

Aus:

CRISTIAN ALVARADO LEYTON,
PHILIPP ERCHINGER (HG.)

Identität und Unterschied

Zur Theorie von Kultur, Differenz und Transdifferenz

Januar 2010, 332 Seiten, kart., 29,80 €, ISBN 978-3-8376-1182-3

Das Buch widmet sich dem Wechselspiel von Identität und Unterschied – zwei Phänomene, die sich ausschließen und doch unauflöslich verbunden sind. Denn so wie es Unterschiede nicht ohne Identitäten geben kann, so gibt es Identität nur im Unterschied zu dem, was mit ihr nicht identisch ist.

Was aber geschieht in den Schwellenzonen, in denen sich Unterschiede herausbilden? Wie verwandeln sich bestehende Identitäten in neue? Was ermöglicht Kommunikation über Grenzen hinweg und wie lässt sich das beschreiben, was vor und nach der Unterscheidung kommt?

Die Beiträge des Bandes gehen diesen Fragen nach, indem sie den differenztheoretischen Diskurs sowohl fortsetzen als auch für Alternativperspektiven öffnen.

Cristian Alvarado Leyton (Dr. phil.), Ethnologe, lehrt am Lateinamerika-Zentrum der Universität Hamburg.

Philipp Erchinger (Dr. phil.), Anglist, arbeitet als DFG-Forschungsstipendiat am Centre for Victorian Studies der University of Exeter, Großbritannien.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/ts1182/ts1182.php

Inhalt

Dank	9
-------------	---

Zwischen Identität und Unterschied: das Leben des Wissens	11
Philipp Erchinger	

I. DIFFERENZEN

Forschungsfelder der Transdifferenz: Identität, Leiblichkeit und Repräsentation	37
Helmbrecht Breinig / Klaus Lösch	

Differenzen ohne Ende? Möglichkeiten und Grenzen der Differenzkategorie aus kultur- und literaturwissenschaftlicher Sicht	59
Doris Feldmann	

II. PRÄSENZ

Posthermeneutik. Einige Überlegungen zu einem vorläufigen Programm	73
Dieter Mersch	

Auf der Suche nach einem nicht kruden Realismus: ein Kommentar zu Dieter Merschs posthermeneutischem Theorieprogramm	85
Peter Isenböck	

Bild und Präsenz in Gus Van Sants Film <i>Elephant</i>	97
André Grzeszyk	

III. ÜBERSETZEN

Diskontinuierliche Prozesse: die transformative Kraft der Übersetzung	113
Martin Fuchs	

»Who's speaking?« Kritische Überlegungen zum Verhältnis von Übersetzung und Selbstnarration	133
--	-----

Janna Lau

Der Philosoph <i>Kangde</i>: Kants chinesischer Doppelgänger. Zum Problem der Hybridität moderner Philosophie in China	141
---	-----

Stephan Schmidt

Übersetzung. Annäherungen an einen spezifischen Verstehensprozess	161
--	-----

Martin Dösch

IV. GRENZEN

Zur Epistemologie der Natur/Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen	169
--	-----

Albrecht Koschorke

Differenz und Referenz – Theoretische Probleme der postmetaphysischen Methodologie bei Albrecht Koschorke	185
--	-----

Michael Gubo

Diasporische Doppelgänger: Philip Roths <i>Operation Shylock</i>	201
---	-----

Ulla Haselstein

Zehn und nicht elf: von der öffentlichen Gefahr ein Moische Pipik zu sein (mich eingeschlossen)	223
--	-----

Urs Espeel

Kracauers <i>Geschichte</i> – <i>Vor den letzten Dingen</i> und die Frage nach dem Ort des Sprechens: eine Relektüre im Anschluss an Ulla Haselstein und Albrecht Koschorke	235
--	-----

Kay Kirchmann

»Writing Culture« – in einem Aufsatzwettbewerb deutsch-argentinischer Schulen	243
--	-----

Cristian Alvarado Leyton

V. TRANSFORMATIONEN

Die Funktion der kritischen Theorie im politischen Transformationsprozess Osteuropas	263
---	-----

Andrei Marga

Mittendrin statt nur dabei? Zu Andrei Margas Beschreibung der Transformation in Mittelosteuropa	277
<hr/>	
Martin Kypta / Ulla Reiß	
Kulturelle Transformationen und die Revision des Diskontinuitätsmodells: ein Beitrag zur Soziologie kulturellen Wandels	289
<hr/>	
Andreas Reckwitz	
Blinde Flecken hegemonialer Analyse? Ein Kommentar zu Andreas Reckwitz	303
<hr/>	
Anja Rozwandowicz	
Innovation als Norm	309
<hr/>	
Stephanie Garling	

VI. AUSBLICK

Das Eigene und das Andere der Transdifferenz: Rückblick und Ausblick	317
<hr/>	
Walter Sporn	
Autorinnen und Autoren	327
<hr/>	

Dank

Der vorliegende Sammelband ist aus der interdisziplinären Abschlusskonferenz »Das Andere der Trans/Differenz« des DFG-Graduiertenkollegs Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz an der Universität Erlangen-Nürnberg entstanden. Wir danken allen hier versammelten Autorinnen und Autoren, den Mitgliedern und insbesondere den Sprecherinnen und Sprechern des Kollegs – Antje Kley, Michael Lackner, Clemens Kauffmann und Heike Paul – für ihre Unterstützung und Diskussionsbereitschaft vor und während des Editionsprozesses. Auch Annette Thüngen, Koordinatorin des Kollegs, und Gero Wierichs vom transcript-Verlag danken wir herzlich für ihre tatkräftige Unterstützung bei der Herausgabe dieses Bandes. Der meiste Dank gebührt jedoch Sebastian Honert für seine hilfreiche und kompetente Mitarbeit bei den Lektoratsarbeiten und bei der Erstellung der Druckvorlage. Schließlich geht unser Dank an die Deutsche Forschungsgemeinschaft, deren finanzielle Förderung diesen Band möglich gemacht hat, namentlich an Jürgen Bretkopf, der das Kolleg immer wohlwollend unterstützte.

Die Herausgeber

Zwischen Identität und Unterschied: das Leben des Wissens

PHILIPP ERCHINGER

I. Leben als Prozess und Differenzierungsgeschehen

Man kann und ich möchte zur Einführung in diesen Band von der Behauptung ausgehen, dass alle darin enthaltenen Beiträge von Menschen geschrieben wurden. Denn mit dieser Behauptung lässt sich sowohl die große Verschiedenheit der hier versammelten Themen, Theorien und Forschungsperspektiven erklären als auch die Frage aufwerfen, was diese Themen, Theorien und Forschungsperspektiven trotz ihrer Unterschiede gemeinsam haben könnten. Die Behauptung, dass alle Aufsätze in diesem Buch von Menschen geschrieben wurden, verweist also sowohl auf die nicht reduzierbare Fülle von Positionen, Perspektiven und Fachinteressen, von denen die Aufsätze jeweils im Einzelnen motiviert sind, als auch auf eine mögliche Einheit interdisziplinärer Forschungstätigkeit, wie sie der Band im Ganzen suggeriert. Sie steht zwischen der Vermutung einer möglichen Identitätsstruktur wissenschaftlicher Arbeit und der tatsächlichen Erfahrung, dass die Ziele, Methoden und Ergebnisse dieser Arbeit höchst unterschiedlich ausfallen können. Die Aussage, dass alle der folgenden Beiträge von Menschen geschrieben wurden, kann deshalb auf mindestens zwei Weisen gelesen werden, je nachdem, ob man die gemeinten AutorInnen in erster Linie als Lebewesen ein- und derselben Naturform betrachtet oder als WissenschaftlerInnen ganz vielfältiger Fachkulturen. Denn als Menschen verkörpern sie beides (und potentiell noch mehr). D. h., einerseits können Menschen äußerst verschieden sein, je nachdem in welchen ethnischen, historischen, gesellschaftlichen, ideologischen, politischen, ökonomischen, juristischen und medialen Kontexten sie fühlen, denken, sprechen, schreiben, in welchen sozialen Milieus sie sich bewegen und durch welche Macht- und Wissenskonstellationen ihr Denken und Handeln ermöglicht und beeinflusst ist. Andererseits können sie sich, insofern sie sich als Menschen betrachten, aber zugleich schon sehr lange und offenbar durch nahezu alle kulturellen und sprachlichen Barrieren hindurch gegenseitig als viele Körper einer gemeinsamen Lebensform von ihresgleichen identifizieren und anerkennen, auch wenn sie das – mit zum Teil fürchterlichen Folgen – keineswegs immer auf dieselbe menschliche Weise getan haben und tun, weil auch der Begriff »Mensch« von Kultur aus – man möchte hinzufügen: »natürlich« – viele divergierende Definitionen, Interpretationen und Aneignungen zulässt und deshalb immer wieder neu verhandelt und bestimmt werden muss. Der Begriff »Mensch«, so scheint es, kann also gleichermaßen sowohl die mögliche Einheit der gesamten Gattung bezeichnen,

auf die er bezogen wird, als auch die tatsächliche Verschiedenheit der zahlreichen Lebensarten, in denen sich diese Gattung zeigt. Als Begriff bleibt »Mensch« uneindeutig.

Diese fundamentale Ambivalenz legt es nahe, im Folgenden einmal bewusst nicht so sehr nach dem *Begriff* »Mensch« zu fragen als nach dem Leben, durch das alle seine Lesarten überhaupt erst ermöglicht werden und auf das er, in seiner ganzen Uneindeutigkeit, deshalb zugleich auch verweist. Denn »Leben« oder »Lebendigkeit«, so könnte man die Hypothese der folgenden Überlegungen zusammenfassen, ist das, was sowohl die Identifikation vieler verschiedener Menschen ermöglicht als auch das, was ihre Unterschiede markiert. Es ist – noch allgemeiner gesagt – sowohl das, was die Differenz zwischen mehreren einzelnen Formen des Daseins hervorbringt als auch das, was die Möglichkeit ihrer Vereinheitlichung gewährt. Der Begriff des Lebens bietet sich deshalb geradezu an, um die Übergänge, Transitstadien und Momente des Zauderns zwischen Identität und Unterschied in den Blick zu nehmen, die dieser Band von verschiedenen Seiten, Positionen und Fachperspektiven aus beleuchten und diskutieren möchte. Ich werde mich dabei anhand einiger historischer Beispiele auf das theoretisch vertrackte Verhältnis zwischen einer möglichen Einheit allen Lebens und den verschiedenen kulturellen Formen konzentrieren, in denen wir als Menschen offenbar nur davon wissen können (I. und II.). Denn dazu werden, wie sich zeigen wird, insbesondere im 19. Jahrhundert, das durchgehend einen Schwerpunkt dieses Einführungsbeitrags bildet, eine Reihe von Fragen aufgeworfen (III.), deren Resonanz bis in aktuelle Theoriediskussionen hineinreicht (IV.), an die sich zum Großteil auch die Beiträge dieses Buches direkt anschließen (V.).

