

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



H E I D E G G E R I N T E R K U L T U R E L L ?



Mit Beiträgen von CHOONG-SU HAN, TAKASHI IKEDA,
GIUSEPPE MENDITTO, TSUTOMU BEN YAGI, LEONHARD PRAEG,
HEINZ KIMMERLE, MONIKA KIRLOSKAR-STEINBACH
und anderen



HEIDEGGER INTERKULTURELL?

7

CHOONG-SU HAN (한충수, 韓忠洙)

Heideggers Denken und sein Ort

»Orte des Denkens« bzw. »Ort des Denkens«

15

TAKASHI IKEDA

Das Zuhause als übersehener Ort des Denkens:

Eine feministisch-phänomenologische Perspektive

23

GIUSEPPE MENDITTO

Nishidas bashō im Gespräch mit dem griechischen

und phänomenologischen Denken

33

TSUTOMU BEN YAGI

»Exiled in the Mother Tongue«

Gadamers Beitrag zur Frage nach Heimat und Fremde

forum

43

LEONHARD PRAEG

Postkarten aus der Postkolonie

63

HEINZ KIMMERLE

Eine dritte Tradition afrikanischer Philosophie:

afro-karibisch neben afrikanisch und afrikanisch-amerikanisch

73

MONIKA KIRLOSKAR-STEINBACH

Zwei Perspektiven indischen Philosophierens

Ein Rezensionssessay

81

REZENSIONEN & TIPPS

124

IMPRESSUM

125

POLYLOG BESTELLEN

GIUSEPPE MENDITTO

Nishidas *bashō* im Gespräch mit dem griechischen und phänomenologischen Denken

I.

Hinsichtlich der Beziehung von Bild und Begriff stellt der vorliegende Beitrag einen Versuch dar, theoretische und historiographische Forschung voneinander abzugrenzen. Auf der Spur von Blumenberg kann dieser Versuch als »vergleichende Metaphorologie«¹ bestimmt werden.

¹ Es gibt zahlreiche Versuche, die philosophische Verwendung von analog-bildhaften Registern zu reflektieren. Genauer: es geht nicht nur um eine metaphorische Reflexion über die methodische Verwendung, sondern auch um den semantischen und rhetorischen Einsatz solcher Register. So könnte man ihren interkulturellen Ansatz sowohl theoretisch also auch bezüglich einer historischen Verortung der Metaphern in verschiedenen Kulturen prüfen. Dieses weite Forschungsfeld ist vieldeutig: Dieses weite Forschungsfeld erweist das sich sogleich als vieldeutig: es ist klar, dass eine Rede über die Grenzen und Möglichkeiten einer »vergleichenden Metaphorologie« stattfinden sollte – in gewissem Sinne verschoben –, und zwar innerhalb einer breiteren Debatte. Die Mi-

Die Dynamik zwischen Ort und Denken führte oft zu einer unklaren, mehrdeutigen oder nicht-begrifflichen Thematisierung des ontologischen Status des Ortes. Wenn auch von Nishida, Derrida und Merleau-Ponty unterschiedlich betrachtet, so setzte sich durch die Unmöglichkeit ihrer Thematisierung doch der Gebrauch metaphorischer und damit bereits räumlicher Begriffe durch. Kognitive Strukturen der pri-

nimalanforderungen einer solchen Diskussion wären:

- bereits die Ressourcen von Bild-phantasievollen radikal anders zu verstehen, alphabetisch und ideogramatisch am Beispiel von Schriftsystemen;
- eine Reflexion der rhetorischen Register, wie auch der semiotischen und semantischen Einsätze von Bildern in philosophischen Diskurs, insbesondere die Produktion bewusster Bilder, d.h. eine Reflexion ihres unbewussten Gebrauchs;
- die Annahme sowohl einer »homogenen« als auch einer »heterogenen« Deutung solcher metaphorischen Verwendungen.

GIUSEPPE MENDITTO promovierte über »*Ethic and History of Philosophy*« am interuniversitären Istituto Italiano di Scienze Umane in Neapel. Derzeit ist er Mitarbeiter am Forschungsprojekt »The Reasons of Europe« der Universität La Sapienza – Università di Roma.



mären Orientierung im Raum würden auch in radikaleren Versuchen einer Untersuchung des Ortes und der Orte unerforscht bleiben. Im Beispiel der Beziehung zwischen Ort und Denken würde die Reflexivität des Denkens sich von dem Bild des Ortes als Reflexion und reflektierende Gestalt (wie z.B. ein Spiegel, ein Flechtwerk oder die Tiefe) nicht loslösen können.

