



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Schematismus – Bildbetrachtung bei Jean Luc
Nancy“

Verfasser

Mag. Christian Rohrauer

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, im Juli 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296

Diplomarbeitsgebiet lt. Studienblatt:

Betreuer:

Philosophie

Univ. Doz. Dr. Arno Böhler

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	Seite 1
1. Kant und das Problem des Schematismus	Seite 6
1.1 Die Stämme der Erkenntnis: Verstand und Sinnlichkeit	Seite 10
1.1.1 Sinnlichkeit	Seite 12
1.1.2 Verstand	Seite 16
1.1.3 Die transzendente Einheit der reinen Apperzeption als Quelle aller synthetischen Einheit des Verstandes	Seite 18
1.2 Die Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion ...	Seite 22
1.3 Das transzendente Schema	Seite 25
2. Heideggers Schema	Seite 29
2.1 Kants Einbildungskraft <i>nach</i> Heidegger	Seite 32
2.1.1 Horizont und Einbildungskraft – das Entgegenstehen-Lassen...	Seite 35
2.2 Kants Schematismus nach Heidegger	Seite 38
2.2.1 Schematismus	Seite 38
2.2.2 Regelndes Schema	Seite 39

2.2.3	Horizont und Schematismus: das Bilden	Seite 40
2.2.4	Bilden und Schematismus	Seite 41
2.2.5	Umkreischarakter und Schema	Seite 45
2.2.6	Regel und Schema	Seite 47
3.	Nancys Schematismus	Seite 50
3.1	Kants Schematismus nach Nancy	Seite 50
3.1.1	Gewalt	Seite 54
3.1.2	Ähnlichkeit	Seite 60
3.2	Heideggers Schematismus nach Nancy	Seite 63
3.2.1	Sinn und Absinn – das Darstellungsproblem als Schematismusproblem.....	Seite 65
3.2.2	Repräsentation und Schematismus.....	Seite 68
3.2.3	Das Darstellungsverbot	Seite 70
3.2.4	Gleichsam als blicke sie uns an.....	Seite 73
3.3	Nancys Schematismus.....	Seite 77

3.3.1 Am Grund der Bilder Nancys.....	Seite 85
Zusammenfassung	Seite 89
Abstract.....	Seite 114
Literatur	Seite 115
Lebenslauf.....	Seite 118

Einleitung

Vielleicht ist *Körper* das Wort ohne Verwendung par excellence. Vielleicht ist es in jeder Sprache das eine Wort *zuviel*. (Nancy, 2007a, S. 22)

Das Eingangszitat soll als Wegbereiter dienen, um das Problem darzustellen, dem sich diese Arbeit anzunähern versucht. Es gibt ein Phänomen, das sich darin zeigt, dass in unserem Bewusstsein Gegenstände auftreten und wir die Möglichkeit haben, diese Gegenstände zu bezeichnen. Diese Arbeit hat nun zum Ziel, sich diesem Phänomen aus der Warte der Analysen Kants, Heideggers und Nancys zu nähern und darzustellen, mit welchen Problemen dieses Phänomen von diesen Autoren in Verbindung gebracht wird. In Form eines Close-Readings werden die Ansätze jeweils einzeln bearbeitet und miteinander in Bezug gesetzt.

Die erste große Wegmarke, die dieser Arbeit bevorsteht, ist die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis Kants. Es wird zu untersuchen sein, wie Kant sein Erkenntnissubjekt konfiguriert, sodass so etwas wie Bewusstsein, Erfahrung und Erkenntnis als möglich gedacht werden können. Es wird also der Fokus auf Strukturen *innerhalb* des Erkenntnissubjektes liegen, die schlussendlich die Erfahrung gestalten. Im Zentrum der Kantschen Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung wird das *Schema* stehen und es wird zu zeigen sein und wie dieses verortet ist. Da der Fokus auf das Erkenntnissubjekt und somit auf Prozesse innerhalb des Erkenntnissubjekts gelegt wird, gilt es zu überprüfen, wie es denkbar ist, dass das Erkenntnissubjekt auf voraussetzungsfreie Daten außerhalb seiner selbst zurückgreifen kann und trotzdem Struktur herstellt. Voraussetzungsfreiheit der Daten bedeutet hier, dass die Eindrücke, die sich dem Erkenntnissubjekt *von außen* anbieten, in keiner Weise geordnet oder systematisch angelegt sein müssen. In der Sprache Kants zeichnet sich ja das Mannigfaltige gerade dadurch aus, dass es sich in keiner Weise ordnen lässt. Es beinhaltet keine Struktur. Die Voraussetzungsfreiheit ist die Voraussetzung der Daten Kants. Und dennoch geht es in seiner Transzendentalphilosophie um Bewusstseinsinhalte, die auch uns bekannt sind. Es geht um Begriffe, Bilder, Dinge und

Gegenstände. Und diese Bewusstseinsinhalte zeichnet gerade eine Ordnung bzw. eine Struktur aus (sonst wären sie uns in ihrer Systematik nicht zugänglich). Wie ist das Transzendentalsubjekt Kants also zu verstehen, wenn es mit der chaotischen Mannigfaltigkeit umgehen kann, die sich durch ein Fehlen von Struktur auszeichnet? Und wo ereignet sich dann der Prozess des Bewusstseins? Wie konfiguriert Kants Form der Analyse notwendig seinen Gegenstand mit? Wie ist es zu verstehen, dass mit Kant eine Verschiebung vom Ding hin zum Bild stattfindet und was hat diese Verschiebung mit Kants Analysemethode zu tun?

Die zweite große Wegmarke, die dieser Arbeit bevorsteht, ist die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis Heideggers. Heidegger wird das Erkenntnissubjekt insofern öffnen, als er die Erkenntnis ins *Außen* verlagert. Wie lässt es sich denken, dass so etwas wie *Gegenstehen* und *Hinausstehen*, und zwar im Wortsinn von *über die Grenze des Erkenntnissubjekts schreiten* möglich ist? Und welche Voraussetzungen sind dafür innerhalb und außerhalb des Daseins anzunehmen? Wie lässt sich in diesem *über die Grenzen Schreiten* dennoch so etwas wie Struktur sichern? Wie lässt es sich denken, dass der Bewusstseinsprozess außerhalb des Transzendentalsubjekts Kants verortet ist und dennoch so etwas wie geregelte Ordnung bietet? Wie ist diese Struktur außerhalb des Subjekts zu denken? Was erscheint in diesem Raum der Erkenntnis? Welche Rolle spielt in diesem System der Horizont, also der äußere Bezugsrahmen? Es stellt sich auch bei Heidegger die Frage nach dem *Schema* und, wie es zum *Schema* Kants in Beziehung steht. Und schließlich liegt die Frage auf der Hand, wie sich das *Schema* im Hinblick auf das *Gegenstehen* und das *Hinausstehen*, also auf den Bezug über die Grenzen des Subjekts hinweg darstellen muss. Wie zeigt sich die Beziehung von *Innen* und *Außen* bei Heidegger im Zusammenhang mit dem *Gegenstehen* und dem *Hinausstehen* und wohin verschiebt sich der Ort des Bewusstseins in Hinblick auf Kants Bewusstseinsprozess, der ja innerhalb des Erkenntnissubjekts stattfindet?

Die Betrachtungen des Bewusstseinsvorganges bei Kant und bei Heidegger sollen als Wegbereiter dienen, um die dritte große Wegmarke vorzubereiten. *Wie stellt sich die Bildung Nancys dar?* Nancy verwebt in seiner Schematismusbetrachtung Elemente aus

den Strukturen Kants und Heideggers um auf etwas *anderes* hin-zu-weisen. Dieses *andere* zeichnet sich dadurch aus, dass es bei Kant und Heidegger schlicht noch nicht anwesend war. So wie Heidegger auf dem Unaussprechlichen Kants, also auf dem aufzubauen sucht, was erst nach Kant sichtbar wird, setzt auch Nancy zum Versuch an, Kants und Heideggers System als Grundlage zu verwenden, um das auszusprechen, was erst *nach* Kant und Heidegger oder vielleicht eher *mit* Nancy über Kant und Heidegger sichtbar wird.

Nancy verortet seine Schemaüberlegungen in einer Weise, die auch bei Kant und Heidegger eine Rolle spielen. Es wird um die Beziehung zum Bild gehen. Es wird die Frage zu stellen sein, was ein Porträt mit einem Landschaftsbild, einem Bild einer Totenmaske und einem Bild von *mir, der Ihnen hier schreibt*, einem Bild von *Ihnen, der hier liest*, vereint. Es wird also auch um das *Schreiben* gehen. Und es wird die Frage nach den Körpern zu stellen sein. Und es wird zu fragen sein, was am Grund dessen, was hier statthat, geschieht. Wie ist der Grund der Bilder zu denken?

Wie sind Dinge in ihrer Bildhaftigkeit – als Ergebnis der Analysen Kants – zu denken? Wie sind Körper zu denken, die nach Heidegger stets auch *außer sich* sind? Wie ist diese Beziehung zu *meiner/Ihrer* (Bemerken Sie schon, was bereits an dieser Stelle passiert?) Umwelt zu denken und wie muss dafür der Raum gedacht werden, in dem das alles statt hat? Oder kündigt sich hier nicht schon eine Umkehrung an? Wie muss der Körper gedacht werden, innerhalb dessen Raum statt hat? Und welche Erwartung ist hier grundlegend am Werk? Diese Frage kann bereits vorläufig beantwortet werden: Es ist die Erwartung, dass hier eine Kraft im Spiel ist, die es ermöglicht, Sie dazu zu bringen, das hier Geschriebene zu lesen. Es ist eine Kraft, die es ermöglicht, dass *Sie* hier, an dieser Stelle, von *meinem* Geschriebenen berührt werden bzw. überhaupt berührt werden können. Es geht also auch um Berührung.

Diese Aspekte werden sich zeigen, wenn es darum geht, Nancy dabei zu begleiten, wie er den *Grund der Bilder* in seiner Betrachtung eröffnet.

Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? (Heidegger, 1955, S. 21)

Einleitend soll nun ein Schritt zurück getan werden, um die Fragestellung aus einer größeren Distanz ins Auge zu fassen.

Heideggers Frage, warum überhaupt Seiendes ist, kommt dem Problem dieser Arbeit schon sehr nahe.

Dieses Problem gilt es aber noch näher auszuführen. Ausgehend von den Phänomenen, die sich jederzeit zeigen, kann die Frage nach deren grundsätzlicherer Möglichkeit

gestellt werden. Warum gibt es Bewusstsein und Bewusstseinsinhalte so, wie sie sich ständig ereignen? *Warum gibt es überhaupt etwas?* Diese Frage ist in der Weise zu verstehen, warum überhaupt Licht im Raum der Erkenntnis möglich ist. Wie ist das zu verstehen? Gäbe es kein Licht in unseren Bewusstseinsprozessen, wäre es dunkel. Dieses Licht-Dunkelheit-Verhältnis soll aber nicht physikalisch untersucht werden. Es geht auch nicht um astronomisches Verständnis von Himmelskörpern. Es geht um die Untersuchung von Erlebnisprozessen, die dazu führen, dass etwas *in die Augen fallen kann*. Auf den ersten Blick ist es das Selbstverständlichste, das hier in die Augen fällt. Es ist das Papier mit diesen Zeilen vor *Ihnen*, es ist der Sessel unter *Ihnen*. All dies ist in gewissem Sinn neben *Ihnen* und stellt sich *Ihnen* dar. Es ist eine Voraussetzung für unser Bewusstsein, unsere Erfahrung und unsere Erkenntnis, dass *da* etwas ist, und nicht vielmehr nichts. Es stellt sich die Frage, wie es möglich ist, dass Gegenstände für uns, d.h. in unserem Bewusstsein existieren. Denken Sie an ein Haus... Wie ist es möglich, dass sich in Ihrem Bewusstsein der Inhalt Haus – egal ob konkret als Repräsentant eines vor Ihnen stehenden Hauses, als vorgestelltes Bild oder als gedachter Begriff ereignet? Es wird also um die grundsätzliche Frage nach der Bildung gehen: wie ist die Bildung als Prozess zu denken, sodass so etwas wie Gegenstände in unserem Bewusstsein als deren Ergebnis ermöglicht werden? Und wo findet diese Bildung statt? Wie muss Platons



Abb. 1 Jan Saenredam (1604): Stich des Höhlegleichnisses nach einem Ölgemälde von Cornelis van Haarlem, Wien, Albertina.

Höhle nach Kant, Heidegger und Nancy konfiguriert sein und wo hat sie statt (vgl. Abb.1)? Was passiert *am Grund der Bilder* und wo ist dieser *Grund der Bilder*?

1. Kant und das Problem des Schematismus

Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? *Der Zeit nach* geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. (KrV B1/A1)

In diesem Kapitel soll die Transzendentalphilosophie Kants daraufhin untersucht werden, wie sie das Problem des Schematismus stellt. Insbesondere wird dabei die Kritik der reinen Vernunft (KrV) in den beiden Auflagen im Mittelpunkt stehen. Welche Komponenten sind nach Kant bei Bewusstseinsprozessen beteiligt und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander?

Kant untersucht in seiner Transzendentalphilosophie die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Erfahrung bezeichnet hier den Bereich der „(...) Wahrnehmung und das durch sie Gegebene, auch das von Wahrnehmungen Abstrahierte oder aus ihnen durch Induktion Gewonnene“ (vgl. Eisler, 1930, S. 123). Die Bedingungen der Erfahrung werden nun weniger in den Dingen, sondern im Bewusstsein als Ort der Wahrnehmung gesucht.

Es wird an dieser Stelle von Erfahrung und Erkenntnis geschrieben. Daher ist es notwendig, diese beiden Begriffe im Kantschen Sprachgebrauch voneinander zu unterscheiden. Erkenntnis kann in einer Entwicklungsdimension gesehen werden. Erkenntnis schreitet fort. Ausgangspunkt ist somit die Erfahrung. Alle Erkenntnis basiert auf Erfahrung, aber die Erfahrung selbst ist nicht absolut gegeben, sondern kann ebenfalls

als Ergebnis eines Prozesses gesehen werden (vgl. Eisler, 1930, S. 123). Dies ist aber nicht in der Weise zu betrachten, dass die Erfahrung das Ergebnis der Vorstellung, also der jeweils gegenwärtigen Erfahrung sei. Erfahrung bezeichnet bei Kant vielmehr sowohl den Moment der jeweils gegenwärtigen Vorstellung als auch deren Systematisierung und Ordnung (vgl. KrV B1/A1). Als Ergebnis eines Prozesses ist die Erfahrung insofern zu sehen, als anhand der jeweils gegebenen Erfahrungen auf Komponenten geschlossen werden kann, die vorbewusst die Erfahrung bedingen. Es stellt sich nun die Frage, welche Aspekte an diesem Prozess beteiligt sind. Durch Analyse, d.h. Lösung der Komponenten voneinander können Vermögen in unserem Gemüt dargestellt werden, die unseren Erfahrungsprozess beeinflussen. Diese systematisierenden Aspekte werden von Kant als *reine* Vermögen bezeichnet. Rein bedeutet hier, dass sie frei von Inhalten sind und aus der Gesetzmäßigkeit des Geistes entstammen (vgl. Eisler, 1930, S. 464). Diese Ergebnisse, die ebenfalls durch Erfahrung abgeleitet werden, können nun als Erkenntnis betrachtet werden. Erkenntniselemente, die die Erkenntnis bedingen, nennt Kant *a priori*. Diese gehen nach Kant der Erfahrung voran bzw. sind nicht von ihr stammend, sondern unabhängig gegeben (vgl. Eisler, 1930, S. 38f). Erkenntnis baut somit auf Erfahrungsergebnissen auf, die sie analysiert.

Wie sind nun Erkenntniselemente denkbar, die nicht von der Erfahrung stammen, wo doch alle Erkenntnis mit Erfahrung beginnen muss? „Das A priori betrifft stets nur das Formale der Erkenntnis“ (Eisler, 1930, S. 39). Nach Kant (KrV, B3-4) kommt es dabei auf die logischen Merkmale Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit an.

Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings a priori. Zweitens: Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine

Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. (KrV, B3-4)

Als konkreten Grund, dass es derartige Erkenntniselemente geben muss, verweist Kant auf die Mathematik (vgl. KrV, B4-5). Und entsprechend nimmt Kant Erkenntniselemente an, die wie Sätze in der Mathematik formale Gültigkeit haben und in dieser Weise unabhängig von Erfahrung sind. Etwa Bubner (1978, S. 30) weist darauf hin, dass Kant versucht, seine Lehre auf „dem fortgeschrittenen Wissenschaftsparadigma von Physik und Mathematik“ zu fundieren.

