gesammelte Schriften, Band IV.I: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*. 3. Aufl. Herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 934. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 186).
- . 2006b. »Ich packe meine Bibliothek aus«. In *Gesammelte Schriften, Band IV.I: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, 3. Aufl, herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, 388–396. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 934. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 131).
- . 2013a. *Gesammelte Schriften, Band I.I Abhandlungen*. 6. Aufl. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 931. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 126).
- . 2013b. »Ursprung des deutschen Trauerspiels«. In *Gesammelte Schriften, Band I.I Abhandlungen*, 6. Aufl, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, 203–430. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 931. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 126–129).
- Bensaïd, Daniel. 2006. *Eine Welt zu verändern: Bewegungen und Strategien*. 1. Aufl. Herausgegeben von Jour-Fixe-Initiative Berlin. Münster: Unrast-Verl. (Siehe Seite 95).

- Berry, Dianne C. 1983. »Metacognitive Experience and Transfer of Logical Reasoning«. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology Section A* 35, Nr. 1 (1. Februar): 39–49. (Siehe Seite 52).
- Beyers, Caleb. 2011. *Socalled | | Work With What You Got [Official Music Video]*. Unter Mitarbeit von DareToCareRecords, Secret Study und Caste Projects. 6. November. Besucht am 25. Juli 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=xFdvzH24LP8>. (Siehe Seite 109).
- Blumenberg, Hans. 1986. *Die Lesbarkeit der Welt*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 592. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 148).
- . 1987. *Das Lachen der Thrakerin: eine Urgeschichte der Theorie*. 1. Aufl. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 652. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 84).
- . 1998. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1301. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 133, 135, 137, 138, 140, 195).
- . 2005. »Wenn die Exempla eines Philosophen...« In *Die Verführbarkeit des Philosophen*, 50. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1755. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 89).
- . 2007a. »Das Dilemma der Selbstverständlichkeit«. In *Zu den Sachen und zurück*, 304. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 75, 89).
- . 2007b. »Der Phänomenologe kann sich nur selbst berichtigen«. In *Zu den Sachen und zurück*, 19–43. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 194).
- . 2007c. »Die Rückseite«. In *Zu den Sachen und zurück*, 275–303. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 64, 65, 67, 69, 71–74, 194).

- Blumenberg, Hans. 2007d. »Sätze über Sätze«. In *Zu den Sachen und zurück*, 339–350. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 65).
- . 2007e. »Selbstaufklärung«. In *Zu den Sachen und zurück*, 17–18. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 194).
- . 2007f. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Herausgegeben von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 69, 133, 136, 137, 195).
- . 2007g. »Von den Sachen zurück«. In *Zu den Sachen und zurück*, 63–121. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 194).
- . 2007h. »Wozu gefragt«. In *Zu den Sachen und zurück*, 12–16. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 194).
- . 2007i. »Zu den Sachen – von wo her?« In *Zu den Sachen und zurück*, 152–181. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 194).
- . 2007j. *Zu den Sachen und zurück*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 69, 89, 158, 194).
- . 2010. *Theorie der Lebenswelt*. 1. Aufl. Herausgegeben von Manfred Sommer. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite 69).
- . 2012a. »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit«. In *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, 5. Aufl., 85–106. Bibliothek Suhrkamp 1263. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Siehe Seiten 69, 133, 138, 195).
- . 2012b. *Quellen, Ströme, Eisberge*. 1. Aufl. Herausgegeben von Ulrich von Bülow und Dorit Krusche. Bibliothek Suhrkamp 1469. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seiten 133, 140).
- . 2012c. *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*. 5. Aufl. Bibliothek Suhrkamp 1263. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 107, 108).

- . 2014. *Beschreibung des Menschen*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2091. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 68, 69).
- . 2018. *Phänomenologische Schriften: 1981-1988*. Erste Auflage. Herausgegeben von Nicola Zambon. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seiten 68, 69).
- Boden, Petra, und Rüdiger Zill, Hrsg. 2017. *Poetik und Hermeneutik im Rückblick: Interviews mit Beteiligten*. Paderborn: Wilhelm Fink. (Siehe Seite 80).
- Brandom, Robert B. 2015. *Wiedererinnerter Idealismus*. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Übersetzt von Falk Hamann. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2104. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite 101).
- Breyger, Yevgeniy, Moritz Klenk und Sonja Lewandowski. 2017. *Contemporary Gegenwart. Booksprint bei der Tagung Gegenwart der Gegenwartsliteratur am 9. und 10. November*. Berlin: Mikrotex. Besucht am 10. November 2017. <http://www.mikrotex.de/books/schreibszene-frankfurt-hg-contemporary-gesellschaft-academic-booksprint/>. (Siehe Seite 143).
- Buber, Martin. 1994. *Das dialogische Prinzip*. 7. Aufl. Serie S. Geringlingen: Lambert Schneider. (Siehe Seite 54).
- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: The Politics of the Performative*. New York, London: Routledge. (Siehe Seite 133).
- Butzer, Günter. 2008. *Soliloquium: Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur*. München: Wilhelm Fink. (Siehe Seiten 52, 55, 78).
- Cassirer, Ernst. 1964. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. 4. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Siehe Seite 132).
- . 2008. »Der Gegenstand der Kulturwissenschaft«. In *Kulturwissenschaft: Eine Auswahl grundlegender Texte*, herausgegeben von Uwe Wirth, 155–191. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1799. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 133).

