

Jean-Luc Marion

Das Erotische

VERLAG KARL ALBER



Wir reden oft über die Liebe, erfahren sie in den unterschiedlichsten Formen – Eros und Agape, reine Lustempfindung und abstrakte Nächstenliebe, Pornographie und Sentimentalität –, aber wir verstehen nichts von ihr, oder fast nichts. Und wenn die Philosophie über sie spricht, droht sie sie verächtlich zu machen und zu verraten. Sie wird ausgehend vom Selbstbewusstsein zu einer »Passion« erniedrigt, die als krankhaft, irrational und damit immer auch als fragwürdige Erscheinung gilt.

Marion bestreitet dieses Urteil, denn der Mensch definiere sich nicht durch das Bewusstsein (Descartes), und auch nicht durch das Sein in ihm (Heidegger), sondern durch das, was er liebt. Und selbst die Philosophie, als »Liebe zur Weisheit«, muss »zuerst das lieben, was sie zu wissen vorgibt«. Ausgehend von Phänomenen, wie sie sich von sich selbst her zeigen – Begehren, Versprechen, Lust, Hingabe, Eifersucht, Lüge, Tod –, schreitet Marion in sechs Meditationen den Horizont dessen ab, was sich als der verborgenste Kontinent eines jeden Menschen erweist: die Liebe als »erotisches Phänomen«. Und er kommt zu dem Schluss: »Die Liebe entfaltet sich auf dieselbe logische Weise wie die strengsten Begriffe.«

Der Autor:

Jean-Luc Marion, geb. 1946, ist Professor für Philosophie an der Sorbonne (Paris IV) und Professor für Religionsphilosophie und Theologie an der University of Chicago. 2008 wurde er mit dem Karl-Jaspers-Preis ausgezeichnet und als Mitglied in die Académie française gewählt. Marion gehört zu den bedeutendsten zeitgenössischen Philosophen Frankreichs.

Jean-Luc Marion

Das Erotische

Ein Phänomen

Sechs Meditationen

Übersetzt aus dem Französischen
von Alwin Letzkus

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Originalausgabe erschien 2003 unter dem Titel
Le phénomène érotique.
© Grasset & Fasquelle, 2003



Deutsche Erstausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Jüngling und Mädchen. Rotfigurige attische Vasen-
malerei. Letztes Viertel des 5. Jh. v. Chr. © Staatliche Museen zu
Berlin / Preußischer Kulturbesitz

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48366-4

L'ardent désir du haut bien désiré

*Die brennende Sehnsucht,
die sich nach dem Höchsten verzehrt*

Maurice Scève (1500–1564)

Die Anmerkungen stammen vom Übersetzer.

Inhalt

Das Schweigen der Liebe (Vorwort)	11
Von einer radikalen Reduktion	25
§1. An der Gewissheit zweifeln	25
§2. »Wozu?«	32
§3. Die erotische Reduktion	36
§4. Die Nichtigkeit der Welt	46
§5. Der Raum	50
§6. Die Zeit	53
§7. Die Ipseität	61
Jeder für sich – man hasst sich	67
§8. Der Abstand und der Widerspruch	67
§9. Die Unmöglichkeit einer Selbstliebe	71
§10. Die Illusion, in seinem Sein zu verharren	75
§11. Ob ich es will oder nicht	80
§12. Der Hass auf sich selbst	83
§13. Der Übergang zur Rache	90
§14. Die Aporie der Sicherheit	98
Vom Liebenden – er nähert sich	103
§15. Die Reziprozität reduzieren	103
§16. Die reine Sicherheit	107

Inhalt

§ 17. Das Prinzip des unzureichenden Grundes	116
§ 18. Der erste Schritt (auf den anderen zu)	123
§ 19. Die Freiheit als Anschauung	133
§ 20. Die Bedeutung als Gesicht	144
§ 21. Die Bedeutung als Schwur	149
Vom Leib – er wird erregt	157
§ 22. Die Individualität	157
§ 23. Mein Leib und ihr Leib	165
§ 24. Erotisiert bis in die Haarspitzen	177
§ 25. Auf dem Höhepunkt der Lust	186
§ 26. Der plötzliche Abbruch	197
§ 27. Der Automat und die Endlichkeit	202
§ 28. Worte, die nichts sagen	209
Über Lüge und Wahrhaftigkeit	221
§ 29. Die naturalisierte Person	221
§ 30. Der Kluft und die Enttäuschung	227
§ 31. Der Menschenraub und die Perversion	236
§ 32. Die Straße finsterner Gestalten	241
§ 33. Der Eifersucht die Ehre geben	248
§ 34. Die Welt des Hasses	254
§ 35. Die frei gewählte Erotisierung	259
Vom Dritten – er kommt	267
§ 36. Die Treue als Zeitlichkeit des Erotischen	267
§ 37. Die äußerste vorlaufende Entschlossenheit	275
§ 38. Das Kommen des Dritten	282

§39. Das Kind: oder der im Aufbruch begriffene Dritte 292

§40. Adieu: oder der eschatologische Dritte 298

§41. Sogar sich selbst 305

§42. Der einzig(artig)e Sinn 309

Das Schweigen der Liebe (Vorwort)

Die Philosophie spricht heute nicht mehr über die Liebe, oder nur selten. Dieses Schweigen ist übrigens besser, als dass sie sie schlecht macht oder verrät, wenn sie denn einmal wagt, über sie zu sprechen. Man könnte fast bezweifeln, dass die Philosophen sie überhaupt erfahren, wenn man nicht eher glauben würde, dass sie sich davor fürchten, etwas über sie zu sagen. Mit Recht, denn sie wissen besser als alle anderen, dass wir nicht mehr die Wörter haben, sie zu benennen, noch die Begriffe, sie zu denken, noch die Kraft, sie entsprechend zu würdigen. Die Philosophen haben sie faktisch aufgegeben, sie ihres Begriffs entledigt und sie schließlich an die dunklen und beunruhigenden Ränder ihrer zureichenden Vernunft verwiesen – zusammen mit dem Verdrängten, dem Ungesagten und dem, was man sich nicht eingestehen will. Es gibt zweifellos andere Diskurse, die sich bemühen, diesem Verfall entgegenzutreten und denen dies, auf ihre Weise, auch gelingt. Die Dichtung kann mir sagen, was ich erfahre, ohne dass ich es artikulieren kann, und befreit mich so aus meiner Aphasie die Liebe betreffend – sie wird mich dennoch nie dazu bringen, die Liebe in ihrem Begriff zu verstehen. Der Roman kann den Autismus meiner durch die Liebe hervorgerufenen Krisen durchbrechen, weil er sie in die Form einer Erzählung einbettet, die ansprechend, vielfältig und für jeden verständlich ist – aber er erklärt mir nicht das, was mit mir geschieht, und zwar wirklich mit mir geschieht. Die Theologie hingegen weiß, worum es hier geht; aber sie weiß es zu gut, als dass sie es immer vermeiden könnte, mir eine Interpretation aufzudrängen, die so unmittelbar von der Passion Christi hergeleitet ist, dass sie meine eigenen Passionen völlig übergeht – ohne sich die Zeit zu nehmen, dem gerecht zu werden, was in ihnen zur Erscheinung kommt, oder dem einen Sinn zu geben, was in ihrem Inneren geschieht. Die Psychoanalyse hat es hier weniger eilig und weiß sich bei meinen Bewusstseinsereignissen aufzuhalten, und vor allem bei denen des Unbewussten – aber nur um noch besser

herausstellen zu können, dass ich an einem Mangel an Wörtern leide, um diese zu benennen, ja sogar, dass sie selbst an einem Mangel an Begriffen leidet, um diese zu denken. Die Folge dieser gescheiterten Versuche ist, dass all diejenigen, die lieben, ohne genau zu wissen, was Liebe meint oder was sie von ihnen will, und vor allem, wie sie sie überleben können – Sie und ich in erster Linie –, sich dazu verurteilt fühlen, sich mit äußerst minderwertigen Surrogaten begnügen zu müssen: der im Grunde genommen hoffnungslosen Gefühlsduselei der Trivilliteratur, der Pornographie, die einer götzendienerischen Industrie auf den Leim geht, oder der diffusen Ideologie individueller Selbstverwirklichung, die eine besonders angeberische Form des allgemeinen Lähmungszustandes darstellt. Die Philosophie schweigt also und in diesem Schweigen verschwindet die Liebe.