Doch nicht erst seit dem 19. Jahrhundert, sondern schon in frühen Enzyklopädiën ist die Beziehung zwischen dem Leben und unserem Wissen davon als zutiefst fragwürdig gekennzeichnet. »LIFE, *Vita*, is a very ambiguous term. – For both God, and man, and a soul, and an animal, and a plant, are said to live«, so heißt es etwa in Ephraim Chambers populärer *Cyclopaedia* von 1752¹, »yet there is not any thing common to all these, beside a kind of active existence, which, however, is of very different kinds« (Chambers 1752: 33). Das Leben, das all diese vielen Formen gemeinsam haben, »a kind of active existence«, ist paradoxerweise gerade und zugleich das, was sie voneinander unterscheidet, weil es in ihnen und durch sie nur in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Variationen, in »very different kinds«, jeweils zur Erscheinung gelangt. Leben existiert zwar in einer immensen Bandbreite von Artformen, aber es zeigt sich nur in deren Unterschieden, weil alles Mögliche – und nicht einmal nur Organisches – so genannt werden kann, »was eine Würckung und Bewegung spühren lässet«, wie es auch in Zedlers Universallexikon formuliert ist, »obgleich dasselbe nach dem Unterscheide der Dinge, an denen es sich befindet, mercklich unterschieden ist« (Zedler 1732-1754: 1261). Leben als solches, als eine Einheit, gibt es nur in dem »Unterscheide«, den es an und in den Dingen macht. Es identifiziert die »Dinge«, indem es sie alle gleichermaßen pluralisiert und damit »mercklich« unterscheidet, aber selber ist es nur als fortwährendes Geschehen überhaupt zu denken, und das gilt übrigens bis heute so (vgl. Encyclopaedia Britannica Online 2009). Leben, seiner Definition gemäß, ist etwas, das sich eigentlich

1 Die erste Auflage dieses zweibändigen Nachschlagewerks erschien 1728.

nicht *de-finieren*, nicht begrenzen oder einrahmen lässt. Es ist ein Prozess. Es kann als Leben nur an und als etwas identifiziert werden, das vorübergeht, das nicht so sein und bleiben muss, wie es ist. Leben ist vergänglich, denn Leben ist es nur, wenn und weil es anders sein und anders werden kann. Es ist, was lebend ist. Seine Einheit ist im Wandel. Es besteht im Übergang, also immer im Unterschied zu dem, was es jeweils nicht mehr und noch nicht ist. Leben in seiner Identität, als *eine* erstarrte, gleichartige Form, lässt sich deshalb auch nur dort studieren, wo es gerade nicht mehr Leben ist, »in seiner Antithese«: am toten Objekt (Chargaff 1993: 40).

Es ist wichtig, sich diese verwirrende Identität oder Nicht-Identität dessen, was Leben tatsächlich ist, solange es *am* Leben ist, einmal ganz ausdrücklich in seiner Lebendigkeit als Verlauf und Differenzierungsgeschehen vor Augen zu führen. Denn nur so lässt sich deutlich machen, in welchem Verhältnis dieses Leben zum Konzept des Wissens und zu den Wissenschaften steht und stehen könnte, von denen es seit der Frühen Moderne zunehmend professionell und in ganz verschiedenen Gestalten erforscht wird, ob als organisches Leben – und damit im streng biologischen Sinn – oder als gesellschaftliches, kulturelles oder geistiges Leben – und damit im frei übertragenden Sinn. Nur wenn man sich das Phänomen Leben einmal ganz ausdrücklich in seiner lebendigen Eigenschaft als Verlauf vor Augen führt, kann deutlich werden, wie schwierig es ist, dieses Leben anhand der Mittel und Maßstäbe moderner Wissenschaft überhaupt zu begreifen. D. h., nur wenn man sich vor Augen führt, dass Leben ein anhaltender, nicht festzustellender Prozess ist, kann deutlich werden, was für eine Herausforderung es ist, dieses Leben in einem Konzept zu fassen, das den Mitteln und Maßstäben einer Wissenschaft gerecht werden kann, die sich als Wissenschaft ganz wesentlich über die Feststellungskraft ihrer Begriffe und die Objektivierbarkeit ihrer Erkenntnisse beschreibt. Diese Herausforderung besteht darin, dass der Prozess des Lebens in (s)einer Form genau genommen gar nicht definiert und identifiziert werden kann, was bezeichnenderweise zur Folge hat, dass die modernen Wissenschaften das Leben gerade dann ganz bewusst und methodisch kontrolliert aus dem Erkenntnisvorgang heraushalten oder durch diesen Vorgang zumindest radikal eingrenzen müssen, wenn sie es, wie die so genannten Lebenswissenschaften, gleichsam ins Reagenzglas zu zwingen, vor sich zu bringen und damit gezielt zum Definitions- und Darstellungsgegenstand zu machen versuchen: zum exakt und mikroskopisch genau beschreibbaren Versuchsobjekt.² Deshalb hat schon Charles Darwin, einer der ersten, der die Gattungen und Arten der Natur programmatisch in ihrer Evolution und damit in ihrem lebendigen Werden erforscht und beschrieben hat, explizit davon abgesehen, das Leben als Grund dieser Lebendigkeit selbst noch einmal eigens zum Thema zu machen oder zu definieren (vgl. Darwin 1887: 3, 18); und auch in der Biologie des 20. Jahrhunderts ist es wohl weitgehend ausgemacht, dass eine Erforschung des Lebens in der Komplexitätsfülle seiner Formen und Figuren es geradezu unmöglich macht, diese Fülle noch

2 Vgl. dazu auch die umfassende Studie von Steven Shapin (2008), der – mit einem Schwerpunkt auf dem 20. Jahrhundert – gezeigt hat, welche immens wichtige Rolle speziell das persönliche Leben von WissenschaftlerInnen für den Erkenntnisprozess und die Wissenskultur tatsächlich spielt, obwohl es mit dem Wissen selber eigentlich gerade nichts zu tun haben soll.

einmal in einer übergeordneten Begriffseinheit zusammenzufassen (Toellner 1980: 97; vgl. Arber 2005: 42). Zum identifizierbaren Gegenstand von Wissenschaft, so scheint es, kann Leben nur in einzelnen Aspekten und Momentaufnahmen werden: in Petrischalen, Schmetterlingsnetzen, Konservierungsgläsern, Bildern und anderen kleinen Ausschnitten, in denen sich der endlose Zeitlauf des lebendigen Ganzen vorübergehend zur Betrachtung und Vermessung einfangen und »an den Dingen« inspizieren lässt.

Die Einheit des Lebens in seiner Präsenz, anders gesagt, lässt sich nur anhand der Vielheit der Gattungen und Arten studieren, in denen sie zwar jeweils partikular repräsentiert, aber doch nie ganz und dauerhaft enthalten sein kann. Denn Leben – das ist eine der wesentlichen Einsichten der Evolutionstheorie – zeigt sich in diesen Einzelformen nur deshalb, weil sie gerade keinen Bestand haben, sondern stetigen, ständigen, zum größten Teil nicht sichtbaren Mutationen und Transformationen unterworfen sind, aus denen auf lange Sicht wieder neue Arten und Gattungen hervorgehen können, die sich sukzessive weiterverwandeln und so fort ad infinitum. Die Identität von etwas, das sich als Mitglied einer Art oder Gattung identifizieren lässt, bleibt deshalb notwendigerweise instabil, haltlos und flüchtig, weil sie potentiell zu jedem Zeitpunkt relativiert, modifiziert und längerfristig sogar ganz aus dem Lebensgeschehen »aussortiert« werden kann. Die Gattungen und Arten, die am Leben sind, haben im Leben keinen Sitz. Es sind keine natürlichen Einheiten, wie Darwin schon 1859 unmissverständlich hervorhebt, sondern künstliche Bezeichnungen, »arbitrarily given for the sake of convenience to a set of individuals closely resembling each other« (Darwin 1964: 52). Die Unterschiede, die sie markieren, liegen nicht im Leben begründet, sondern in seiner wissenschaftlichen Beobachtung. Die Begriffe »species« und »variety« sind vorläufige Einrichtungen auf schwankender, weil vitaler Basis, kontingente Sortierhilfen, anhand derer sich die Seinsweisen des Lebens nach Arten (»incipient species«) diskriminieren, zu Gattungen (»strongly marked and well-defined varieties«) zusammenfassen, in Handbüchern identifizieren und so lange in Klassifikations- und Ordnungssystemen des Lebendigen verorten lassen, bis sie ausgestorben und durch andere ersetzt sind (ebd.: 55). *The Origin of Species*, von dem Darwin (nicht) schreibt und damit der Ursprung des biologischen Lebens,³ wie es seine Wissenschaft feststellt und kennt, ist eine konstruktive Leistung, mit der die Unterschiede gemacht werden, anhand derer das Leben zu bestimmen ist (vgl. Grosz 2004: 23). Die Arten und Gattungen entstehen demnach, wenn und weil jemand sie so benennt. Das Leben der Wissenschaft ist ein Beobachtungsprodukt, ein Resultat von Unterscheidungen. Sein »Ursprung« ist das »Gesellschaftssystem Wissenschaft«, der »wissenschaftliche Diskurs« oder, wie ich im Folgenden noch grundsätzlicher sagen möchte: der Mensch, das *menschliche* Leben, jedenfalls die menschliche Existenz in der Zeit.

3 Die anti-religiöse Provokation, die in Darwins Problematisierung des »Ursprungs« steckt, wird besonders offensichtlich, wenn man sich verdeutlicht, dass genau die Begründung des Lebens, zu der die Evolutionstheorie schweigt, aus christlicher Sicht nichts anderes ist als »die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der ›das Leben‹ ist (Joh. 14,6)«, wie Walter Sparr bemerkt, der die Bedeutung des Lebensbegriffs für die Theologie umfassend dargestellt hat (Sparr 1997: 19).

II. Menschliches Leben und Endlichkeit des Wissens

Es ist zwar im Zeichen von Diskursanalyse und Systemtheorie sicher nicht gerade selbstverständlich, das Leben des Wissens und der Wissenschaft – d. h. das Leben, von dem die Wissenschaft weiß – einmal so ausdrücklich auf den Menschen oder ein spezifisch menschliches Beobachten zu beziehen, anstatt nur auf einen dezidiert nicht näher charakterisierten »Beobachter«, wie es die Systemtheorie Luhmanns tun würde oder auf verschiedene »Diskurse« oder »Narrative« des wissenschaftlichen Beobachtens, wie man es von der Diskursanalyse kennt. Ein direkter Bezug auf den Menschen lässt sich unter Berücksichtigung beider Ansätze aber schon dadurch rechtfertigen, dass unser westliches Verständnis von Wissen und Wissenschaft, wie es sich im 17. Jahrhundert langsam herausgebildet, um 1800 konsolidiert und in seinen Grundprämissen bis heute erhalten hat, sehr zentral an den Menschen und die ihm eigenen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen samt ihren möglichen technischen Erweiterungen gekoppelt und ohne diese elementare Verortung in der kulturellen Sphäre des Menschlichen wohl kaum ernsthaft zu denken ist.⁴ »God hath framed the mind of man as a mirror or glass capable of the image of the universal world, and joyful to receive the impression thereof, as the eye joyeth to receive light«, so schreibt z. B. Francis Bacon in einem der Gründungstexte der modernen Wissenschaft, dem 1605 erschienenen *Advancement of Learning*, und daraus folgt zweierlei. Denn diese Grundfähigkeit des menschlichen Geistes (»the mind of man«) zur Imagination und Repräsentation der Welt als Bildobjekt (»capable of the image of the universal world«) ermöglicht es ihm nicht nur, sich in lässig schwelgender Empfangshaltung am lebendigen Wechsel der vorbeiziehenden Dinge und Zeiten zu erfreuen, »beholding the variety of things and vicissitude of times«. Sie fordert ihn vielmehr auch dazu heraus, in streng konzentrierter Suchhaltung nach den unwandelbaren Gesetzmäßigkeiten zu forschen, die diesen Wandel überdauern, »to find out the ordinances and decrees which throughout all those changes are infallibly observed« (Bacon 2002: 123).