- Certeau, Michel de. 1989. *Kunst des Handelns*. 1. Aufl. Merve, Januar. (Siehe Seite 109).
- Cioran, E. M. 1979. *Die verfehlte Schöpfung*. suhrkamp taschenbuch 550. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 76).
- Clifford, James, Hrsg. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography ; a School of American Research Advanced Seminar [...] XA-GB*. Berkeley, Calif. [u.a.: Univ. of California Press. (Siehe Seite 159).
- Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. 1992a. »Einleitung: Rhizom«. In *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve Verlag. (Siehe Seite 95).
- . 1992b. *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve Verlag. (Siehe Seite 194).
- Derrida, Jacques. 1976. »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen«. In *Die Schrift und die Differenz*, 422–442. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 48).
- . 2003. *Die Stimme und das Phänomen: Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. edition suhrkamp 2440. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 155).
- . 2013. *Grammatologie*. 12. Aufl. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 417. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 132, 152, 154, 161, 195).
- Descartes, René. 2011. *Discours de la méthode: französisch-deutsch: im Anhang, Brief an Picot; Adrien Baillet, Olympica*. 1. Aufl. Übersetzt von Christian Wohlers. Philosophische Bibliothek, Bd. 624. Hamburg: Meiner. (Siehe Seiten 39, 82, 198).
- Diaz, Rafael M., und Laura E. Berk, Hrsg. 1992. *Private Speech: From Social Interaction to Self-Regulation*. Hillsdale, N.J.: L. Erlbaum. (Siehe Seite 52).

- Düllo, Thomas. 2015. *Abwegen und Abschweifen: Versuch über die narrative Drift*. Herausgegeben von Daniel Irrgang, Marcel René Marburger, Siegfried Zielinski und Vilém Flusser Archiv. International Flusser lectures. Köln: Verlag der Buchhandlung Walther König. (Siehe Seiten 89, 110, 128).
- »DWDS-Wortverlaufskurve für "präzis", erstellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache«. 2018. Besucht am 28. August 2018. <https://www.dwds.de/r/plot?xrange=1600:1999&window=10&slice=3&q=pr%C3%A4zis&corpus=dta%2Bdwds>. (Siehe Seite 198).
- Elberfeld, Rolf. 2006. »Phänomenologie des Lebens als Selbst-Transformation«. In *Leben als Phänomen: die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, herausgegeben von Hans Rainer Sepp und Ichiro Yamaguchi, 276–284. Orbis phaenomenologicus Perspektiven, N.F., 13. Würzburg: Königshausen & Neumann. (Siehe Seite 111).
- . 2017. »Philosophie und ästhetische Praxis«. In *Ästhetische Praxis als Gegenstand und Methode kulturwissenschaftlicher Forschung*, herausgegeben von Rolf Elberfeld und Stefan Krankenhagen, 171–189. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag. (Siehe Seite 158).
- Eley, Lothar. 1972. *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft: Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften*. rombach hochschul paperback 45. Freiburg: Rombach. (Siehe Seite 133).
- . 1984. »Konstruktive Phänomenologie und kritische Theorie. Adornos Kritik der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Eine Anmerkung zu Heideggers Seinsfrage.« In *Die Negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog*, herausgegeben von Jürgen Naeher, 59–89. Uni-Taschenbücher 1201. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH. Besucht am 16. Februar 2014. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:1111-20130707695>. (Siehe Seiten 62, 130, 133).

- Felsch, Philipp. 2015. *Der lange Sommer der Theorie: Geschichte einer Revolte; 1960 - 1990*. 1. Aufl. München: C.H.Beck. (Siehe Seiten 122, 159).
- Feyerabend, Paul. 1975. »'Science'. The Myth and Its Role in Society«. *Inquiry* 18, Nr. 2 (1. Juni): 167–181. (Siehe Seiten 81, 92).
- . 1980. *Erkenntnis für freie Menschen*. Veränd. Ausg. edition suhrkamp 1011. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 169).
- . 1983. *Wider den Methodenzwang: Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 81, 169).
- . 1993. *Against Method*. 3rd ed. London ; New York: Verso. (Siehe Seiten 81, 92).
- Fleck, Ludwik. 2012. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. 9. Aufl. Herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 312. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Siehe Seiten 96, 113, 117, 141, 145).
- Fleischmann, Krista, Wolfgang Koch, Thomas Bernhard, Österreichischer Rundfunk, Zweites Deutsches Fernsehen, Absolut Medien GmbH und Suhrkamp Verlag. 2008. *Monologe auf Mallorca; Die Ursache bin ich selbst. Die grossen Interviews mit Thomas Bernhard*. Frankfurt am Main; Berlin: Suhrkamp ; Absolut Medien. (Siehe Seite 115).
- Foucault, Michel. 1992a. *Die Ordnung des Diskurses*. Unter Mitarbeit von Ralf Konersmann. Übersetzt von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Siehe Seite 81).