Eine solche Flucht vor der Frage nach einer begrifflichen Bestimmung der Liebe sollte eigentlich Anstoß erregen, umso mehr, als die Philosophie in der Liebe selbst und in ihr allein – »diesem großen Gott« – ihren Ursprung hat. Allein schon der Name beweist dies – »*Liebe zur Weisheit*« (was eine richtige Übersetzung von φιλοσοφία bleibt, auch wenn es einem zuweilen nicht gefällt). Wie ist dies zu verstehen? Die gängigste Bedeutung – man muss nach der Weisheit, die man noch nicht besitzt, eben weil sie sich entzieht, streben – läuft auf eine Banalität, eine Binsenweisheit hinaus. Dahinter aber verbirgt sich eine andere, tiefere Bedeutung: Die Philosophie definiert sich als »*Liebe zur Weisheit*«, weil sie tatsächlich mit dem Lieben beginnen muss, bevor sie behaupten kann, zu wissen. Um etwas begreifen zu können, muss man es zuvor begehren; oder anders ausgedrückt, man muss darüber erstaunt sein, dass man nicht begreift (und auch dieses Staunen bietet einen Anfang auf dem Weg zur Weisheit); oder auch daran leiden, nicht zu begreifen, ja sogar befürchten, nicht zu begreifen (und auch diese Befürchtung öffnet den Weg zur Weisheit). Die Philosophie begreift nur in dem Maße, wie sie liebt – ich liebe zu begreifen, also liebe ich, um zu begreifen. Es ist also nicht so, wie man es sich gerne einreden würde, dass ich einmal ausreichend begriffen haben werde, um mich dann ein für alle Mal vom Lieben zu befreien. Es versteht sich keineswegs von selbst, so paradox dies uns heute auch erscheinen mag, dass die Philosophie es zuerst und vor allem mit der Wissenschaft zu tun hat, so als ob die Arbeit am Wissen sich von sich selbst her auferlegen würde, ohne weitere Vermittlung oder Voraussetzung. Vielmehr könnte es auch sein, dass man, um zur

Wahrheit zu gelangen, in *allen* Fällen diese zunächst begehren, also lieben muss. Und die zeitgenössische Erfahrung der Ideologie, dieses Wissen, das alles der Macht opfert, hat uns an den Fakten vor Augen geführt, dass der Mensch nicht von selbst die Wahrheit liebt, sondern sie häufig der Lüge opfert, sofern diese ihm zur Macht verhilft. In dem Maße, wie die Philosophie aufhört, sich selbst zuerst als eine Liebe zu begreifen und von ihr auszugehen, in dem Maße, wie sie auf unmittelbare Weise ein Wissen einfordert und es anhäuft, widerspricht sie nicht nur ihrer ursprünglichen Bestimmung, sondern flieht sie auch vor der Wahrheit, die sie gegen eine Wissenschaft der Objekte eintauscht – dieses Linsengericht¹. Man weiß, dass die Philosophie nach und nach und durch eine beharrliche Entwicklung, dann immer rascher und unaufhaltsamer schließlich ihre anfängliche Bezeichnung »Liebe zur Weisheit« gegen die der Metaphysik eingetauscht hat, ein Ausdruck, der, so spät er auch aufkam (im Hochmittelalter), sogleich auch problematisch war (17. Jahrhundert). Dieser radikale Wandel hat sich nicht nur ein für alle Mal vom Primat des Seienden als allgemeinen Gegenstand des Wissens verabschiedet und damit den Aufschwung des Projekts der Wissenschaft und, damit unlösbar verknüpft, der Macht der Technik über die Welt eingeleitet, sondern er hat vor allem auch den auf den Eros zurückgehenden Ursprung der »philo-sophie« getilgt. Es könnte also sein, dass sich hinter dem Vergessen des Seins ein noch radikaleres Vergessen verbirgt, aus dem jenes erst resultiert – das Vergessen der Erotik der Weisheit. Mit dem Abschluss dieser Entwicklung, also heute, nachdem sie das Seiende auf den unehrenhaften Rang eines Objekts herabgewürdigt und das Sein, das sich in einem vollkommenen Rückzug befindet, vergessen hatte, hat die Philosophie, die nunmehr fast gänzlich schweigsam geworden ist, sogar noch das verloren, dem sie das Erotische geopfert hatte: ihren Rang als Wissenschaft und möglicherweise auch ihre durch das Wissen erlangte Würde. Was die Liebe betrifft, deren Vergessen zweifellos alles entscheidend war, so ging hier das Vergessen der Philosophie bis hin zur Verleugnung; sie hat selbst das Verlangen nach ihr verloren; ja – zuweilen würde man dies fast glauben –, sie ist ihr sogar verhasst. Die Philosophie mag die Liebe nicht, die sie an ihren Ursprung und ihre Würde, an ihre Ohnmacht

¹ Anspielung auf Gen 25,29 ff., wo Jakob seinem Bruder Esau das Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht abkauft.

und ihre beiderseitige Trennung erinnert. Also straft sie sie mit Schweigen, wenn sie sie nicht schlicht und einfach nur hasst.

Wir wagen eine Hypothese: Auch dieser Hass ist noch ein liebender Hass. Wir wollen glauben – und zeigen –, dass sich angesichts dieses völligen Desasters der Philosophie in Sachen Liebe diese sich auf eine neue Weise befragen lässt. Sollte man der Geschichte der Abkehr der Philosophie von der Liebe in ihr nicht zumindest genauso viel Aufmerksamkeit und Anstrengung widmen wie der Geschichte des Seins und seines Rückzugs? Klar ist, dass sie noch fast gänzlich zu schreiben wäre – was wir hier noch nicht einmal in Ansätzen leisten können. In der Not wird man sich folglich an eine erste Bestandsaufnahme halten: Wir haben nicht nur keinen Begriff der Liebe mehr, sondern wir haben sogar auch kein Wort mehr, sie zu benennen. »Liebe«? Es klingt wie das meist prostituierte Wort – streng genommen wie das Wort Prostitution; wir greifen hier übrigens nur wie von selbst seine lexikalische Bedeutung wieder auf; man »macht« Liebe, so wie man Krieg macht oder seinen Geschäften nachgeht, und es geht dabei nur noch darum, mit welchen »Partnern«, zu welchem Preis, zu welchem Nutzen, in welchen Abständen und wie lange man es »macht«. Wenn es aber darum geht, sie auszusprechen, sie zu denken oder sie gar zu würdigen – allgemeines Schweigen auf den Rängen. Ein Schweigen, das gesättigt ist von einem Schmerz, der unter der politischen, ökonomischen und medialen Geschwätzigkeit bohrt und von dieser erstickt wird, um uns zu beruhigen. Auf diesem großen erotischen Friedhof fehlt es an Luft, deren Schwingungen auch nur ein einziges Wort ertönen ließen. Zu sagen »Ich liebe dich« klingt, im besten Fall, wie eine Obszönität oder wie Hohn, und zwar in dem Maße, dass in der guten Gesellschaft, also jener der Gebildeten, niemand mehr *ernsthaft* einen solchen Unsinn auszusprechen wagt. Und man darf sich auch nicht einen Ersatz angesichts dieses Bankrotts erhoffen, nicht die geringste Direktive. Denn auch das Wort »Nächstenliebe« ist mittlerweile völlig heruntergekommen, und sogar noch mehr, wenn dies überhaupt noch möglich ist: Man »praktiziert« übrigens auch die Nächstenliebe, oder mehr noch – um zu vermeiden, dass sie auf Almosen und Bettelei reduziert wird –, man beraubt sie ihres wunderbaren Namens und kleidet sie in billige Lumpen, die man für akzeptabler hält, »Brüderlichkeit«, »Solidarität«, »humanitäre Aktion«; oder man amüsiert sich gar darüber, sie als etwas zu betrachten, das auf altmodische Weise als »Gnade«