„Alle Erkenntnis ist erfahrende, in Erfahrungen fortschreitende Erkenntnis, aber die Erfahrung überhaupt ist nicht gegeben, sondern Verarbeitung eines sinnlich Gegebenen durch apriorische Erkenntnisformen“ (Eisler, 1930, S. 123). Hier entsteht ein offensichtlicher Widerspruch. Einerseits gibt es keine Erkenntnisse als solche, die durch Erfahrung entstehen. Andererseits gibt es, wie bereits gezeigt, apriorische Erkenntnisse, „denen gar nichts Empirisches beigemischt ist“ (KrV B3). Wie können sie entdeckt werden, wenn diese Erkenntnisse unabhängig von der Erfahrung gegeben sein sollen?

Die Erkenntnis a priori ist hier als jener Teil der Erkenntnis zu verstehen, der von den Inhalten unabhängig ist. Die Erkenntnis kann grundsätzlich in zwei Vermögen geteilt werden: das, was vom Verstand gegeben wird und das, was von der Sinnlichkeit beigesteuert wird. Insofern können Elemente des Bewusstseins gedacht werden, die nicht von den Dingen außer uns stammen und dennoch unsere Erfahrung und Erkenntnis systematisch formen. Kant fordert daher, „(...) daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“ (KrV BXVI).

Das, was sich in unserem Bewusstsein bildet, kann allerdings niemals deckungsgleich mit den Dingen an sich sein, die unabhängig von uns sind (vgl. KrV BXXV-BXXVI). So

lässt sich der oben angeführte Satz auch verstehen, dass sich die Gegenstände nach unseren Erkenntnisvermögen richten müssen (vgl. KrV BXVI).

An dieser Stelle ist anzumerken, dass Kant den Begriff „Gegenstand“ in zwei verschiedenen Bedeutungsweisen verwendet (vgl. Götz, 2008, S. 20). Einerseits ist „Gegenstand“ das, was wir erfahren – also die jeweilige Vorstellung. Andererseits wird „Gegenstand“ zur Bezeichnung von dem verwendet, was unsere Erkenntnisfähigkeit affiziert, d.h. der Gegenstand außer uns bzw. der Gegenstand an sich.

Kants Formulierung, wonach der >Gegenstand< unser Gemüt affiziert, ist dabei noch erklärungsbedürftig. Dasjenige, was bei einer Wirklichkeitserkenntnis unser Gemüt affiziert, ist genau genommen der >Gegenstand<, *ehe* wir ihn erkannt haben. Denn wir haben ja in den durch diese Affektion ausgelösten Empfindungen eine Art Erkenntnis erst dann von ihm, wenn bzw. *nachdem* er uns affiziert hat. Weil Kant an anderen Stellen der KrV stets die Auffassung vertritt, dass wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen, und weil die von uns erkannten Erscheinungen der Dinge an sich erst in dem (mit Empfindungen überhaupt erst beginnenden) Erkenntnisprozess erzeugt werden, muss dasjenige, was Kant hier den uns affizierenden >Gegenstand< nennt, eher als das Ding an sich angesprochen werden. Aber sonst, vor allem in der Transzendentalen Deduktion, versteht Kant unter >Gegenstand< in der Regel das, was wir erkannt *haben*, und nicht das irgendwie unerkannt >dahinter< stehende Ding an sich. (Götz, 2008, S. 20)

Vielleicht spiegelt sich in dieser inkonsequenten Verwendung des empirischen Begriffes „Gegenstand“ die Haltung wider, dass kein Gegenstand der Betrachtung, nicht einmal das Ding an sich, außer unserer Betrachtung, d.h. unabhängig von unserem Bewusstseinsprozess vorgestellt werden kann. Insofern spannt Kant das Differenzverhältnis zwischen „Ding an sich“ und „Gegenstand“ auf, wobei erstes ja

ebenfalls nur gedacht werden kann und insofern immer schon in den Gegenstandsstatus fällt. In der Deduktion der Verstandesbegriffe der ersten Auflage spricht Kant auch vom „Gegenstand = X“ (KrV A108) als dem nichtempirischen, transzendentalen Gegenstand, „der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann“ (KrV A108).

Der transzendente Gegenstand bzw. das transzendente Objekt zeichnet sich dabei durch seine *Beziehungsfähigkeit* aus. Der transzendente Gegenstand muss in Beziehung zu unserem Erkennen stehen können, d.h. er muss unserem Erkennen eine Beziehung anbieten.

An dieser Stelle zeigt sich ein wichtiger Aspekt der Kantischen Transzendentalphilosophie. Der Erkenntnisprozess wird von zwei Seiten gespeist, vom Verstand und von der Sinnlichkeit. Hierbei stellt sich nun die Frage: Wie sind diese beiden Aspekte des Erkenntnisprozesses miteinander vereinbar? Um dieses Problem untersuchen zu können, sollen zunächst die beiden Stämme der Erkenntnis dargestellt werden.

1.1 Die Stämme der Erkenntnis: Verstand und Sinnlichkeit

Kant sucht also Prozesse, die unseren Erfahrungen zugrunde liegen. Diese Prozesse sollen unsere Erfahrung ermöglichen, auch ohne dass wir uns dessen bewusst sind. Böhler (2005, S15f.) spricht in diesem Zusammenhang von „passiven Synthesen“, da sich diese „rekursiven Automatismen (...) zunächst und zumeist *präreflexiv* in uns zeitigen“. Sinnlichkeit und Verstand sind also Ebenen, die herausgearbeitet werden können, wenn die Erfahrung im Erkenntnissubjekt in Hinblick auf die Dynamik Aktivität:Passivität bzw. Subjekt:Objekt aufgeschlüsselt wird. Dabei soll nochmals darauf hingewiesen werden, dass sowohl der Verstand, als auch die Sinnlichkeit als im Erkenntnissubjekt angelegte Elemente gedacht werden. In welcher Weise die Sinnlichkeit das Datenmaterial zur Verfügung gestellt bekommt und mit der Welt *draußen* in Verbindung steht, ist dabei irrelevant (vgl. KrV B33/A19).

Nur soviel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. (KrV B29/A15)

Sowohl Verstand als auch Sinnlichkeit sind nach Kant Erkenntnisvermögen. Kant unterscheidet dabei zwischen niederen und oberen Erkenntnisvermögen. Als niederes Erkenntnisvermögen gilt die Sinnlichkeit, als oberes Erkenntnisvermögen der Verstand, Urteilskraft und Vernunft (vgl. Eisler, 1930, S. 140f). Die Einteilung in untere und obere Erkenntnisvermögen hat bei Kant vor allem traditionelle Ursachen. So finde sie sich schon etwa bei Platon, aber auch bei direkten Vorgängern wie Leibnitz oder Wolff (vgl. Vaihinger, 1970, Bd. 2, S. 13). Mit der Unterteilung in niedere und obere Erkenntnisvermögen lässt sich aber bei Kant nicht gleichsetzen, dass der Verstand im Erkenntnisprozess von größerer Bedeutung wäre. Kant weist darauf auch explizit hin (vgl. KrV B75/A50).

Eine weitere Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Sinnlichkeit und Verstand wäre die in eine aktive und passive Komponente. Nakazawa (2009, 89f) macht auf die Außergewöhnlichkeit dieser Konfiguration aufmerksam:

Im Gegensatz zu der Wolffianischen Unterscheidung zwischen dem oberen und dem unteren Erkenntnisvermögen, die lediglich eine graduelle Unterscheidung ist, sind Sinnlichkeit und Verstand bei Kant ‚wesentlich‘ (*Jäsche-Logik* A 45) verschieden. Folglich können die beiden ‚Vermögen [...] ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken.‘ (KrV B75). (Nakazawa, 2009, S. 89f)

1.1.1 Sinnlichkeit

In der Einleitung zur transzendentalen Ästhetik wählt Kant folgende Definition: „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt **Sinnlichkeit**. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände **gegeben**, und sie allein liefert uns Anschauungen“ (KrV B33/ A19). Diese Formulierung wird im weiteren Verlauf der Kritik der reinen Vernunft immer wieder in Erinnerung gerufen (vgl. Nakazawa, 2009, 85). Nur die Sinnlichkeit liefert uns Anschauung, d. h. in der Anschauung kann von einem Bezug auf eine begriffliche Einheit (noch) gar nicht die Rede sein, da dieser vom zweiten Erkenntnisstamm, d. h. vom Verstand geleistet werden müsste.

Um sich dem Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit weiter nähern zu können, soll nun die Unterscheidung zwischen Form und Materie eingeführt werden. Die Erkenntnisvermögen können anhand der Unterscheidung in Form und Materie analysiert werden. Die formale Seite muss im Gemüt bereitgestellt werden und jede Vorstellung notwendig begleiten. Das bedeutet, es darf kein Bewusstseinsinhalt denkbar sein, der diese Form nicht an sich trägt. Kant gibt diesem Bereich die Bezeichnung *rein* (vgl. KrV B34-B35/A20). Als reine Formen der Sinnlichkeit, also als reine Anschauung, d.h. als die Struktur, die das Gemüt und nicht die Gegenstände im Erfahrungsprozess bereitstellen, entwickelt Kant in *Der Transzendentalen Elementarlehre Ersten Teil* Raum und Zeit (vgl. KrV B 36/A22). Diese beiden Formen entsprechen den beiden Bereichen der Sinnlichkeit, d.h. die Form des äußeren Sinnes ist der Raum, die Form des inneren Sinnes die Zeit. Es lässt sich also kein Bewusstseinsinhalt denken, dem nicht die äußere und bzw. oder die innere Form anhaftet.

Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar. (KrV B37/A22)

Kant (KrV B43/A27) sieht den Raum also nicht als empirischen Begriff bzw. in seiner Gegenständlichkeit sondern als Form, die Vorstellungen begleitet bzw. ermöglicht. Die

Bedingung des Attributes *rein* wird erfüllt, da der Raum notwendig alle unsere Anschauung von Gegenständen außer uns begleitet.

Räumlichkeit wird „den Dingen nur in so fern beigelegt werden, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind“ (KrV B27/A42). Dass alle Gegenstände im Raum sind, gilt Kant zufolge nur unter der Voraussetzung, dass diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung angenommen werden. So etwas wie einen Raum an sich gibt es demnach nach Kant nicht. Ob die Dinge *an sich* räumlich sind, ist an dieser Stelle irrelevant. Die Gegenstände (des äußeren Sinnes), treten jedenfalls in Form von Räumlichkeit auf.

So wie der Raum als Form des äußeren Sinnes alle Gegenstände begleitet, begleitet die Zeit als Form des inneren Sinnes notwendig alle Vorstellung (vgl. KrV B46/A31).

Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. (KrV B37/A22-23)

Der innere Sinn gibt also dem Gemüt die Möglichkeit, sich auch selbst anzuschauen. So ist es zu verstehen, dass Selbstbewusstsein als Vorstellung im Bewusstsein möglich ist. Den Stoff der inneren Anschauung machen die Vorstellungen der äußeren Sinne und deren Verbindung und Ordnung aus (vgl. KrV B67). Die innere Anschauungsform ist „die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird“ (KrV B67-B68).

Daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit steht, ist für Kant der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit (vgl. KrV B136).

An dieser Stelle wird es notwendig, Kants Begriffsverwendung von Sinn und Sinnlichkeit gegeneinander abzugrenzen. Wie Nakazawa (2009, S. 101) darstellt, ist das Verhältnis zwischen Sinn und Sinnlichkeit bei Kant so ausgelegt, dass „der Ausdruck ‚Sinn‘ auf die *Gegenstände* bezogen gebraucht wird, während der ‚Sinnlichkeit‘ die *Form* bzw. die *subjektive Grundlage* der Erscheinungen zugeschrieben wird.“ Als äußerer oder innerer Sinn kommen Raum und Zeit den Gegenständen zu, während die Sinnlichkeit als Vermögen betrachtet wird, dessen Ergebnis darin besteht, dass das Erkenntnissubjekt Daten *außer ihm* und auch *über sich* zur Verfügung hat.

Kant weist darauf hin, dass die Vorstellung in der Anschauung nichts enthält, was einem Ding an sich zukommt (KrV B61). Wie sich die Anschauung in unserem Gemüt formt, stellt Götz (2008, S. 20) dar:

Bei der Erkenntnis wirken die als solche unerkannt bleibende *Dinge an sich* irgendwie auf uns ein. Unser >Gemüt< wird >affiziert<, und es entstehen anlässlich dieser >Affektionen< sinnliche Empfindungen. Im Erkenntnisprozess nimmt die damit gegebenen >Empfindungs-Mannigfaltigkeit< dann noch eine raumzeitliche >Form< an, und erst zusammen mit dieser Form ist uns das sinnlich Erfahrene als (dann raumzeitlich geformte) Anschauung gegeben. (Götz, 2008, S. 20)

Anschauung ist nach Kant „nichts als die Vorstellung von Erscheinung“ (KrV B59/A42) bzw. „die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann“ (KrV B47/A32). Die Erscheinung ist folglich vorstellungsfähig und das, was die Vorstellung und Erscheinung zusammenbringt, ist die Anschauung. Daraus folgt, dass die Dinge, die *wir anschauen* „nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen“ (KrV B59/A42). „Wir erkennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß“ (KrV B59/A42).

Die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung liefert also keine Aussagen über die Welt *außer uns*, sondern über die Systematik die sich in uns abspielt und in ihrem Ergebnis so etwas wie Weltsicht eröffnet.

Wenn nach Kant die Anschauung äußerer Objekte und die Selbstanschauung des Gemüts Erscheinungen liefern, so bedeutet das nicht, dass diese Gegenstände bloßer Schein wären. Insofern sie als Vorstellungen von der Anschauungsart des Subjektes abhängig sind, unterscheiden sie sich aber von den Dingen an sich (vgl. KrV B69) .

Das „Ding an sich“ ist unerkennbar und lässt sich nur denken (vgl. Eisler, 1930, S. 135). Insofern gibt es keinen Ort, in dem das „Ich denke“ die „Dinge an sich“ zum Inhalt haben könnte, so wie sie sind. Dieser Zusatz ist von Bedeutung, da Kant ja grundsätzlich ein Denken der „Dinge an sich“ nicht ausschließt. Allerdings können sie nur als Grund der Erscheinung gedacht (vgl. Eisler, 1930, S. 135) werden (und haben, insofern sie als Vorstellungen vom inneren Sinn angeschaut werden eine anschauliche Komponente), nicht aber in ihrem jeweils unabhängigen Sein.

Im Erkenntnisprozess kommt der Seite der Sinnlichkeit kein Wahrheitsanspruch zu. Ob ein Gegenstand etwa in der Erscheinung wahr sei, kann nicht bestimmt werden. „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, so fern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. In einem Erkenntnis, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrtum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urteil enthält) auch kein Irrtum“ (KrV B350/A293-A294). Wahrheit als Kriterium tritt somit erst dort auf, wo Sinnlichkeit und Verstand eine Beziehung zwischen Mannigfaltigkeit und Begriffseinheit aufspannen.

Wie lässt sich nun die Bedingung der Möglichkeit des Irrtums darstellen? Wäre allein die Sinnlichkeit für unseren Erkenntnisprozess verantwortlich, gäbe es keinen Irrtum.

Intellektuelle Anschauung würde den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen (vgl. Eisler, 1930, S. 584). Kant denkt das menschliche Erkennen im Unterschied zum göttlichen Erkennen (*intuitus originarius*). Dieses intellektuelle Anschauen zeichnet sich dadurch aus, dass es zwischen Verstand und Sinnlichkeit keiner Vermittlung bedarf. Im menschlichen, endlichen Erkennen hingegen bedarf es immer schon einer Vermittlung (Synthese) zwischen diesen beiden Seiten, die sich gegenseitig nicht erreichen können.

1.1.2 Verstand

Dem Verstand als zweiter Grundquelle des Gemüts kommt die Aufgabe zu, die Vorstellungen der Sinnlichkeit aufzugreifen und sie in Beziehung zu einem Begriff zu setzen (vgl. KrV B74/A50).