- . 1992b. »Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970«. In *Die Ordnung des Diskurses*, unter Mitarbeit von Ralf Konersmann, übersetzt von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Siehe Seiten 2, 3, 45, 46).
- . 1997. *Archäologie des Wissens*. Übersetzt von Ulrich Köppen. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 356. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. (Siehe Seite 133).
- Fuchs, Peter, und Niklas Luhmann. 2008. »Von der Beobachtung der Unbeobachtbarkeit: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?« In *Reden und Schweigen*, 848:70–100. suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 132).
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. »Was ist Wahrheit?« In *Gesammelte Werke. 2: Hermeneutik 2, Wahrheit und Methode: Ergänzungen und Register*, 2. Aufl. (durchges.), 44–56. Tübingen: Mohr. (Siehe Seite 49).
- . 2010. *Gesammelte Werke Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 7. Aufl. Tübingen: Mohr. (Siehe Seiten 41, 49, 78).
- Gaus, Günter, und Hannah Arendt. 1964. *Zur Person. Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus*. ArendtKanal, 28. Oktober. Besucht am 6. Oktober 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw>. (Siehe Seiten 57, 198).
- Gaus, Günter, und Rudi Dutschke. 1967. *Zu Protokoll: Rudi Dutschke*. ArendtKanal, 3. Dezember. Besucht am 6. Oktober 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=SeIsyuoNf0g>. (Siehe Seite 167).
- Geertz, Clifford. 1987a. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Bd. 696. suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 159).

- Geertz, Clifford. 1987b. »Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur«. In *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 696:1–43. suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 185).
- Gehring, Petra. 2018. *Zur europäischen Epistemologie*. 2. Darmstadt: TU Darmstadt, Oktober. Besucht am 30. November 2018. <https://openlearnware.tu-darmstadt.de/resource/zur-europaischen-epistemologie-4539>. (Siehe Seite 119).
- Gethmann, Carl F., und Kuno Lorenz. 2005. »Dialogische Philosophie«. In *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, O-Ra*, 2., neubearb. und wesentlich erg. Aufl, herausgegeben von Jürgen Mittelstraß, unter Mitarbeit von Gottfried Gabriel und Martin Carrier, 6:226–228. Stuttgart: Metzler. (Siehe Seite 53).
- Göbel, Andreas. 2011. »Dritter Sein. Einige Überlegungen im Anschluss an Gesa Lindemanns ‚Emergenzfunktion des Dritten‘«. *Zeitschrift für Soziologie* 40, Nr. 2 (13. April): 142–155. Besucht am 27. Juni 2018. <http://www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/view/3064>. (Siehe Seite 28).
- Goetz, Rainald. 2003. »Gewinner und Verlierer«. In *Hirn [ist Schrift Zugabe zu Krieg]*. Suhrkamp-Taschenbuch 3491. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 4, 91, 108).
- Gomila, Antoni. 2012. *Verbal Minds: Language and the Architecture of Cognition*. 1st ed. Elsevier Insights. Amsterdam ; Boston: Elsevier. (Siehe Seite 52).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1973. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. 1. Aufl. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 34).
- . 2014a. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Werke 10*. 7. Aufl. Bd. 1. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 610. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 26, 132).

- . 2014b. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. 7. Aufl. Bd. 1. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 603. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite [71](#)).
- . 2014c. *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke 13*. 7. Aufl. Bd. 1. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 613. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite [124](#)).
- . 2014d. *Wissenschaft der Logik I. Werke 5*. 7. Aufl. Bd. 1. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 605. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten [158](#), [194](#)).
- . 2014e. *Wissenschaft der Logik II. Werke 6*. 7. Aufl. Bd. 1. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 606. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten [158](#), [194](#)).
- Heidegger, Martin. 1976. »Die Frage nach der Technik«. In *Gesamtausgabe. I. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1919-1976, Bd. 7: Vorträge und Aufsätze*, 5–36. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Siehe Seite [111](#)).
- Huettig, Falk, und Robert J. Hartsuiker. 2010. »Listening to Yourself Is like Listening to Others: External, but Not Internal, Verbal Self-Monitoring Is Based on Speech Perception«. *Language and Cognitive Processes* 25, Nr. 3 (1. April): 347–374. (Siehe Seite [52](#)).
- Husserl, Edmund. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Herausgegeben von Iso Kern. Husserliana - Edmund Husserl Gesammelte Werke XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Siehe Seite [137](#)).
- . 1974. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Herausgegeben von Petra Jansen. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 17. Springer Netherlands. (Siehe Seite [195](#)).
- . 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Herausgegeben von Thomas Nenon und H. R. Sepp. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 27. Springer Netherlands. (Siehe Seite [195](#)).

- Johnson, Christopher D. 2016. »Aby Warburg: A Biographical Fragment«. Besucht am 8. August 2018. <https://warburg.library.cornell.edu/about/aby-warburg>. (Siehe Seite 133).
- Kant, Immanuel. 1977a. *Werkausgabe Band II: Vorkritische Schriften bis 1768* 2. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 187. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 33).
- . 1977b. *Werkausgabe Band X: Kritik der Urteilkraft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 57. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 137).
- Kennison, Shelia M. 2014. *Introduction to Language Development*. Los Angeles: SAGE. (Siehe Seite 52).
- Keppler, Angela. 1994. *Tischgespräche: Über Formen kommunikativer Vergemeinschaftung am Beispiel der Konversation in Familien*. Erstausgabe. Suhrkamp Verlag, 23. Mai. (Siehe Seite 23).
- Kieserling, André. 1999. *Kommunikation unter Anwesenden: Studien über Interaktionssysteme*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 23).
- Kirchner, Friedrich, Johannes Hoffmeister und Arnim Regenbogen, Hrsg. 2013. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Philosophische Bibliothek 500. Hamburg: Meiner. (Siehe Seite 120).
- Klemperer, Victor. 2015. *LTI: Notizbuch eines Philologen*. 25., durchges. Aufl. Herausgegeben von Elke Fröhlich. Reclam Taschenbuch 20365. Stuttgart: Reclam. (Siehe Seiten 133, 197).
- Klenk, Moritz. 2015. »Theorie(-) und Ideologiekritik. Der Blick hinunter zum Fuße des Leuchtturms«. In *Umschrift. Grenzgänge der Systemtheorie*, herausgegeben von Maren Lehmann, Markus Heidingsfelder und Olaf Maaß, 73–90. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 15. Mai. (Siehe Seite 89).