daher kommt, um sich in nostalgischer Weise seiner »Seele« zu erfreuen, die man nicht mehr hat. Über die Liebe (oder die Nächstenliebe) haben wir nichts zu sagen – und von der Philosophie, wie sie betrieben wird, erwarten wir diesbezüglich auch keinerlei Hilfe.

Und dennoch ist die Diagnose dieser Ohnmacht selbst noch einmal eine Aufgabe der Philosophie. Denn es gibt nur einen einfachen und einzigen Grund, der erklärt, warum wir über die Liebe und die Nächstenliebe nichts zu sagen haben: Wir haben von beiden keinen Begriff. Ohne einen solchen Begriff aber wissen wir buchstäblich nicht mehr, was wir sagen, oder sagen wir auch tatsächlich nichts mehr, wenn wir das Wort »Liebe« aussprechen oder mit »Liebesworten« um uns werfen. Ohne einen Begriff können wir zwar dieses oder jenes erotische Verlangen empfinden, und dies durchaus heftig, aber wir können es weder beschreiben, noch es von einem anderen erotischen oder auch nicht erotischen Verlangen unterscheiden, geschweige denn, es in einem angemessenen und vernünftigen Akt zur Sprache bringen. Ja wir können ohne Begriff der empfundenen Liebe sogar eine sehr klare Vorstellung haben, aber niemals eine distinkte – eine solche, die es erlauben würde zu erkennen, wann es sich um sie handelt und wann nicht, welche Verhaltensweisen aus ihr hervorgehen und welche gar nichts mit ihr zu tun haben, welche Logik diese notwendigerweise miteinander verbindet oder auch nicht, welche Möglichkeiten sich für das Handeln daraus ergeben und welche sich ausschließen, usw. In diesem Stadium in verstärktem Maße historische Untersuchungen anzustellen oder Belege aus der Literatur in Erinnerung zu rufen (was man später sicherlich einmal tun müsste, aber wovon wir hier bewusst Abstand nehmen), würde uns nichts nützen, wüssten wir doch nicht einmal, wonach wir dabei suchen. Wir haben also gar keine andere Wahl, als den Begriff der Liebe zu bestimmen zu versuchen, und sei es nur in Umrissen und in groben Zügen, gleichsam wie mit Hilfe eines Gerüsts.

Womit aber beginnen? Denn der Anfang entscheidet immer über alles und, mehr als anderswo, macht das erotische Desaster ihn hier zu einer gefährlichen Sache. Gleichwohl bewahrt dieses Desaster, auch wenn es keinerlei Ausweg bietet, zumindest noch die Spur eines solchen. Um diese ausfindig zu machen, würde es im Prinzip genügen, all die Entscheidungen offenzulegen, die es der Philosophie verboten haben, die Liebe als solche zu bedenken, und diese dann rückgängig zu machen. Und diese Entscheidungen lassen sich ziem-

lich schnell ausfindig machen: Der Begriff der Liebe ist auf der Strecke geblieben, weil die Philosophie ihm zugleich die Einheit, die Vernünftigkeit und den Vorrang (an erster Stelle über das Sein) verweigert hat.

Zunächst schwächt und kompromittiert man jeden Begriff der Liebe, sobald man sich erlaubt, in ihr nach Belieben voneinander abweichende, ja miteinander unvereinbare Bedeutungen zu unterscheiden, so z. B., wenn man ohne Weiteres und mit völliger Selbstverständlichkeit Liebe und Nächstenliebe (ἔρως und ἀγάπη), das angeblich besitzergreifende Begehren und das vermeintlich uneigennütziges Wohlwollen, die vernunftgemäße Liebe (des moralischen Gesetzes) und die irrationale Leidenschaft einander entgegensetzt. Ein ernst zu nehmender Begriff der Liebe zeichnet sich im Prinzip durch seine Einheit oder mehr noch sein Vermögen aus, die verschiedenen Bedeutungen zusammenzuhalten, die das nicht erotische Denken entsprechend seiner Vorurteile sich zurechtschneidet, herauszieht und somit auseinanderreißt. Jede Bemühung muss dahin gehen, das einzigartige Gewand der Liebe so lange wie möglich ungeteilt zu lassen. Die Untersuchung wird sich folglich so entfalten müssen, soweit wir dies können, dass die Analysen uns zu keinem Zeitpunkt dazu führen, einen der Pole gegenüber dem anderen herauszustellen (die geschlechtliche Differenz mehr als die kindliche Zuneigung, das Menschliche mehr als Gott, den ἔρως mehr als die ἀγάπη). Die Liebe ist univok und sagt sich nur in einem *einzig(artig)en Sinn* aus.

Dann muss ein Begriff der Liebe eine Rationalität all dessen aufweisen können, was das nicht erotische Denken als irrational disqualifiziert und als Wahnsinn abtut. Gewiss, das Begehren und der Schwur, die Hingabe und das Versprechen, die Sinnenlust und ihre Befriedigung, die Eifersucht und die Lüge, das Kind und der Tod, all diese Ereignisse entziehen sich einer zuverlässigen Definition der Rationalität – wie sie etwa für die Dinge der Welt, die Gegenstände der Ordnung und des Maßes, ihrem Kalkül und ihrer Produktion angemessen ist. Aber dieser offensichtliche Entzug bedeutet mit Sicherheit nicht, dass sie sich in einen Bereich außerhalb jeder Rationalität zurückziehen; er legt vielmehr nahe, dass sie von einer anderen Gestalt der Vernunft herrühren, einer »größeren Vernunft« – jene, die sich nicht auf die Welt der Dinge beschränkt und auch nicht auf die Hervorbringung von Gegenständen, sondern die über unser Herz regiert, über unsere Individualität, über unser Leben und unseren Tod,

kurz, über das, was uns im Grunde dessen bestimmt, was uns in letzter Instanz angeht. Der Liebesbegriff unterscheidet sich genau genommen durch seine Fähigkeit, das zu denken, was die Philosophie für einen Wahnsinn hält – nämlich den Ereignissen der Liebe als solchen nicht immer nur Unrecht, sondern vielmehr oft Recht zu geben gemäß einer Rationalität, die aus der Liebe selbst hervorgeht. Die Liebe ist Teil der *erotischen* Rationalität.