In der Einleitung zur transzendentalen Logik findet sich folgende Definition des Verstandes:

Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*. (KrV B75/A51)

Auffallend ist hier, dass der Definition des Verstandes die der Sinnlichkeit in doppelter Weise vorausgehend. Einerseits insofern, als das Kapitel der transzendentalen Ästhetik dem der transzendentalen Logik vorgeordnet und daher scheinbar ursprünglicher ist (vgl. auch das Eingangszitat von A1/B1), andererseits, indem selbst im Kapitel der transzendentalen Logik nochmals auf die Sinnlichkeit rekurriert wird, bevor der Verstand eingeführt wird. Dies lässt die Bedeutsamkeit vor Augen bringen, die bei Kant der Sinnlichkeit zukommt.

Kant sieht jedenfalls das Mannigfaltige, das die Sinnlichkeit liefert, als Ausgangspunkt für die Vorstellung. Dieses Mannigfaltige wird „in gewisser Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden (...), um daraus eine Erkenntnis zu machen“ (KrV

B102/A77). Verbindung bedeutet an dieser Stelle die Beziehung hin zu dem, was denkt - das „Ich denke“. Jeder Bewusstseinsinhalt steht in Bezug zu dem „Ich denke“ und damit auch in Bezug zu anderen Bewusstseinsinhalten. Diesen Bezug der beiden Seiten, die einander nicht zugänglich sind („Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken“, KrV B75-B76/A51) bezeichnet Kant *Synthesis*. Bevor nun Vorstellungen analysiert werden können, d. h. auf ihre Komponenten hin untersucht werden können, müssen diese dem erkennenden Verstand gegeben werden (vgl. KrV B130). D.h. die Synthesis als das Verbinden des Mannigfaltigen ist die Aufgabe des Verstandes und führt zu Erkenntnissen. Diese vorerst noch verworrenen Erkenntnisse bedürfen weiterhin einer Analyse, um sie in ihre Bestandteile zu zerlegen und dadurch größere Klarheit im Erkenntnisprozess zu ermöglichen (vgl. KrV B103/A77-78).

Kant entwickelt in Analogie zu den reinen Anschauungen reine Verstandesbegriffe, d. h. Formen des Verstandes, die von Erfahrungsinhalten frei sind und in unserem Gemüt angelegt sind. Als Kategorien nennt Kant (vgl. Kategorientafel in der KrV B106/A80) die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität. Diese Klassen der Kategorien teilt Kant in jeweils drei Unterklassen ein. „Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt“ (KrV B110).

Diese Kategorien werden auf die von der Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen angewandt. Daher liefern uns „die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis“ (KrV B147). Die Dinge, wie sie an sich selbst sind, können mittels der Kategorien nicht im Hinblick auf ihre vom Verstand unabhängige Form hin betrachtet werden.

Dasjenige, was nun der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit gibt, ist der reine Verstandesbegriff (vgl. KrV B105/A79). Der Verstand kann daher auch als Einheit-stiftendes Verfahren bezeichnet werden.

1.1.3 Die transzendente Einheit der reinen Apperzeption als Quelle aller synthetischen Einheit des Verstandes

Durch unsere Erkenntnisvermögen werden uns Objekte im Bewusstsein gegeben. Unter Objekt versteht Kant das, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“ (KrV B137). Diese Vereinigung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung, also der Vorstellungen, erfordert die Einheit des Bewusstseins, das in der Synthesis insofern beteiligt ist, als es das „Ich denke“ dazu beisteuert. Daher ist für Kant „die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht“ (KrV B137). Allen diesen Objekten des Bewusstseins ist also gemein, dass sie stets in Beziehung zu *meinem* Bewusstsein Inhalte sind. Vorstellungen, die keine Beziehung zu diesem „Ich denke“ haben, würden nach Kant „entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein“ (KrV B132).

Das Mannigfaltige kann zwar in der sinnlichen Anschauung gegeben werden, die Verbindung und mithin auch Ordnung dieses Mannigfaltigen kann aber nicht durch die Sinnlichkeit geleistet werden. Als ordnendes Prinzip wird die Spontaneität des Verstandes aktiv (vgl. KrV B129-B130). Im Erkenntnissubjekt kann es also nichts Verbundenes geben, das nicht vorher schon von der Spontaneität des Verstandes selbst verbunden wurde (vgl. KrV B130). Diese Verbindung spannt ein Verhältnis zwischen Mannigfaltigkeit, Synthesis und Einheit auf. Sie „(...) ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich (KrV B130-B131)“. Diese Einheit kann nicht auf selbige Kategorie (also die der Quantität:

Einheit/Vielheit/Allheit vgl. KrV B 106/A80) zurückgeführt werden, da diese wie alle anderen auf logischen Funktionen in Urteilen basiert, in denen das Einheit-stiftende Element schon als Grundlage am Werk ist (vgl. KrV B131). „Also müssen wir diese Einheit (als qualitative § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält“ (KrV B131).

Anschauung, die für das Ich Objekt werden soll, muss stets unter der Bedingung gegeben sein, dass sie mit der synthetischen Einheit des Bewusstseins verbunden ist (vgl. KrV, B137-B138). Jede Anschauung, deren das Ich fähig ist, muss also die Beziehung zur synthetischen Einheit aufweisen. Die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption wird von Kant auch als die erste Verstandeserkenntnis bezeichnet. Dieses Einheit-stiftende Element, das „Ich denke“, das alle Vorstellungen des Ich begleitet, steht in einer notwendigen Beziehung zur Mannigfaltigkeit der Anschauung (KrV B132). Anders als in Beziehung zum „Ich denke“ können Bewusstseinsinhalte also nicht auftreten. Oder anders gesagt: Bewusstseinsinhalte sind notwendig auf das „Ich denke“ bezogen. Vorstellungen, die für mich sind, stehen daher in einer Vielheit:Einheit Beziehung, die sich zwischen der Mannigfaltigkeit und der begrifflichen Ordnung öffnet. Dass es immer schon zur Synthese, also zur Verbindung der beiden unvereinbaren Seiten Sinnlichkeit und Verstand kommt, ist ein Faktum der Erfahrung, das sich darin zeigt, dass im Bewusstsein sinnlich Gegebenes unter Verstandesbegriffe gebracht werden kann.

Sowohl Erfahrung als auch Erkenntnis benötigen ein „Ich denke“, das alle Vorstellungen begleitet (vgl. KrV B131). Erkenntnis ist dabei als dynamischer Begriff zu sehen. Das „Ich denke“ muß alle meine Vorstellungen begleiten und hat eine notwendige Beziehung zu allem Mannigfaltigen der Anschauung (KrV B131). Das Mannigfaltige in Beziehung zum „Ich denke“ ist aber dann schon eben nicht mehr das chaotisch Mannigfaltige, sondern durch das Erkenntnissubjekt geordnete Anschauung oder Vorstellung. Das „Ich denke“, das Kant „Apperzeption“ nennt, kann nun als reines „Ich denke“ bzw. als reine Apperzeption bezeichnet werden, da es unabhängig von Vorstellungsinhalten gedacht werden kann. Kant gibt diesem „Ich denke“ auch noch die Bezeichnung

„Selbstbewußtsein“ (KrV B132). In einem Ableitungsschritt weist Kant nach, dass das „Ich denke“, insofern es alle meine Vorstellungen begleiten muss, als transzendente Einheit bezeichnet werden kann. Diese Identität der Apperzeption synthetisiert Vorstellungen und ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich (vgl. KrV B131-B136).

Kant nennt die Vorstellung des „Ich denke“ die „*reine Apperzeption*“, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (KrV B132). Kant nennt die Einheit derselben „die *transzendente* Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als *meine* Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden“ (KrV B 132-B133).

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand lautet nun, „daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe“ (KrV B136).

Unser Verstand ist nicht Alleingrund der Erkenntnis sondern benötigt – im Unterschied zum *intuitus originarius* Datenmaterial, das die Sinnlichkeit bereit stellt. Das Problem der Verbindung zwischen Verstand und Sinnlichkeit ist aber mit der Tatsache der transzendentalen Einheit der reinen Apperzeption nicht gelöst, sondern erst gestellt. Einerseits sind die beiden Seiten unvereinbar. Andererseits zeigt die Erfahrung, dass es über die transzendente Einheit der reinen Apperzeption immer schon eine Vermittlung zwischen den beiden Seiten gibt. Daher stellt sich die Frage: wie müssen die

Erkenntnisvermögen konfiguriert sein, sodass die Synthese trotz Unvereinbarkeit von Sinnlichkeit und Verstand möglich ist. Da unser Verstand kein göttlicher ist, ist das Differenzverhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand für die Erkenntnis grundlegend. Ein göttlicher Verstand (*intuitus originarius*) würde einer Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht bedürfen. Insofern muss es eine Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Verstand geben, die an dieser Stelle auch durch die Konfiguration des Verstandes eingefordert wird. "Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen*; der unsere kann nur *denken* und muß in den Sinnen die Anschauung suchen" (KrV B135).

Schlussfolgerung

In Kants System der Erfahrungserkenntnis spielen aktive und passive Komponenten eine Rolle. Es gibt zum einen die Seite der Sinnlichkeit, die als passive Komponente dem „Ich denke“ Inhalte der Welt anbietet. Demgegenüber steht der Verstand, der als produktive Kraft Begriffe anwendet. Kant sieht zwischen Verstand und Sinnlichkeit eine Unüberwindbarkeit, die aber vom Gemüt – also im Bewusstsein – überwunden werden muss und auch stets überwunden wird. Es ist nicht unmittelbar einsichtig, wie die Kategorien des Verstandes und die Mannigfaltigkeit der Anschauung aufeinander bezogen werden können (vgl. Röd, 2006, S. 50). „Gedanken ohne Inhalte sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind (...) Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“ (KrV B75-B76/A51). An dieser Stelle stehen einander die beiden Stämme der Kant'schen Erkenntnis gegenüber. Verstand und Sinnlichkeit tragen zum Erkenntnisprozess bei, erreichen einander aber nie. Wie ist es dennoch möglich, das Faktum der Erfahrung, in dem sich die Welt in ihrer Gegenständlichkeit zeigt, zu bestätigen und dennoch die Grundverschiedenheit zwischen Verstand und Sinnlichkeit aufrecht zu halten?

1.2 Die Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion

Wie bereits dargestellt, entwickelt Kant in der Einleitung zur KrV die Sinnlichkeit und den Verstand als die beiden Stämme der Erkenntnis. Der Verstand bestimmt nun als ordnendes Vermögen das durch die Sinnlichkeit Gegebene und hat keinen Zugang zur Anschauung. Er vermag allein vermittelt der Synthesis das Mannigfaltige der Sinnlichkeit zu bestimmen. Wie konfiguriert nun Kant das Problem der Synthesis als Vermittlung zwischen Unvereinbarem? Es kommt zunächst ein weiteres Element hinzu, das die Vermittlung, die sich in der Synthese ereignet, erfüllt: die Einbildungskraft (KrV B153). Wie definiert nun Kant die Einbildungskraft?

Indem Kant die Einbildungskraft als blinde, „(...) obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind (...)“ (KrV B103/A78) bezeichnet, wird ersichtlich, dass er diesem Vermögen einen dunklen, unerreichbaren Aspekt offen lässt. Im Hinblick auf das Zitat, wonach Gedanken ohne Inhalte leer, Anschauungen ohne Begriffe blind sind (KrV B75-B76/A51), fällt hier auf, dass Kant die Einbildungskraft negativ (so wie die Anschauung ohne Begriff ist auch die Einbildungskraft blind, so wie der Gedanke ohne Inhalt leer ist, so zeichnet sich auch die Einbildungskraft durch ihre Abwesenheit im Bewusstsein aus) zu Sinnlichkeit und Verstand in Beziehung setzt. Die Ursache könnte in ihrer Eigenschaft der Verbindung liegen, die sozusagen durch ihre Tätigkeit das Moment der Verbindung – und somit sich selbst – unsichtbar werden lässt.

Als Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand führt Kant die Einbildungskraft ein. Erst durch die Handlung der transzendentalen Einbildungskraft kann so etwas wie eine bestimmte Vorstellung entstehen. Wie ist nun das Verhältnis zwischen Einbildungskraft, Sinnlichkeit und Verstand zu verstehen?

Da Kant das Verhältnis in den beiden Ausgaben der KrV jeweils unterschiedlich darstellt, sollen beide Konfigurationen kurz dargestellt werden:

erste Auflage der KrV

Das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit, Verstand und Einbildungskraft stellt sich in der ersten Auflage zunächst verworren dar. Zum einen spricht Kant von zwei Erkenntnisstämmen, der Sinnlichkeit und dem Verstand (KrV B29/A15). Andererseits spricht Kant von 3 Quellen, die die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung enthalten (vgl. KrV A94, A115). In der A-Version wird neben dem Verstand und der Sinnlichkeit die Einbildungskraft als Erkenntnisquelle genannt.

Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden. (KrV A124)

Die Konfiguration der transzendentalen Erkenntnis lässt sich als Spannungsfeld zwischen Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand verstehen, wobei die Einbildungskraft als synthetisches Element aktiv wird, d.h. Verbindung ermöglicht. Sowohl in der A-Version als auch in der B-Version ist die Einbildungskraft das Vermögen der Synthesis (vgl. KrV B103-104/A78). In der A-Version kommt ihr dabei eine unabhängige Stellung zu und sie spannt im Erkenntnisprozess ein Feld zwischen Verstand und Sinnlichkeit auf.

zweite Auflage der KrV

Kant definiert die Einbildungskraft in der B-Version als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“ (KrV B151).

Als Erkenntnisstamm kann die Einbildungskraft in der B-Version der KrV nicht betrachtet werden, da allein die Sinnlichkeit und der Verstand die Stämme der Erkenntnis sind. Wie wird nun die Einbildungskraft in der B-Version konfiguriert, sodass sie keine Eigenständigkeit benötigt? Ist die Einbildungskraft nun ein eigenes Vermögen oder ist sie die Verbindung anderer Vermögen? Kant weist auch in der B-Version auf einen Dreischnitt im Erkenntnisprozess hin, wonach die Gegenstände im Erkenntnisprozess zum Ersten als Mannigfaltigkeit der reinen Anschauung gegeben werden, danach synthetisiert die Einbildungskraft dieses Mannigfaltige und schließlich gibt der Verstand in Form der Begriffe „dieser reinen Synthesis Einheit“ (KrV, B104).

Wie ist nun die Synthese zu denken, wenn sie einerseits das Ergebnis der Einbildungskraft (vgl. B103/A78), andererseits das Ergebnis des Verstandes sein soll? Zuvor wurde die Synthesis als „die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele“ (KrV B103/A78), definiert. In der handschriftlichen Version findet sich allerdings die Änderung in „einer Funktion des Verstandes“, d.h. die Einbildungskraft wäre als Funktion des Verstandes zu betrachten. Die Aufgabe des Verstandes wäre es nach KrV B 103/A78 allein, die Synthesis auf Begriffe zu bringen. In der B-Version ist es im Unterschied dazu die Aufgabe des Verstandes, die Verbindung zu leisten, also das Spannungsfeld zwischen Synthese, Mannigfaltigkeit und Einheit aufzuspannen (vgl. KrV B 130-131).

Das Problem des Erkenntnisprozess soll an dieser Stelle nochmals dargestellt werden. Auf der einen Seite steht der innere Sinn, der das Mannigfaltige des äußeren Sinnes der Zeit nach (als seiner Form) zur Verfügung stellt. Auf der anderen Seite steht der Verstand, der Begriffe zur Verfügung stellt. Der innere Sinn allein würde keine Erkenntnis liefern können, da dafür die synthetische Einheit der Apperzeption nötig ist. Der Verstand hätte keinen Inhalt, da dafür die Anschauung nötig ist.

Wie kann sich nun die Einbildungskraft darstellen, wenn sie einerseits mit dem Verstand, andererseits mit der Apprehension übereinstimmen muss, aber in der B-Version kein eigenes Vermögen bildet?

Kant setzt die transzendente Handlung der Einbildungskraft in der B-Version mit dem synthetischen Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn gleich und bezeichnet dies die figürliche Synthesis (vgl. KrV, B152-B154). Die Einbildungskraft kann also in der B-Version als Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn betrachtet werden. Als figürliche Synthesis nennt sie Kant auch *synthesis speciosa* (KrV B151) und unterstellt sie dem Verstand.

Würde der Verstand mittels der Einbildungskraft nicht über das Vermögen der Synthese verfügen, könnte Kant auch die transzendente Einheit der reinen Apperzeption nicht als Quelle aller synthetischen Einheit des Verstandes definieren. Er müsste sie in einem Spannungsverhältnis zwischen Verstand und Einbildungskraft verordnen.