Die wissenschaftliche Arbeitsweise, wie sie von Bacon proklamiert wird, setzt ein gleichermaßen standfestes wie flexibles Beobachtungszentrum voraus, das den Ansprüchen und Einwirkungen seiner Umgebung nicht einfach passiv ausgesetzt ist, sondern sich aktiv und vorausschauend zu ihnen zu verhalten vermag. Wissenschaft überlässt sich nicht den Turbulenzen des Lebens, sondern sie macht sich methodisch ein Bild davon. Sie liefert sich dem Taumel der Wahrnehmungseindrücke und Empfindungen nicht ziellos aus, sondern sie hält ihn gezielt auf Distanz. Sie registriert, dokumentiert und perpetuiert nicht einfach, was die Umwelt ihr vorgibt, sondern sie markiert, systematisiert und kontrolliert es nach spezifischen Vorgaben. Ihre Darstellung gilt nicht dem indifferenten, unkoordinierten, »wilden« Selbstlauf von Welt und Natur, »when she is left to her own course and does her work her own way« (Bacon 1860: 29), sondern dem differenzierten, geordneten, regulären

4 Deshalb führen Kultur-, Wissens- und Sozialtheorien implizit »fast immer ein Bild vom Menschen mit. Auch Autorinnen, die gegen jede wesensmäßige Festlegung des Menschen Stellung beziehen, legen die anthropologische Problematik nur vordergründig ad acta« (Lindemann 2004: 23).

Geschehen, das sie selber, mit Hilfe ihrer eigenen Verfahren, darin erkennt. Wissenschaft repräsentiert die Natur nicht im Zustand freier Ungebundenheit, sondern »under constraint and vexed«, wie es Bacon in fast schon schmerzlicher Klarheit formuliert, »that is to say, when by art and the hand of man she is forced out of her natural state, and squeezed and moulded« (ebd.).⁵ Die Natur der Wissenschaft entspricht demnach immer schon der Kultur der Menschen, nach deren Vorstellungen und Verfahren sie erst zum Forschungsgegenstand modelliert wird. Erfahrung ist kein zufälliges, indifferentes Aufsammeln herumliegender Datensplitter, sondern ein systematisch differenzierendes Instrument planender Vernunft (Kambartel 1968: 88). Empirie ist das, was Theorie dazu macht.

Angesichts dieser schon deutlich »konstruktivistisch« akzentuierten Disposition der frühneuzeitlichen Wissenschaftstheorie ist es nicht weiter erstaunlich, dass kein geringerer als Kant in der Vorrede zu seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1787) ausdrücklich an die von Bacon vorangetriebene »Revolution der Denkart« anknüpft (B XII), um sein eigenes, dezidiert »nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher« (1998: B XXII) entwickeltes Programm einer transzendentalphilosophischen Grundlegung menschlicher Vernunftkenntnis zu rechtfertigen, das nach der Logik und den empirischen Wissenschaften nun endlich auch die »Metaphysik« – bislang ein »bloßes Herumtappen« zwischen »bloßen Begriffen« – aus ihrer kläglichen Lage methodischer Orientierungslosigkeit befreien und in den Stand einer ernstzunehmenden Erkenntnistätigkeit befördern soll (1998: B XIV-XV). Genauso wie die Naturforscher von Bacon bis Galilei nämlich eingesehen haben – das ist Kants Argumentation –, dass »die Vernunft die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten«, anstatt »sich von ihr gleichsam am Leitbände gängeln« zu lassen (1998: B XIII), so muss sich im Prinzip jede Erfahrung von Gegenständen mittels exakter Analyse als »eine Erkenntnisart« ausbuchstabieren lassen, »die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß« (1998: B XVII). Als Gegenstand kann ich etwas demnach nur erfahren, wenn und weil ich mir einen verständlichen Begriff, einen Verstandesbegriff, davon zu machen und ihn nach einer allgemeinen Vernunftregel mit dem entsprechenden Gegenstand zu identifizieren, also in eins mit diesem zu setzen vermag. Jede Art von Wissenschaft beruht folglich auf der Möglichkeit oder dem Vermögen, Gegenstände und Begriffe, Zeichen und Dinge, konkrete Phänomene und abstrakte Konzepte miteinander zu vermitteln, in eins zu setzen, um das eine überhaupt erst *als* das andere wahrnehmen, lesen und bestimmen zu können. Wissenschaft beruht grundsätzlich auf dem Vermögen zur Ein(s)bildung. Sie bedarf der Einbildungskraft oder Imagination.⁶

5 Das Bild des traditionell männlichen Wissenschaftlers, der in die traditionell weibliche Natur eindringt, sie »quetscht« und formt (»squeezed and moulded«), um sie gewaltsam aus ihrem jungfräulichen Zustand herauszubewegen (»forced out of her natural state«), trägt offenkundig sehr deutliche *gender*-Markierungen.

6 Die »Einbildungskraft« ist nach Kant »ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen«. D. h., sie stiftet eine »transzendente Synthesis [...], welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist« (1998: B 152). Vgl. zur komplexen Geschichte und Phänomenologie der Imagination von der

Damit sind die anthropologischen Voraussetzungen von Wissen und Erkenntnis am Ende des 18. Jahrhunderts nicht nur ausdrücklich benannt, sondern auch selber zum Gegenstand wissenschaftlicher Beobachtung geworden. Das hat zur Folge, dass auch die Frage nach dem menschlichen Leben einen ganz neuen, eigenen Stellenwert für Wissenschaft und Philosophie bekommt, wobei »Leben« gleichermaßen als wichtigste Grundbedingung von Wissen und als sein zentrales Thema figuriert. Denn wenn das Erkennen sich, wie in Aufklärung und Romantik, programmatisch selber als Konstrukt seiner eigenen Vermögen zu erkennen versucht, anstatt seine eigenen Vermögen, wie bei Bacon, unprogrammatisch als Gabe einer göttlichen Vernunft im Grunde vorauszusetzen, dann entblößt es sich zwangsläufig in seiner unausweichlichen Endlichkeit und Limitiertheit – in seiner Abhängigkeit vom Leben des Menschen und mithin von seiner körperlichen Existenz. Während die menschliche Befähigung zu wissen bei Bacon noch ausdrücklich in einer elementaren Kontinuität mit einem göttlichen Schöpfungsplan gedacht war, von dem sie begründet und vorgesehen ist,⁷ wird sie bei Kant also allein als Korrelat menschlicher Einbildungskraft und damit ausdrücklich in einer elementaren Diskontinuität mit allem Nicht-Menschlichen gedacht, das die Kapazitäten dieser Einbildungskraft übersteigt. Während die Begrenztheit menschlicher Erkenntnismöglichkeiten in der Frühen Neuzeit durch die Aussicht auf ein Leben in göttlicher Unendlichkeit noch deutlich abgemildert war, muss sie ab dem Ende des 18. Jahrhunderts immer deutlicher als Effekt eines Lebens in menschlicher Endlichkeit diagnostiziert werden, was zwangsläufig die Frage nach den Grenzen und Bedingungen dieses Lebens auf den Plan ruft (vgl. Foucault 1971: 372ff.).

Gerade die »aufklärende«, säkularisierende Rückführung aller Wissensmöglichkeiten auf den eingeschränkten Horizont des menschlichen Geistes bewirkt folglich, wie Michel Foucault argumentiert hat, dass die Erkundung der materialen, physischen Umwelt- und Entstehungsbedingungen dieses Geistes – und damit des elementaren Lebensvorgangs, in dem sich seine »aufklärende«, säkularisierende Selbstbegrenzung überhaupt erst vollziehen kann – im 19. Jahrhundert zu einem der wichtigsten Forschungsfelder wird, wobei sich im Paradigma des Lebens eine Reihe ganz unterschiedlicher Wissensstränge und Diskurstraditionen (von biologischen bis soziologischen) treffen und in einen produktiven Austausch miteinander eintreten. Erst im 19. Jahrhundert, so lassen sich Foucaults Hinweise zusammenfassen, beginnt sich der Mensch als Bestandteil und Entstehungsprodukt einer ebenso abgründigen wie unvorhersehbaren Evolutionsgeschichte des Lebens zu erforschen, die Jahrtausende vor ihm begonnen und am Schlusspunkt seiner Existenz noch lange nicht ihr Ende gefunden hat (ebd.: 398). Denn erst seit dem 19. Jahrhundert beschreibt sich der Mensch nicht mehr in erster Linie als pri-

Frühen Neuzeit bis zur Romantik insbesondere Lobsien/Lobsien (2003) und Lobsien (2003; 2008).

- 7 Wissenschaftliche Erkenntnis dient nach Bacon letztlich immer der Legitimation göttlicher Ratio und Schöpferkraft. Weniges und oberflächliches Wissen, so schreibt er, könne zwar atheistische Gedanken hervorrufen, »but when a man passeth on farther, and seeth the dependence of causes and the works of Providence, then, according to the allegory of the poets, he will easily believe that the highest link of nature's chain must needs be tied to the foot of Jupiter's chair« (Bacon 2002: 126).