Ob jedes Denken an einen (seinen) Ort gehört und ein ortloses Denken unmöglich macht, ist eine offene Frage.

Der Denker Nadar El-Bizri brachte das Paradox des Denkens über die Tiefe in die Formel, dass das »Denken über Tiefe vermittelt Begrenzungen impliziert, dass diese nicht auf Tiefe reduziert werden können, sondern vielmehr die Möglichkeit für ihr Tief-Sein schaffen«². Es wird schnell klar, dass ein »reiner« und »universaler« Begriff des Ortes sowie ein »reiner« und »universaler« Begriff des Denkens nicht definitiv bestimmt werden können, sondern dass sie vielmehr Problemfelder darstellen. Der Ort bleibt sozusagen nichtlokalisierbar und ist sich selbst, seinen inneren Elementen gegenüber, immer fremd. Er kehrt sich in seine Nicht-Punkthaftigkeit, die keine geometrische Ausdehnung voraussetzt, und weitet sich zugleich in ein »Denk-Feld« aus. In Abgrenzung zur sogenannten »Chronolatrie« der westlichen Tradition spricht Derrida von *chōra* als einem »Anfang, der älter ist als der Anfang«, von einem »Vor-Ursprung«, der keine zeitliche Vorzeitigkeit impliziert. Dennoch: Wenn der Ursprung auf das »Geheimnis der

Tiefe« angewendet wird, warum braucht diese radikale Argumentation Metaphern, die schon verräumlichte Figuren sind? Ob jedes Denken an einen (seinen) Ort gehört und ein ortloses Denken unmöglich macht, ist eine offene Frage. Ist die Figur des »Ort des Denkens« und des »Denkens des Ortes« nicht nur Wortspiel? Oder ermöglicht sie, verschiedene Denker, die an verschiedene Orte, Kulturen und Sprachen gebunden sind, miteinander ins Gespräch zu bringen? Deshalb werde ich nicht nur Nishidas *Logik des Ortes (bashō)* mit Derridas Deutung von *chōra* und Merleau-Pontys Begriff von *entrelacs* und *chair* in Beziehung setzen, sondern auch zu zeigen versuchen, in welcher Weise diese Autoren über die Unthematisierbarkeit des Ortes sprechen.

Mit ihren jeweiligen Versuchen, die traditionellen Dualismen zu überwinden, verlassen sich Nishida, Merleau-Ponty und Derrida nicht nur auf die Hilfe fantasievoller Register, sondern auf ihre exegetischen Methoden eines vorsprachlichen Bildes, die sich in den Vordergrund drängen. Die Nachdenklichkeit des Ortes wird in eine bildliche Reflexivität umgewandelt, die vorwärts in »die Tiefe« sich bewegt. Die logischen Kategorien erzwingen keine Beziehungen; letztere tauchen vielmehr durch jene auf. Die Reihenfolge des »Vorher« und »Nachher« wird umgekehrt. Nicht überraschend ist hierbei, dass Nishidas Dreiteilung in 1. Ort des Seins (*yu no bashō*), 2. Ort der relativen Nichtigkeit (*taritsuteki*) und 3. das absolute Nichts (*zettai mu no bashō*) als logisch *sui generis* aufgefasst wird. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt wird auf einer erkennt-

² »thinking about depth in terms of boundaries implies that are not reducible to depth but rather furnish the possibilities for there being depth« (Nadar EL-BIZRI: *Qui-êtes vous Khōra? – Receiving Plato's Timaeus*, in *Existentia Meletai-Sophias* 11 [2001], S. 474)



nistheoretischen und ontologischen Ebene untersucht, wobei aber ein aufsteigendes und transzendentes Motiv zusammen betrachtet wird. Aus dem subsumtiven Urteil, in dem das Prädikat dem Subjekt vorausgeht und, aristotelisch gesprochen, der individuelle Gegenstand unbestimmt bleibt, kommt Nishida dazu, ein »konkretes Universales«, welches die Substanz »umwickelt«, als zentralen Terminus des Syllogismus zu identifizieren. *Bashō*, *chōra* und *chair* gehören alle zu einer Räumlichkeit, die nicht als *res extensa* oder im Sinne Kants mit unserem Anschauungsvermögen zu verwechseln sind.