Die Einbildungskraft ist zwar einerseits ein Vermögen des Verstandes (KrV B-Auflage), andererseits aber ein unabhängiges Vermögen (KrV A-Auflage). Diese unterschiedlichen Konfigurationen haben aber für Kant keinen Einfluss auf die Konfiguration des Produktes der Einbildungskraft, das er *Schema* nennt (vgl. Gerogiorgakis, 1998, S. 67). Die Verbindung, die die Einbildungskraft leistet, zeigt sich als verschachtelte Beziehung, in der sie einmal als figürliche Synthesis und somit als Unterform des Verstandes auftritt, während sie außerdem als transzendente Synthese (KrV B153) als Grund der Verbindung schlechthin ins Spiel kommt. Und diese vielschichtige Beziehung ist es gerade, die unsere Erfahrung nach Kant so ermöglicht, wie sie sich darstellt. Keine reine Dichotomie, kein ausgeglichenes Spannungsverhältnis zwischen drei Elementen sondern eine vielschichtig verwobene Struktur, die nach Regeln verläuft.

1.3 Das transzendente Schema

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne

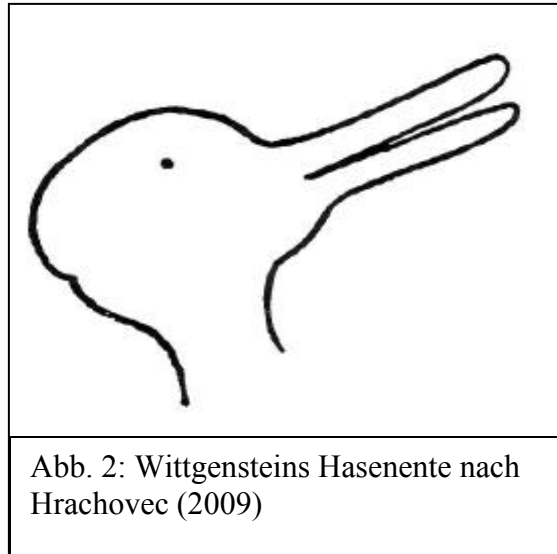
alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendente Schema. (B177/A138)

Nach wie vor stellt sich das Problem, dass es nicht unmittelbar einsichtig ist, wie Kategorien und Anschauungen, die heterogen sind, aufeinander bezogen werden können (vgl. Röd, 2006, S. 50). Die Einbildungskraft ist zwar im Kapitel 1.1.4 eingeführt worden, aber inwiefern sie zwischen den beiden Seiten vermitteln kann, ist noch völlig ungeklärt. Kant wirft die Problematik in KrV B177/A138 auf und stellt als vermittelnde Vorstellung das transzendente Schema vor, das „rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich“ ist. „Dieses Dritte muß, wenn es zur Vermittlung geeignet sein soll, sowohl mit dem Verstand wie auch mit der Sinnlichkeit etwas gemeinsam haben: es muß allgemein wie die Verstandesbegriffe und anschaulich wie das sinnlich Gegebene sein (B 177; III, 134)“ (Röd, 2006, S. 50).

Diese Bedingungen erfüllt die Zeit. Eine „transzendente Zeitbestimmung [ist, C.R.] mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist“ (KrV B177-B178/A138-139). Vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung ist also eine Vermittlung möglich, die die Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorien bedingt (vgl. KrV B178/A139).

Das Schema ist nun ein Produkt der Einbildungskraft (KrV B179/A140). Kant unterscheidet das Schema vom Bild, da „die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat“ (KrV B179/A140). Die Vorstellung, „von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe“ (KrV B179-B180/A140). Unseren reinen sinnlichen Begriffen liegen nicht Bilder, sondern Schemata zum Grunde. Ein Bild könnte das Spannungsfeld zwischen Verstand und Sinnlichkeit nicht einnehmen, da es die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen würde (vgl. B180/A141). Kant weist auch auf die Regelmäßigkeit von Schemata hin. Der Begriff wird dabei vom Verstand geliefert und die Regelmäßigkeit

des Schemas liefert Übereinstimmung mit dem anschaulich Gegebenen. So *bedeutet* etwa „der Begriff vom Hunde (...) eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein“ (KrV B180/A141). In der B-Version steht



hinter diesem Ergebnis der Zuordnung von Mannigfaltigem und Begriff ein 2-Schritt. Im ersten Schritt wird die gegebene Mannigfaltigkeit geordnet. Dies leistet die figürliche Synthesis. In einem zweiten Schritt wird dieses Produkt der figürlichen Synthesis auf einen Verstandesbegriff bezogen. Dies leistet die Verstandesverbindung (synthesis intellektualis). Dabei wird das sinnlich Gegebene nicht auf seine Gleichheit mit einem zugrundeliegenden Bild (des Hundes schlechthin) verglichen. Insofern es eine Regel gibt, die beim Anblick eines Gegenstandes ausgelöst wird und mit dem Begriff des Hundes verknüpft ist, so verbindet sich beim Anblick der zugehörige Begriff zum Angeschauten. Als Beispiel der Bedeutung der Regel sei Wittgensteins Hasenente (vgl. Abb.2) angeführt. Das gleiche Ausgangsmaterial löst einmal das Bild eines Hasen, einmal das Bild einer Ente aus. Welcher Begriff, eben der Hase oder die Ente, mit dem Angeschauten verbunden wird, hängt davon ab, welche Regel als anzuwendende Bedeutung findet. Die figürliche Synthesis kommt offensichtlich zum Ergebnis der anschaulichen Ordnung. Die Verstandesverbindung schlägt allerdings dann zwei Begriffe vor, die sich in Hinblick auf das anschaulich Gegebene eignen würde: Hase und Ente. Sie springt gleichsam zwischen beiden Begriffen hin und her und kann sich nicht auf einen Begriff einigen.

Das Bild wird also erst durch die figürliche Synthesis und die Verstandesverbindung bedingt, d.h. die Einbildungskraft, Sinnlichkeit und Verstand sind Voraussetzung dafür, dass so etwas wie Bilder in uns entstehen. Gerogiorgakis (1998, S. 42) weist darauf hin,

dass das Schema nicht mit der Regel gleichzusetzen ist. Kant formuliert die Rolle des Schemas als „bedeutend“, d.h. nicht „seiend“ – das Schema ist also keine Regel der Synthesis der Einbildungskraft sondern bedeutet diese. Damit wird ausgedrückt, dass es sich um vorbewusste Prozesse handelt, die, werden sie in Worte gefasst, bereits nicht mehr so betrachtet werden können, wie sie ursprünglich vorgängig sind, da das Element der Verstandesverbindung in unpassender Weise zum Tragen kommt.

Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden (KrV B180-B181/A141).

Die Schemata sind nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln. Kant gibt nun eine Ordnung der transzendentalen Schematen der reinen Verstandesbegriffe entsprechend der Ordnung der Kategorien und er weist darauf hin, dass „(...) die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen sind, (den Kategorien) eine Beziehung auf Objekte, mithin *Bedeutung* zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen“ (KrV B185/A145-A146).

Einerseits realisieren die Schemata der Sinnlichkeit die Kategorien, andererseits restringieren sie selbige, da sie sie „(...) auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit)“ (KrV B185-186/A147).

2. Heideggers Schema

In diesem Kapitel soll untersucht werden, wie Heidegger das Problem des Schematismus stellt. Welche Komponenten sind im Zusammenhang mit der Bildung von Bedeutung und wohin verschiebt sich der Ort des Schematismus im Vergleich zu Kants Schematismus? Bei Kant war das Ergebnis der Bildung ja innerhalb des Erkenntnissubjekts verortet und als Bild im Unterschied zum Ding an sich durch seinen Bezug auf dieses Erkenntnissubjekt ausgezeichnet. Um diese Fragen zu untersuchen, wird insbesondere auf Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* (Heidegger, 1929) – im weiteren *Kantbuch* genannt – eingegangen.

Um das Problem des Schematismus Heideggers fassen zu können, soll als nächster Schritt Heideggers Verständnis vom Menschen dargestellt werden. Was zeichnet Heideggers Menschen, *Dasein* genannt aus? Um das menschliche Seiende zu fassen, kann zunächst der Unterschied zu herkömmlichem Seienden herausgearbeitet werden. Dasein zeichnet sich gegenüber anderem Seienden durch mehrere Aspekte aus. Dem Dasein ist ein Wissen um sein Sein immanent. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von Verständnis. Dasein hat Seinsverständnis, d.h. „daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat.“ (Heidegger, 2006, S. 12). Verstehen ist nach Heidegger so unmittelbar mit dem Dasein verknüpft, dass man nicht von „Eigenschaft“ oder „Fähigkeit“ sprechen kann. Dasein ist Verstehen (vgl. Steinmann, 2008, S. 127).

Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen ‚weiß‘ es, *woran* es mit ihm selbst, das heißt seinem Seinkönnen ist. [...] Und nur *weil* Dasein verstehend sein Da ist, *kann* es sich verlaufen und verkennen. (Heidegger, 2006, S. 144)

Zwischen Heideggers Verstehen und Kants Erfahrung lassen sich Parallelen finden. Beide Vorgänge zeichnen sich durch ihren Prozesscharakter aus und werden eher durch

den Vorgang als durch ihre Zielgerichtetheit definiert. Aktuell von Bedeutung ist die jeweilige Erfahrung bzw. das jeweilige Verstehen und nicht das Ziel, d.h. eine potentiell absolut verstehende Seinsweise. Das heißt, man kann von Verstehen sprechen, wo ein jeweils aktueller Bezug zum Sein besteht, auch wenn dieses Sein nicht letztendlich oder wahrhaftig erschlossen ist. Diese jeweilige Erschlossenheit ist jedenfalls eine Voraussetzung des Daseins (vgl. Heidegger, 2006, S. 12). Die Welt ist dem Menschen also immer schon irgendwie erschlossen. Anders ausgedrückt: der Mensch ist die Lichtung der Welt (vgl. Heidegger, 2006, S. 133). Das Dasein steht aber der Welt nicht gegenüber, so wie es Subjekt und Objekt gibt, also in einem destillierbaren Verhältnis. „Mensch und Welt stehen nicht getrennt einander gegenüber, sondern sofern es Dasein gibt, ist es auch schon immer in einer Welt“ (Knapp, 1978, S. 77). Dasein ist also immer schon In-Sein. „Dasein ist nie ‚zunächst‘ ein gleichsam In-Sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ‚Beziehung‘ zur Welt aufzunehmen.“ (Knapp, 1978, S. 77). Da Dasein also immer in seinem Bezug zur Welt zu denken ist und so etwas wie unabhängiger Objektcharakter in diesem Zusammenhang sinnlos ist, kommt diesem Bezug zur Welt eine besondere, das Menschsein begründende Rolle zu. Im Hinblick auf diesen Bezug zur Welt ist auch von Offenheit zu sprechen. „Offenheit besagt, daß der Mensch offen ist für das Aufgehenlassen und Erscheinen von Welt, wie auch, daß ‚Welt‘ und Seiendes sich dem Menschen im Licht ihres Seins öffnen“ (Knapp, 1978, S. 78). Die Aspekte der Erschlossenheit, der Lichtung und des In-Seins drücken die Beziehung des Daseins zur Welt aus. Die Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt verschiebt sich von einem Subjekt:Objekt-Verhältnis, das im Erkenntnissubjekt verortet ist, hin zu einem Verhältnis, das nicht mehr innerhalb des Erkenntnissubjektes angeordnet ist. Die Pole des Subjekt:Objekt-Verhältnisses können in diesem Ansatz niemals voneinander destilliert werden, die Beziehung wird nicht mehr als Automatismus innerhalb des Erkenntnissubjekts betrachtet. Insofern ist es bei Heidegger gerade eine Voraussetzung der menschlichen Erkenntnis, des Subjekt-Status des Menschen und des Objekt-Status der Dinge, dass der Gegenstand *für* das Dasein ist. Wie der Gegenstand ohne Dasein (also Kants Ding an sich) sei, spielt keine Rolle. Anders ausgedrückt, kann formuliert werden, dass die Endlichkeit ein zentraler Aspekt der Erkenntnis ist. Das Dasein ist also gerade nicht erkenntnisfähig im Kant'schen Sinn.

Es wird die Beziehung zur Welt außerhalb des Daseins benötigt, damit sich etwas lichten kann. Es reicht nicht, dass der äußere Sinn das *andere* im Erkenntnisprozess liefert und für das Bewusstsein aufbereitet. Der Bezug zum *anderen*, die Abhängigkeit vom *anderen* spielt eine zentrale Rolle. Daher spricht auch Heidegger (1929, S. 109) in diesem Zusammenhang vom Verhältnis zum *ganz anderen*. Das Dasein ist aber nicht nur in dieser einen Weise endlich, sondern noch in einer zweiten. Das Dasein ist endlich, da es ein Sein zum Tod ist. Es trägt nicht nur den Aspekt des Sterbens an sich, der zu einer gewissen Zeit eintreten wird, sondern es ist immer auf diesen Moment hin bezogen (vgl. Ginzler, 2008, S. 54). Diese Bezogenheit drückt sich dadurch aus, dass der Mensch nicht nur sterblich ist, sondern um seine Endlichkeit weiß (vgl. Knapp, 1978, S. 24). Weiters ist das Dasein in der Weise endlich, in der es immer ein Mitsein ist. „Die Welt gibt nicht nur das Zuhandene als innerweltlich begegnendes Seiendes frei, sondern auch Dasein, die Anderen in ihrem Mitdasein (...). Als Mitsein ‚ist‘ (...) das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. (...) Auch wenn das jeweilige faktische Dasein sich an Andere *nicht* kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt, *ist* es in der Weise des Mitseins. Im Mitsein als dem existenzialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen“ (Heidegger, 2006, S. 123). Das Dasein sieht sich also, wenn es sich aus dieser Perspektive betrachtet, immer durch ein Netz mit anderem Dasein verbunden. Und die Anderen sind wie das Dasein selbst ebenfalls nicht als „freischwebende Subjekte vorhanden“ (Heidegger, 2006, S. 123), sondern weisen immer auch den Charakter des In-der-Welt-Seins und des Mitseins auf, sind also auch durch ihre Bezogenheit ausgezeichnet.

Als endliches Wesen ist das Dasein aber auch gerade endlich im Sinn von nicht-unendlich, d.h. auf Räumlichkeit – und vor allem auch auf Zeitlichkeit bezogen. Als Zeitlichkeit versteht Heidegger „(...) *das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst*. Wir nennen daher die [...] Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung“ (Heidegger, 2006, S. 329). Als *das ursprüngliche ‚Außer-sich‘* kommt der Zeitlichkeit somit auch der Aspekt der Medialität zu, d.h. von Seiten des Daseins gesehen eröffnet die Zeitlichkeit eine Beziehung zum Außen bzw. Beziehung schlechthin. Die Offenheit, die den Bezug zum *Außer-sich* ermöglicht, hat

diese Medialität als Voraussetzung, da es sonst nichts gäbe, wohin sie dem Dasein die Sicht öffnen könnte.

2.1 Kants Einbildungskraft nach Heidegger

Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen, muß jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen. Solche Gewalt aber kann nicht schweifende Willkür sein. Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten. Nur in Kraft dieser kann eine Interpretation das jederzeit Vermessene wagen, sich der verborgenen inneren Leidenschaft eines Werkes anzuvertrauen, um durch diese in das Ungesagte hineingestellt und zum Sagen desselben gezwungen zu werden. Das aber ist ein Weg, auf dem die leitende Idee selbst in ihrer Kraft zur Durchleuchtung an den Tag kommt. (Heidegger, 1929, S. 193f)

Damit spricht Heidegger das Programm aus, das er in seinem Kantbuch (Heidegger, 1929) umzusetzen sucht. Heidegger versucht, das Unausgesprochene Kants herauszuarbeiten, d. h. ihn systematisch aus seiner eigenen, d.h. aus Heideggers Perspektive zu interpretieren. So ist es auch zu verstehen, wenn Heidegger schreibt, dass er Kant Gewalt angetan hat (vgl. Heidegger, 1929, Vorwort zur zweiten Auflage).

Wie ist nun aus dem Programm Heideggers heraus das Erkenntnissubjekt Kants zu konzipieren?