vilegierte Kreatur einer stabilen, hierarchisch gegliederten und wohlüberlegt eingerichteten Topographie der Natur, in der das göttliche *Fiat* außer und unabhängig von ihm noch eine Vielzahl anderer, separat geschaffener Kreaturen wie auf einem Ordnungstableau ihren je individuellen Lebens- und Bewegungsraum zugewiesen hat. Der Mensch beschreibt sich vielmehr als eines unter vielen zufällig besonders anpassungs- und deshalb überlebensfähig geratenen Ausleseprodukten einer dynamischen, ungeplanten, endlos, kopflos, blind und unkontrollierbar vorwärts rollenden Variations- und Selektionsbewegung, die unvermeidlicherweise immer wieder verschwenderische Auswüchse, Abweichungen, Überschüsse, Unzulänglichkeiten, Fehlkonstruktionen und dem Aussterben überlassene Formen fabrizieren muss, um sich als Evolutionsbewegung überhaupt reproduzieren und damit am Leben erhalten zu können. Die Theorie einer graduellen Evolution von Schöpfung, Kreativität und Leben, wie sie sich im 19. Jahrhundert zunehmend etabliert, schließt Vergänglichkeit, Verfall und Zerstörung – und folglich die Endlichkeit allen Daseins – mithin unvermeidlicherweise mit ein, wie Darwin, ihr wichtigster Exponent, immer wieder hervorhebt: »The extinction of old forms is the almost inevitable consequence of the production of new forms« (Darwin 1964: 343). Wichtig daran ist hier insbesondere die zutiefst ambivalente Rolle, die der Mensch in diesem unaufhörlichen Lebensaustausch und Lebenswandel einnimmt, sobald er ihn zu verstehen versucht. Einerseits weiß er sich als Wesen eines Lebens, das er durch seine schiere Existenz, durch jeden Atemzug und jede Handlung unmittelbar verkörpert und vollzieht; doch andererseits kann er sich von den Beweggründen und Vor-Gängen, den »complex contingencies« und »unperceived agencies« (ebd.: 343, 319), die dieses Leben hervorbringen und antreiben, allenfalls eine dürftige und unvollständige wissenschaftliche Vorstellung machen. Denn kein Mensch hat den langwierigen Prozess, in dem sich einzellige zu mehrzelligen Organismen, Meeresbewohner zu Landbewohnern und Säugetiere schließlich zu Menschen entwickelt haben, jemals beobachtet,⁸ und auch die geologischen Überreste und Versteinerungen, anhand derer er sich vielleicht rekonstruieren ließe, können die Evolution des Lebens nur äußerst lückenhaft und fragmentarisch bezeugen, wie Darwin selbst in seinen Überlegungen »On the Imperfection of the Geological Record« ausführlich erläutert (ebd.: 279ff.), um seine Theorie vor dem Vorwurf mangelnder Beweisfähigkeit zu schützen. Alle Geschichten von der Entstehung und Entwicklung des Lebens, so heißt es dort, die wir mit Hilfe von Fossilien und Ausgrabungen zu erzählen, auf Ahnentafeln festzuhalten und in naturkundlichen Museen zu dokumentieren versuchen, bleiben letztlich zusammengeschustertes Flickwerk, das die tatsächlichen, zutiefst verschlungenen, mit Sackgassen, Umwegen und Korrekturen durchsetzten Gänge von einfachen Natur- zu hochkomplexen Kulturwesen nur unzureichend und in Bruchstücken historisch nachzuzeichnen vermag. Aber aus der Tatsache, dass wir die gesamte Evolution allen Lebens nicht umfassend und lückenlos repräsentieren können, folgt trotzdem nicht,

8 Deshalb sei es besonders erstaunlich, bemerkt Wittgenstein, dass es so vielen Menschen sofort eingeleuchtet hat, dass es »natürlich« so gewesen sein muss. »Warum zum Teufel sollte jemand ›natürlich‹ sagen? [...] Hat irgend jemand diesen Prozeß beobachtet? Nein. Beobachtet ihn jetzt jemand? Nein. Die Beobachtungen an Züchtungen sind ja nur ein Tropfen auf den heißen Stein« (1968: 53).

dass es sie so nicht gegeben hat, sondern nur, dass unsere Lebens- und Erkenntnisfähigkeiten eben zu begrenzt sind, um sie umfassend und lückenlos nachzuvollziehen. »What an infinite number of generations, which the mind cannot grasp, must have succeeded each other in the long roll of years!«, ruft Darwin an einer Stelle aus, um diese immensen Ausmaße sogleich mit dem armseligen Bild zu kontrastieren, das wir uns davon nur machen können: »Now turn to our richest geological museums and what a paltry display we behold!« (ebd.: 287)

III. Lebendiges Bewusstsein

Man kann an dieser Stelle Folgendes festhalten: Je genauer die Wissenschaften im 19. Jahrhundert versuchen, ihre Zeitgenossen mit dem elementaren Prozess vertraut zu machen, der sie existieren lässt, desto radikaler drohen sie die Menschen damit zugleich von ihrer eigenen Existenz samt deren traditioneller religiöser oder metaphysischer Begründung zu entfremden. Denn wenn das Leben des Menschen nicht mehr als Werk eines umsichtigen Schöpfungsaktes, sondern als Zufallsgeburt eines grundlosen Evolutionsmechanismus gesehen wird, dann zeigt es sich zwangsläufig in einer unauflösbar zweideutigen Gestalt. Auf der einen Seite kann jeder Mensch sein Leben am eigenen Leib als etwas erfahren, das ihm unweigerlich innewohnt, weil er notwendig lebendig, also am Leben sein muss, um vom Leben etwas spüren und wissen zu können. Auf der anderen Seite kann er die subjektive, körperliche Evidenz seines Lebens objektiv, wissenschaftlich aber nur in Form »einer Art geronnenen Bewegung« einsehen, um es mit Foucault zu sagen (Foucault 1971: 390), in der stummen Spur eines erstarrten Gewesenen, die sein lebendiges Wesen höchstens äußerlich und oberflächlich zu beglaubigen oder erklären vermag. Im Aspekt der gemeinsamen Evolution allen Lebens präsentiert sich dem Menschen seine persönliche Existenz als unbegründbarer Effekt einer anonymen Kraft, »die ihn verstreut, ihn fern von seinem eigenen Ursprung hält [...] Diese Kraft ist die seines Seins selbst« (ebd.: 403). Der Mensch sieht sich ins Verhältnis zu einer Umwelt gesetzt, die ihm zutiefst eigen ist und ihm doch zugleich unüberwindbar fremd bleibt. Sie ist ihm zutiefst eigen, weil er ihr ursprünglich zugehört und entstammt, aber sie bleibt ihm auch unüberwindbar fremd, weil sie ihm den Grund seines Lebens verweigert, ja geradezu entzieht.⁹ Im Aspekt der gemeinsamen Evolution allen Lebens erkennt der Mensch sich ganz selbst, aber nur als Variable eines Anderen, einer schweigenden Materie, die er nicht ganz erkennt, obwohl oder gerade weil er unauflöslich damit verstrickt ist (vgl. Foucault 1971: 390ff.).¹⁰ Im Aspekt seiner Evolution offenbart sich das Leben des Menschen folglich

9 Die Diskussion um das Verhältnis von menschlichem Leben und menschlichem Wissen, wie sie im 19. Jahrhundert geführt wurde, schließt damit thematisch direkt an die aktuelle Diskussion um die Hirnforschung an (vgl. Singer 2007: 41).

10 »Eine der Grundbestimmungen in der Bedeutung des philosophischen Lebensbegriffs besteht somit in der in ihm liegenden Identifikation des Denkens mit anderem, Nichtdenkendem« (Simon 1973: 844). Foucault hat das ganz ähnlich formuliert (vgl. 1971: 394).

als etwas, das mit seinem Wissen davon nicht identisch ist. Es offenbart sich als etwas, das seine Existenz nicht identifiziert, sondern differenziert, weil er es zwar als Wandel erleben, aber nicht als Einheit erkennen kann. Was der Mensch aktuell ist, weiß er zugleich als etwas, das potentiell jederzeit auch anders werden kann. Im Aspekt seiner Evolution entdeckt sich der Mensch als historisches Lebewesen, das nicht hätte werden müssen, was es ist, und es voraussichtlich auch nicht immer bleiben wird. Dadurch erlebt er sich unweigerlich in einem ortlosen Schweb- und Latenzzustand zwischen einer unergründlichen Vergangenheit, die im diffusen Nebel ferner Urzeit versinkt, und einer unkalkulierbaren Zukunft, in der die Ankunftszeit offen und unvorhersehbar bleibt. Er erlebt sich als »wanderer between two worlds«, wie es in einer viel zitierten Formulierung von Matthew Arnold heißt, »one dead, / The other powerless to be born« (1855: 438).

In der Mitte des 19. Jahrhunderts steht damit nicht nur das Leben des Menschen, sondern auch sein Wissen davon ausdrücklich im Zeichen von Kontingenz, Vorläufigkeit, Pluralisierung und Veränderlichkeit. D. h., alles Wissen vom Leben muss im Medium eines unverbindlichen, weil dynamischen Zeitlaufs gewonnen werden, einer vorübergehenden Existenz, die jede Form des Wissens fundamental ermöglicht und zugleich radikal destabilisiert. Alles, was der Mensch weiß, gilt unter diesen Bedingungen nur als Zwischenergebnis im Prozess einer unabgeschlossenen Evolutionsgeschichte, die das Wissen jederzeit der Möglichkeit aussetzt, modifiziert und desavouiert und damit früher oder später für ungültig erklärt zu werden. »Alike in the external and the internal worlds, the man of science sees himself in the midst of perpetual changes of which he can discover neither the beginning nor the end«, bemerkt der hierzulande wenig beachtete englische Universalgelehrte Herbert Spencer dementsprechend in seinem erkenntnistheoretischen Grundlagenwerk *First Principles* (1862). Denn ein objektives Dasein des Lebens kann nur identifiziert werden, wenn es von und in einem subjektiven Bewusstsein unterschieden wird, das selbst an ihm partizipiert. Anders gesagt: Wenn das Bewusstsein am Leben ist, dann ist Leben im Erkenntnisakt einerseits immer schon vorausgesetzt, während es andererseits durch diesen Akt überhaupt erst als Leben konstituiert werden kann (Spencer 1946: 53). Das Leben, in dem das menschliche Bewusstsein selber lebt, kann von ihm zwar erkannt und bestimmt, aber nicht begrenzt und definiert werden, denn sobald wir uns eine Grenze des Lebens, einen absoluten Anfangs- oder Endpunkt temporaler Existenz vorzustellen versuchen, müssen wir uns zeitgleich damit auch noch etwas vorstellen, das davor oder danach kommt: »when we imagine a limit, there simultaneously arises the consciousness of a space or time beyond the limit« (ebd.: 76). Ein Bewusstsein vom Leben können wir nur im Leben haben. Jenseits unseres Lebens können wir auch nichts davon wissen, denn so wie der Adler der Luft nicht entfliehen kann, die er zum Fliegen braucht, um einen von Spencer zitierten Vergleich anzuführen, so kann auch der menschliche Geist der begrenzten Sphäre seines körperlichen Lebens nicht entkommen, in und mit der allein er die Möglichkeiten seines Denkens zu realisieren vermag (ebd.: 60). Die Grenzen unseres Lebens sind auch die Grenzen unseres Bewusstseins, weil wir das Sein des Lebens immer nur relativ zum Leben unseres bewussten Seins überhaupt als Etwas (und nicht als Nichts) begreifen können. Jenseits unserer bewusst lebenden Existenz können wir die Existenz des Lebens also nicht denken (ebd.: 63), was

einige idealistische Philosophen des 19. Jahrhunderts wie u.a. William Hamilton sogar zu dem radikal erkenntnis skeptischen Schluss geführt hat, dass wir die Realität des Lebens überhaupt nicht als solche realisieren können, sondern immer nur als etwas anderes, Irreales, als ein Konstrukt des Bewusstseins, das diese Realität nicht selber ist. Das Wissen, das wir vom wirklichen Leben haben, wäre demnach immer schon eine Negation seiner Wirklichkeit. Es wäre, wie Spencer klar gesehen hat, ein negatives Wissen: ein Nichtwissen (ebd.: 71).¹¹