II.

Der Begriff *bashō* (場所) wurde 1926 von Kitarō Nishida, dem Nestor der Kyoto-Schule, als Anregung herangezogen, um eine *Logik des Ortes* (*bashō no ronri*) zu entwickeln. Die »Logik des *bashō*«, als der Versuch die menschliche Existenz im Absoluten zu lokalisieren, womit der Ort des absoluten Nichts gemeint ist, versucht sich auf eine transzendental-relativistische Ebene zu stellen: »die Vereinigung der Beziehungen« und »was in den Beziehungen ist« sind auf keinen Fall neutralisiert. In den Arbeiten Nishidas wird der Begriff *bashō* als bindendes Glied verwendet, das den kontrastierenden Dialog seines eigenen Denkens mit der westlichen Tradition zu kombinieren sucht. Während im okzidentalischen Denken »Form« (*keisō* im griechischen Sinne verstanden) noch als Sein und Herstellung des Guten aufgefasst wird, so besteht die Wurzel des orientalischen Denkens darin, dass »das Sehen der Form selbst keine Form hat« und »das

Hören der Stimme selbst keine Stimme hat«. Die angebliche Unvereinbarkeit solcher Ausdrücke wird innerhalb einer breiteren und »in sich widersprüchlichen Identität« der realen Welt angenommen, ein inspirierendes Prinzip der Dialektik, die auch die Spannungen zwischen Japan und der westlichen Welt anregte.

Nachdem Nishida die Idee eines All-Bewusstseins-Ansatzes der individuellen Erfahrung aufgegeben hat, so wie er in der *Studie über das Gute* ausgebreitet wird, übernimmt der Begriff des *bashō* die Rolle des »Ort-Worin«, und verweist damit sowohl auf den physischen Raum (als Kraftfeld) als auch auf das Bewusstsein selbst: Dieses Feld, auch wenn bereits verräumlicht, ist ein konkretes Universales, das im Gegensatz zu den einzelnen Elementen, die in ihm vorhanden sind, nicht »existiert«, nichts ist. Der aristotelische Dualismus zwischen Substanz und Prädikat wird in eine Struktur oder Logik der Selbstbestimmung des **Universalen umgeformt**. Die **Bestimmbarkeit** des Individuums, die in ihm enthalten ist, entspricht nicht der Unbestimmbarkeit des **Universalen**, sondern **vielmehr der Substantialität** des Ortes selbst: Alles, das »ist«, wird zu einem reflektierenden Bild (*eizō*, *kage*) in einem Spiel von Spiegeln.

Wenn das Individuum als solches aus der aristotelischen Logik herausgeschnitten wird, so identifiziert Nishida die Substanz nicht länger mit den formalen Aspekten, sondern mit dem Materie-Aspekt (*hyle*). Der Inhalt der intelligiblen Materie ist nach wie vor das Individuum als Individuum und bleibt von den universalprädikativen Formen getrennt. Das Individuum

Die »Logik des *bashō*«, als der Versuch die menschliche Existenz im Absoluten zu lokalisieren, womit der Ort des absoluten Nichts gemeint ist, versucht sich auf eine transzendental-relativistischen Ebene zu stellen.



Bei Nishida gibt es kein klares und deutliches Sehen des Selbst (verstanden als aktiver »Besitz« oder »Zugang«), sondern vielmehr eine symmetrische Struktur der Reflexion.

kann nicht an sich, sondern nur durch Subsumtion der universellen Prädikate erkannt werden.