Und schließlich muss ein Begriff der Liebe einen Zugang gewinnen zur Erfahrung erotischer Phänomene, und zwar von ihnen selbst her, ohne sie gleich und mit Gewalt einem Horizont einzuschreiben, der ihnen fremd bleibt. Nun betrachtet aber die Philosophie, besonders in ihrer metaphysischen Gestalt, die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein, oder die Frage, was das Seiende ist, also nach dem, was die *οὐσία* ist (das Wesen), als die erste und letzte; in diesem Horizont erhält die Frage, ob man mich liebt oder ob ich liebe selbstverständlich nur eine nachgeordnete Aufmerksamkeit, bestenfalls. Denn es wird vorausgesetzt, dass man zuerst sein muss, um zu lieben oder um sich lieben zu lassen. Aber bereits das unscheinbarste erotische Phänomen bezeugt das Gegenteil – ich kann sehr wohl das lieben, was nicht oder nicht mehr ist, wie ich mich auch von dem lieben lassen kann, was nicht mehr oder noch nicht ist, oder was in seinem Sein unentscheidbar bleibt. Und umgekehrt zeichnet sich ein Seiendes, das tatsächlich ist, nicht dadurch mehr aus, dass ich es liebe oder dass es mich liebt, so wie auch die Ungewissheit über sein Sein mich nicht von vornherein ihm gegenüber erotisch gleichgültig lässt. Die vorliegende Untersuchung muss also das erotische Phänomen in dem ihm eigenen Horizont beschreiben – dem *einer Liebe ohne Sein*.

Wird es uns gelingen, dieser dreifachen Umkehrung nachzukommen? Man kann dies ohne Weiteres bestreiten, folgt man dem gesunden Menschenverstand (die am wenigsten verteilte Sache der Welt) und der Metaphysik (die vor erotischer Inkompetenz nur so strahlt). Dennoch könnte man sich fragen, ob der dreifache Bann, mit dem der Liebesbegriff belegt wird, nicht in einer einzigen Entscheidung wurzelt. Warum zerstreut man die Liebe in alle Winde, warum spricht man ihr eine erotische Rationalität ab, warum sperrt man sie im Horizont des Seins ein? Die Antwort darauf liegt auf der Hand: Weil die Liebe als eine Leidenschaft und folglich als eine abgeleitete, ja ins Belieben des »Subjekts« gestellte Modalität definiert wird, das selbst wiederum als das bestimmt wird, was die ausschließlich an den

Gegenständen und am Seienden sich ausrichtende Rationalität zur Anwendung bringt und das, indem es denkt, in ursprünglicher Weise ist. *Ego cogito, ergo sum* – anders gesagt: Weil und insofern ich ein *Ego* bin, ein *Ego*, das seinem Wesen nach *cogitans* ist, also in erster Linie ein denkendes ist, das die Gegenstände in eine Ordnung und in ein entsprechendes Maß zueinander bringt, deshalb erfahre ich das erotische Ereignis immer nur wie eine nebensächliche Ablenkung, ja als eine bedauerliche Störung. Und tatsächlich denken wir uns zumeist wie ein solches *Ego*, ein denkendes Seiendes, das die Gegenstände in eine Ordnung und in ein richtiges Maß bringt, sodass wir unsere erotischen Erlebnisse nur noch wie unkalkulierbare und außerplanmäßige Vorkommnisse betrachten, die wir zum Glück an den Rand drängen und als für uns unverbindlich ansehen können, so sehr schaden sie der unmittelbaren Umsetzung *dieser* Gestalt des Denkens. Wenn wir nun dieses *ego cogito* in vielerlei Hinsicht bestreiten – was auch die jüngste Metaphysik schon bis zum Überdruß getan hat –, so ist dadurch nicht auch schon das Gegenteil bewiesen; darin zeigt sich einfach nur die Schwierigkeit, uns selbst diesem Paradigma – das wir an den Pranger stellen, weil es uns immer noch verfolgt – zu entwinden. Statt von diesem *ego cogito* auszugehen, ziehen wir vielmehr den Schluss: Das Ereignis der Liebe ist genauso vernünftig, wie das erotische Verlangen seine Berechtigung hat. Oder auch: Das *ego cogito* etabliert sich selbst nur im Gegensatz zur erotischen Instanz und dadurch, dass es sie verdrängt.

Der Beweis für diese Verdrängung findet sich in Descartes' Definition des *Ego* in aller Deutlichkeit: »Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens« (A. T. VII, S. 34, 18–21). Also: Ich bin ein Ding, das denkt, d. h. ein Ding, das zweifelt, bejaht, verneint, wenig versteht, vieles nicht weiß, das will, nicht will, auch Einbildung und Empfindung hat. Sehr gut, außer dass durch ein einfaches Weglassen daraus folgt, dass ich nicht mehr als jemand betrachtet werde, der liebt oder hasst; oder besser: Ich bin so beschaffen, dass ich, zunächst jedenfalls, weder zu lieben noch zu hassen habe. Zu lieben würde also nicht mehr zu den anfänglichen Modi des Denkens gehören und bestimmt folglich auch nicht das ursprünglichste Wesen des *Ego*. Der Mensch, in seiner Eigenschaft als *ego cogito*, denkt, aber er liebt nicht, zumindest nicht in ursprünglicher Weise. Nun ist es aber eine offensichtliche Selbstverständlichkeit –

eine, die noch selbstverständlicher ist als alle anderen und die unser Leben vom Anfang bis zum Ende bestimmt und uns in jedem Augenblick der dazwischenliegenden Zeit durchdringt –, dass wir uns im Gegenteil, insofern wir uns selbst entdecken, immer schon in einer Gestimmtheit befinden, die von einer erotischen Disposition herührt – Liebe oder Hass, Unglück oder Glück, Freude oder Schmerz, Hoffnung oder Hoffnungslosigkeit, Einsamkeit oder Gemeinschaft –, und wir also niemals so tun können, ohne uns selbst zu belügen, als könnten wir bezogen auf das Erotische vollkommen neutral bleiben. Übrigens, wer würde denn nach der unerreichbaren Ataraxie streben, wer würde denn nach ihr verlangen und sich ihrer rühmen, wenn er nicht zuerst und stets gequält, durchdrungen und verfolgt wäre von Gestimmtheiten, die mit der Liebe zu tun haben? Der Mensch offenbart sich vielmehr selbst erst in der ursprünglichen und radikalen Modalität des Erotischen. Der Mensch liebt – was ihn übrigens von allen anderen endlichen Seienden unterscheidet, wenn nicht gar von den Engeln. Der Mensch definiert sich weder durch den *logos* noch durch das Sein in ihm, sondern durch das, was er liebt (oder hasst), ob er es will oder nicht. In dieser Welt liebt allein der Mensch, denn denken tun die Tiere und die Computer, freilich auf ihre Weise, genauso gut, ja noch besser als er; aber man kann nicht behaupten, dass sie lieben. Der Mensch ja – das liebende Tier. Was Descartes bei der Definition des *Ego* weggelassen hat, müsste uns also als ein ungeheurerlicher Fehler in der Beschreibung desjenigen Phänomens schockieren, das uns doch am nächsten und am zugänglichsten ist – desjenigen, das ich mir selbst bin. Übrigens, die Tatsache, dass von allen vermeintlichen Fehlern, die Descartes vorgeworfen werden, allein dieser – ohne Zweifel sein einzig(artig)er Fehler – fast vier Jahrhunderte lang unbemerkt bleibt, sagt mehr als alles andere über die erotische Blindheit der Metaphysik.