- . 2016a. »Der Anfang vom Ende. Zum kritischen Potenzial soziologischer Systemtheorie«. In *Systemtheorie und Gesellschaftskritik: Perspektiven der Kritischen Systemtheorie*, 1. Aufl., herausgegeben von Kolja Möller und Jasmin Siri, 19–37. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 194).
- . 2016b. *Freie Rede vs. Meinungsfreiheit. Zur politischen Dimension der Rede unter Bedingungen des Medienwandels*. Subscribe8 - die Podcastkonferenz. München, 14. Oktober. Besucht am 13. November 2016. https://www.youtube.com/watch?v=t_UxAKaDkKU. (Siehe Seite 57).
- Kluge, Alexander. 2010. »Alexander Kluge: Gärten anlegen im Daten-Tsunami«. *FAZ.NET: Feuilleton*. Besucht am 19. Juni 2018. <http://www.faz.net/1.596476>. (Siehe Seite 110).
- Kneer, Georg, Armin Nassehi und Markus Schroer, Hrsg. 1997. *Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen*. München: Fink. (Siehe Seite 143).
- Krämer, Sybille. 2001. *Sprache, Sprechakt, Kommunikation: sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*. 1. Aufl. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1521. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 132, 153, 156).
- Kreuzmair, Elias. 2013. »Machen«. In *Bologna-Bestiarium*, 1. Aufl., herausgegeben von Unbedingte Universitäten, 235–242. Unbedingte Universitäten. Zürich: Diaphanes. (Siehe Seite 108).
- Krogh Groth, Sanne, und Kristine Samson. 2016. »Audio Papers - a Manifesto«. *Seismograf/DMT* (August). Besucht am 19. Mai 2018. http://seismograf.org/fokus/fluid-sounds/audio_paper-manifesto. (Siehe Seiten 165, 195, 196).
- Kubler, George. 2008. *The Shape of Time: Remarks on the History of Things*. New ed. New Haven [Conn.]: Yale University Press. (Siehe Seite 123).
- Kultur und Verwaltung*. 1959. Unter Mitarbeit von Theodor W. Adorno und Kranz Biallowancz. Baden Baden: SWF, 26. Juli. (Siehe Seite 130).

- Lagasnerie, Geoffroy de. 2018. *Denken in einer schlechten Welt*. 1. Auflage. Übersetzt von Felix Kurz. Berlin: Matthes & Seitz. (Siehe Seiten 84, 87, 217).
- Lakoff, George, und Mark Johnson. 2003. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press. (Siehe Seite 140).
- Lehmann, Maren. 2011. »Perspektiven soziologischer Theoriebildung«. In *Theorie in Skizzen*, 208–233. Berlin: Merve Verlag. (Siehe Seite 137).
- . 2013. »Die Vorlesung. Eine Schleiermacher-Lektüre«. In *Bologna-Bestiarium*, 1. Aufl, herausgegeben von Unbedingte Universitäten, 311–333. Unbedingte Universitäten. Zürich: Diaphanes. (Siehe Seite 172).
- Lévi-Strauss, Claude. 1972. *Strukturelle Anthropologie*. suhrkamp taschenbuch 15. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 132).
- . 2013. *Das wilde Denken*. 16. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 92, 109).
- Liebl, Franz, und Thomas Düllo. 2015. *Strategie als Kultivierung: Grundlagen – Methoden – Prozesse*. Kulturelle Innovation und strategische Kultivierung: KISKU 1. Berlin: Logos Verlag. (Siehe Seiten 109, 238).
- Lindemann, Gesa. 2009. »Einleitung«. In *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wiss. (Siehe Seite 28).
- . 2010. »Die Emergenzfunktion des Dritten – ihre Bedeutung für die Analyse der Ordnung einer funktional differenzierten Gesellschaft«. *Zeitschrift für Soziologie* 39, Nr. 6 (14. Dezember): 493–511. Besucht am 27. Juni 2018. <http://www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/view/3052>. (Siehe Seite 28).

- . 2012. »Die Kontingenz der Grenzen des Sozialen und die Notwendigkeit eines triadischen Kommunikationsbegriffs«. *Berliner Journal für Soziologie* 22, Nr. 3 (November): 317–340. (Siehe Seite 28).
- Lorenz, Kuno. 1971. *Elemente der Sprachkritik: Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie*. Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 63).
- . 2005. »Dialog«. In *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, C-F*, herausgegeben von Jürgen Mittelstraß, 2:189–191. Stuttgart: J.B. Metzler. (Siehe Seite 53).
- . 2009. *Dialogischer Konstruktivismus*. Berlin ; New York: Walter De Gruyter. (Siehe Seite 53).
- Lorenzen, Paul. 1988. *Methodisches Denken*. 3. Aufl. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 73. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 108).
- Lotman, Jurij M. 2010. *Die Innenwelt des Denkens: eine semiotische Theorie der Kultur*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1944. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite 52).
- Lotz, Norbert W. 2005. *Das Innere Selbstgespräch: Wie Sie Ihre Gefühle Und Verhaltensweisen Wirksam Beeinflussen Können*. 2. Aufl. Eschborn: Klotz. (Siehe Seite 52).
- Luckmann, Thomas. 1986. »Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen«. In *Kultur und Gesellschaft: René König, dem Begründer der Sonderhefte, zum 80. Geburtstag gewidmet*, herausgegeben von Friedhelm Neidhardt, M Rainer Lepsius und René König, 27:191–211. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie / Sonderheft. Opladen: Westdt. Verl. (Siehe Seite 41).
- . 1996. »Das Gespräch«. In *Das Gespräch, 2.*, unveränd. Aufl, herausgegeben von Karlheinz Stierle und Rainer Warning, 49–64. Poetik und Hermeneutik 11. München: Fink. (Siehe Seiten 23, 41).