Im Vergleich zu seinen früheren Schriften konkretisiert sich die logische Dialektik zwischen Allgemeinem und Besonderem in der geschichtlichen Welt der Handlung (*Aktion*) und konfiguriert sich als chiastische Struktur einer reflektierten Asymmetrie. Der Ort ist hier innerhalb eines »Sich«, das sich selbst reflexartig durch eine unendliche Bewegung der Hin- und Rückleitung sieht. *Bashō* bezieht sich nicht auf einen Begriff, sondern auf ein Erlebnis, ein Ereignis, eine Flucht und einen Rückzug³. Bei Nishida gibt es kein klares und deutliches Sehen des Selbst (verstanden als aktiver »Besitz« oder »Zugang«), sondern vielmehr eine symmetrische Struktur der Reflexion. Der symmetrischen Opposition des Universalen und des Individuums, das auf noematischem Boden steht, entspricht die asymmetrische Einheit, die auf noetischer Grundlage steht. Entsprechend äußert sich ein Schüler von Nishida, Ueda: »*Insofar as I reflect England, England is re-*

³ Wie Elberfeld behauptet, hat »eine Kultur [...] nach Nishida ein[en] leibliche[en] und geschichtliche[en] Ausdrucksraum, der durchaus individuell ist, und jeder Einzelleib und entsprechend dazu jeder Kulturleib sind durchaus individuell als jeweiliger Spiegel des Ganzen und sind zugleich Moment einer geschichtlichen Bestimmung. Diese Bestimmung vollzieht sich durch den Ausdruck einer jeden Leibmonade auf die anderen, so daß sich die Individualitäten gegenseitig hervorrufen und bestimmen« (Rolf ELBERFELD: »Kitarō Nishida als Denker der Interkulturalität«, in Dorothea LÜDDECKENS (Hg.): *Begegnung von Religionen und Kulturen. Festschrift für Norbert Klaes*, Dettelbach: Röhl 1998, S. 99).

flecting itself from within.« Der Kern der Vereinigung ist nicht »blind« und »unobjektivierbar«; es handelt sich nicht um eine Mystik des Willens, sondern was beschrieben werden soll, ist nur der Zugang des Bewusstseins zu sich selbst. Wenn die Kulturen als individuelle Kulturmonaden verstanden werden, so werden sie zu ihren eigenen Kulturen durch die Spiegelung des Ganzen oder der historischen Welt. Dadurch wird die asymmetrische Welt selbst gespiegelt und verwandelt. Aber wie?

III.

Zum besseren Verständnis der Unmöglichkeit einer direkten Thematisierung des Ortes zieht Nishida platonische Begriffe heran. Nishida schreibt dazu: »In Platons Philosophie wird das Allgemeine als objektive Realität verstanden, allerdings gelangte Platon nicht bis zu dem Gedanken, daß das Allgemeine, das wahrhaft alles in sich umfaßt, der Ort ist, der alles entstehen läßt. Daher dachte er den Ort sogar als unreal, als ein Nichts (*mu*).«⁴ Im Gegensatz zu Platon, bei dem die Idee (auch die Idee des Guten) nicht »der Relativität« (ebd.) entgeht, versteht Nishida den Ort als ein nicht-gegensätzliches Nichts.⁵ Es ist genau an dieser Stelle, an der das Gespräch mit der platonischen Konzeption zu entstehen beginnt. Trotz einiger Vorbehalte Nishidas

⁴ Kitarō NISHIDA: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan* (übers. u. hg. v. Rolf Elberfeld), Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1999, S. 86.

⁵ Vgl. PLATON: *Timaios*, 51 a–b.



gegenüber Platon⁶ sind die Anlaufstellen und die Überschneidungen zwischen dem platonischen *Timaios*, der Derrida'schen Auslegung und Nishidas *Bashō* vielfältig.

Wenn *bashō* etwas ist, in dem das ganze Bewusstsein – d.h. Intellekt, Gefühl und Wille – ihren Platz finden,⁷ so trifft dies auch auf den platonischen Begriff der *chōra* zu, der die Körper als sensible Realitäten versteht, aber sicherlich nicht auf die Ideen, die an und für sich verständlich sein sollen, außerhalb von Raum und Zeit. Sowohl *chōra* als auch *bashō* sind »von allen Formen frei«.

Wenn die physischen Körper nur die Qualitäten der »Amme«-*chōra* sind, so ist sie das einzige Subjekt mit ontologischer Stabilität und auf diese Weise wahrscheinlich auch die einzige mit einer sprachlichen Bestimmung von »dies«.