Zur Ehre der Philosophie sei jedoch gesagt, dass sich zumindest ein Leser über die Definition Descartes' gewundert haben muss: Denn sein erster Übersetzer ins Französische, der Herzog von Luynes, hat sie tatsächlich eigenmächtig durch einen dem *Ego* beigefügten Zusatz korrigiert: »Ich weiß, dass ich ein Ding bin, das denkt, d. h. ein Ding, das zweifelt, bejaht, verneint, wenig versteht, vieles nicht weiß, *liebt*, *hasst*, das will, nicht will, auch Einbildung und Empfindung hat« (A. T. IX–1, S. 27, 7–10). Bemerkenswerte Scharfsinnigkeit; aber diese kluge Richtigestellung unterstreicht nur umso mehr

die Tragweite der Schwierigkeit: Wenn der Begriff der Liebe unmöglich geworden ist, weil das *Ego* die Liebe (und den Hass) aus seinen Ursprungsmodalitäten ausgeschlossen hat (um sie dann, willkürlich und nicht ohne Gefahr, dem Willen zu unterstellen), wird man dann einen grundlegenden Begriff der Liebe wiederherstellen können, ohne diese Definition selbst des *Ego* zu zerstören? Wir werden im Weiteren sehen, dass man diesen Preis zu zahlen hat und das *Ego* neu definieren muss als ein solches, das denkt, aber gerade durch die Modalität der Liebe, die von der Metaphysik vergessen und verdrängt wurde – als dasjenige, das vor allem liebt und hasst, als das *cogitans*, das denkt, insofern es zuerst liebt, kurz, als das *Liebende (ego amans)*. Man wird also die ganze Beschreibung des *Ego* noch einmal aufgreifen und alle seine Gestalten neu entfalten müssen gemäß der Ordnung der Vernunftgründe, nur diesmal entsprechend dem Zusatz des Herzogs von Luynes und entgegen der Auslassung im lateinischen Text der *Meditationen* – also indem man das *ego cogito*, das nicht liebt, durch das ursprünglich liebende *Ego* ersetzt. Man wird also die *Meditationen* wieder aufgreifen müssen ausgehend von der Tatsache, dass ich liebe, noch vor der Tatsache zu sein, denn ich bin nur, insofern ich die Liebe erfahre – als eine, die logisch ist. Kurz gesagt, man wird die metaphysischen Meditationen durch erotische Meditationen ersetzen müssen.

Diese Anstrengung, die man unbedingt unternehmen muss, übertrifft selbstverständlich bei Weitem das, was wir hier leisten können. Zum einen natürlich auf Grund der Grenzen unserer eigenen Fähigkeiten und Kräfte, zum anderen und vor allem aber wegen der Schwierigkeit der Sache selbst, die sich jedem auferlegt, der sich ihr nähert.

Wir können uns nämlich zunächst einmal nicht auf die Errungenschaften der Tradition stützen, sondern wir müssen dieser vielmehr misstrauen, da es ja bei jedem Schritt darum gehen muss, sie zu »zerstören«, um einen Weg zu dem freizulegen, was die Metaphysik in schlafwandlerischer Beharrlichkeit verfehlt hat. Dieses hartnäckige Durchbohren traditioneller Aporien wird uns dazu zwingen, Paradoxa einzuführen und sie in aller Deutlichkeit offenzulegen, was also gleich von Anfang an verwirrend sein mag. Wir werden folglich auf Distanz gehen müssen zu den verschiedenen Gestalten der Subjektivität (der transzendentalen, aber auch der empirischen), zum Herrschaftsbereich des Seins, zur Objektivierung und ihrem vor-

züglichen Ruf, zu den Geschmeidigkeiten des Psychologismus und vor allem zu den unterschiedlichen Versuchen einer »Metaphysik der Liebe« – diesem Widerspruch in sich. Eine erste Vorkehrung, zwar noch unzureichend, aber dennoch zwingend, wird darin bestehen, jedwede Zitierung irgendeines Autors sorgsam zu vermeiden; nicht weil wir niemandem etwas verdanken oder um jeden Preis die Originalität für uns beanspruchen würden (die Kenner werden kaum Schwierigkeiten haben, hier und da eine virtuelle Fußnote mit einem möglichen Verweis anzubringen); nicht weil wir darauf Wert legen würden, die dem Leser eigene Arbeit allzu sehr zu vereinfachen (es könnte vielmehr sein, dass dieses langsame und bedächtige Vorschreiten, das häufig auch repetitiv verläuft, ihn genauso viel Mühe kostet wie uns). Nein, es geht einzig und allein darum, sich der Anstrengung zu unterziehen, zu den Sachen selbst zurückzukehren, oder zumindest, weil niemand garantieren kann, diese Maßgabe auch zu erfüllen, uns nicht gleich von Anfang an dadurch von ihnen abzuwenden, dass man Theorien für Tatsachen nimmt. Wir werden uns auch darum bemühen, keinerlei Begrifflichkeit vorauszusetzen, jeden Begriff von den Phänomenen selbst herzuleiten, Schritt für Schritt vorzugehen, ja manchmal sogar einen Schritt zurückzugehen, um den Fortgang abzusichern. Im Prinzip sollte der Leser also alles zu sehen bekommen, was sich vor ihm abspielt, alles nachvollziehen können und, ob er es billigt oder nicht, wissen warum. Kurz, es wird darum gehen, keine Geschichten zu erzählen, auch nicht sich selbst, sondern das erscheinen zu lassen, worum es geht – das erotische Phänomen selbst.

Daraus folgt, dass wir das Unmögliche versuchen müssen: das hervorzubringen, was wir ausgehend von sich selbst aufzeigen werden. Gewiss muss jeder, der schreibt, vor allem, wenn es sich dabei um eine begriffliche Ausarbeitung handelt, bis zu einem bestimmten Grad diese Verantwortung auf sich nehmen. Aber hier, wo wir uns an das erotische Phänomen heranwagen, gilt dieser Anspruch ohne jede Einschränkung. Denn man muss so über die Liebe sprechen, wie man lieben muss – in der ersten Person. Zu lieben heißt genau genommen nichts anderes, als das Eigenste in Worten und Taten auszudrücken – an erster Stelle und ohne möglichen Stellvertreter. Zu lieben setzt meine Identität aufs Spiel, mein Selbst, meinen Grund, der mir vertrauter ist als ich mir selbst. Wenn ich liebe, bringe ich mich selbst ins Spiel und stelle mich auf den Prüfstand, weil ich hier

wie nirgendwo über mich selbst entscheide. Jeder Akt der Liebe schreibt sich auf immer in mich ein und verleiht mir eine definitive Gestalt. Ich liebe nicht in Vertretung von, noch durch eine dazwischengeschaltete Person, sondern mit Fleisch und Blut, und dieses Fleisch und Blut ist identisch mit mir selbst. Die Tatsache, dass ich liebe, lässt sich nicht mehr von mir unterscheiden, und auch ich, wenn ich liebe, will mich nicht von dem unterscheiden, was ich liebe. Lieben – dieses Verb konjugiert sich, in all seinen Zeiten und Modi, immer und zwangsläufig zunächst in der ersten Person. Folglich werde ich, da man von der Liebe so sprechen muss, wie man lieben muss, *ich* sagen. Und ich werde mich nicht hinter dem *Ich* von Philosophen verstecken können, die es als universal, als unbeteiligten Beobachter oder als transzendentes Subjekt voraussetzen, als Sprachrohr von jedem und allem, weil es ausschließlich das denkt, was jeder beliebige zu Recht anstelle von jedem erkennen kann (das Sein, die Wissenschaft, das Objekt), was also niemanden als solchen betrifft. Ich dagegen werde von dem sprechen, was jeden als solchen angeht; ich werde also über das nachdenken, was mich als solchen angeht und mich als diese ureigenste Person konstituiert, die keine andere ersetzen kann und von der mich auch keine andere befreien kann. Ich werde *ich* sagen ausgehend vom und im Hinblick auf das erotische Phänomen in mir und für mich – das *meine*. Ich würde also lügen, wenn ich eine scheinbare Neutralität vortäuschen würde: Ich also, ich und niemand anders, werde von diesem erotischen Phänomen, das ich erfahre, sprechen müssen, und so, wie ich es erfahre. Und selbstverständlich werde ich es in unvollkommener Weise tun; ich werde ihm Unrecht tun, aber es wird es mir zurückzahlen – und sei es nur, dass es mich meine Unfähigkeit, es zur Sprache zu bringen, spüren lässt, so wie es mich meine Ohnmacht entdecken ließ, es zustande zu bringen. Ich werde also auf eigenes Risiko und auf eigene Gefahr *ich* sagen. Aber ich werde es – mein Leser, das sollst du wissen! – in deinem Namen sagen. Tu also nicht so, als ob du davon nichts wüsstest, aber auch nicht so, als wüsstest du mehr als ich. Vom erotischen Phänomen wissen wir nicht dasselbe, aber wir wissen alle davon gleich viel; wir stehen alle vor ihm in einer Gleichheit, die genauso vollkommen ist wie unsere Einsamkeit. Du wirst mich folglich in deinem Namen sprechen lassen, denn ich zahle hier den Preis, in meinem eigenen Namen zu sprechen.