- Luckmann, Thomas. 2002. »Zur Methodologie (mündlicher) kommunikativer Gattungen«. In *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981 - 2002*, herausgegeben von Hubert Knoblauch, Jürgen Raab und Bernt Schnettler, 183–224. Konstanz: UVK Univ.-Verl. Konstanz. (Siehe Seite 41).
- . 2005. »Nachtrag«. In *Die unsichtbare Religion*, herausgegeben von Thomas Luckmann, 947:164–183. suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 65, 66).
- Luhmann, Niklas. 1976. »Sinn als Grundbegriff der Soziologie«. In *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - was leistet die Systemforschung?*, herausgegeben von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, 25–100. Theorie-Diskussion. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 69).
- . 1984. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 666. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 69).
- . 1992. »Kommunikation mit Zettelkästen: Ein Erfahrungsbericht«. In *Universität als Milieu*, herausgegeben von André Kieserling, 53–61. Bielefeld: Haux. (Siehe Seite 149).
- . 1998. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Bd. 1+2. suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 69, 92, 133).
- . 1999. »Kultur als historischer Begriff«. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 4*, 1438:31–54. suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. (Siehe Seiten 119, 147).
- . 2000. »Lesen Lernen«. In *Short cuts*, 150–157. Frankfurt am Main: Zweitausendeins. (Siehe Seiten 188–190).
- . 2005a. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Bd. 1001. suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 82, 91, 92).

- . 2005b. *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*. Herausgegeben von Dirk Baecker. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verl. (Siehe Seite 117).
- . 2009. »Unverständliche Wissenschaft: Probleme einer theorieeigenen Sprache«. In *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, 9:193–201. Soziologische Aufklärung. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften. (Siehe Seite 189).
- Makagon, Daniel, und Mark Neumann. 2009. *Recording Culture: Audio Documentary and the Ethnographic Experience*. Los Angeles: SAGE. (Siehe Seite 195).
- Marcus, George E, und Dick Cushman. 1982. »Ethnographies as Texts«. *Annual Review of Anthropology* 11:25–69. <http://www.mathcs.duq.edu/~packer/Courses/Psi4105/MarcusC%2082%20ethnographies%20texts.pdf>. (Siehe Seite 159).
- Mauss, Marcel. 1990. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übersetzt von Henning Ritter. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 743. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 197).
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Time Without Becoming*. Sesto San Giovanni: MIMESIS EDIZIONI. (Siehe Seite 144).
- Meillassoux, Quentin, und Roland Frommel. 2017. *Trassierungen: zur Wegbereitung spekulativen Denkens*. (Siehe Seite 101).
- Menke, Christoph. 2014. »Das Experiment: zwischen Kunst und Leben«. In *Die Kraft der Kunst*, 3. Aufl., 82–105. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2044. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seiten 114, 115, 118).
- Merleau-Ponty, Maurice. 2010. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. 6. Aufl., photomechan. Nachdr. der Ausg. 1966. Übersetzt von Rudolf Böhm. Phänomenologisch-psychologische Forschungen de Gruyter-Studienbuch 7. Berlin: de Gruyter. (Siehe Seiten 1, 158).

- Michels, Karen. 2015. »Bücher-Rücken oder zur Ästhetik des Transitorischen«. In *Verrückt, verrutscht, versetzt: zur Verschiebung von Gegenständen, Körpern und Orten*, herausgegeben von Daria Dittmeyer, Jeannet Hommers und Sonja Windmüller, 16–25. Schriftenreihe der Isa Lohmann-Siems Stiftung, Bd. 8. Berlin: Reimer. (Siehe Seite 133).
- Mittelstraß, Jürgen. 1982. »Versuch über den Sokratischen Dialog«. In *Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, 1. Aufl, 138–161. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 376. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 33–39, 48, 58, 64, 73, 86, 88, 196).
- . 1996. »Versuch über den sokratischen Dialog«. In *Das Gespräch*, 2., unveränd. Aufl, herausgegeben von Karlheinz Stierle und Rainer Warning, 11–28. Poetik und Hermeneutik 11. München: Fink. (Siehe Seite 31).
- Montaigne, Michel Eyquem de. 2016. *Essais: mit einer Einführung und begleitenden Texten*. 1. Aufl. Herausgegeben von Edition Philosophie Magazin. Fischer 03557. Frankfurt am Main: Fischer. (Siehe Seite 184).
- Mukarovsky, Jan. 1967. »Zwei Studien über den Dialog«. In *Kapitel aus der Poetik*, 108–153. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seiten 52–54, 73).
- O’Callaghan, Casey. 2010. *Sounds: A Philosophical Theory*. Oxford: Oxford Univ. Press. (Siehe Seite 197).
- . 2017. »Constructing a Theory of Sounds«. In *Beyond Vision: Philosophical Essays*, First edition, 8–28. Oxford New York, NY: Oxford University Press. (Siehe Seite 197).
- Orth, Eva-Maria. 2000. *Das Selbstgespräch: Untersuchungen zum dialogisierten Monolog am Beispiel englischsprachiger Romane*. Jenaer Studien zur Anglistik und Amerikanistik 4. Trier: WTV, Wiss. Verl. Trier. (Siehe Seite 52).