6 So ist zu Anfang des Buches zu lesen: »Dieses, die Ideen Aufnehmende – so könnte man es auch bezeichnen – nenne ich hier, einem Wort aus Platons *Timaios* folgend, den Ort (*bashō*). Natürlich sind der Raum (*kūkan*) bei Platon bzw. der die Ideen (*ideya*) aufnehmende Ort und das, was ich Ort nenne, nicht identisch.« Berque beobachtet, wie Nishida die *chōra* bestimmt »comme le »lieu qui reçoit« (*uketoru basho*) l'idea, autrement dit le lieu de l'être«. Um die platonische Deutung von der Logik des *bashō* zu unterscheiden, ist es klar, wie bei Nishida »pour suprême que soit l'idea, c'est néanmoins quelque chose de déterminé, ce n'est que quelque chose de particulier« (*saikō no ideia to ihe domo nao gentei serareta mono, tokushu naru mono ni suginai*). (*Nishida Kitarō zenshū* [die Gesamtausgabe, hier im weiteren mit NKZ abgekürzt], Iwanami: Tokyo 2002–2009, IV, S. 224). Vgl. A. BERQUE: *Basho, chōra, Tjukurpa, ou le poème du monde*, in »Espace géographique« Tome 26 n°4, 1997. S. 289–295).

7 NKZ IV, S. 223–4.

Bei Platon handelt es sich um eine qualitative Ontologie, bei Nishida hingegen um die Fusion der erkenntnistheoretischen und ontologischen Dimension. Bei Platon sind die Körper Prädikate des Behälters oder Qualität aus der Raum-Disposition. Die Genese der sinnlichen Wirklichkeit hat den Charakter einer Handlung, deren Konturen noch geheimnisvoll sind. Die vorgeschlagene Struktur scheint den drei platonischen Gattungen ähnlich zu sein (»So müssen wir dreierlei Arten denken: (1) das, was wird, (2) das, worin es wird, und (3) das, woher nachgebildet das werdende geboren wird«); dies auch in Bezug auf die dreigliedrige Struktur bei Nishida, die durch eine Bewegung, die von einem ontologischen Subjekt zum anderen geht, emporkommt.

Im *Timaios* unterscheidet Platon als ontologische Grundkonstitution »die Form eines Vorbildes« und eine »Nachbildung des Vorbildes«, fügt aber hinzu, dass dies als Unterscheidung nicht mehr ausreicht. Es müsse noch eine »dritte Art« eingeführt werden, um die beiden ersten Momente zu ergänzen. Er fragt sodann nach der Kraft einer solchen »dritten Gattung«, die auch als Mittelterm zwischen der wahren und der falschen Rede verstanden wird,⁸ und bestätigt: »Sie sei allen Werdens bergender Hort wie eine Amme« einer »intelligiblen Form«. Diese »dritte Art« nennt Platon *chōra*, die »immer seiend, Vergehen nicht

8 Nishida selbst unterscheidet zwischen dem »Ort, der das Gegenüberstehen von Form und Materie« und dem »Ort, der das Gegenüberstehen von Richtigkeit und Falschheit entstehen läßt [...]« – NISHIDA, *Logik* (Fn. 6) S. 76.

Wenn *bashō* etwas ist, in dem das ganze Bewusstsein – d.h. Intellekt, Gefühl und Wille – ihren Platz finden, so trifft dies auch auf den platonischen Begriff der *chōra* zu, der die Körper als sensible Realitäten versteht, aber sicherlich nicht auf die Ideen, die an und für sich verständlich sein sollen, außerhalb von Raum und Zeit.



annehmend, allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz gewährend, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Bastard-Denken erfassbar, kaum zuverlässig⁹ ist.

Diese dritte Art gehört zur Dimension der Notwendigkeit (*ananké*): Sie erweist sich als irreduzibel gegenüber dem Sein, d.h. gegenüber der Welt der Ideen (selbst-identisch, unveränderlich und immateriell) und gegenüber dem Werden (das mit sich selbst nicht identisch, veränderlich und immer fragwürdig ist); aufgrund seiner ontologischen Besonderheiten ist sie weder durch den Intellekt erkennbar, noch durch die Sinne erfahrbar, aber in gewisser Weise greifbar mittels einer unreinen Argumentation. Ihre Einführung ist funktional zur Klärung der Natur und der ontologischen Konstitution physischer Körper, nämlich dem Umfang der phänomenalen Wirklichkeit. In diesem Zusammenhang ist die Funktion dieser Art sowohl räumlich-lokale Ordnung (sie stellt vor, worin die Sachen stattfinden) als auch materiell und konstitutiv (sie drückt aus, aus welchem Stoff das Seiende gemacht ist).