Heidegger (1929, S. 32) argumentiert in Anlehnung an Kant, dass unsere Erkenntnis offensichtlich auf Sinnlichkeit und Verstand beruht. Dabei ist Heidegger natürlich bewusst, dass sich das Differenzverhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand bei Kant sehr vielschichtig stellt. Dies wird auch immer wieder sichtbar: Zum Beispiel argumentiert Heidegger, dass er sich in seiner Auslegung auf die transzendente Deduktion der A-Auflage bezieht (vgl. Heidegger, 1929, S. 64). Die Einbildungskraft wird in der A-Auflage noch als eigenständiges Vermögen betrachtet, während sie in der B-Auflage dem Verstand subsumiert wird (vgl. Heidegger, 1929, S. 153). In der A-

Auflage gibt es nun allerdings das bereits dargestellte Differenz-Problem zwischen Zweiheit und Dreiheit der Erkenntnisvermögen (vgl. Kap. 1.1.4 dieser Arbeit). Im Hinblick auf die A-Auflage lässt sich also folgern, dass die Einbildungskraft als unabhängiges Vermögen betrachtet wird, das allerdings in vielschichtigen Prozessen mit Verstand und Sinnlichkeit verwebt ist. Andererseits bezieht sich Heidegger aber auch auf Kants Konzeption der Einbildungskraft, wie sie in der B-Auflage dargestellt wird (z. B. Heidegger, 1929, S. 123f.). Als Grund der Ummodellierung vom eigenständigen Charakter hin zur Unterordnung unter den Verstand in der B-Auflage sieht Heidegger den dunklen Charakter der Einbildungskraft, der sie der Analyse immer wieder entzieht (vgl. Heidegger, 1929, S. 154). So ist es also zu verstehen, wenn Heidegger schreibt, die Erkenntnis beruhe auf Verstand und Sinnlichkeit, da er gleichzeitig den Raum für die Untersuchung von Verstand und Sinnlichkeit öffnet, die durch ihre Konzeption auf ein Drittes verweisen.

Heidegger zeigt die Fragwürdigkeit der Stellung der Einbildungskraft als dieses Dritte folgendermaßen: Einerseits nenne Kant Sinnlichkeit und Verstand als Quellen der Erkenntnis (vgl. Heidegger, 1929, S. 34). Andererseits spreche Kant von Sinnlichkeit, Verstand und Einbildungskraft als Grundvermögen der menschlichen Seele (vgl. Heidegger, 1929, S. 128f.).

Wie löst sich dieses Differenzproblem bei Heidegger? Heidegger argumentiert, dass der Verstand und die Sinnlichkeit zwar Quellen der Erkenntnis sind, aber ihrerseits einen Quellgrund aufweisen. Die Anschauung sieht Heidegger in der Einbildungskraft verwurzelt (vgl. Heidegger, 1929, S. 134). Auch der Verstand als endliches Vermögen (vgl. Heidegger, 1929, S. 79) gibt „(...) seinen Vorrang auf und bekundet sich selbst durch dieses Aufgeben in seinem Wesen, das darin liegt, in der auf die Zeit bezogenen reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft gründen zu müssen“ (Heidegger, 1929, S. 79). Als Quellgrund der Grundquellen der Erkenntnis stellt sich nach Heidegger die Einbildungskraft als dieses dritte, dunkle Moment heraus (vgl. Heidegger, 1929, S. 187).

Wie muss nun dieser Quellgrund der Erkenntnis konfiguriert sein, um die beiden Grundquellen begründen zu können?

Die Einbildungskraft ist die zusammenhaltende Mitte der Erkenntnis (vgl. Heidegger, 1929, S. 82). Diese Mitte kann aber nicht so verstanden werden, dass die „übrigen Seelenvermögen (...) aus der Einbildungskraft“ monistisch-empirisch entspringend betrachtet werden können (vgl. Heidegger, 1929, S. 132). Wie lässt sich dieses Verhältnis also darstellen?

Als Grundproblem stellt sich hierbei die Tatsache, dass (im Kant'schen Sinn) die Sinnlichkeit und der Verstand entgegengesetzte Konzepte bilden, die einander nie erreichen. Die Fähigkeit, diese grundsätzlich entgegengesetzten Konzepte zu verbinden, wird bei Kant durch die Synthesis sichtbar und bringt das Problem mit sich, dass sich diese unvereinbaren Vermögen in gewissem Sinn doch treffen müssen.

Als Grund der Möglichkeit der Synthesis findet sich bei Kant die transzendente Einheit der reinen Apperzeption, also das „Ich-denke“, das alle Bewusstseinsinhalte notwendig begleitet. Heidegger sieht nun die Einbildungskraft als das zentrale Vermögen für die Synthesis (vgl. Heidegger, 1929, S. 58). Die Synthesis bringt den Gegenstand „vor eine ganz andere Anschauung“ (Heidegger, 1929, S. 75). Die Einbildungskraft ermöglicht somit, dass sich die Bereiche der sinnlichen Mannigfaltigkeit und der Einheit-stiftenden Begriffsbildung „verstehen“. Das Erkennen hat ein Verhältnis zu „etwas ganz anderem“ (Heidegger, 1929, S. 109). Heidegger weist daraufhin, dass das Erkennen somit hinausgehen, seinen Ort, sein Subjekt verlassen muss. „Das Erkennen muß demnach ‚hinausgehen‘ über das, wobei jenes in sich zuvor abgeschnürte, bloße Denken als solches notwendig ‚bleibt‘.“ (vgl. Heidegger, 1929, S. 109). Damit das Erkennen hinausgehen kann, um auf Daten der Welt zuzugreifen, muss es verankert bzw. verwurzelt sein in einer Umgebung, die ihm dieses Entgegenstehen-Lassen bzw. die (sinnliche) Berührung des Gegenstandes ermöglicht. Gleichzeitig muss dieses „ganz andere“ so konzipiert sein, dass es dem Dasein entgegentreten – oder in Heideggers Begriffen: hinausstehen kann. Und Dasein selbst zeigt sich als Entgegenstehen-Lassendes und in seinem Aspekt als Seiendes als Hinausstehendes. Dieser Modus des Hinausstehens/Entgegenstehen-Lassens verweist darauf, dass die Erkenntnis an dieser Stelle den Ort des Erkenntnissubjektes verlassen hat. Das Hinausstehen/Entgegenstehen-

Lassen ereignet sich nicht mehr, wie bei Kant, innerhalb der Grenzen des Erkenntnissubjektes.

Damit das Erkennen hinausgehen kann (vgl. Heidegger, 1929, S. 109) bzw. das Seiende der Erkenntnis entgegenstehen lassen kann (vgl. Heidegger, 1929, S. 65), muss es das Medium geben, das als Einigung des Erkenntnisprozesses und Verwurzelung von Sinnlichkeit und Verstand dient.

Wie ist nun dieses Medium zu konzipieren? Nach Heidegger stellt die Einbildungskraft das Element dar, das die Möglichkeit des *Außen* liefert. Damit rückt die Einbildungskraft als zentrales Element der Erkenntnis ins Spiel (vgl. Heidegger, 1929, S. 109). Heidegger findet in der Zeit und der Synthesis eine Passung: die reine Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft ist auf die Zeit bezogen (vgl. Heidegger, 1929, S. 79) bzw. findet sich das Verhältnis auch direkt ausgesprochen. „[D]ie transzendente Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit“ (Heidegger, 1929, S. 178f bzw. S. 194). An anderer Stelle (siehe oben) definiert Heidegger Zeitlichkeit als „*das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst*“ (Heidegger, 1929, S. 329). Auch diese Definition verweist, wie bereits dargestellt, auf die zentrale Stellung des Mediums, da die Zeit somit das Hinaustreten (in der Weise des Entgegenstehen-Lassens/Hinausstehens) im Erkenntnisprozess ermöglicht. Zeit, Einbildungskraft und Synthesis bilden also bei Heidegger eine Einheit, die den Ort oder das Medium im Erkenntnisprozess eröffnet. Begegnenlassen von Seiendem, das sich in seiner gegenstehenden Verbundenheit soll zeigen können, muss in der wesenhaft zeitbezogenen reinen Einbildungskraft gründen.

2.1.1 Horizont und Einbildungskraft – das Entgegenstehen-Lassen

Die Einbildungskraft stellt sich also als zentrales Element, als Quellgrund der Erkenntnis heraus. Wie ist der Ort der Erkenntnis nun zu denken, sodass sich für das Dasein Erkenntnis ermöglicht? Im Umfeld der Einbildungskraft findet sich bei Heidegger der Begriff des Horizonts. Dieser Begriff soll nun im Hinblick auf die Leistung der Einbildungskraft untersucht werden. Wie stellt sich das Verhältnis zwischen Dasein und Horizont dar? Was für ein Raum wird hier aufgespannt?

Auf den Horizont ist das Dasein in der Lichtung der Welt hin gerichtet. Die Welt lichtet sich in Form des Horizonts. Der Horizont dient als Bezug und regelt somit die Öffnung von Seiten des Daseins her. Das Dasein hält sich diesen Horizont vor und der Horizont ist somit der Ort der Möglichkeit des Entgegenstehen-Lassens (vgl. Heidegger, 1929, S. 85). Der Horizont ist der Ort der Möglichkeit und gleichzeitig die Einschränkung der Möglichkeit der Gegenstände, da sich dort sozusagen die Regeln als Möglichkeit finden, das Mannigfaltige zu ordnen. Diese Regeln könnten Begriff genannt werden. Die Einbildungskraft öffnet somit als Medium dem Dasein durch den Horizont das Ganze der Möglichkeit der Gegenstände und begründet somit die Möglichkeit der Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit.

Heidegger zeigt, dass sich sowohl die Anschauung (vgl. Heidegger, 1929, S. 135) als auch der Verstand (vgl. die Erörterung zum transzendentalen Objekt, Heidegger, 1929, S. 116) durch den Horizont-Charakter und die damit verbundene Offenheit auszeichnen. Die gesamte Erkenntnis ist also von diesem Horizont-Charakter und somit vom Bezug zum Medium geprägt. Und dieser Horizont-Charakter wurzelt in der Einbildungskraft, da die Einbildungskraft den Grund der Möglichkeit der Synthese, also den Grund der Vereinbarkeit des Unvereinbaren darstellt.

Daraus leitet sich auch für Heidegger die prinzipielle Unabhängigkeit der Einbildungskraft von anwesendem Seiendem ab (vgl. Heidegger, 1929, S. 124). Heidegger (1929, S. 121f.) nennt die Einbildungskraft in diesem Sinn auch „ein Vermögen des Bildens“. Die Einbildungskraft ist in doppelter Hinsicht bildend. „Als Vermögen anzuschauen ist sie bildend im Sinne des Bild- (Anblick-) Beschaffens. Als ein auf Anwesenheit des Anschaubaren nicht angewiesenes Vermögen vollzieht sie selbst, d. h. schafft und bildet sie das Bild. Diese ‚bildende Kraft‘ ist zumal ein hinnehmendes (rezeptives) und ein schaffendes (spontanes) ‚Bilden‘. In diesem ‚zumal‘ liegt das eigentliche Wesen ihrer Struktur“ (Heidegger, 1929, S. 121f.). Die Einbildungskraft ist also das Vermögen, entgegenstehendes Seiendes in Bilder zu fassen und abwesendes Seiendes vorzustellen.

Die Einbildungskraft schafft somit als bildendes Element in ihrer Vermittlung zwischen Verstand und Sinnlichkeit die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung. Diese

Bedingung liegt darin, dass sie den „Horizont von Gegenständlichkeit“ (Heidegger, 1929, S. 113) und seine Anschaulichkeit bildet und zwar vor der eigentlichen Erfahrung. *Vor der eigentlichen Erfahrung* bedeutet, dass sich dieser Prozess immer schon selbsttätig ereignet, ohne bewusst zu werden. Die Einbildungskraft bietet also den Anblick, d.h. macht ihn erst möglich. Als Medium ist sie nicht auf das Seiende angewiesen, sondern schafft den „Anblick des Horizonts von Gegenständlichkeit“ auch ohne Anwesenheit des Seienden (Heidegger, 1929, S. 133). Heidegger spricht somit dem Medium im Erkenntnisprozess die zentralste Bedeutung zu. Nicht das erkennende Transzendental-Subjekt Kants sondern das Transzendental-Medium steht im Zentrum der *Erkenntnisfähigkeit*.

Im Zusammenhang mit diesem Automatismus, also der Tatsache, dass dieser Prozess immer schon unsere Erfahrung begleitet, auch wenn er nicht bewusst wird, stellt Heideggers *Vorhinein* einen zentralen Aspekt dar. Als Voraussetzung für die Erkenntnis stellt Heidegger dieses *Vorhinein* folgendermaßen dar: „Nur wahre Erkenntnis ist Erkenntnis. Wahrheit aber bedeutet ‚Einstimmung mit dem Objekt‘ (A 157, B 196f.). Es muß demnach im *vorhinein* so etwas wie ein Womit der möglichen Einstimmung begegnen können, d. h. etwas, was maßgebend regelt“ (Heidegger, 1929, S. 111). Dieser Regel-Charakter wird bei Kant durch die figürliche und die intellektuelle Synthesis innerhalb des Erkenntnissubjekts geleistet.

Diese *Einstimmung mit dem Objekt* kann, wie auch schon bei Kant, keine starre Beziehung sein. Der Horizont muss folglich eine dynamische Komponente enthalten. Der jeweilige Horizont muss auch immer anders sein können. „Ein ‚Horizont‘ ist offensichtlich kein bestimmter Zustand, im Sinn eines Punktes im Verlauf der Zeit. Daß die Zeit ‚irgendwohin‘ entrückt, kann nicht heißen, daß ihr Vorrücken an ein Ende gelangt. Vielmehr bedeutet der Horizont eine Art von Umfeld, das die Bewegung begleitet und umschließt, ohne von ihr erschöpft werden zu können“. (Steinmann, 2008, S. 298f).

2.2 Kants Schematismus nach Heidegger

2.2.1 Schematismus

Heidegger misst dem Schematismuskapitel Kants im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung zentrale Bedeutung zu. Der Schritt, den Kant in diesem Teil der KrV setzt, kann Heidegger zufolge als das Kernstück der KrV betrachtet werden (vgl. Heidegger, 1929, S. 83f.). In diesem Kapitel soll dargestellt werden, wie Heidegger den Kantschen Schematismus aus seinem Daseins-Verständnis heraus interpretiert.

Heidegger untersucht im vierten Stadium der Grundlegung des zweiten Abschnitts seines Kantbuches (Heidegger, 1929) den Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis. Das Problem, das Heidegger hier stellt, ist die Kantsche Frage nach der Beziehung zwischen transzendentaler Einbildungskraft, reinem Verstand und reiner Anschauung (vgl. Heidegger, 1929, S. 83). Es geht also um das Problem der Verbindung von Anschaulichkeit und Denken. Die bereits bei Kant gestellte Frage kann hier wieder aufgegriffen werden: Wie lässt sich das Verhältnis zwischen Begriff und Sinnlichkeit darstellen?

Damit der Mensch – oder in Kants Worten: ein endliches Wesen – oder in Heideggers Worten: Dasein – einen Bezug zu seiner Umwelt haben kann, muss es das Seiende hinnehmen können (vgl. Heidegger, 1929, S. 84). Dafür ist nicht nur ein Hinnehmendes und ein Hingenommenes nötig, sondern es braucht auch Zuwendung, „die vorgängig das Begegnen von Seiendem ermöglicht“ (Heidegger, 1929, S. 84). Zuwendung versteht sich als Moment, in dem sich das Hinnehmende und das Hingenommene treffen. Der Ort der Zuwendung findet sich im Medium der Erfahrung.

Das vorgängige Begegnen von Seiendem in Form der Zuwendung ist ein Begegnen, das schon immer passiert. Zuwendung hat also immer schon statt. Diese vorgängige oder immer vorhandene Zuwendung zeigt sich als Öffnung, die einen Blick auf oder in die Welt erst ermöglicht. Zuwendung bedeutet, dass es (immer schon) etwas gibt, das begegnen kann und einen Ort, in dem diese Begegnung stattfindet. Das *Vorgängig* Heideggers verweist auf den Aspekt der Medialität (also der Zeitlichkeit vgl. Kap. 2), der

der Einbildungskraft immer schon notwendig zukommt (siehe zu diesem Verhältnis und zum Zusammenhang mit Kants Synthesis Kap. 2.1).

2.2.2 Regelndes Schema

Bei Kant findet sich das Schema als Regel, die der Begriff bedeutet. Der Begriff ist somit die Bezeichnung für den Prozess, der dazu führt, dass Mannigfaltiges als Einheit begriffen wird. Wie ist das Schema als regelnde Einheit bei Heidegger zu verstehen, wenn der Ort der Regelung nicht mehr im Erkenntnisobjekt liegt? Die Einheit des Begriffes kann nicht abgebildet werden. Die Einheit des Begriffes als einigende, vielgültige, kann aber sehr wohl vorgestellt werden. Und zwar im Vorstellen der Weise, in der die Regel das Hineinzeichnen in einen möglichen Anblick regelt.