Aber diese radikale Version einer relativistischen, anti-realistischen Position, die im 19. Jahrhundert weiter verbreitet war als oft angenommen (vgl. Herbert 2001), wird in ihrer Radikalität von Spencer keineswegs vollständig mitgetragen. Denn es mag zwar richtig sein, so schreibt er, dass wir die Lebenswirklichkeit *außerhalb* unseres Bewusstseins nur *innerhalb* unseres Bewusstseins – also im Verhältnis zu dessen Bedingungen – als Lebenswirklichkeit bestimmen können. Doch schon der Beweis, dass ein bestimmtes Wissen von der Welt, in der wir leben, nur als bewusstes Wissen möglich ist, muss, um durchgeführt werden zu können, unweigerlich ein unbestimmtes Wissen von ihr freisetzen, das in anderer, subsidiärer Form – als »nascent consciousness« – dann offenbar ebenfalls Teil des Bewusstseins sein kann (Spencer 1946: 77; vgl. Erchinger 2009). Selbst dann noch, wenn wir z. B. behaupten, dass wir nicht wissen können, *was* die Welt an sich, in absoluter, ewiger, ununterschiedener, mit sich selbst identischer Form tatsächlich ist, setzen wir *volens nolens* voraus, *dass* sie tatsächlich irgendwie ist, »and the making of this assumption proves that the Absolute has been present to the mind, not as a nothing but as a something« (Spencer 1946: 72). Selbst dann noch, wenn wir uns der Tatsache bewusst werden, dass wir nicht fähig sind, eine absolute, bewusste Welt an und für sich bewusst zu denken, anders gesagt, denken wir uns diese Tatsache eben als Tatsache und damit als ein Etwas und nicht als ein Nichts. Wenn wir aber überhaupt nur denken können, indem wir Etwas als Etwas denken, indem wir es also in ein Verhältnis zu etwas anderem setzen (d. h.: indem wir es von etwas anderem unterscheiden), dann können wir auch die Bedingtheit unseres Bewusstseins nur in Relation zur Unbedingtheit eines Seins denken, das nicht bewusstes Sein ist. Von diesem unbedingten Sein, so lautet Spencers zentraler Gedanke, können wir zwar, wenn wir denken, nicht in definitiver, expliziter, wohl aber in indefinitiver, impliziter Weise durchaus ein unbestimmtes oder intuitives Wissen haben (vgl. ebd.: 70-80). Dieses intuitive Wissen davon, dass wir selbst dann *im* Leben denken, wenn wir nichts Bestimmtes *über* das Leben denken, ist damit freilich weniger ein bewusstes als ein *unterbewusstes* Wissen. Es existiert, wie man im lockeren Anschluss an eine moderne Terminologie auch sagen könnte, in Form eines »tacit knowing« (Polanyi 1975: 38), eines »Lebenswissens« (Ette 2004: 12), einer »Intelligenz des Unbewussten« (Gigerenzer 2007) oder, in Spencers eigenen Worten, »as the body of a thought«: »The momentum of thought carries us beyond conditioned existence to unconditi-

11 »Are we to rest wholly in the consciousness of phenomena? Is the result of inquiry to exclude from our minds everything but the relative? [...] The answer of pure logic is held to be that by the limits of our intelligence we are rigorously confined within the relative, and that anything transcending the relative can be thought of only as a pure negation or as a non-existence« (Spencer 1946: 71).

oned existence; and this ever persists in us as the body of a thought to which we can give no shape« (1946: 77). Jeder bewusste und bedingte Gedanke unserer geistigen Existenz ist also nur im Unterschied und folglich im Verhältnis zu einem unbewussten und unbedingten Leben unserer körperlichen Existenz überhaupt denkbar, das darin in unbestimmter Form, eben »as the body of a thought«, immer mit enthalten ist (»ever persists in us«), auch wenn wir es nicht formal bestimmen können (»to which we can give no shape«).

IV. Erleben, Erkennen, Transdifferenz

Mit diesem Thema sind, wie man schon hier sieht, eine ganze Reihe interdisziplinärer Probleme verbunden, die bis heute in verschiedenen Forschungsbereichen, von der Ästhetik und Kulturphilosophie über die Erkenntnistheorie bis hin zur Neurophysiologie, intensiv und mitunter sehr kontrovers unter bewusst plakativen Fragestellungen wie etwa »Hirn als Subjekt?« verhandelt werden (Krüger 2007). Denn auch bei Spencer und vielen seiner Zeitgenossen geht es bei allem historischen Abstand zu aktuellen Diskussionen in gewisser Weise um die wirksame Evidenz einer Materialität des Seins, die den Abstraktionen des Bewusstseins immer schon »zuvorkommt«, wie man es vielleicht mit Dieter Mersch sagen könnte (Mersch 2007: 56). Es geht um die Präsenz eines körperlich erfahrenen Lebens diesseits der »ausschließlich sinnbestimmten Dimension« seiner intellektuellen Repräsentation (Gumbrecht 2004: 109), wobei die Diskussion um diese schattenhafte Präsenz im historischen Kontext der frühen Evolutionspsychologie speziell um die Frage kreist, inwiefern die physische Aktivität unseres motorischen und organischen Lebens – insbesondere die des Gehirns – die psychische Aktivität unseres geistigen und kulturellen Lebens modifiziert, irritiert oder womöglich sogar heimlich kontrolliert. Es geht in diesem Kontext also vor allem um die Frage, wie weit das unbewusste Leben unserer Organe und Sinnesorgane in das bewusste Leben unserer Gedanken hineinreicht oder, umgekehrt formuliert, wie stark das bewusste, willentlich geführte Leben des Menschen unter dem Einfluss von etwas anderem steht, dessen Machenschaften ihm nicht oder nicht voll bewusst sind.¹² Mit dem enormen Interesse an diesem Anderen des Bewusstseins ließe sich zum Beispiel erklären, warum gerade die Literatur und Kultur des oft stereotyp als Zeitalter des Rationalismus, des Fortschritts, der Prüderie, Prosperität und Stabilität charakterisierten späteren 19. Jahrhunderts eine dermaßen auffällige Faszination für das Irrationale, Unheimliche, Sensationelle, Perverse, Krankhafte und Geheime entwickelt hat, genauso wie für Geisteszustände des Wahnsinns, des Traums oder der Hypnose, in denen das Denken und Handeln sich gewissermaßen verselbstständigt, weil das bewusste Leben suspendiert wird und in den Bann eines unbewussten Anderen gerät, das latent seine Steuerung übernimmt.

Mit dem enormen Interesse an der Existenz einer solchen »hidden soul« (Dallas 1866: 209ff.), die sich gleichsam unter der Oberfläche des bewusst geführten Lebens versteckt und in R.L. Stevensons Erzählung von Jekyll und

12 Vgl. zu dieser ganzen Problematik etwa die umfassende Studie von Rylance (2000).

Hyde seine womöglich bekannteste Inszenierung gefunden hat, ließe sich aber auch die zeitgenössische Neigung zu Experimenten mit Tierkörpern und aufgeschnittenen Organen aller Art begründen, in denen in immer neuen Anläufen versucht wurde, zu den verborgenen physischen Antriebskräften jenes Lebens vorzudringen, das wir durch unsere psychischen Repräsentationen möglicherweise gar nicht vollständig erkennen können. Wenn Herbert Spencer an anderer Stelle z. B. Experimente mit »decapitated frogs« anführt, die beweisen sollen, »that actions of considerable complexity may be efficiently executed without the aid of the brain«, oder von neugeborenen Kindern berichtet, die angeblich tagelang geatmet, geschrien, gesaugt und sich bewegt haben sollen, obwohl sie gänzlich ohne Gehirn auf die Welt gekommen sind (»born without either cerebrum or cerebellum«) (Spencer 1910: 397-98), dann zeugt das nicht zuletzt von einer tiefen Begeisterung für ein wortwörtlich rein leibhaftes, durch keinerlei bewusste gedankliche Reflexion beeinträchtigtes Leben. Es zeugt von der Begeisterung für ein naives Erleben, das ganz in sich selber aufgeht, aber von sich selber nichts weiß (vgl. Lask 1923: 191).¹³ Umgekehrt liefert die wiederholte Durchführung solcher künstlich arrangierter Experimente mit Tieren jedoch nur einen weiteren Beleg dafür, dass der Mensch dieses naive Erleben ganz offensichtlich trotz aller Anstrengungen gerade nicht wissenschaftlich erkennen kann, weil jeder Akt des Erkennens zwangsläufig mit einer vermittelnden Differenzierung, einer Repräsentation des unmittelbar Erlebten einhergeht, die mit ihm nicht mehr identisch ist. »Das philosophische Erkennen lebt nicht in dem, was es zu seinem bloßen Erkenntnismaterial macht«, wie Emil Lask es formuliert, der dem Verhältnis von Leben und Erkennen zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein eigenes Buchkapitel gewidmet hat (1923: 192). Es steht vielmehr, so scheint es, in unüberwindbarer Distanz dazu.

Wichtig ist dabei, dass dieser fundamentale Konflikt zwischen Erleben und Erkennen, zwischen dem Leben des Seins und dem Leben des Bewusstseins gerade deshalb unüberwindbar erscheint, weil er selbst ein Effekt des zeitlichen Lebens ist. Denn wenn Leben immer ein belebtes Sein meint, also eine Seinsform, die sich in und mit der Zeit verändert, dann folgt daraus, dass alles Leben zwangsläufig im Unterschied zu dem existiert, was nicht oder anders am Leben ist. Leben markiert, indem es auf eine spezifische Weise belebt ist, eine Differenz zu allem, was nicht oder auf andere Weise belebt ist. Es realisiert eine Grenze zwischen Lebendigem und nicht Lebendigem, genauso wie zwischen verschiedenen Formen des Lebendigen (vgl. Fischer 2004: 61ff.). In jedem Fall verleiht es dem Körper, den es belebt, eine eigenständige Position im Verhältnis zu seiner Umwelt, die es ihm ermöglicht, Einwirkungen von außen nicht nur passiv zu erleiden, sondern aktiv und von innen auf sie zu reagieren, so dass sich der zeitliche Prozess des Lebens auch als »continuous adjustment of external relations to internal relations« bestimmen ließe (Spencer 1946: 68). Man kann deshalb behaupten, dass sämtliche Lebewesen, Pflanzen und Tiere genauso wie Menschen, durch eine Form der »Positionalität« gekennzeichnet sind, wie Helmuth Plessner es nennt: Sie sind in einem bestimmten Verhältnis zu ihrer Umwelt positioniert, wobei die

13 Aus dieser Faszination ist die mit Namen wie Nietzsche, Bergson, Simmel und Dilthey verbundene Denkströmung hervorgegangen, die häufig mit dem Sammelbegriff »Lebensphilosophie« bezeichnet wird. Vgl. dazu Pflug (1980); Sparr (1997: 22ff.).

spezifische Besonderheit des menschlichen Lebens im Vergleich zum Leben anderer Organismen darin besteht, so Plessner, dass seine Position exzentrisch ist (Plessner 1982a: 135, *et passim*). D. h., der Mensch steht nicht nur in einer bestimmten Beziehung zu seinem Milieu, sondern er weiß auch darum. Er lebt sowohl mit seinem Körper in Beziehung zur Umwelt als auch im Bewusstsein um die Beziehung seines Körpers zur Umwelt. Er hat nicht nur eine körperliche Position im Verhältnis zu seiner Umgebung, sondern auch und zugleich ein bewusstes Verhältnis zu dieser Position. Anders als Pflanzen und Tiere muss er seine Position deshalb selbst bestimmen und verstehen. Sein Verhältnis zur Umwelt versteht sich nicht von selbst; es ist nicht allein durch die unmittelbaren Bedürfnisse und Neigungen seiner körperlichen Existenz bestimmt, weil der Mensch weiß, dass er sich auf viele verschiedene Arten zu ihnen verhalten kann (vgl. Plessner 1982b: 9ff.). Einerseits fehlt ihm folglich die »Instinktsicherheit« (ebd.: 17), die ihm eine spezifische Position in der Welt vorgeben könnte. Andererseits verleiht ihm eben dieser Mangel zugleich die Freiheit, sich zu keinem Zeitpunkt auf eine bestimmte Weise positionieren zu müssen, sondern andere Möglichkeiten in Betracht ziehen, zwischen Optionen abwägen und sich mögliche Zukunftsläufe vorstellen zu können, wenn auch ohne dabei von seiner körperlichen Bedingungs-lage unabhängig zu werden.