Ich werde also wohlgermerkt von dem sprechen, was ich kaum

verstehe – das erotische Phänomen –, und ausgehend von dem, was ich nur unzureichend kenne – meine eigene Geschichte in Sachen Liebe. Mag sie auch zumeist hinter der Strenge des Begriffs verschwinden. Dennoch werde ich all jene im Gedächtnis behalten – und jeden Augenblick neu –, die mich geliebt haben, mich immer noch lieben, und die ich, eines Tages gerne so lieben können würde, wie es angemessen wäre – ohne Maß. Sie werden sich in meiner Dankbarkeit wiedererkennen.

Dieses Buch verfolgt mich schon seit dem Erscheinen von *L'idole et la distance* im Jahre 1977. Alle Bücher, die ich danach veröffentlicht habe, sind von dieser Unruhe, mehr oder weniger deutlich, geprägt. Im Besonderen wurden die *Prolégomènes à la charité* 1986 nur deshalb veröffentlicht, um zu zeigen, dass ich dieses Projekt nicht aufgegeben hatte, obwohl ich versäumte, es zu einem Abschluss zu bringen. Alle Bücher, vor allem meine drei letzten, waren lauter Stufen hin zur Frage nach dem erotischen Phänomen. Heute, da ich diesen letzten Versuch vollende, möchte ich Françoise Verny meine Dankbarkeit ausdrücken, die, gleich nachdem das erste Buch erschienen war, mich vertraglich an dieses hier gebunden hat: Nach 20 Jahren Geduld und Nachhaken kann sie es endlich erscheinen sehen.

J.-L. M.

Chicago, April 1998 – Lods, September 2002

Von einer radikalen Reduktion

§1. An der Gewissheit zweifeln

Alle Menschen streben danach, zu wissen, niemand strebt danach, nicht zu wissen. Zwischen Nichtwissen und Wissen würde niemand zögern, das Wissen vorzuziehen. Aber warum? Schließlich bedarf der Erwerb von Wissen – oder bescheidener, eines Wissens – der Aufmerksamkeit, der Anstrengung und der Zeit, und zwar in dem Maße, dass man oft allzu gerne darauf verzichten würde. Nun aber verzichten wir de facto nicht darauf. Warum also ziehen wir es vor, und selbst um den Preis eines Sich-Zwingens, lieber zu wissen, als nicht zu wissen?

Eine erste Antwort, die sich nahelegt, ist, dass wir nach Wissen streben aus der puren Lust am Wissen – vielleicht ist das sogar die aufregendste, dauerhafteste und reinste Lust, die zu empfinden uns in diesem Leben möglich ist. Und dies in einem solchen Maße, dass man darin die einzig mögliche natürliche Glückseligkeit sehen konnte, die in Rivalität zu der anderen, der unbedingten steht. Aber wie sollte man in diesem Fall nicht erkennen, dass wir dann nicht nach Wissen um des bloßen Wissens willen streben, sondern vielmehr danach, Lust am Wissen zu empfinden – wir wissen, um uns am Wissen zu erfreuen, um den Akt des Wissens zu genießen, also letztlich, um uns durch den Wissensprozess hindurch an uns selbst zu erfreuen. Das Wissen wird damit zum bloßen, wenn auch wirksamsten und ökonomischsten Mittel eines solchen Selbstgenusses. Wesentlicher als das Streben nach Wissen zeigt sich also das Streben nach sich selbst. Ein Streben, das allein, und sogar im Wissen, nach Selbstgenuss verlangt.

Diesem Vorrang des Genusses im Streben nach Wissen kann man sogleich entgegenhalten: Auch wenn uns zuweilen das Wissen mit Lust erfüllt, so ist dies doch nicht immer so. Zum einen, weil das Wissen dabei scheitern kann, das Wahre zu entdecken, oder, schlim-

mer noch, uns in der Illusion gefangen halten kann, es entdeckt zu haben. Zum anderen, weil uns dieses Wissen, sofern es sich bewahrheitet hat, uns kränken und umso mehr beunruhigen kann. Man wird zugeben müssen, dass wir in diesem Fall nicht aus reiner Lust am Wissen wissen und schon gar nicht, um uns selbst in diesem Akt des Wissens zu genießen – denn wir leiden dabei vielmehr. Folgt daraus dennoch, dass wir, selbst wenn wir wissen, was uns kränkt und beunruhigt, dennoch nach dem Wissen um des Wissens willen streben? Nichts ist weniger sicher: Denn warum geben wir zu, dass es besser ist, das Risiko einzugehen, die Wahrheit zu wissen, auch wenn sie uns nicht gefällt, als überhaupt nicht zu wissen? Aus einem einfachen Grund: Einen Sachverhalt zu kennen, der mir möglicherweise Schaden zufügen kann, erlaubt mir, entweder mich dagegen zu schützen, oder mich zumindest vorzusehen; zu wissen, und vor allem das, was mich bedroht, betrifft folglich die Sicherheit desjenigen, der weiß, das heißt, es dient dem Selbstschutz. Sicher, das Streben nach Wissen zielt auf das Bekannte oder Erkennbare – aber zuerst und letztlich auf den Nutzen für den Erkennenden. Wesentlicher als das Streben nach Wissen erweist sich das Streben, sich in ihm zu schützen, das heißt, sich an sich selbst zu erfreuen.

Wir streben folglich sehr wohl eher danach zu wissen, als nicht zu wissen, und dennoch richtet sich dieses Streben nicht auf das, was wir wissen, sondern auf uns, die wir wissen. Und es handelt sich hier nur scheinbar um ein Paradox, denn dieser Gedanke findet sich bereits in der klassischsten Definition der Wissenschaft – Wissenschaft heißt sicheres Wissen. Das plötzliche Auftauchen der Gewissheit weist hier darauf hin, dass es auf der Ebene der Vernunft und gemäß einer Wissenschaft nicht genügt zu wissen, um zu wissen. Die Wissenschaft erlangt ihre Gewissheit nur dadurch, dass sie innerhalb der Dinge das zu unterscheiden weiß, was sich auf Beständigkeit zurückführen lässt (durch Modelle und Parameter, Nachbildung und Hervorbringung) und was nicht. Aus dieser Unterscheidung resultiert, einerseits, das Objekt – das Bekannte als das, was sich bestätigt hat, als das, was für den, der erkennt, gewiss ist; und andererseits das nicht Objektivierbare – das, was im Ding an sich bleibt und die Bedingungen des Wissens nicht erfüllt, kurz, das Zweifelhafte. Aber zwischen dem, was gewiss und dem was zweifelhaft ist, zwischen dem Objekt und dem nicht Objektivierbaren, wer zieht da die Grenze? Der, der erkennt, das *Ego* – das Ich, welches das, was ihm zum Objekt wird,