- Owens, Robert E. 2012. *Language Development: An Introduction*. 8th ed. The Allyn and Bacon Communication Sciences and Disorders Series. Boston: Pearson. (Siehe Seite 52).
- Paul, Jean. 1996. *Vorschule der Ästhetik; Levana oder Erziehungslehre; Politische Schriften*. Lizenzausg. Herausgegeben von Norbert Miller. Bd. 5. Sämtliche Werke, Abt. I. Frankfurt am Main: Zweitausendeins. (Siehe Seite 137).
- Peters, Sibylle. 2011. *Der Vortrag als Performance*. Science studies. Bielefeld: Transcript. (Siehe Seiten 119, 120, 163, 171, 196).
- Peters, Sibylle, und Armin Chodzinski. 2009. *Show-and-Tell | Sagen-und-Zeigen: Anleitung für das Theater des Wissens*. Hamburg: Fundus-Theater Hamburg. Besucht am 1. Juni 2018. https://www.fundus-theater.de/wp-content/uploads/2017/09/brsch_showandtell.pdf. (Siehe Seite 196).
- Piazzzi, Tina, und Stefan M Seydel. 2009. *Die Form der Unruhe: Band 1 - Das Statement. Die aktuelle Metamorphose der Sozialen Frage: Vom Buchdruck zum Computer. Collagierung eines Suchprozesses zum Umgang mit Informationen*. Bd. 1. Hamburg: Junius. (Siehe Seite 222).
- Plato. 1990. *Werke, Band 2: Apologia Sokratous (Des Sokrates Apologie), Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon*. 2. Aufl. Herausgegeben von Gunther Eigler. Darmstadt: WBG. (Siehe Seite 60).
- Porombka, Stephan. 2018. *Leben Kunst Lebenskunst | Bonusfeature | 8. Vorlesung*. 8. Berlin: Universität der Künste Berlin, 19. Januar. Besucht am 11. November 2018. <https://soundcloud.com/stephanporombka/leben-kunst-lebenskunst-bonusfeature-8-vorlesung-8>. (Siehe Seite 211).

- Porombka, Stephan, und Holger Schulze. 2018. »»Eine Textur, in der das ›Textgerede‹ als Produktionssystem erscheint«. Ein Gespräch über Audio Paper«. In *Textgerede: Interferenzen von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der Gegenwartsliteratur*. Herausgegeben von David-Christopher Assmann und Nicola Menzel, 267–281. Szenen / Schnittstellen 6. München: Wilhelm Fink Verlag. (Siehe Seiten 165, 166, 195, 196).
- »präzis«. 2018. Besucht am 28. August 2018. <https://www.dwds.de/wb/pr%C3%A4zis>. (Siehe Seite 198).
- »Radio-Eriwan-Witze«. 2018. Besucht am 12. August 2018. <http://fun.wikia.com/wiki/Radio-Eriwan-Witze>. (Siehe Seite 144).
- Rensmann, Lars, und Samir Suresh Gandesha. 2012. »Understanding Political Modernity: Rereading Arendt and Adorno in Comparative Perspective«. In *Arendt and Adorno Political and Philosophical Investigations*, herausgegeben von Lars Rensmann und Samir Suresh Gandesha, 1–27. Stanford, California: Stanford University Press. Besucht am 10. September 2018. <http://site.ebrary.com/id/10555807>.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 1992a. »Das 'epistemische Ding' und seine technische Bedingungen«. In *Experiment, Differenz, Schrift: zur Geschichte epistemischer Dinge*, 67–86. Marburg an der Lahn: Basilisken-Press. (Siehe Seiten 36, 97–101, 134, 215, 232).
- . 1992b. *Experiment, Differenz, Schrift: zur Geschichte epistemischer Dinge*. Marburg an der Lahn: Basilisken-Press. (Siehe Seiten 87, 94, 111).
- . 1992c. »Experimentalsysteme: Differenz, Graphematizität, Konjunktur«. In *Experiment, Differenz, Schrift: zur Geschichte epistemischer Dinge*, 21–46. Marburg an der Lahn: Basilisken-Press. (Siehe Seiten 96, 97, 102, 142, 145, 215, 223).