Dieser Doppelaspekt bringt es mit sich, dass der Mensch das, was er ist, nur bewusst sein kann. D. h., »er muß sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*« (ebd.: 16). Er kann nur leben, »indem er ein Leben führt«, indem er das, was er tatsächlich verkörpert, auf eine mögliche Weise realisiert, die nicht die einzig mögliche ist (ebd.: 16). Man könnte auch sagen: Was er natürlich schon sein mag, kann er nur mit künstlichen Mitteln in lebender Form werden. Da der Mensch um seine Existenz weiß, erkennt er sich als existentiell bedürftig, »konstitutiv heimatlos«, nichtig und nackt, und diesen unvollendeten Zustand kann er nur kompensieren, indem er sich eine zweite, kulturelle Existenz aus Normen, Institutionen und künstlichen Orientierungssystemen schafft, die der ersten »die Waage zu halten« vermag (ebd.: 17, 18). Aber nicht nur die Entstehung von Kultur hat ihren Grund somit in einem menschlichen Kompensationsbedürfnis, sondern auch ihr ständiger Wandel. Denn das künstlich konstruierte Gleichgewicht lässt sich in der Zeit und im Leben nur halten, wenn es mit der Zeit ständig neu hergestellt und damit am Leben erhalten wird. Dies, so Plessner sinngemäß, geschieht dadurch, dass das, was bereits in kulturell (symbolisch, institutionell, rituell etc.) bestimmter oder bezeichneter Form vorliegt nun seinerseits immer wieder *als* etwas anderes realisiert und inszeniert und dadurch im Dialog mit sich verändernden Umweltbedingungen fortlaufend renoviert, adaptiert und transformiert wird (vgl. ebd.: 15ff.).

Personale menschliche Identität lässt sich demnach zwar nur in der Vermittlung durch Kultur verwirklichen, aber sie ist, solange sie am Leben ist, trotzdem nicht in einer einzigen Kultur zu verorten.¹⁴ Sie kann zwar nur kulturell gewusst, aber nicht auf nur ein bestimmtes kulturelles Wissen festge-

14 Das Thema »kollektive Identität« ist nach Plessner untrennbar mit dem Thema »personale Identität« verwoben, weil der Mensch seine Personalität nur über Strukturen von Kollektivität ausdrücken, also mitteilen kann (vgl. Plessner 1982b: 34). Vgl. zu kollektiver Identität allgemein Straub (2004: 290-315).

legt werden. Sie lebt im Übergang zwischen dem, was sie aktuell ist und dem, was sie potentiell sein kann. Das Subjekt bildet sich in der Vermittlung zwischen diesen beiden Seiten. Sein Wissen von sich und der Welt schlägt eine Brücke zwischen ihm und der Welt; es vermittelt sein tatsächliches Sein mit einem kulturell möglichen Bewusstsein. Aber da dieses Wissen als menschliches zwangsläufig auch lebendiges, veränderliches, sich wandelndes Wissen ist, kann es potentiell jederzeit in Frage gestellt, modifiziert und durch ein anderes mögliches Wissen ersetzt werden, so dass die kulturell konstruierte Einheit zwischen Bewusstsein und Sein, Möglichkeit und Wirklichkeit, individueller Erfahrung und kollektiver Zugehörigkeit ständig Gefahr läuft, in eine Zone des Widerstreits auseinander zu brechen, in der verschiedene mögliche, aber möglicherweise dissonante Identifikationsangebote, Diskurse und Systeme aufeinander prallen, die miteinander um die Deutungshoheit im Prozess der Identitätskonstitution ringen (vgl. Lyotard 1989).

In solchen Fällen hängt das Bewusstsein gleichsam unentschieden, zauderhaft im Niemandsland zwischen mehreren, einzeln differenzierten, aber gemeinsam verfügbaren Wissensformationen, Diskursen und Selbstbeschreibungsmöglichkeiten fest. Der gleichmäßige Fluss der Lebenszeit staut sich vorübergehend zu einer wilden Gemengelage möglicher kultureller Allianzen auf, die sich gegenseitig überlagern und relativieren, so dass ihre zukünftige Entwirrung ungewiss erscheint. Das Wissen um die eigene Identität, also um das Verhältnis zwischen faktischem Sein und kulturell definiertem Bewusstsein, präsentiert sich zeitweise als wackelig, windig und austauschbar, aber nicht als indifferent oder sinnlos. In Bezug auf den Titel des vorliegenden Bandes kann man deshalb auch sagen: Es wird transdifferent. Solche Momente der Transdifferenz lassen sich mit Plessner als eigentlich unvermeidliche Auswirkungen des Verhältnisses zwischen menschlichem Leben und kulturellem Wissen auffassen, wie er es mit den Begriffen »indirekte Direktheit oder vermittelte Unmittelbarkeit« zu charakterisieren versucht (Plessner 1982b: 34). Damit ist gemeint, dass der Mensch sein Leben nur in kulturell vermittelter Form überhaupt bewusst als unmittelbare Tragfläche seiner leiblichen Existenz in der Zeit erkennen kann. In alltagspraktischen Situationen kann er mit diesem paradoxen Zustand meist auch sehr gut leben, weil die Differenz zwischen dinglicher Unmittelbarkeit und symbolischer Vermittlung, Präsenz und Repräsentation, tatsächlichem Sein und kulturellem Bewusstsein hier in der Regel pragmatisch ausgeklammert bleibt. Aber da die Einheit dieser Differenz in dem und durch das bewusste Leben ständig neu hergestellt werden muss, bleibt sie zwangsläufig instabil und kann deshalb potentiell jederzeit als Widerspruch erfahren werden. Diese These von der prinzipiellen Instabilität und Mobilität menschlichen Lebens lässt sich deshalb auch an zeitgenössische Identitätskonzeptionen anschließen, wie sie etwa aus den *Cultural Studies* bekannt sind. »Each of us live with a variety of potentially contradictory identities, which battle within us for allegiance«, schreibt etwa Jeffrey Weeks, »as men or women, black or white, straight or gay, able-bodied or disabled, ›British‹ or ›European‹... The list is potentially infinite and so therefore are our possible belongings« (1990: 88). Weil Menschen im Gegensatz zu Tieren und Pflanzen um ihre Position in der Welt wissen, können sie die kulturell definierte Identität des Verhältnisses zwischen sich und der Welt immer auch noch anders erfahren oder bestimmen, je nachdem, was kulturell möglich ist, und möglich ist unendlich viel, wenn

man die Möglichkeiten der Fiktion mit einschließt. Menschliche Identität ließe sich demnach als potentiell transdifferent beschreiben, wobei sie keineswegs immer aktuell so erfahren, geäußert oder in Texten dargestellt werden muss. Denn der Begriff »Transdifferenz« bezieht sich nicht einfach auf alle Phänomene oder Momente, in denen mehrere mögliche, aber verschiedene oder sogar gegensätzliche »properties, affiliations or elements of semantic and epistemological meaning construction« gleichzeitig zur Selbstbeschreibung von Personen, Kulturen oder Systemen zur Verfügung stehen, denn das ist ohnehin immer der Fall. Er versucht vielmehr speziell solche Phänomene oder Momente zu erfassen, in denen diese gleichzeitige Verfügbarkeit »as cognitively or affectively dissonant, full of tension, and undissolvable« erfahren oder betrachtet wird (Breinig/Lösch 2006: 105).

V. Zu den Themen und Beiträgen des Bandes

In der Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Leben und kulturellem Wissen konvergieren, wie inzwischen deutlich geworden ist, eine ganze Reihe von theoretischen Problemen, zu deren Lösung dieser Band einen Beitrag leisten möchte. Denn der Prozess des menschlichen Lebens als ein Prozess des bewussten, von sich wissenden Lebens, enthält und repräsentiert notwendigerweise sowohl Aspekte der Identität als auch der Differenz. Er repräsentiert – in einem Satz – sowohl das notwendige Medium aller menschlichen Kulturtätigkeit, einschließlich der wissenschaftlichen Forschung, als auch den unumkehrbaren zeitlichen Prozess, in dessen Verlauf sich diese Tätigkeit in eine unendliche Vielzahl möglicher Formen, Systeme, Gestalten und Diskurse ausdifferenzieren kann, die sich nicht mehr ohne Weiteres auf einen gemeinsamen Grund oder Ursprung zurückführen lassen. Der Genitiv »das Leben des Wissens« verweist folglich sowohl auf ein lebendiges Sein, das allem Wissen vorausgeht, als auch auf ein wissendes Bewusstsein, das sich davon unterscheidet. Es verweist sowohl auf das erlebbare Faktum kulturellen Wandels als auch auf die erkennbaren Strukturen, in denen er sich zeigt. Es verweist sowohl auf die Prozesse »kultureller Differenzierung« sowie »kulturellen Übersetzens und Übertragens« als auch auf das Andere, das sich einer »Kulturhermeneutik« – die dem Verstehen dieser Prozesse gewidmet ist – möglicherweise entzieht (Sparn 2008: 13). Das Leben des Wissens konstituiert sich im Übergang zwischen Präsenz und Repräsentation, Erleben und Erkennen, Identität und Unterschied. Man kann auch sagen: Es konstituiert *selbst* diesen Übergang.

Der Problemtitel »Das Leben des Wissens« ist deshalb meiner Ansicht nach bestens geeignet, um die zentralen interdisziplinären Probleme zu markieren, auf die sich dieser Band konzentriert. Denn die hier versammelten Aufsätze sind zum größten Teil aus der Abschlusskonferenz des Erlanger Graduiertenkollegs »Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« hervorgegangen, die seinerzeit eine zweifache Absicht verfolgt hat. Einerseits wollte sie die Erforschung kultureller Veränderungsprozesse »im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« bewusst fortsetzen; andererseits wollte sie aber zugleich ausdrücklich nach dem Anderen und Fremden fragen, das sich im Zeichen oder unter den Prämissen differenz- und differenzierungslogischer Ansätze nicht schlüssig beschreiben lässt, unab-

hängig davon, ob man dieses Andere in Begriffen wie »Materialität« und »Präsenz« oder eher in Konzepten wie »Evidenz« und »Ereignis« zu fassen versucht. Der Band möchte mithelfen, einen konstruktiven, fächerübergreifenden Dialog zwischen diesen beiden Seiten zu initiieren. Er möchte das interdisziplinäre Leben des Wissens repräsentieren, das sich zwischen eher unterscheidungsorientierten Ansätzen einerseits und eher identitätsorientierten Ansätzen andererseits abspielt. Dieses »Leben« im Sinne einer veränderlichen, dialogischen Erkenntnisbewegung zwischen Identität und Unterschied bildet dabei nicht nur den gemeinsamen thematischen Schwerpunkt der Beiträge, sondern findet sich zudem in seiner strukturellen Anlage reproduziert. Neben eigenständigen Abhandlungen enthält der vorliegende Band deshalb auch mehrere kürzere Antwortbeiträge darauf, die man gewissermaßen als kritische Impulse aus der Umwelt des wissenschaftlichen Hauptsystems betrachten könnte, die einige von dessen Ergebnissen modifizieren, hinterfragen und gelegentlich irritieren wollen, um den Erkenntnisaustausch zwischen Zentrum und Peripherie, etablierten WissenschaftlerInnen und aufstrebendem Nachwuchs am Leben zu erhalten.