von dem trennt, was ihm nicht zum Objekt wird und ihm entgeht. Die Gewissheit weist folglich hin auf die Verschiebung vom Bekannten (und negativ, vom Unerkennbaren) auf das *Ego*, sodass es im Erkennen des Objekts weniger um dieses Objekt als vielmehr um das *Ego* geht, das es objektiviert, es konstituiert und es, im buchstäblichen Sinne, beglaubigt. Gewiss, das Objekt erstrahlt im Glanz der Gewissheit, aber diese Gewissheit hätte keinen Sinn, wenn sie sich nicht auf das *Ego* beziehen würde, das allein um sie weiß und sie vor allem auch begründet. Das Objekt verdankt seine Gewissheit – sein Zertifikat – dem *Ego*, das es beglaubigt. Im unbestreitbaren Objekt zeigt sich *de facto* und *de jure* in erster Linie derjenige, der ihm seine Gewissheit attestiert. Selbst in der sicheren Erkenntnis des Objekts, selbst im Bereich der Gewissheit rührt das Streben nach Wissen noch vom Selbstgenuss her. Wenn ich ein Objekt konstituiere, bereite ich mir, durch es, selbst Vergnügen. So bestätigt die Bestimmung der Wahrheit durch die Gewissheit das, was das Streben nach Wissen bereits zum Vorschein kommen ließ: In allem Wissen geht es, letztendlich, um den Selbstgenuss. Es müsste also daraus folgen, dass alles Streben nach Wissen eher den erkennen lässt, der weiß, als das, was er weiß; oder dass alles sichere Erkennen eines Objekts uns vielmehr der Gewissheit des versichernden *Ego* versichert.

Dennoch gilt es, diese Evidenz der Gewissheit in Zweifel zu ziehen. Oder vielmehr, man muss bezweifeln, dass die Gewissheit der beglaubigten Objekte zurückwirken kann, und zwar in einem gleichen Sinn, bis zum *Ego*, das sie beglaubigt. Die Eindeutigkeit der Gewissheit ist keineswegs gesichert. Denn selbst wenn eine einzige Gewissheit das *Ego* und seine Objekte bestimmen würde, würde das *Ego* sich ihr wieder entziehen, sollte es auf einen Zweifel treffen, der ganz anders geartet ist als der, den die Gewissheit zu beseitigen erlaubt hat. Mehrere Argumente lassen sich dafür anführen.

Erstens kann man sich über die Reichweite der Gewissheit Gedanken machen. Beglaubigen¹ bedeutet, mittels einer vollkommenen Beherrschung ein Objekt unter die Beaufsichtigung des eigenen Blicks zu stellen (*be-trachten*, *in-tueri*). Es unter dieser Beaufsichtigung zu halten bedeutet, dass man es konstituieren und wieder neu

¹ Den frz. *Terminus certifier* übersetzen wir mit »beglaubigen« im Sinne von »(amtlich) bestätigen«, »bescheinigen«, »zertifizieren«, alles Ausdrücke, die zugleich mit der Assoziation einer höherinstanzlichen Autorität verbunden sind.

konstituieren kann, nachdem man es in seinen Einzelteilen analysiert hat, jedes Einzelne klar und eindeutig genug, damit der Blick sich seiner bemächtigen kann, ohne einen Rest an Unbestimmtheit zurückzulassen. Nur dadurch also, dass das Objekt auf seine evidenten Einzelteile reduziert wird, bietet es sich der Gewissheit dar. Daher muss man auch mit den einfachsten Objekten beginnen – jenen, mit denen sich die Mathematik (die weiter nichts verlangt als die unmittelbare Anschauung des reinen Raumes) oder die Logik (die nur den Nicht-Widerspruch fordert) beschäftigt. Dies gilt in gleicher Weise auch für die Objekte, die die Technik serienmäßig hervorbringt (deren formale Identität nur eine abstrakte Form, einen Plan oder ein »Konzept« und einen Stoff, der zum einheitlichen Material geworden ist, verlangt). Derartige Objekte – eine Gleichung, eine logische Aussage und ein industrielles Produkt – stellen sicherlich einen »letztgültigen Zustand« dar und verdienen die Bestimmung *gewiss*. Aber nur Phänomene, die derart arm an unmittelbarer Anschauung sind, können sich zugleich als so reich an Gewissheit erweisen.

Nun, warum sollte mir gerade an dieser Art von Gewissheit gelegen sein? Warum sollte ich ihr einen so hohen Stellenwert beimessen? Lässt sich mein Bedürfnis nach Sicherheit wirklich durch die Gewissheit derart armer Phänomene befriedigen? Denn eine solche Gewissheit betrifft schließlich ja nur *Objekte*, die sich nur insofern auf mich beziehen, als sie gerade nicht ich und auch nicht wie ich sind. Aber wie bin ich tatsächlich? Ich bin gemäß meinem *Leib*. Im Gegensatz zur formalen Abstraktion, die die Objekte hervorbringt, lässt sich mein Leib in unendlicher Weise durch die Dinge der Welt affizieren; und er kann dies nur, weil er sich als solcher als affizierbar erweist, affizierbar also zunächst durch sich und in sich selbst. Er bietet mich daher mir selbst als ein Phänomen an, in dem der Strom der Anschauungen immer und bei Weitem über die Sicherheit der Formen, die ich ihnen jemals zuweisen können werde, hinausgeht, genauso wie über die Intelligibilität der Intentionalitäten, die ich jemals aus ihnen herauslesen können werde. Zwischen diesem gesättigten Phänomen (meinem Leib) und den armen Phänomenen der Objektivität zeichnet sich eine definitive Zäsur ab. Es ist paradox, aber in demselben Augenblick, in dem ich ihre Gewissheit gewonnen habe, interessiert sie mich schon nicht mehr: Sie bezieht sich also nur auf den Umgang mit Phänomenen, die anders geartet sind als ich, betrifft aber keineswegs die Art und Weise, in der ich ein Phänomen

bin, und auch nicht auf die einzigartige Ipseität² meines Leibes, die unsichtbar bleibt und sich nicht beglaubigen lässt.

Zweitens, kann man sich im Umkehrschluss fragen: Was würde dieses *Ego* gewinnen, wenn man ihm diese Gewissheit beglaubigter Objekte ohne Weiteres zugestehen würde? Nehmen wir einmal an, das folgende kanonische Argument wäre stichhaltig: Das *Ego* gewinnt durchaus eine Gewissheit, ja sogar die größtmögliche, denn selbst und sogar wenn es sich über die offensichtlichsten Evidenzen täuscht, z. B. über seine eigene Existenz oder sein eigenes Denken, so müsste es ja, wie man weiß, gleichwohl sein, und sei es nur, um sich auf diese Art und Weise zu täuschen. Und je mehr ich mich täusche (oder getäuscht werde), umso mehr bin ich, denn um mich zu täuschen (oder getäuscht zu werden), muss man zuerst und vor allem denken – und denken impliziert, einen Akt zu vollziehen, einen Akt, der bezeugt, dass man ist. Zweifellos erlangt das *Ego* auf diese Weise *eine* Gewissheit. Sicher, nur welche? Genau das ist unsere Frage. Das *Ego* hat eine Gewissheit, eine einzige – nämlich die, anwesend zu bleiben, solange und sooft es denkt. Wenn es was denkt? Dass es, um sich zu täuschen oder getäuscht zu werden, denken muss, also sein muss. Ich bin also in exakt dem Maße, wie ich einen Akt vollziehe – nämlich einen Akt des Denkens, weil mir in dem Moment kein anderer Akt zur Verfügung steht –, und ich vollziehe ihn selbstverständlich in der Gegenwart, von Augenblick zu Augenblick, solange ich (mich) denke. Also doch eine Gewissheit, ja. Dennoch stellt sich die gleiche Frage wieder: Wodurch kann ich mich durch diese Gewissheit auf eine andere Art meiner selbst versichern als bei der Gewissheit von Objekten, die ich selbst beglaubige? Die Gewissheit, die ich mit den Objekten, die ich beglaubige, teile, kann sie ihrerseits auch mich als solchen beglaubigen, d. h. mich als die Bedingung der Möglichkeit von Objekten? Und wenn ich dessen nur in gleicher Weise wie bei Objekten gewiss sein kann, bin ich dann nicht selbst ein Objekt geworden, oder teilt sich dann nicht die Gewissheit in zwei Hälften?