Chōra ist dasjenige, »worin jeweils entstehend jedes von ihnen (den Dingen) erscheint und woraus es wieder entschwindet.«¹⁰ Und: »Sie tritt aus ihrem eigenen Wesen durchaus nicht heraus. Nimmt sie doch stets alles auf und hat nie in schlechterdings keiner Weise eine irgendwie der Eintretenden ähnliche Gestalt«¹¹. Obwohl Nishidas Interpretation des Begriffs *chōra* nur seinen materiellen As-

pekt hervorkehrt (wahrscheinlich abgeleitet aus der aristotelischen Deutung Platons¹²), verweist *bashō* auf das »Feld des Bewusstseins«, das die reflektierende Dynamik zwischen unserer Reflexion des Denkens und dem Reflex des Denkens selbst nachzeichnet.¹³ Wenn die platonische *chōra* (verstanden als die figurative Verkörperung der dritten Art der benötigten Ursache) eine formlose und nicht neutrale »Amme des Werdens« ist, so ist *bashō* nicht nur ein technisches Konzept des formal-logischen Urteils, sondern schöpft aus einer anderen »tieferen« Ebene, einer ontologischen Ebene mit einem psychologischen Aspekt.

Das Bewusstsein als Selbstbewusstsein ist nicht nur das Bewusstsein des Selbst, sondern eine irreduzible Tatsache der Erfahrung. Wenn das Phänomen des Bewusstseins die letzten Daten der Philosophie sind, kann dies nicht durch logische Begriffe erklärt werden, weil die Logik selbst von diesem Selbstbewusstsein abgeleitet ist. Der Ort des Bewusstseins ist eine »unendliche Tiefe« und »unendliches Obskur«.¹⁴ Dunkle Reflexion und obskure Sprache sowie das besondere Augenmerk auf das künstlerische Schaffen als Ort, im Fall des japanischen Philosophen, für eine ausreichende praktische Erfahrung des Bewusstseins (*Ishiki* 意識) in Bezug auf die reine Wahrnehmung und auf den kreativen Akt des Demiurgen bei Platon, sind bedeutungsvolle Schritte für unsere Diskussion.

12 NKZ XII, S. 16.

13 NKZ IV, S. 210.

14 K. NISHIDA: *Fundamental Problems of Philosophy*, S. 81 und 84.

Chōra ist dasjenige, »worin jeweils entstehend jedes von ihnen (den Dingen) erscheint und woraus es wieder entschwindet.« Und: »Sie tritt aus ihrem eigenen Wesen durchaus nicht heraus. Nimmt sie doch stets alles auf und hat nie in schlechterdings keiner Weise eine irgendwie der Eintretenden ähnliche Gestalt«.

9 Vgl. PLATON, *Timaios*, 52 b.

10 PLATON, *Timaios*, 50 a.

11 PLATON, *Timaios*, 50 b.



Eine hohe begriffliche Intentionalität verbirgt eine ihr zugrundeliegende metaphorische Ressource. Wenn die Metaphorisierung als die Spaltung zwischen einem wahren und einem übertragenden Sinn sich auf eine oppositionelle Struktur bezieht, die noch stattfinden wird, so bleibt jedoch als Problem bestehen, dass eine metaphorische Beschreibung des Ortes, ebenso wie die des Bewusstseins bei Nishida, nicht auf den Begriff seines Wesens deutet, sondern auf die Ungreifbarkeit des Ortes selbst. Vom Ort kann nicht gesagt werden, dass er ist, sondern dass er sich selbst in seinem Rückzug zeigt.

Derrida zufolge bezieht sich die Verflechtung zwischen mythologischem und logischem Diskurs nicht auf die in sich unbegriffliche Identität des Ortes, sondern auf das, was er als *Différance* bezeichnet: weder *mythos* noch *logos*. Der Begründer der Dekonstruktion bestätigt hiermit, dass nicht nur *chōra* keinen Namen bekommen kann, sondern auch dass kein metaphorischer Ton in spezifischer rhetorischer Verwendung verwendet werden kann, weil *chōra* die Polarität zwischen dem richtigen und dem falschen Sinn eröffnet.