Das Buch ist in fünf Abschnitte gegliedert. Der erste Teil, »Differenzen«, greift Grundfragen differenzierungstheoretischen Denkens auf, wobei der Beitrag von HELMBRECHT BREINIG und KLAUS LÖSCH sich in erster Linie mit der von ihnen konzipierten und am Erlanger Kolleg ausgebauten Kategorie »Transdifferenz« beschäftigt, während der Aufsatz von DORIS FELDMANN die anhaltende Konjunktur des Denkens in, durch und mit Hilfe von »Differenz« in den Blick nimmt, deren erkenntniskonstitutive Funktion im Verhältnis zu anderen Theoriebausteinen nach wie vor relativ ungebrochen erscheint und auch von »Transdifferenz« als möglichem »Komplement von Differenz« (Lösch 2005: 252) dezidiert nicht in Frage gestellt wird. Beide Aufsätze sind dabei nicht nur darauf gerichtet, die Tragfähigkeit kultur- und literaturwissenschaftlicher Analyse »im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« anhand konkreter Beispiele aus Literatur und Gesellschaft zu explizieren und zu konsolidieren. Sie versuchen darüber hinaus auch Perspektiven für zukünftige Projekte zu eröffnen.

Während beide Kapitel des ersten Abschnitts jedoch trotz aller Offenheit gegenüber anderen Zugängen nach wie vor weitgehend innerhalb des erkenntnistheoretischen Paradigmas der Unterscheidung argumentieren, die alle Unterschiede erst machen muss, bevor sie – etwa durch Erfahrungen von Transdifferenz – überhaupt in Frage gestellt werden können, setzt der zweite Abschnitt unter der Überschrift »Präsenz« bei einer grundsätzlichen Kritik dieses erkenntnistheoretischen Paradigmas an. So plädiert DIETER MERSCH in seinem Beitrag für ein posthermeneutisches Programm, das in die Arbeit am Sinn auch die existentiellen Vorgänge und unverstandenen Residuen miteinschließt, die den Prozess des Verstehens sowohl anleiten als auch zu unterlaufen drohen, weil sie all das verkörpern, was jeder konstruktive Akt der Beobachtung zu negieren, jedenfalls auf Distanz zu halten versucht, obwohl es notwendigerweise in ihm enthalten sein muss. Wenn man dabei freilich an der konstruktivistischen These festhält, dass Sinn prinzipiell nur in vermittelter Form, also durch Unterscheidungen zustande kommen kann, dann lässt sich das, was der Unterscheidung vorausgeht, innerhalb des durch sie erzeugten Sinns eigentlich nur in Form von Paradoxien, Selbstdementis und rhetorischen Figuren zur Geltung bringen, wie PETER ISENBÖCK in seiner Antwort

auf Mersch's Programm zu bedenken gibt. Im Gegensatz dazu versucht Isenböck eine am Pragmatismus und der analytischen Philosophie geschulte Denkrichtung zu entwickeln, die sich sämtlichen Zugeständnissen an konstruktivistische Grundüberzeugungen gezielt zu enthalten versucht, ohne dadurch in einen naiven Realismus zurück zu fallen. Mit der allgemeinen Frage, ob und wie wir uns ein »Bild« von der Realität machen und machen können, beschäftigt sich auch der dritte Aufsatz des Präsenzteils. ANDRÉ GRZESZYK nähert sich dieser Frage darin allerdings anhand des spezifischen Phänomens »Amok« und seiner Darstellung in Gus van Sants dokumentarischem Film *Elephant*. Er nähert sich dem Verhältnis von aktueller Erfahrung und potentieller Konstruktion also anhand eines Phänomens, das die vertrauten Deutungsweisen und kulturellen Vermittlungsinstitutionen der gesellschaftlichen Wirklichkeit schon wiederholt mit einer dermaßen unvermittelten Wucht und Gewalt verstört und verunsichert hat, dass jeder Versuch der Sinnstiftung vor seiner demonstrativ sinnlosen Brutalität zur Kapitulation gezwungen zu sein scheint.

Im dritten Teil des Bandes steht dagegen nicht so sehr die Differenz zwischen Vorgängigem und Nachträglichem, sinnlicher Realität und sinnvoller Realisierung im Vordergrund. Es geht hier vielmehr um den Übersetzungsvorgang zwischen verschiedenen Orientierungssystemen, Diskursen, Sprachspielen, »Welten«, die zur Konstruktion und Kommunikation dessen zur Verfügung stehen, was jeweils als real erfahren wird. Zunächst erläutert der Aufsatz von MARTIN FUCHS einige der Grundfunktionen, die solche Übersetzungsprozesse bei der Konstitution und Transformation kollektiver und personaler Identität erfüllen können. Dabei führt er am Beispiel der indischen Gesellschaftsgruppe der Dalit, der ehemals »Unberührbaren«, eingehend vor, wie ein in sich stark diversifizierter, uneinheitlicher Ausgangskontext sich im variablen Dialog mit einer ihm gegenüber fremdartigen, mitunter sogar feindseligen Umwelt anderer Handlungs- und Diskursfelder neu zu positionieren, zu homogenisieren und dadurch überhaupt erst als eine eigene soziale Einheit zu konstituieren vermag.

Der Begriff der »Übersetzung« scheint es dabei allerdings mit sich zu bringen, dass die Ausgangs- und Zielkontexte, zwischen denen übersetzt wird, vom wissenschaftlichen Beobachter schon von vornherein als relativ eigenständig und homogen vorausgesetzt werden müssen, was zu einer gewissen Reduktion kultureller Komplexität und Pluralität führen kann. Dies macht JANNA LAU in ihrer kritischen Antwort auf den Beitrag von Fuchs geltend, in der sie vorschlägt, die sozialkonstitutiven Diskursaktivitäten der *Dalit* nicht als eine Form der Selbstübersetzung, sondern besser als eine Form der Selbstbegründung oder Selbsterzählung aufzufassen. Um eine Form der Identitätsbegründung durch Übersetzung geht es auch in dem Aufsatz von STEPHAN SCHMIDT, der am Beispiel der Kant-Rezeption des chinesischen Philosophen Mou Zongsan detailliert zeigen kann, wie die kreative Aneignung westlicher Begriffe und Wissensbausteine durch neokonfuzianische Philosophen zu einer Modernisierung und Rekonfiguration der eigenen chinesischen Denktraditionen geführt hat, aus der sukzessive eine hybride »dritte« Terminologie hervorgegangen ist, die sich weder auf kantische noch auf konfuzianische Kontexte zurückführen lässt, obwohl sie erkennbare Anteile aus beiden mit sich führt. Die Überlegungen von MARTIN DÖSCH – im Anschluss an Schmidt formuliert – umkreisen das Thema Übersetzen schließlich

noch einmal in etwas anderer Weise, indem sie die wissenschaftliche Ordnungs- und Definitionssprache ihrerseits in eine eher essayistische (und damit vielleicht lebendigere) Form übertragen oder zumindest damit kontrastieren.

Während im dritten Teil also die Übertragungsvorgänge zwischen verschiedenen kulturellen Kontexten im Vordergrund stehen, ist der vierte Teil, »Grenzen«, unter anderem den epistemologischen Bedingungen und ermöglichenden Strukturen, einschließlich Fiktionen, gewidmet, aufgrund derer die Unterscheidung zwischen solchen Kontexten erst zustande kommen kann. So geht ALBRECHT KOSCHORKE in seinem Beitrag davon aus, dass die Einheit der Unterscheidung von Natur und Kultur unter den modernen Bedingungen, deregulierter, dezentralisierter Ordnungen nicht mehr von einer normativ vorgegebenen Asymmetrie gewährleistet sein kann, mit deren Hilfe sich die eine Seite in die andere einschließen lässt. Es sei hier vielmehr mit variablen Grenzverläufen zu rechnen, die bestenfalls durch vorläufige Regeln und Normen von lokal begrenzter Gültigkeit stabilisiert werden können; dies mache die Unterscheidungsrichtlinien wandelbar und potentiell austauschbar, so dass die Unterschiede ständig neu verhandelt werden müssen. Wenn man aber akzeptiert, dass die Natur/Kultur-Unterscheidung selbst eine kulturelle Errungenschaft ist, dann eröffnet sich, wie Koschorke exemplarisch zeigt, zugleich die Möglichkeit, in kulturesemiotischer Perspektive zu beobachten, wie die Grenze zwischen den beiden Termen in verschiedenen historischen und diskursiven Kontexten jeweils anders markiert und legitimiert wird.

Dieses methodische Verfahren aber, so wendet MICHAEL GUBO in seinem Beitrag ein, hält trotz oder gerade wegen seines dezidierten Relativismus an der grundsätzlichen Gültigkeit unterscheidungslogischen Denkens fest und unterlässt es damit bewusst, die pragmatische Konstitution der beobachteten Diskurssemantik genauso wie die der wissenschaftlichen Beobachtungsposition selbst zum Teil einer umfassenden Begriffsbildung zu machen. Die gezielte theoretische Reflexion des zirkulären Verhältnisses zwischen analysierender und analysierter Sinnkonstitution ist deshalb das Thema von Gubos Text. Um die zirkuläre Wechselbeziehung einer erzeugenden zu einer von ihr selber erzeugten Identität geht es danach auch in ULLA HASELSTEINS theoretisch interessierter Lektüre von Philip Roths scheinbar autobiographischem Roman *Operation Shylock*. Wie Haselstein zeigt, wird die reale Existenz in der jüdisch-US-amerikanischen Diaspora in Roths Text zum fiktionalen Korrelat einer Subjektivität, die sich selbst beschreibt, indem sie sich zugleich als etwas anderes, Fiktives imaginiert, das sie nicht ist, wohl aber sein könnte. Das Leben in der Diaspora stellt sich auf diese Weise als Inbegriff einer gleichsam nomadischen Subjektivität dar, die sich gerade dadurch positioniert, dass sie sich imaginär zerstreut. Ausgehend vom Untertitel des Romans, *A Confession*, erweitert URS ESPEEL Haselsteins Lesart um den Aspekt eines ironischen Bekenntnisses, das sich nicht zu sich selbst bekennt, indem es aus einem bestimmten Grund oder von einer bestimmten Position aus spricht, sondern indem es mögliche Gründe zur Artikulation einer unbestimmten Position erkundet. Dieses Verfahren lässt sich, wie Espeels theologisch ausgerichtete Lektüre zeigt, zudem an einzelne Elemente einer spezifisch jüdischen Tradition anschließen, wie sie von Roths Text mehrfach aufgerufen wird.