Man könnte die Frage auch umkehren und fragen: Woran kann

² Von Lateinisch *ipse*: selbst, selber, in eigener Person; wir übersetzen im Folgenden den frz. Ausdruck *ipseité* mit Ipseität, um jede Vorstellung von einem gedachten »Selbst« oder einer »Selbtheit« zu vermeiden, denn die Ipseität jedes Individuums ergibt sich durch die alleinige Konkretisierung des rein phänomenologischen Lebens als Affektion, Gefühl usw.; sofern »Selbst« daher durch »Sich« ersetzt wird, ist auch die Form »Sichheit« für Ipseität möglich.

ich nicht mehr zweifeln? Ich kann allein daran nicht mehr zweifeln, dass ich in dem Augenblick, wo ich denke, dass ich bin, tatsächlich auch bin, und dass ich sooft bin, wie ich diesen Augenblick wiederhole. Aber um genau zu sein, auch bei einem beglaubigten Objekt kann ich nicht zweifeln, dass es ist, jedes Mal wenn und solange ich es denke: Wenn es mir gelingt, es zu denken, ist es, zumindest als gedachtes Objekt (wenn nicht gar als eigenständig Seiendes). Ich bin folglich nur in dem Maße gewiss, wie es auch meine Objekte sind: im gegenwärtigen Augenblick, von Mal zu Mal, ohne Garantie für die Zukunft. – Man wird einwenden, dass hier gleichwohl ein Unterschied besteht: Ein Objekt kann sich nicht ununterbrochen zu denken geben, während ich mich immer denken kann, denn es hängt allein von mir ab, zu denken. Dieser Einwand zählt nicht, denn der Tod wird auch meiner Fähigkeit, mich zu denken, ein Ende setzen, so wie schließlich auch die Kontingenz der Dinge das Objekt auslöschen wird. Ich bin folglich meiner nicht gewiss, so wie ich es auch nicht des Objekts bin: Ich zweifle nicht, dass ich da bin und daher also bin. Es bleibt nur eine Alternative. Entweder bin ich meiner gewiss, weil ich mich denke; aber dann mache ich mich zum Objekt meiner selbst und gewinne insofern nur die Gewissheit eines Objekts. Ich verfehle mich folglich als *Ego*. Oder aber ich räume ein, dass *ich* mir über das Objekt meiner selbst gewiss bin und dass folglich dieses *Ich* selbst schon nicht mehr das Objekt ist, dessen es sich gewiss ist, einfach weil die Gewissheit ihre Beglaubigung stets von einem anderen her empfängt; dieses *Ich* (frz. je), das sich selbst die Existenz eines zum Objekt gewordenen Ich (frz. moi) beglaubigt, ist ein anderes als dieses Ich (frz. moi). *Ich* (frz. je) ist anders als das Ich (frz. moi) und die Gewissheit dieses Ich (frz. moi) als Objekt reicht nicht an das *Ich* (frz. je), das ich bin.

Von daher also ein drittes Argument: Bin ich mir einmal gewiss zu existieren, dann kann ich tatsächlich an mir zweifeln. Und in der Tat, ich, der ich mir gewiss bin zu sein, habe nie aufgehört an mir zu zweifeln. Woran habe ich gezweifelt? Offenbar weder daran, dass ich wirklich bin, noch dass ich in der Gegenwart anwesend bin, und auch nicht an meinem augenblicklichen Selbstgenuss – all dies erschien mir stets und bis zum Beweis des Gegenteils gesichert, immer neu aktuell gültig zu sein, ohne dass ich mir darüber Gedanken machen muss. Ich habe anderswo und anderweitig gezweifelt – an meinen Möglichkeiten und an meiner Zukunft. So habe ich gelernt, an mei-

nen Fähigkeiten und der Kraft meiner Wünsche zu zweifeln. Lange habe ich geglaubt, einmal ein großer Fußballspieler zu werden, dann, noch ernsthafter, ein sehr guter 1500-m-Läufer. Ich habe lange geglaubt, als ich noch ein Kind war, dass ich nicht glücklich wäre, und war es doch; dann, als Heranwachsender, dass ich es geworden sei, und dabei tat ich alles dafür, um es nicht zu sein. Später dann glaubte ich, dass mir die Erfolge Selbstsicherheit geben könnten, dann, als ich sie gehabt habe, sah ich ihre Bedeutungslosigkeit und bin wieder auf meine anfängliche Ungewissheit zurückgefallen. Ganz natürlich habe ich allen Versprechen und Geständnissen, dass ich geliebt werde, geglaubt, und selbst heute noch, wo ich mich darüber etwas wundere, bin ich geneigt, ihnen auf Anhieb Glauben zu schenken; aber die gewöhnlichen Brüche, die Fehlschläge und die Ernüchterungen meinerseits haben mich schließlich doch gelehrt, an ihnen zu zweifeln. Ohne irgendeine Genugtuung, und schon gar nicht jene, an Weisheit und Charakterstärke gewonnen zu haben, sehe ich darin den Beleg für meine Kleingläubigkeit und Einfältigkeit. Der rückblickende Schiffbruch meiner verlorenen Möglichkeiten hat mich in den Skeptizismus geführt. Aber diesen ganzen Skeptizismus, der ja notgedrungen und unfreiwillig war, fand ich nie wirklich faszinierend, weder bei den anderen noch bei mir selbst: Er verlangt keine Kraft des Geistes, nur Schwäche und ein wenig Hellsichtigkeit, sie sich einzugestehen; und es gibt keinen Grund, sich seiner eigenen Unzulänglichkeiten und Niederlagen zu rühmen. Aber ein solcher Skeptizismus – in dem jedes einzelne Schicksal, das seine eigene Last zu tragen hat, unterzugehen droht – lehrt uns dennoch eine Offensichtlichkeit: Wir können immer noch zweifeln, lange und radikal, auch wenn die bekannten Objekte uns bereits gewiss sind, und sogar wenn das *Ego*, das sie in uns erkennt, uns gewiss ist.

Wie kann ich an mir zweifeln, wenn ich gewiss bin, dass ich existiere? Woher kommt dieser Zweifel an mir selbst, wenn meine Gewissheit zu existieren nicht genügt, ihn auszuräumen? Bis wohin erstreckt sich mein Zweifel, wenn er ohne Weiteres meine Gewissheit zu existieren einholt? Könnte es sein, dass der Zweifel an mir selbst sich über den geschlossenen Bereich der gewissen Existenz hinaus erstreckt? Vielleicht ist der Zweifel ja in letzter Instanz nicht deshalb am Werk, um die Gewissheit hervorzubringen, sondern um über sie hinauszugehen.