Platon spricht von einem dritten Geschlecht (*triton génos*), von einer Logik, die nicht unter dem Ausschluss von weder »dies« noch »das« gedacht werden kann. Ein unangenehmer und aporetischer Gedanke, dem Derrida zufolge mit Vorsicht und Vorsorge nach-zudenken ist: Erfordert die Logik der *chōra*, als der Ort der, mit Heidegger gesprochen, »einräumt«, nicht die Unterwerfung unter das Gesetz?

Der »ruhige« (»They speak tranquilly«¹⁵) metaphorische Ton sollte zur Vorsicht benutzt werden, weil, wie Derrida in einer Fußnote bemerkt, »the concepts of this rhetoric appear to be constructed on the basis of ›Platonic‹ oppositions (intelligible/sensible, being as *eidōs*/image, etc.) oppositions from which *chōra* precisely escapes«¹⁶. Eine Grenze, ein bereits verräumlichter Begriff des Gegensatzes zwischen dem wörtlichen und übertragenen Sinn. Dieselbe Verwendung einer sehr »nützlichen« Metapher, die über ihren eigenen spezifischen und didaktischen Gebrauch hinausgeht, ergäbe die Schwierigkeit, einen Platz zu finden: »it [*chōra*] is more situating than situated«¹⁷.

Wenn Derrida über *chōra* als Subjekt einer irreduziblen Ursprünglichkeit und einer negativen Ontologie spricht, so spielt er auf einen metaphorischen nicht thematisierten Ton an, der das, was »jenseits« oder »auf dieser Seite« der Polarität ist, voraussetzt. Die gleiche Rede über die Diskurs-Arten wird als etwas eingeführt, das vor den Gefahren der Übersetzung »geschützt« werden muss.

IV.

Der Diskurs der Räumlichkeit in der Beschäftigung mit Merleau-Ponty stellt ein komplexes Thema dar, das hier erst am Ende des Problems als Frage eingeleitet werden soll: In

15 J. DERRIDA: *Khōra*, in ders., hg.v. Thomas Dutoit: *On the Name*, Stanford University Press: Stanford 1995, S. 92.

16 J. DERRIDA, *Khōra* (Fn. 15), S. 147.

17 J. DERRIDA, *Khōra* (Fn. 15), S. 92.

Wenn Derrida über *chōra* als Subjekt einer irreduziblen Ursprünglichkeit und einer negativen Ontologie spricht, so spielt er auf einen metaphorischen nicht thematisierten Ton an, der das, was »jenseits« oder »auf dieser Seite« der Polarität ist, voraussetzt.



Wenn die Dimension des fleischlichen Seins tatsächlich gegenüber den beiden Polen des klassischen Denkens als dritter Weg definiert werden kann, so befindet er sich nicht »außerhalb« von ihnen, in einem unerreichbaren Anderswo, sondern ist in einer immanenten Ebene lokalisiert.

dem dem Raum gewidmeten Kapitel der *Phänomenologie der Wahrnehmung* macht Merleau-Ponty deutlich, dass der a-priori-Charakter der geometrischen Form des »einzigartigen« Raums, die universelle Kraft seiner Verbindungen und die Identifikation mit der apodiktischen Notwendigkeit eines einheitlichen Raums nicht die endlose Synthese einer Gesamtheit wiederzugeben imstande sind.

Bei Merleau-Ponty stellen die Entstehung und die Verankerung eines raumgebenden Subjekts, die Kontaktfläche und das Wurzeln durch einen »prise sur le monde« in Frage. Dasselbe gilt für die Dynamik zwischen dem kontingenten Inhalt einer universellen Form und dem empirischen Gehalt der räumlichen Unterscheidungen von »hoch« und »niedrig«, »links« und »rechts«, »oben« und »unten«. Dies grenzt das in seiner Singularität wahrgenommene Erlebnis von einem »raum-orientierten« Leib ab. Die unpersönliche, durch den Leib vollzogene »blinde Zustimmung zur Welt« (*blind adherence to the world*) gründet auf einer doppelten Bewegung, die in Richtung Welt und von der Welt zurück auf den Leib selbst zusteuert. Die Bewegung konfiguriert sich als ein Ort des Einräumens, »der Reflexion unzugänglich« (*impenetrable to reflection*), als »Null-Grad der Räumlichkeit«. Wenn in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch ein nicht-thetisches Selbstbewusstsein angenommen wird, das noch ein Selbst impliziert, so wird in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* diese Perspektive einer Intentionalität verlassen: Die Welt besteht aus einer sensiblen und einer nicht-derivativen Wirklichkeit. Die Erfahrung des