KAY KIRCHMANNs Beitrag ergänzt diese Diskussion über eine boden- und heimatlose Form des Schreibens und Denkens noch um eine weitere Di-

mension, die er aus seiner Lektüre der Schriften Siegfried Kracauers gewinnt. Kracauers Arbeiten lassen sich nach Kirchmann als Beiträge zu einer »ausgebürgerten« oder exzentrischen Form der Geschichtsschreibung lesen, die von der Idee eines utopischen Nicht-Ortes vor oder jenseits aller Grenzen und Differenzen inspiriert ist, der sich jeder Identifikation beharrlich entzieht und deshalb nur in einer ständigen Wanderungsbewegung zwischen den Dingen und Orten angedeutet werden kann. Dass die dahinterstehende Vorstellung eines gemeinsamen menschlichen Ortes diesseits aller intra- und interkulturellen Differenzen nicht nur in theoretischen und philosophischen Texten, sondern auch in den Selbstbeschreibungsversuchen von Schulkindern mit so genanntem »Migrationshintergrund« klar vorherrscht, zeigt abschließend der Beitrag von CRISTIAN ALVARADO. Der vielfach unter dem Stichwort *Writing Culture* diskutierten Frage nach der Art und Weise, wie fremde und eigene Kulturen angemessen beschrieben werden können, wird hier anhand einer detaillierten Analyse von Schüleraufsätzen nachgegangen, die in einem Schreibwettbewerb zum Thema »Argentinier sehen Deutsche – Deutsche sehen Argentinier« entstanden sind.

Das in diesem Band aufgegriffene Problem eines lebendigen Zwischenspiels, einer transdiffernten Semi-Situation, die sich im Übergang von einer Identität, Position, Zugehörigkeit oder Wissensform zu einer möglichen anderen befindet, wird schließlich im fünften und letzten Teil dieses Bandes unter dem Stichwort »Transformationen« vor allem unter sozial- und politikwissenschaftlichen Gesichtspunkten beleuchtet. ANDREI MARGAS Beitrag beschäftigt sich dabei zunächst mit der Frage, welche Rolle die Rezeption der kritischen Theorie im Prozess der politischen Transformation Mittelosteuropas seit den 1980er Jahren gespielt hat, um aus den dabei gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnissen über politische Vorgänge anschließend einige politische Forderungen für die wissenschaftliche Arbeit abzuleiten. Margas Perspektive auf die gesellschaftlichen Transformationsprozesse scheint dabei, wie MARTIN KYPTA und ULLA REISS in ihrer Antwort auf Margas Überlegungen anmerken, stark durch seine eigenen Erfahrungen als Bildungsminister im postsozialistischen Rumänien geprägt zu sein. Kypsta/Reiß nehmen seinen Beitrag deshalb zum Anlass für eine hegemonietheoretische Diskursanalyse des Transformationsprozesses, wie er in und durch Margas Text selbst zur Darstellung gebracht wird. Im Unterschied zu diesem Ansatz geht es ANDREAS RECKWITZ in seinem Beitrag weniger darum, zu analysieren, wie sozialer Wandel in Texten beschrieben und dargestellt wird, sondern eher darum, zu erklären, wie er überhaupt zustande kommt. Reckwitz geht dieser Frage anhand der Transformationen der kulturellen Sinnmuster, Diskurse und Konventionen nach, die das westliche Verständnis von Persönlichkeit und Individualität bestimmen. Den Wandel solcher »Subjektordnungen« versucht Reckwitz zu erklären, indem er die kulturellen Experimentalsysteme und sozialen Laborsituationen, also die Zwischenstadien in den Blick nimmt, in denen Bekanntes und Verfügbares unter veränderten Bedingungen regeneriert, mit verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten konfrontiert und dadurch schrittweise in etwas genuin Neues transformiert wird. Diesen Prozess versucht Reckwitz mit den v. a. aus der Literatur- und Kulturwissenschaft entlehnten Begriffen »Hybridität« und »Intertextualität« zu beschreiben. Das fordert STEPHANIE GARLING und ANJA ROZWANDOWICZ in ihren kritischen Kurzantworten darauf zu dem zentralen Einwand heraus, diese Konzepte –

insbesondere das der »Hybridität« – würden hier um der theoretischen Innovation willen aus ihren stark politisch motivierten Gebrauchskontexten in den *Cultural Studies* entführt und in gleichsam zweckentfremdeter Form neu zur Geltung gebracht, was die sozialen Wirklichkeiten und politischen Auseinandersetzungen – insbesondere in postkolonialen Gesellschaften – unterschläge, die den Sinn solcher Konzepte einmal maßgeblich mitgeprägt hätten. Der Beitrag von WALTER SPARN, als Resümee der Abschlusskonferenz des Graduiertenkollegs entstanden, greift schließlich einige offene Fragen auf, die mit dem Konzept der »Transdifferenz« verbunden sind. Er möchte damit Anregungen zum weiteren Nachdenken über die so beschriebenen Phänomene geben, insbesondere über ihre Zeitlichkeit und Historizität und damit über zwei Aspekte, die mit der Frage nach dem Leben des Wissens, wie sie hier einleitend aufgegriffen wurde, untrennbar zusammenhängen.

Literatur

- Arber, Werner (2005): »Das Lebensverständnis der Biologie«. In: Eilert Herms (Hg.): *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 41-51.
- Arnold, Matthew (1855): »Stanzas from the Grande Chartreuse«. *Fraser's Magazine* 51.304, S. 437-440.
- Bacon, Francis (2002): *The Major Works*, Oxford: Oxford University Press.
- Bacon, Francis (1860): *The Works of Francis Bacon*, Bd. 4, London: Longman.
- Breinig, Helmbrecht/Lösch, Klaus (2006): »Transdifference«. *Journal for the Study of British Cultures* 13.2, S. 105-122.
- Chambers, Ephraim (1751-1752): *Cyclopædia. or, an universal dictionary of arts and sciences [...]*, 2 Bde., 7. Aufl., London: W. Innys et al.
- Chargaff, Erwin (1993): »Unbegreifliches Geheimnis. Versuch über das Lebendige«. In: ders.: *Das Lebendige. Ausgewählte Essays*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 31-69.
- Dallas, E.S (1866): *The Gay Science*, Bd. 2, London: Chapman & Hall.
- Darwin, Charles (1887): *Life and Letters*, Bd. 1, London: Murray.
- Darwin, Charles (1964): *On the Origin of Species*, Cambridge, Mass.: Harvard.
- Encyclopædia Britannica Online (2009): [<http://www.search.eb.com.proxy.ub.uni-frankfurt.de/eb/article-9106478>] (9.10.2009).
- Erchinger, Philipp (2009): »Nascent Consciousnesses, Unaccountable Conjunctions. Emergent Agency in Herbert Spencer's *Principles of Psychology* and George Eliot's *Daniel Deronda*«. *SKASE Journal of Literary Studies* 1.1, S. 1-19. [<http://www.skase.sk>] (15.10.2009).
- Ette, Ottmar (2004): *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*, Berlin: Kadmos.
- Fischer, Joachim (2004): »Leben – das ›grenzrealisierende Ding‹«. In: Ulrich Bröckling/Benjamin Bühler/Marcus Hahn/Matthias Schöning/Manfred Weinberg (Hg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen: Narr, S. 61-71.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Gigerenzer, Gerd (2007): *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*, München: Bertelsmann.
- Grosz, Elizabeth (2004): *The Nick of Time*, Durham: Duke University Press.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Herbert, Christopher (2001): *Victorian Relativity. Radical Thought and Scientific Discovery*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kambartel, Friedrich (1968): *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner.
- Krüger, Hans-Peter (Hg.) (2007): *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Lask, Emil (1923): *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Lindemann, Gesa (2004): »Reflexive Anthropologie und die Analyse des Grenzregimes: zur Aktualität Helmuth Plessners«. In: Ulrich Bröckling/Benjamin Bühler/Marcus Hahn/Matthias Schöning/Manfred Weinberg (Hg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen: Narr, 23-34.
- Lobsien, Verena O./Lobsien, Eckhard (2003): *Die unsichtbare Imagination. Literarisches Denken im 16. Jahrhundert*, München: Fink.
- Lobsien, Eckhard (2003): *Imaginationswelten. Modellierungen der Imagination und Textualisierungen der Welt in der englischen Literatur 1580-1750*, Heidelberg: Winter.
- Lobsien, Eckhard (2008): *Zeit der Imagination. Das Imaginäre (in) der englischen Romantik*, Heidelberg: Winter.
- Lösch, Klaus (2005): »Transdifferenz: ein Komplement von Differenz«. In: Ilja Srubar/Joachim Renn/Ulrich Wenzel (Hg.), *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 252-270.
- Lyotard, Jean-François (1989): *Der Widerstreit*, 2. Aufl., München: Fink.
- Mersch, Dieter (2007): »Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs«. In: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Hermeneutik der Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 35-58.
- Pflug, Günther: »Lebensphilosophie«. In: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel: Schwabe Verlag, Sp. 135-140.
- Plessner, Helmuth (1982a): »Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie«. In: ders.: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, S. 124-145.
- Plessner, Helmuth (1982b): »Der Mensch als Lebewesen«. In: ders.: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, S. 9-62.
- Polanyi, Michael (1975): *Meaning*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rylance, Rick (2000): *Victorian Psychology and British Culture 1850-1880*, Oxford: Oxford University Press.
- Shapin, Steven (2008): *The Scientific Life. A Moral History of a Late Modern Vocation*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Simon, Josef (1973): »Leben«. In: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe Bd. 3, München: Kösel, S. 844-859.
- Singer, Wolf (2007): »Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen«. In: Hans-Peter Krüger (Hg.): Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie, Berlin: Akademie Verlag, S. 39-59.
- Sparrn, Walter (1997): »Die Religion aber ist Leben«. Welchen theoretischen Gebrauch sollte man vom »Leben überhaupt« machen?« Marburger Jahrbuch Theologie IX, S. 15-39.
- Sparrn, Walter (2008): »Einleitung«. In: Christoph Ernst/Walter Sparrn/Hedwig Wagner (Hg.): Kulturhermeneutik: Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit Kultureller Differenz, München: Fink, S. 11-22.
- Spencer, Herbert (1910): The Principles of Psychology (1855), 3. Aufl., Bd. 1, London: D. Appleton and Company.
- Spencer, Herbert (1946): First Principles (1862), 6. Aufl. London: Watts.
- Straub, Jürgen (2004): »Identität«. In: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Bd. 1, Stuttgart: Metzler, S. 277-315.
- Toellner, Richard (1980): »Leben IV«. In: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel: Schwabe Verlag, Sp. 52-103.
- Weeks, Jeffrey (1990): »The Value of Difference«. In: Jonathan Rutherford (Hg.), Identity, Community, Culture, Difference, London: Lawrence & Wishart, S. 88-100.
- Wittgenstein, Ludwig (1968): Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zedler, Johann Heinrich, Hg. (1732-1754): Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Halle: Zedler.