- . 1992d. »Historialität, Spur, Dekonstruktion«. In *Experiment, Differenz, Schrift: zur Geschichte epistemischer Dinge*, 47–66. Marburg an der Lahn: Basilisken-Press. (Siehe Seiten [99](#), [101–103](#), [123](#), [144](#)).
- . 1994. »Experimentalsysteme, Epistemische Dinge, Experimentalkulturen. Zu Einer Epistemologie Des Experiments«. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, Nr. 3 (1. Januar): 405–417. (Siehe Seiten [87](#), [105](#), [145](#), [215](#), [232](#)).
- . 2004. »Epistemologie Und Experiment«. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (4): 638–641. (Siehe Seite [3](#)).
- . 2005. »Kritzeln und Schnipseln«. In *„fülle der combination“: Literaturforschung und Wissenschaftsgeschichte*, herausgegeben von Bernhard J. Dotzler und Sigrid Weigel, 343–356. Trajekte. München: Fink. (Siehe Seite [142](#)).
- . 2007. »Kulturen des Experiments«. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 30, Nr. 2 (Juni): 135–144. (Siehe Seiten [96](#), [99](#), [232](#)).
- . 2018. *Experimentalität: Hans-Jörg Rheinberger im Gespräch über Labor, Atelier und Archiv*. 1. Auflage. Berlin: Kulturverlag Kadmos Berlin. (Siehe Seiten [3](#), [120](#), [146](#)).
- Rheinberger, Hans-Jörg, und Alexandru Bulucz. 2015. *Hans-Jörg Rheinberger - die Farben des Tastens: Hans-Jörg Rheinberger im Gespräch mit Alexandru Bulucz*. 1. Auflage. Einsichten im Dialog 3. Frankfurt am Main: Edition Faust. (Siehe Seiten [125](#), [128](#), [223](#)).
- Salemy, Mohammad, Hrsg. 2016. *For Machine Use Only. Contemplations on Algorithmic Epistemology*. New York: &&& /The New Centre. (Siehe Seite [221](#)).
- Saracho, Olivia N., Hrsg. 2012. *Contemporary Perspectives on Research in Creativity in Early Childhood Education*. Contemporary Perspectives on Research in Early Childhood Education. Charlotte, N.C: Information Age Pub. (Siehe Seite [52](#)).

- Saussure, Ferdinand de. 2001. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. 3. Aufl. Herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye. Unter Mitarbeit von Albert Riedlinger und Peter Ernst. Übersetzt von Herman Lommel. Berlin; New York: W. de Gruyter. (Siehe Seiten 132, 147).
- Schadewaldt, Wolfgang. 1926. *Monolog Und Selbstgespräch. Untersuchungen Zur Formgeschichte Der Griechischen Tragödie*. Bearbeitet von Werner Jaeger. Neue Philologische Untersuchungen 2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. (Siehe Seite 52).
- Schärf, Christian. 2016. *Geschichte des Essays: von Montaigne bis Adorno*. Springe: zu Klampen. (Siehe Seiten 184, 186, 225).
- Schimank, Uwe, und Ute Volkmann. 2007. *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I: Eine Bestandsaufnahme*. 2. Aufl. 2007. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 13. September. (Siehe Seite 143).
- Schlaeger, Jürgen. 1996. »Warum ist die Philosophie so wenig dialogisch?« In *Das Gespräch*, 2., unveränd. Aufl, herausgegeben von Karlheinz Stierle und Rainer Warning, 421–424. Poetik und Hermeneutik 11. München: Fink. (Siehe Seiten 78–80, 88).
- Schlieter, Jens. 2018. *What Is It like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity, and the Occult*. Oxford Studies in Western Esotericism. New York: Oxford University Press. (Siehe Seite 116).
- Schmidt, Arno. 1985. »Berechnungen II«. In *Rosen & Porree*, 293–308. Frankfurt am Main: S. Fischer. (Siehe Seite 130).
- Schnädelbach, Herbert. 2003. *Das Gespräch der Philosophie: Abschiedsvorlesung ; 18. Juli 2002*. Öffentliche Vorlesungen / Humboldt-Universität zu Berlin 116. Berlin: Humboldt-Univ. (Siehe Seite 32).

- Schorno, Christian. 2004. *Autokommunikation: Selbstanrede als Abweichungs- bzw. Parallelphänomen der Kommunikation*. Rhetorik-Forschungen 15. Tübingen: Niemeyer. (Siehe Seite 52).
- Schulze, Holger. 2000. *Das aleatorische Spiel: Erkundung und Anwendung der nichtintentionalen Werkgenese im 20. Jahrhundert*. München: Fink. (Siehe Seiten 114, 121).
- . 2005. *Heuristik: Theorie der intentionalen Werkgenese*. Theorie der Werkgenese, Bd. 2. Bielefeld: Transcript. (Siehe Seiten 114, 121–123).
- . 2016. »What Is an Audio Paper?« 6. September. Besucht am 19. Mai 2018. <http://www.soundstudieslab.org/what-is-an-audio-paper/>. (Siehe Seiten 165, 195, 196).
- Seiffert, Helmut, und Gerard Radnitzky, Hrsg. 1989. *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*. München: Ehrenwirth. (Siehe Seite 124).
- Serres, Michel. 1991. »Das Kommunikationsnetz: Penelope«. In *Hermes I: Kommunikation*, herausgegeben von Günther Rösch, übersetzt von Michael Bischoff, 1:9–23. Berlin: Merve. (Siehe Seite 190).
- . 2002. »Vorwort«. In *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*, 2. Aufl, herausgegeben von Michel Serres, übersetzt von Horst Brühmann, 11–38. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1355. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 111).
- Seydel, Stefan M. 2014. »(auch) ich denke mit dem knie. #stadt-wandern ist denken. gedankenräume verspunden #dfdupic.twitter.com/LSsqXPURai«. 10. September. Besucht am 23. Juli 2018. <https://twitter.com/sms2sms/status/509738160197476352>. (Siehe Seite 112).
- Sloterdijk, Peter. 2009. *Du musst dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 128).