Gefühls hört sich mit der aktiv-passiven Ebene eines Subjekts – wenn es auch als in der Welt gedacht war – und nimmt Bezug auf das Sein. Nicht mehr das Leben eines Subjekts ist es, das zum Sein leitet, sondern die *Urpräsentation* des Seins, das ursprüngliche »es gibt«, die die Subjektivität eingliedert. Das *Fleisch/chair* ist nur der Name, den Merleau-Ponty gewählt hat, um eine neue Art des Denkens über die Natur, Geschichte, Sprache und die Beziehungen mit sich selbst und mit anderen auszudrücken. Und das führt uns auch dazu, die Stelle (»a locus«) der Philosophie zu überdenken.

Ähnlich wie *chōra* ist der Begriff *chair* schwer übersetzbar, weil das Fleisch (*chair*) kein Wesen hat, das ein Name reproduzieren könnte. Das Fleisch fällt weder mit einer absoluten unerreichbaren Schicht zusammen, noch will es eine Entfremdung zwischen einer absoluten Reflexion und einer unreflexiven Dimension ausdrücken, sondern vielmehr ihre Gegenseitigkeit hervorheben¹⁸. Das Fleisch, in diesem Sinne verstanden, erscheint als jener Bereich der *Tiefe*, der der Oberflächlichkeit eines dualistischen Denkens eine Festigkeit verleiht. Die Betrachtung dieses »dritten Weges« ist deswegen bedeutungsvoll, weil er die binären Muster der traditionellen Philosophie transzendiert und den Widerspruch inmitten des Seins und des Nichts als relativ entlarvt.

Bei Merleau-Ponty wird das Fleisch als einzigartige Gattung und nicht als außenliegendes Drittes konfiguriert. Wenn die Dimension

¹⁸ Maurice MERLEAU-PONTY: *The visible and the invisible* (hg. v. Claude Lefort, übers. v. Alphonso Lingis), Northwestern University Press: Evanston 1968, S. 134–35.



des fleischlichen Seins tatsächlich gegenüber den beiden Polen des klassischen Denkens als dritter Weg definiert werden kann, so befindet er sich nicht »außerhalb« von ihnen, in einem unerreichbaren Anderswo, sondern ist in einer immanenten Ebene lokalisiert.

Und auch Derridas *chōra* erscheint als eine ähnliche Konzeption, als »... a chasm [...] a sort of abyss ›in‹ which there is an attempt to think or say this abyssal chasm which would be khora, the opening of a place ›in‹ which everything would, at the same time, come to take *place* and *be reflected* (for these are images which are inscribed there), is it insignificant that a *mise en abyme* regulates a certain order of composition of the discourse? And that it goes so far as to regulate even this mode of thinking or of saying which must be similar without being identical to the one which is practiced *on the edges* of the chasm?«¹⁹

Merleau-Ponty zieht die Tiefe des Spiegels der Tiefe des Abgrunds vor, was ihn näher an Nishida rückt. Wenn Derridas Konzeption der *chōra* als ursprüngliche Abtrennung dem Raum irgendwie fremd ist, zu der er nicht gehört, so gibt es die Reflexivität der Spiegel statt der Dimension der Räumlichkeit bei Nishida und Merleau-Ponty: Beide – die aufgrund einer Dialektik selbstwidersprüchlicher **Identität** zustande gekommene Diskontinuität bei Nishida und die Reflexivität des Gefühls bei Merleau-Ponty – finden ihren Ort nur aufgrund der reflexiven Kontinuität des Ortes selbst.

19 J. DERRIDA, *Khōra* (Fn. 15), S. 104.