Wenn der Begriff überhaupt das ist, was zur Regel dient, dann heißt begriffliches Vorstellen das Vorgeben der Regel einer möglichen Anblickbeschaffung in der Weise ihrer Regelung. Solches Vorstellen ist dann struktural notwendig auf einen möglichen Anblick bezogen und daher in sich eine eigene Art der Versinnlichung. (Heidegger, 1929, S. 90)

Der Begriff ist also die Bezeichnung der Regel, die zur möglichen Anblickbeschaffung in der Weise ihrer Regelung vorgegeben wird. Die Versinnlichung gibt keinen unmittelbaren Anblick des Begriffes. „Die begriffliche Einheit ist, was sie als einigende sein kann und soll, nur als die regelnde“ (Heidegger, 1929, S. 90). Die begriffliche Einheit wird also dem Angeblickten nicht automatisch und unwillkürlich gegeben, sondern stellt eine Regel zur Verfügung, die auch anderes ermöglicht. D.h. die Begriff-Mannigfaltigkeitsbeziehung ist – wie schon bei Kant – keine starre Beziehung. Heidegger stellt klar, dass das begriffliche Vorstellen das Vorstellen genau dieses Verfahrens der Regelung ist.

Wenn aber in der Versinnlichung weder der empirische Anblick noch der isolierte Begriff thematisch vorgestellt werden, sondern das ‚Verzeichnis‘ der Regel der Bildbeschaffung,

dann bedarf auch dieses noch der näheren Charakteristik. Die Regel wird vorgestellt im Wie ihres Regelns, d. h. in dem, wie sie sich, die Darstellung regelnd, in den darstellenden Anblick hineindikiert. Das Vorstellen des Wie der Regelung ist das freie, an bestimmtes Vorhandenes ungebundenes ‚Bilden‘ einer Versinnlichung als Bildbeschaffung in dem gekennzeichneten Sinne. (Heidegger, 1929, S. 90f)

Der Schematismus als Möglichkeit der Regelung bildet sich im Horizontcharakter der Erfahrung ab. Der Schematismus könnte als Prozess verstanden werden, der durch die begrifflich angebotenen Regeln am Ort des Horizonts die Erfahrung bildet. Im Gegenstehen-Lassen und Entgegenstehen zeigt sich dieser Vorgang des Schematismus und zeigt sich auch als notwendig im *Außen*, d.h. im Medium der Erkenntnis stattfindend.

2.2.3 Horizont und Schematismus: das Bilden

Wie zeigt sich nun Heideggers Horizontcharakter im Zusammenhang des Schematismus? Wie und wo ereignet sich die Horizontbildung?

Um dem Seienden zu ermöglichen, dass es sich anbieten kann, „muß der Horizont seines möglichen Begegnens selbst Angebotcharakter haben“ (Heidegger, 1929, S. 84). Dieser Horizont muss nun vernehmlich sein, d.h. „unmittelbar in der Anschauung hinnehmbar“ (Heidegger, 1929, S. 84) sein. Das bedeutet, das Dasein muss schon immer einen Zugriff auf den Horizont haben und somit ist der Horizont nicht mit der Welt der Dinge an sich Kants gleichzusetzen. Zum Vernehmlichmachen des Horizontes der vorgängigen Zuwendung gehört nun, dass „das sich zuwendende, endliche Wesen (...) sich selbst den Horizont anschaulich machen können [muss, C.R.], d. h. von sich aus den Anblick des Angebotes ‚bilden‘“ können muss (Heidegger, 1929, S. 84f.). Das Dasein schafft also diesen Vorgang der Bildung des Horizonts immer schon *vorgängig* mit. Der Quellgrund dieser Bildung ist die Einbildungskraft. Wie ist diese Einbildungskraft zu verstehen, wenn sie zwischen dem Gegenstehen-Lassen und dem Hinausstehen vermittelt und die rezeptive und schaffende Seite im Vorgang der Erkenntnis allgemein vereint? Um diesem Problem auf den Grund gehen zu können, muss zunächst die Frage nach der Erkenntnis im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Verstand und Sinnlichkeit neu untersucht

werden. Erkenntnis setzt immer bei der Sinnlichkeit an und ist somit nach Heidegger reine Anschauung (vgl. Heidegger, 1929, S. 83). Es gibt keine Erkenntnis als gebildete.

Im Rahmen der Darstellung des Kant'schen Schematismus greift Heidegger das schon dargestellte Problem des Horizontcharakters auf, um es im Erkenntnisprozess einzubetten und damit die zentrale Bedeutung des Mediums herauszuarbeiten. Als Ort, an dem sich der angewandte Horizontcharakter der Erfahrung zeigt, kann das Bild untersucht werden. Der Horizont als Ort des Gegenstehen-Lassens der Bildung ist somit auch der Ort der Erkenntnis.

2.2.4 Bilden und Schematismus

Der Ort, an dem der Horizontanblick gebildet wird, ist die Einbildungskraft (Heidegger, 1929, S. 85). Ein zentraler Aspekt des Grundes der Möglichkeit der Transzendenz ist im „Bilden“ zu finden. Wie stellt sich dieses Bilden im Kontext des Schematismus dar? „Sie [die Einbildungskraft, Anm. C.R.] ‚bildet‘ (...) nicht nur die anschauliche Vernehmbarkeit des Horizontes, indem sie ihn als freie Zuwendung ‚schafft‘, sondern sie ist als in diesem Sinne bildende noch in einer zweiten Bedeutung ‚bildend‘, nämlich so, daß sie überhaupt dergleichen wie ein ‚Bild‘ verschafft“ (Heidegger, 1929, S. 85).

Heidegger untersucht die Funktionsweise des Bildens als Grundlage für die Erkenntnis, indem er analysiert, wie die Photographie einer Totenmaske (vgl. Heidegger, 1929, S. 88), die Zahl Fünf (Heidegger, 1929, S. 93) und ein wahrgenommenes Haus (vgl. Heidegger, 1929, S. 89) funktionieren. Diese offensichtlich sehr unterschiedlichen Beispiele sind wohl kaum zufällig gewählt und sie sollen als Ausgangspunkt für die Analyse des Schemas bei Heidegger verwendet werden. Zu erwähnen ist, dass sowohl das Beispiel der Zahl Fünf (vgl. KrV B179-B180 A140-A141) und das wahrgenommene Haus (KrV B2, B162, B234-B237, A189-A192) bei Kant zu finden sind. Umso interessanter ist das Beispiel der Totenmaske, da es bei Kant nicht zu finden ist und damit die Annahme rechtfertigt, dass es die Intention Heideggers unmittelbar darstellt.

In Hinblick auf das Beispiel der Totenmaske kann geschlossen werden, dass Heidegger anhand dieses außergewöhnlichen Beispiels Komponenten herauszuarbeiten sucht, die im Kontext des Bildens grundsätzlich eine Rolle spielen. Der Hinweis, dass dieses Bild als Beispiel des Bildes schlechthin bzw. als reines Bild bzw. als reines Schemabild fungiert, lässt sich auch mit Nancys Worten ausdrücken (Nancy, 2006, S. 46): „Als Heidegger den Kantischen Schematismus zu analysieren beginnt, kommt ihm als erstes, ohne jeden Grund, das Bild einer Totenmaske in den Sinn (...).“ Das „ohne jeden Grund“ Nancys kann und muss in diesem Zusammenhang mehrschichtig gelesen werden, stellt sich doch gerade Heidegger an dieser Stelle dem „Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis“ (Heidegger, 1929, S. 82ff). Als Ausdruck des offensichtlich schwer durchschaubaren Differenzverhältnisses, das die Bildlichkeit und ihre Beziehung zum Schematismus prägt, findet sich bei Nancy im Kontext der Totenmasken-Analyse:

Es gibt also im Grunde einen Chiasmus oder ein generatives Einrollen: das Bild wird sichtbar, indem es dem Sehen gleicht; das Sichtbare stellt sich als Sehendes dar. Das ursprüngliche Bild ist stets wie ein Blick, Bild also sowohl als das, was dem Blick entgegen-steht [s'op-pose] wie als das, was sich als Blick öffnet. (Nancy, 2006, S. 144f.)

Am Beispiel der Totenmaske zeigt sich das, was nicht mehr dem Sehen gleicht (als toter Blick), da es nicht mehr sehen kann (totes Antlitz) und trotzdem dem Sehen gleicht, da es sich im Anblick zeigt bzw. gesehen werden kann. Dieser Aspekt der Bildlichkeit ist im Zusammenhang der Erkenntnis von Bedeutung, da Denken bei Heidegger auf dem Einbilden gründet. „Denken ist reines Einbilden“ (Heidegger, 1929, S. 143f.).

Heidegger weist also auf den zentralen Aspekt der Bildlichkeit unserer Erfahrungserkenntnis hin (vgl. auch Heidegger, 1929, S. 86f.). In diesem Sinn ist der Prozess der Bildung nicht nur für die Wahrnehmung, sondern insgesamt für die Erkenntnis von grundlegender Bedeutung. Die Elemente der Bildung müssen somit insgesamt auch als Elemente der Erfahrungserkenntnis gedacht werden.

Heidegger untersucht nun mit der Fotografie der Totenmaske das reine Bild und kommt zum Ergebnis, dass sich hier drei Aspekte zeigen: „abbildender Anblick eines

Vorhandenen (Abbild), bzw. nachbildender Anblick eines nicht mehr Vorhandenen, oder aber vorbildender Anblick eines erst herzustellen Seienden“ (Heidegger, 1929, S. 86f).

Von einem solchen Abbild wiederum, z. B. einer Totenmaske, läßt sich ein Nachbild (Photographie) herstellen. Das Nachbild kann nun direkt das Abbild nachbilden und so das ‚Bild‘ (den unmittelbaren Anblick) des Toten selbst zeigen. Die Photographie der Totenmaske ist als Nachbild eines Abbildes selbst ein Bild, aber dies nur deshalb, weil sie das ‚Bild‘ des Toten gibt, ihn zeigt, wie er aussieht, bzw. aussah. Versinnlichung heißt nach den bisher umgrenzten Bedeutungen des Ausdruckes ‚Bild‘ einmal: die Weise des unmittelbaren empirischen Anschauens, sodann: die Weise der unmittelbaren Abbildbetrachtung, in der sich der Anblick eines Seienden darbietet. (Heidegger, 1929, S. 88)

Diese drei Weisen der Bildlichkeit unterscheiden sich durch ihren unterschiedlichen Bezug auf die Zeit. Es wird einmal Gegenwärtiges, einmal Gewesenes und einmal Erwartetes, also Zukünftiges abgebildet. Somit stellt der Bezug zur Zeitlichkeit (vgl. Zeitlichkeit als das „ursprüngliche Außer-sich“, Heidegger, 2006, S. 329) einen zentralen Aspekt der Bildlichkeit und der Erkenntnis überhaupt dar. Damit stellt Erkennen auch einen Bezug zum Medium (die Zeit als das ursprüngliche Außer-Sich) her bzw. verweist Erkenntnis immer schon auf *im Vorhinein* angewandte Bildung am Ort des *Außen*.

Die Anblicke, die Heidegger am Beispiel der Totenmaske einführt (das *Zeigen*, wie überhaupt so etwas wie das Gesicht eines toten Menschen aussieht; das *Zeigen*, wie überhaupt eine Totenmaske aussieht; das *Zeigen*, wie eine Fotografie aussieht) *zeigen*, „wie etwas ‚im allgemeinen‘ aussieht“ (Heidegger, 1929, S. 88), können aber keinen direkten Bezug auf einen Begriff haben. Denn: Begriffe sind wesensmäßig nicht abbildbar (vgl. Heidegger, 1929, S. 88). Hier zeigt sich wieder die Unvereinbarkeit zwischen Sinnlichkeit und Verstand.

Bei der Photographie der Totenmaske zeigt sich noch ein weiteres Moment der Bildung: der Verweisungszusammenhang. Die Photographie verweist auf die Totenmaske, die wiederum auf den toten Körper verweist, der wiederum auf den konkreten Toten, Körper, den Tod, und so weiter verweist. Die konkrete Totenmaske, der tote Körper, der konkrete Tote, Körper, der Tod und so weiter sind in diesem Moment gar nicht anwesend. Und Anwesenheit ist auch gar nicht notwendig. Diese Leistung, das Entgegenstehen-Lassen von nicht Anwesendem, erbringt die Einbildungskraft (vgl. Heidegger, 1929, S. 124). Das Schema als Funktion der Einbildungskraft zeichnet sich gerade dadurch aus, nicht auf aktuell anwesende Gegenstände angewiesen zu sein. Und diese Verweisungsfunktion läuft nicht aktiv, d.h. bewusst gestalterisch, sondern jeweils schon selbsttätig im Vorhinein ab. Wie lässt sich nun dieses Verweisen verstehen und wie funktioniert somit das Zeigen – etwa eines Bildes eines Toten?

Das Problem der Vermittlung ist an dieser Stelle erst gestellt, aber nicht gelöst. In einem weiteren Schritt führt Heidegger ein zweites Beispiel ein, ein Haus, um an ihm die Versinnlichung eines Begriffes darzustellen. Das Haus zeigt, wie ein Haus überhaupt aussieht.

Dieses Wie des empirischen Aussehenkönnens ist es, was wir angesichts dieses bestimmten Hauses vorstellen. Ein Haus könnte so aussehen. Dieses gerade vorhandene Haus hat sich mit seinem Aussehen innerhalb des Umkreises von Möglichkeiten des Aussehens für eine bestimmte entschieden. Aber das Resultat dieser Entscheidung interessiert uns ebensowenig wie das derjenigen Entscheidungen, die durch das faktische Aussehen anderer Häuser gefallen sind. Worauf wir es abgesehen haben, ist der Umkreis des möglichen Aussehens als solcher, genauer das, was diesen Kreis zieht, dasjenige, was regelt und vorzeichnet, wie etwas überhaupt aussehen muß, um als ein Haus den entsprechenden Anblick bieten zu können. Diese Vorzeichnung der Regel ist kein Verzeichnis im Sinne der bloßen Aufzählung der ‚Merkmale‘, die an einem Haus

vorfindlich sind, sondern ein ‚Auszeichnen‘ des Ganzen dessen, was mit dergleichen wie ‚Haus‘ gemeint ist. (Heidegger, 1929, S. 89)

2.2.5 Umkreischarakter und Schema

Verstand und Sinnlichkeit sind unvereinbar. Und dennoch ereignet sich die Erfahrungserkenntnis in ihrer Bildhaftigkeit – und in den Worten Kants synthetisch. Von Seiten des Erkenntnissubjekts wurde dieses Phänomen, das Entgegenstehen-Lassen schon im Zusammenhang mit dem Horizont-Charakter untersucht. Von Seiten des Gegenstandes bleibt dieses Problem aber noch zu klären. Wie kann der Gegenstand, das Ding, das uns im Erkenntnisprozess entgegensteht, mit einer begrifflichen Einheit verbunden werden? Welche Voraussetzung muss dieser Gegenstand erfüllen, sodass er am Ort der Bildung dem Dasein entgegenstehen kann um anhand einer angewandten Regel ein-gebildet zu werden. Das Problem ergibt sich dadurch, dass „(...) der uns zugängliche Anblick eines vorhandenen Dinges, ‚oder ein Bild desselben‘, d. h. ein vorhandenes Ab- oder Nachbild des Seienden, niemals den empirischen Begriff desselben ‚erreiche‘ (A 141, B 180)“ (Heidegger, 1929, S. 92). Diese Unerreichbarkeit zwischen Anschauung und Begriff zeigt sich schon bei Kant. Der Anblick enthält Heidegger zufolge zwar alles, was der Begriff enthält, aber er enthält es auf eine andere Weise. Der Begriff enthält es in seiner Einheit-bildenden Funktion, d.h. „als Eines, das für viele gilt“ (Heidegger, 1929, S. 92). Der Anblick enthält es aber in seiner Charakteristik als einzelner, d.h. „als je einer von beliebig vielen, d.h. als vereinzelt auf je diesen, der als solcher thematisch vorgestellt wird“ (Heidegger, 1929, S. 92). Das Einzelne zeigt sich aber gerade nicht als Beliebigen, sondern durch seinen regelhaften Charakter als „ein Beispiel für das Eine, das die vielgültige Beliebigenheit als solche regelt“ (Heidegger, 1929, S. 92).