- Staal, Frits. 1986a. »The Sound of Religion«. *Numen* 33, Nr. 1 (1. Juni): 33–64. JSTOR: [3270126](#). (Siehe Seite [194](#)).
- . 1986b. »The Sound of Religion«. *Numen* 33, Nr. 2 (1. Dezember): 185–224. JSTOR: [3270093](#). (Siehe Seite [194](#)).
- Steinle, Friedrich. 2005. *Explorative Experimente: Ampère, Faraday Und Die Ursprünge Der Elektrodynamik*. Boethius 50. Stuttgart: Steiner. (Siehe Seiten [3](#), [100](#)).
- Steinweg, Marcus. 2006. *Behauptungsphilosophie*. Internationaler Merve-Diskurs 287. Berlin: Merve-Verl. (Siehe Seite [198](#)).
- . 2015. *Inkonsistenzen*. Erste Auflage. Fröhliche Wissenschaft 068. Berlin: Matthes & Seitz. (Siehe Seite [198](#)).
- . 2017. *Splitter*. Erste Auflage. Fröhliche Wissenschaft 103. Berlin: Matthes & Seitz Berlin. (Siehe Seite [198](#)).
- . 2018. *Subjekt und Wahrheit*. Fröhliche Wissenschaft. Berlin: Matthes & Seitz. (Siehe Seite [198](#)).
- Stierle, Karlheinz. 1996. »Gespräch und Diskurs: Ein Versuch im Blick auf Montaigne, Descartes und Pascal«. In *Das Gespräch*, 2., unveränd. Aufl, herausgegeben von Karlheinz Stierle und Rainer Warning, 297–334. Poetik und Hermeneutik 11. München: Fink. (Siehe Seiten [40–42](#), [44–47](#), [51](#), [60](#), [65](#), [82](#), [83](#), [86](#), [88](#), [89](#), [184](#)).
- Stierle, Karlheinz, und Rainer Warning, Hrsg. 1996. *Das Gespräch*. 2., unveränd. Aufl. Poetik und Hermeneutik 11. München: Fink. (Siehe Seiten [31](#), [40](#)).
- Swain, Merrill, Penny Kinnear und Linda Steinman. 2011. *Socio-cultural Theory in Second Language Education: An Introduction through Narratives*. MM Textbooks. Bristol ; Buffalo: Multilingual Matters. (Siehe Seite [52](#)).
- Tönnies, Sven. 1994. *Selbstkommunikation: empirische Befunde zu Diagnostik und Therapie*. Heidelberg: Asanger. (Siehe Seite [52](#)).

- Van Ackeren, Marcel. 2011. *Die Philosophie Marc Aurels, Band 1: Textform – Stilmerkmale – Selbstdialog*. Bd. 1. Quellen und Studien zur Philosophie, 103/1. Berlin, Boston: De Gruyter. (Siehe Seite 52).
- Vattimo, Gianni. 2001. »Die Spur der Spur«. In *Die Religion*, von Gianni Vattimo und Jacques Derrida, 107–124. edition suhrkamp 2049. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 155).
- Von Foerster, Heinz. 1993a. *KybernEthik*. Übersetzt von Birger Ollrogge. Berlin: Merve-Verl. (Siehe Seite 93).
- . 1993b. »Mit den Augen des anderen«. In *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, herausgegeben von Siegfried J. Schmidt, 350–363. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 232).
- Whitehead, Alfred North, David Ray Griffin und Donald W. Sherburne. 1978. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected ed. Gifford Lectures, 1927–28. New York: Free Press. (Siehe Seite 30).
- Whorf, Benjamin Lee. 1956. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. Herausgegeben von John B. Carroll. Cambridge, Mass: The MIT Press. (Siehe Seite 132).
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914 - 1916. Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe. Herausgegeben von Joachim Schulte. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 132).
- Zambon, Nicola. 2018. »Nachwort des Herausgebers«. In *Phänomenologische Schriften: 1981-1988*, Erste Auflage, von Hans Blumenberg, herausgegeben von Nicola Zambon, 509–516. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite 68).
- Zill, Rüdiger. 2014. »Anekdote«. In *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, herausgegeben von Robert Buch und Daniel Weidner, 21–42. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2103. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite 109).

Zima, Peter V., Hrsg. 1977. *Textsemiotik als Ideologiekritik*. 1. Aufl., dt. Erstaussg. edition suhrkamp 796. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite [133](#)).

Žižek, Slavoj. 2012. »»Philosophie ist kein Dialog««. In *Philosophie und Aktualität: ein Streitgespräch*, Dt. Erstaussg., 2. durchges. Aufl, von Alain Badiou und Slavoj Žižek, herausgegeben von Peter Engelmann, 51–69. Passagen Forum. Wien: Passagen. (Siehe Seite [32](#)).

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre hiermit an Eides statt, dass ich diese Arbeit ohne unerlaubte fremde Hilfe angefertigt, keine anderen als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt, sowie die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Bern, 2018

Moritz Klenk

COLOPHON

This document was typeset using the typographical look-and-feel `classicthesis` developed by André Miede. The style was inspired by Robert Bringhurst's seminal book on typography "*The Elements of Typographic Style*". `classicthesis` is available for both \LaTeX and \LyX :

<https://bitbucket.org/amiede/classicthesis/>

Happy users of `classicthesis` usually send a real postcard to the author, a collection of postcards received so far is featured here:

<http://postcards.miede.de/>