Als Inhalt oder Werkzeug des Schematismus führt Heidegger das Schema-Bild ein. Als „Vorstellen der Regel“ ist das Schema „notwendig auf mögliche Schema-Bilder, von denen keines Einzigkeit beanspruchen kann, bezogen“ (Heidegger, 1929, S. 92). Das Schema-Bild ist etwas, das einerseits dem einzelnen Gegenstand gerecht wird, da es ihn

einem Begriff verordenbar macht. Andererseits wird das Schema-Bild dem Begriff gerecht, da es sich durch seine Allgemeinheit auszeichnet. Heidegger greift die Beispiele Kants vom Dreieck und vom Haus auf. Diese Schema-Bilder zeichnen sich durch ihren „Umkreis der Darstellbarkeit“ (Heidegger, 1929, 93) aus, d.h. es gibt nicht nur eine Skizze, die als Schema-Bild eines Dreiecks gelten kann, sondern es gibt viele.

Andererseits verweist das Schema-Bild immer schon auf mögliche Unter-Schema-Bilder und Heidegger spricht sich dafür aus, dass das jeweilige Unter-Schema-Bild das begrifflich dominante sei. Dieser Umkreis der Darstellbarkeit ist also die Summe der möglichen Regeln, die auf den Gegenstand am Ort der Bildung Anwendung finden können.

Als Beispiel einer konkreten Konfiguration dieses Umkreises der Darstellbarkeit sei Heideggers Dreieck skizziert. Das aktuelle Ober-Schema-Bild eines Dreiecks etwa lässt sich nun unterteilen in Unter-Schema-Bilder, etwa spitzwinkelige, recht- oder stumpfwinkelige. Der „Umkreis der Darstellbarkeit“ würde als bei einem gegenstehenden Dreieck spitzwinkelig, recht- oder stumpfwinkelig sein. Schema-Bilder haben – entsprechend der Vielfalt ihrer direkten Unter-Schema-Bilder – unterschiedlich großen „Umkreis der Darstellbarkeit“ (Heidegger, 1929, S. 93). Oder anders ausgedrückt: Schema-Bilder unterscheiden sich hinsichtlich ihres Umkreises der Darstellbarkeit. Es lassen sich Schema-Bilder mit engem und solche mit weiterem Darstellbarkeits-Umkreis denken. Allerdings weist Heidegger diese Umkreis-Vielfalt in ihren Unterteilungen nur bei den mathematischen Schema-Bildern nach. Das Schema-Bild eines Hauses, das ja auch ein Bauernhaus, eine Burg oder ein Bürogebäude sein könnte, hat diesen Verweisungsbezug, der es mit einer dominanten Unter-Ordnungs-Weise verbindet (etwa die Farbe, das Material, die Größe etc.) nicht. Damit kann angenommen werden, dass sich für Heidegger die mathematischen Schema-Bilder durch eine starre Unter-Ordnungs-Beziehung ausdrücken, während andere Schema-Bilder (Totenmasken, Häuser, etc.) dem Regelaspekt viel größeren Spielraum ermöglichen.

Wie gelingt nun der Zugriff auf ein derartiges Schemabild?

Der Anblickcharakter des Schema-Bildes entsteht erst dadurch, „(...) daß es und wie es aus der in ihrer Regelung vorgestellten möglichen Darstellung herausspringt und so gleichsam die Regel in die Sphäre der möglichen Anschaulichkeit hineinhält“ (Heidegger, 1929, S. 93f.). Das gegenstehende Dreieck springt also sozusagen in das Medium der Bildung, um am Entgegenstehen-Lassen des Daseins anzudocken und Erkenntnis zu ermöglichen. Es wendet den Regelaspekt insofern an, als es seinen Umkreis der Darstellbarkeit am Ort der Bildung zur Verfügung stellt.

Das *Herausspringen* ist ein wichtiges Bild, das Heidegger an dieser Stelle verwendet, zeigt es doch auch auf, wie durch die Anwendung des Schema-Bildes die Medialität, also der Bezug zum „Außer-sich“ gleichsam mitgeöffnet wird. Im Anblick des Schemabildes ereignet sich also durch das Seiende das *Gegenstehen-Lassen* des Erkenntnisprozesses, das dem *Hinausstehen* (vgl. Heidegger, 1929, S. 67) im Vorhinein, also vor der Erkenntnis bzw. sie begründend gegenübertritt.

2.2.6 Regel und Schema

Der Schematismus schafft so etwas wie das Bild *im Vorhinein*, also bevor es als Ergebnis des Bildungsprozesses gesehen wird. Dieses *Vorhinein* ist ein zentraler Aspekt des Schematismus, d.h. der Schematismus passiert immer vor der eigentlichen Schau (damit ist aber nicht zu verwechseln, dass er auch vor der eigentlichen Erkenntnis passiert). Im Anblickbieten ist die Einbildungskraft nie auf die konkrete Anwesenheit eines Seienden angewiesen. Die Einbildungskraft schafft so gesehen im Vorhinein Struktur.

„Das Vorstellen der Regel ist das Schema“ (Heidegger, 1929, S. 92). Bei Kant findet sich diese Funktion als die Bedeutung des Schemas (vgl. dazu Kap. 1, zur Bedeutung des Begriffs des Hundes - (KrV B180/A141)). „Als solches bleibt es notwendig auf mögliche Schema-Bilder, von denen keines Einzigkeit beanspruchen kann, bezogen“ (Heidegger, 1929, S. 92)

Wie kann der Regelaspekt im Schematismus Anwendung finden?
Heidegger bezieht sich auf das Beispiel der fünf Punkte Kants (vgl.

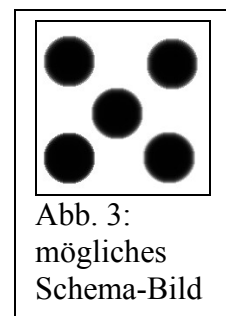


Abb. 3:
mögliches
Schema-Bild

Heidegger, 1929, S. 93f.). Nur wenn fünf angeschaute Punkte (vgl. Abb. 3) auch die Möglichkeit haben, durch die Regelung des Schemas als *Zahl Fünf*, als *Würfel*, als *vier Stühle und ein Sessel* etc. gesehen zu werden, handelt es sich um ein schematisiertes Verhältnis zwischen Anschauung und Begriff.

Das in den Raum gezeichnete Gebilde 5 hat überhaupt mit der Zahl nichts gemein, während der Anblick der fünf Punkte doch durch die Zahl fünf abzählbar ist. Freilich zeigt diese Punktreihe die Zahl nicht deshalb, weil sie übersehbar ist und wir ihr scheinbar die Zahl entnehmen können, sondern weil sie sich mit der Vorstellung der Regel der möglichen Darstellbarkeit dieser Zahl deckt. (Heidegger, 1929, S. 94)

In Anwendung der Darstellungsregel zeigt sich das Schemabild als aktuelles Ergebnis des Schematismus. Die vorgestellte Darstellungsregel gemäß dem Begriff Hase erzeugt das Bild des Hasen, die vorgestellte Darstellungsregel gemäß dem Begriff Ente erzeugt das Bild der Ente im Kippbild der Hasenente (vgl. Abb. 2, Kap. 1.1.5). Der Schematismus zeichnet sich insofern durch seinen Regelaspekt aus, als er gerade eine starre Beziehung zwischen Begriff und Anschauung verbietet. Mengentheoretisch betrachtet bedeutet das, dass es keine eindeutige Abbildungsbeziehung zwischen der Menge der Mannigfaltigkeit und der Menge der Begriffe gibt. Der Schematismus als Abbildungsregel steuert so gesehen die Beziehung zwischen Mannigfaltigkeit und Begriff. Der Umkreis der Darstellbarkeit des Gegenstandes verbietet aber eine starre Beziehung, so wie auch der Horizont der Bildung die Möglichkeit der Systematisierung auf der Seite des Daseins mitstrukturiert, aber nicht letztbegründet. Schema-Bilder, die in Frage kommen, werden am Ort der Bildung anhand des Umkreises der Darstellbarkeit und des Horizonts der Bildung in Form der Regelung strukturiert und somit wird die Begriff-Mannigfaltigkeitsbeziehung bedingt. Unseren sinnlichen Begriffen liegen also nicht Gegenstände, sondern Schemata, d. h. bedeutende Regeln, zum Grunde (vgl. Heidegger, 1929, S. 94, KrV A140f., B180). Somit liegt in der unmittelbaren Wahrnehmung eines Vorhandenen – sei es in diesem Fall ein Vorhandenes, das als Haus gesehen wird, der „schematisierende Vorblick“, „aus welcher Vor-stellung her allein das Begegnende sich

als Haus zeigen, den Anblick ‚vorhandenes Haus‘ darbieten kann“ (Heidegger, 1929, S. 95).

Durch den Schematismus hat die Erkenntnis vorgängig statt. Als Forschungshypothese, die sich aus dieser Abhandlung ergibt, kann postuliert werden, dass der Einbildungskraft der Aspekt des Außer-sich-Seins zukommt. Im Außer-sich-Sein begegnen sich das hinausstehende Dasein und der entgegenstehende Gegenstand oder die entgegenstehende Umwelt schlechthin. Der Umkreis der Darstellbarkeit, der sich dem Dasein entgegenstellt, ist auf dieses Medium hin ausgerichtet, so wie auch der Horizont der Gegenständlichkeit, der sich dem Dasein im Hinblick auf die Bildung regelnd öffnet. Dieser Quellgrund der Erkenntnis kann also weder im Erkenntnissubjekt, noch außerhalb des Erkenntnissubjekts verortet werden, sondern muss als Einbildungskraft das Medium der Bildung darstellen. Die Einbildungskraft liefert die Voraussetzungen für das Hinausstehen und das Gegenstehen-Lassen und eröffnet durch ihre Medialität den Ort der Bildung und die Möglichkeit der Erkenntnis. Dieses Hinausstehen und Gegenstehenlassen ist immer schon am Werk, und Dasein ist immer schon durch dieses Hinausstehen und Gegenstehen-Lassen ausgezeichnet. Es handelt, sich so gesehen, nicht um eine Eigenschaft oder Fähigkeit, die auch nicht sein könnte. Dasein ist Hinausstehen *und* Gegenstehenlassen. Dasein ist nicht Hinausstehen oder Gegenstehenlassen, sondern immer zugleich ein Hinausstehen als seine-Grenzen-Übertreten und Gegenstehen-Lassen als über-seine-Grenzen-Gehen-Lassen. In diesem Chiasmus zwischen Über-die-Grenzen-Gehen und Über-die-Grenzen-Gehen-Lassen ist die Lichtung der Welt begründet. Schematismus ist keine starre Beziehung zwischen Mannigfaltigkeit und Denken, sondern Bildung am Ort der Medialität, in der sich das Hinnehmende und das Hingenommene erst begegnen können. Die Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung ist somit in der Einbildungskraft als dem Medium der Erfahrung verwurzelt.

3. Nancys Schematismus

In diesem Kapitel wird Nancys Philosophie daraufhin untersucht, wie sie das Problem der Bildung stellt. Insbesondere wird dabei auf das Buch *Am Grund der Bilder* (Nancy, 2006) einzugehen sein. *Am Grund der Bilder* (Nancy, 2006) stellt keinen zusammenhängenden Text, sondern eine Sammlung von sechs Einzelwerken dar, die zwischen 2000 und 2002 separat publiziert wurden und um das Problem der Bildung angeordnet sind. Diese Textsammlung endet mit dem Text „Die Einbildungskraft hinter der Maske“ beim Schematismus Kants und Heideggers. Dieses Kapitel soll nun in umgekehrter Reihenfolge die Stationen darstellen, die in Nancys Bildbetrachtung eine Rolle spielen. Ausgang nehmend bei Kants und Heideggers Schematismusanalyse soll schließlich Nancys Grund der Bilder in die Augen gefasst werden. Allerdings wird Kants und Heideggers Schematismus nicht nochmals wiederholt, sondern neu betrachtet. Es soll also mit Nancys Kant- und Heidegger-Untersuchung begonnen werden, um schließlich die Bausteine herauszuarbeiten, die bei Nancys Bildbetrachtung von Bedeutung sind. In einem weiteren Schritt wird Nancys *Grund der Bilder* zu untersuchen sein. Dieses Kapitel hat also zum Ziel, die Verbindungen und Spannungsverhältnisse aufzuzeigen, in denen Nancy das Konzept der Bildung einbettet.

3.1 *Kants Schematismus nach Nancy*

Das Problem, das sich mit Kant stellt, ist die Frage nach der Vereinbarkeit zwischen sinnlichem Material und dem Verstandesbegriff. Zur Überwindung der Ungleichartigkeit von sinnlicher Mannigfaltigkeit und begrifflicher Einheit führt Kant das Schema ein (vgl. Böhler, 2005, S. 29). Durch das Schema wird dem Begriff das ihm korrespondierende Bild verschafft. Anders ausgedrückt, ereignet sich mit Kants Schema die „*Einung des *Bildes“ (Nancy, 2006, S. 140). Das begrifflich eingeordnete Bild gilt nun als Ergebnis des Bewusstseinsvorganges. Dabei ist es zunächst irrelevant, ob der Gegenstand in seiner singulären Erscheinung oder in seinem Bezug zum begrifflich Allgemeinen als Fall desselben betrachtet wird (vgl. Böhler, 2005, S. 31). Wichtig ist, dass ein Gegenstand –

ob als bildliches Ereignis oder in seiner begrifflichen Form – den Inhalt des Bewusstseins darstellen kann. In Kants Analyse des so gegebenen Gegenstandes steht nun dessen Bezug zum Erkenntnissubjekt im Mittelpunkt. Das, was das Ding an sich ist oder war, verliert somit an Bedeutung. Daher kann auch Nancy (2006, S. 41) über diese Verschiebung urteilen, dass hier „[d]as Bild (...) dem Ding die Präsenz streitig [macht]“. Mit Kant verschiebt sich also der Fokus vom Ding (in der Welt) hin zum Bild (im Bewusstsein des Erkenntnissubjekts), von der objektiven Realität zur Darstellung. Somit verliert auch die *Natur* insgesamt ihre unabhängige Stellung, indem sie ein-ge-bildet, also in ihrer Bildhaftigkeit betrachtet wird. So etwas wie Natur außerhalb der menschlichen Betrachtung – also in ihrem *An-Sich-Sein* lässt sich seit Kants Einbildungskraft nicht mehr denken.

Nancy weist in diesem Zusammenhang auf den Akt der Höhlenmalerei hin. Dieser Vorgang sei der Moment, in dem der Gegenstand zum ersten Mal *Gestalt* annimmt (vgl. Nancy, 1999, S. 119). In diesem Moment wird die Welt in ihrer Dinghaftigkeit von einer neuen Seinsweise abgelöst: der Welt in ihrer Bildhaftigkeit. Damit ändert sich auch der Bezug zum Bewusstseinsinhalt überhaupt. Im Akt der Malerei und durch das Entstehen von Gestalt öffnet sich erstmals so etwas wie Räumlichkeit. Die Felswand hört auf, nur Unterlage, Stütze oder Hindernis zu sein. „Die Felswand wird ein weiter Raum: auf einmal sind da Räumlichkeit und Strich, wird ein Bereich herausgelöst und abgegrenzt, der weder ein spezieller Lebensraum noch eine besondere Weltgegend ist, sondern ein offener Ort, an dem die ganze Gegenwart der Welt, aus dem Nirgendwo kommend und ins Ortlose strebend, erscheinen kann“ (Nancy, 1999, S. 116). Dieser Moment kann auch als Entstehung oder erstmalige Anwendung der figürlichen Synthesis betrachtet werden. Damit, dass das Ergebnis des Akts der Höhlenmalerei auf das Selbst oder *ein* Selbst hin geordnet ist (der Maler tritt im Akt des Malens mit seinem Selbst in Bezug zum Gemälde und öffnet damit den Bezug zum Selbst schlechthin), zeigt sich die Verbindung zur transzendentalen Einheit der reinen Apperzeption. Das Bild wird – im Unterschied zum Ding – in seiner Beziehung zum „Ich denke“ bzw. zum Bewusstsein ausgerichtet. Das Gemälde ist, auch vom einfachen Betrachter, durch seinen Bezug zum Selbst (durch den Akt des Malens, in dem der Bezug zum Selbst geschaffen wurde) erkennbar. Und seit diesem Akt, in dem die Felswand erstmals als Ort der Spur meiner selbst, als Grund des

Bildes und als Bild – und vielleicht insgesamt in seiner unendlichen Schichtung (vgl. Nancy, 1999, S. 117) erscheint, spielt so etwas wie Bild eine Rolle. (Und es geht hier nicht um die Frage des Hintergrunds: Felswand oder Bildgrund?; es geht um die Haltung, die seit dieser ersten Spur, die sich gleichsam in der Felswand und im Bewusstsein des Malers eingeprägt hat, immer notwendig mitschwingt: vgl. Nancy, 1999, S. 119). Wie kann hier am Ort der Höhlenmalerei nun - in Kants Begriffsverwendung – der Ursprung der figürlichen Synthesis verankert werden? Dies ist insofern zu denken, als sich durch den Blick auf das Bild als Ergebnis des eigenen Schaffens die Verbindung der Mannigfaltigkeit in der Apprehension (vgl. KrV B151) zeigt. Das eigene Schaffen oder das Schaffen des Malers verweist auf die Beziehung zum Selbst bzw. zur reinen Apprehension. Im Akt der Schöpfung der figürlichen Synthesis zeigt sich somit die ganzheitliche Gestalt, die auf das Bewusstsein (Kants „Ich denke“) hin geordnet ist, allerdings noch ohne jeden Begriffszusammenhang. Diesen leistet die Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) (vgl. Böhler, 2005, S. 72). Die synthesis intellectualis hat allerdings zur Voraussetzung, dass dem Bewusstsein Begriffe zur Verfügung stehen. Es muss an dieser Stelle offen bleiben, ob sich die Entstehung der figürlichen Synthesis entwicklungsgeschichtlich mit der erstmaligen Begriffsverwendung deckt. Da es bei dieser Fragestellung nicht so sehr um eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung sondern um eine Herausarbeitung von Prozessen geht, die am Ort der Bildung gestaltend mitwirken, ist das Ergebnis der Frage nach dem Zusammenhang zwischen der erstmaligen figürlichen Synthesis und der erstmaligen Verstandesverbindung auch irrelevant.

Was ist nun an diesem Ort der Höhlenmalerei geschehen und wie zeigte sich die Beziehung zur reinen Apperzeption (Kants „Ich denke“)? Der Mensch trat dort, am Ort der Bildung, mit einem Stein oder einer Kohle ausgestattet, zum ersten Mal in eine Beziehung zu sich selbst. Das Malen als Darbringen einer Linie auf einer Felswand, die ursprünglich in ihrer Dinglichkeit als Unterlage, Stütze oder Hindernis existierte, veränderte somit (für immer) den Bezug zur Natur. Und dieses Malen änderte auch für immer den Bezug zum *Selbst*. Der Mensch wurde durch diesen Akt in einen Bezug zu sich selbst geworfen, der zunächst als *Fremdheit* bezeichnet werden kann (vgl. Nancy, 1999, S. 109). „Sein allererstes Wissen bestand in seiner Geschicklichkeit, in jenem

Kunstgriff, mit dem es ihm gelang, der Fremdheit seiner Natur das Geheimnis zu entreißen, ohne jedoch in es einzudringen; vielmehr blieb er von ihm durchdrungen, wurde selbst als Geheimnis sichtbar“ (Nancy, 1999, S. 109). Diese Fremdheit schwingt seitdem als begründendes Element am Grund des Selbst immer mit. So zeigt sie sich auch im Problem der Synthese Kants als der Verbindung von Unvereinbaren. Im Bewusstsein treten zwei Seiten auf, die einander fremd und unvereinbar sind, aber dennoch durch die Synthese den Bewusstseinsinhalt gemeinsam bilden und somit eine Ähnlichkeitsbeziehung zueinander eingehen müssen. Aller Bewusstseinsinhalt ist notwendig auf das Selbst (Kants „Ich denke“) bezogen.

Was verändert sich nun mit dieser Verschiebung am Ort des Gegenstandes? Was ist das nun für ein Gegenstand *nach* Kant? Das, was sich mit der Spur, die dadurch in die Welt tritt, dass die Bildhaftigkeit der Dinghaftigkeit im Akt der Höhlenmalerei die Präsenz streitig macht, zeigt, nennt Nancy *Figur* (vgl. Nancy, 1999, S. 110ff). Wie lässt sich nun diese Figürlichkeit fassen? Der Fokus wird zunächst im Zusammenhang mit dem Spannungsfeld Selbst/Fremdheit auf die Themen Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zu richten sein. Außerdem stellt sich die grundlegendere Frage, wie die figürliche Synthesis konfiguriert sein muss, um überhaupt so etwas wie den Raum, der am Ort der Höhlenmalerei geöffnet wird, zu ermöglichen.

Kants Einleitung in die KrV „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel“ (KrV B1/A1) wird somit ergänzt durch Nancys „Nun ist die Erfahrung zuallererst **Bild*: die Möglichkeit einer Präsentation“ (Nancy, 2006, S. 139). Dadurch wird der Fokus auf den Ort des Bildens gelegt, eben auf die *Bildung*. Im Moment der Bildung leistet nun die Einbildungskraft die Identitäts-Stiftung. Die Einbildung subjektiviert nach Nancy „das Subjekt, so wie sie auch das Objekt verobjektiviert“ (Nancy, 2006, S. 140). Ohne die potentiell mögliche Geste der Bildung oder der Synthese könnte sich das Subjekt nicht als identische Einheit wahrnehmen, die der Einheit des Objekts gegenübersteht. Damit wäre auch insgesamt kein Bezug vom Subjekt zum Objekt möglich (als Voraussetzung Kants für diesen Vorgang ließe sich

etwa die triadische Einbildungskraft – also die Synthesis der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition annehmen, vgl. dazu Böhler, 2006, S. 69ff). Der Moment der Bildung zeigt sich also insgesamt als konstitutiv für alle Beteiligten des Bewusstseinsprozesses (Subjekt, Objekt, Bild, Bildgrund etc.) Aber das bedeutet nicht, dass die Logik der Dinghaftigkeit in der Logik der Bildhaftigkeit zugrunde geht. Vielmehr zeigt sich zwischen Ding und Bild ein Spannungsverhältnis, das mit der ersten Bildung in unsere Welt eingetreten ist (vgl. Nancy, 2006, S. 67). In dieser Logik wird dem (Hinter-)Grund oder Rahmen, der das Bild scheinbar in seine Dinglichkeit einbettet, ebenfalls eine besondere Rolle zukommen.

Wenn der Aspekt der Verschiebung vom Ding hin zum Bild und damit die Ähnlichkeitsbeziehung anstelle der Identifizierung (wo etwas als Repräsentant eines Begriffs gleichsam *entdeckt* werden könnte) zu untersuchen ist, so muss zuvor noch betrachtet werden, welcher Aspekt diese Verschiebung erst ermöglicht. Die Verschiebung vom Ding hin zum Bild ist ja keine selbstverständliche. Vielmehr weist sie auf eine grundlegende Kraft hin, die am Grund der Bilder tätig sein muss. Diese grundlegende Kraft gilt es nun näher zu untersuchen, und zwar zunächst in ihrem zwingenden Aspekt: Ordnung der Bildung als Ergebnis von Gewalt, die hier am Werk ist.

3.1.1 Gewalt

Fraglos herrscht hier Gewalt; oder zumindest die immer verhaltene Möglichkeit einer kommenden Gewalt. Um die Form, den Aspekt und die gebändigte Fläche der Repräsentation zu übersteigen, muß das Bild stets aus dem Grund – oder dem Abgrund – eines Machtüberschusses schöpfen. Das Bild muß *eingebildet* werden, d.h. es muß aus seiner Abwesenheit die Krafteinheit schöpfen, die das schlicht dastehende Ding nicht darstellen kann. Die Einbildungskraft ist weniger die Fähigkeit, Abwesendes darzustellen als eher die Kraft, die Form aus der Abwesenheit in die Präsenz zu ziehen, also in die „Vorstellungskraft“. (Nancy, 2006, S. 42f.)

Um darzustellen, welche Konsequenzen durch die Verschiebung vom Ding hin zum Bild als der Leistung der figürlichen Synthesis entstehen, soll Abbildung 4 herangezogen werden. „Schaurig schön“ (derstandard, 2011), so der Titel einer Ausstellung des Kunsthistorischen Museums Wien, verwendet das Bild "Der Drache tötet die Gefährten des Kadmos" von Adriaen van der Werff als Aushängeschild. Diesem Bild liegt das Bild von Cornelis van Haarlem (vgl. Abbildung 4) als Vorbild zugrunde. Es zeigt einen Drachen, der der griechischen Mythologie zufolge die Gefährten des Kadmos tötet. Das geschieht in der Mythologie, bevor Kadmos selbst den Drachen tötet und ein Ritual durchführt, auf dessen Grund später die Stadt Theben entsteht. *Schaurig schön* lässt sich auch über die Einbildungskraft Kants aus Nancys Perspektive äußern. Es ist die Spur eines „je anderen Ungeheuers“, die sich hier in der Präsenz am Ort der Einbildungskraft einschreibt. Damit wird eine Systematik verlassen, in der begriffliche Ordnungsmechanismen logisch auf Sinneseindrücke angewendet werden, um die Dinghaftigkeit herauszustreichen. Vielmehr wird in diesem Anwendungsmodus, in dem einem Ungeheuer Gestalt gegeben wird, ein Zwischenschritt sichtbar. Es ist hier noch nicht von der begrifflichen Ordnung des Mannigfaltigen die Rede. Im Zentrum der Betrachtung liegt hier das, was als ganzheitliche Gestalt (vgl. Böhler, 2005, S. 72) bezeichnet werden kann. Dadurch, dass die Voraussetzung eines Begriffsbezugs noch nicht gegeben sein kann, stellt sich die Frage, wie die Gestalt des Gestaltlosen gezeigt wird (vgl. Nancy, 1999, S. 119). Der Vorgang der figürlichen Synthesis (*synthesis speciosa*), von dem hier die Rede ist, muss zunächst in Hinblick auf den Aspekt der Bildung betrachtet werden.

Was ereignet sich in der Spur, die sich dem Maler in der Höhlenmalerei erstmals darstellt (vgl. Nancy, 1999, S. 119)? Was zeigt sich in der Spur und für wen ist diese Spur? Es wurde weiter oben gezeigt, dass es sich hier um das Ergebnis der (erstmalig aktiven) figürlichen Synthesis Kants handeln könnte. Die figürliche Synthesis soll nun also in ihrem formenden Aspekt untersucht werden. Die Einbildungskraft zieht die Form aus der Abwesenheit in die Präsenz. Die Einbildungskraft ist nicht die Kraft, die Abwesendes darstellt. Wie ist das zu verstehen?

Um den Prozess der Bildung aus der Sicht Kants nachvollziehen zu können, soll zunächst das Verhältnis zwischen dem Schönen Kants und der figürlichen Synthese dazu dienen, um den wesentlichen Aspekt am Ort der Bildung herauszuarbeiten. Worin unterscheiden sich diese Momente und worin stimmen sie überein?

Kant spricht in seiner Kritik der Urteilskraft (im weiteren: KU) im Zusammenhang mit dem Schönen von „einer *subjektiven Allgemeingültigkeit*, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht“ (KU, 23-24). Einer Aussage über eine schöne Blume etwa liege gerade die Annahme zum Grunde, dass auch jeder andere diese Schönheit der Blume sehen könne. Das Urteil des Schönen wird immer so vertreten, *als ob* es jeder nachvollziehen könne. „Das Geschmacksurteil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruch auf *jedermanns* Beistimmung, als ob es objektiv wäre.“ (KU, 136) und es „ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es bloß subjektiv wäre“ (KU, 140) – es ist als Erfahrung hinlänglich bekannt, dass sich entdeckte Schönheit zwar mitteilen lässt, dass es sich aber um kein objektiv ergründbares Phänomen handelt. Die sich darbietende Gestalt steht an dieser Stelle (noch) nicht notwendig mit einem Begriff in Verbindung. Aber das, was hier auftritt, tritt in die Präsenz. Allerdings tritt hier kein Ding in die Präsenz, sondern eine Form. Das, was hier aus der Abwesenheit in die Anwesenheit tritt, muss der Form des „als ob“ entsprechen. Einerseits kommt dem Urteil über das Schöne also das Attribut der Allgemeingültigkeit zu. Und dieses Attribut der Allgemeinheit kommt ihm in der Präsenz zu – also im Auftritt aus der Abwesenheit in die Gegenwart. Andererseits wird auf dieser Allgemeingültigkeit nicht beharrt (KU, 22-23). Indem alles Schöne also durch die Form des „als ob“ in die Präsenz des Bewusstseins tritt, ist es die Form, die hier maßgeblich den Auftritt regelt.

Es ist gerade diese Konfiguration der subjektiven Allgemeingültigkeit, die hier interessiert. Es zeigt sich auch am Ort der figürlichen Synthesis, dass Gestalt verschafft wird, aber ohne Bezug zu einem Begriff. Es besteht also (noch) keine objektive Allgemeingültigkeit. Ebenso gefällt das Schöne nicht in seiner begrifflichen Beziehung sondern in seinem vorbegrifflichen „Als-ob-Charakter“. Auch die figürliche Synthesis zeichnet sich durch das Fehlen einer objektiven Allgemeingültigkeit aus, die erst durch die Verstandesverbindung (*synthesis intellectualis*) gegeben wäre.

Es stellt sich nun die Frage, ob der figürlichen Synthesis diese subjektive Allgemeingültigkeit zukommt, so wie sie im Schönen vorgängig am Werk ist und den Als-ob-Charakter als Formursache liefert. Dazu soll nun Kants Ästhetik als Form der Sinnlichkeit und als Voraussetzung für die Inhalt-gebende Seite untersucht werden. Bei Kant ist die Ästhetik, die Lehre der sinnlichen Erkenntnis (vgl. 1.1.1), eine formale Bedingung für die Bildung der ganzheitlichen Gestalt. Für die Synthesis ist aber auch die Einbildungskraft als Einheit-stiftendes Element notwendig, da ansonsten keine Gestalt zur Verfügung stünde. Die Synthese könnte nicht geleistet werden, der Bezug zum „Ich denke“ würde nicht gebildet. Einbildungskraft ist also nötig, um die jeweilige Blume, den jeweiligen Stein in seiner Ganzheitlichkeit (dies ist noch vor einer Verbindung mit dem begrifflich-ordnenden Prinzip notwendig) und in seinem Bezug zu *mir* zu erkennen. Allein die Einbildungskraft kann aber noch nicht ausschlaggebend sein, um *das Schöne* zu sehen. Mit dem Anblick des Schönen (wie auch des Erhabenen) wird ein Gefühl hervorgerufen (vgl. Eisler, 1930, S. 131). Dass es sich um Schönes handelt, kann also nicht durch objektive Kriterien festgestellt werden. Wenn das Gefühl des Grausens, der Bewunderung oder ähnliches im Gemüt aufblitzt, so kann dies als Hinweis gesehen werden, dass hier der „als-ob-Charakter“ der Schönheit zum Tragen kommt (vgl. Eisler, 1930, S. 131).

Und dieser Charakter, *als ob es objektiv wäre*, spielt ja auch grundsätzlich beim Akt der figürlichen Synthesis eine Rolle. Die ganzheitliche Gestalt im Form des „also ob es objektiv wäre“ muss in die Präsenz und in die Augen fallen, egal ob der Figur das Attribut der Schönheit zugesprochen werden kann oder nicht. Es ist also auch bei der figürlichen Synthesis die Form, die das In-die-Augen-Fallen regelt, indem sie in die Präsenz gezogen wird. Dieser „Als-ob-Charakter“ und das Kriterium der Form und nicht des Gegenstandes (vgl. Nancy, 2006, 42f.) sind also ursprünglich bildend. Die Einbildungskraft zeichnet sich nicht dadurch aus, dass sie den abwesenden Gegenstand gleichsam aus der Sinnlichkeit ins Bewusstsein hebt. Der Vorgang ist vielmehr zu verstehen, dass durch die Prüfung der Form nach, d.h. wenn der „Als-ob“-Charakter gegeben ist, das abwesende Bild präsenz-fähig ist. Dadurch, dass es sich somit um ein Bild handelt, ist der Gegenstand in seiner Klarheit und Eindeutigkeit verschwunden („Die Felswand wird ein weiter Raum“, Nancy, 1999, S. 116).

Mittlerweile wird die Frage immer dringender, was dies alles mit Gewalt zu tun hat. Wie definiert Nancy Gewalt? Es gilt, die Gewalt der Wahrheit von der Wahrheit der Gewalt zu unterscheiden. Während die Wahrheit der Gewalt nichts anderes ist als „die Wahrheit der Faust, der Waffe, der dichten Hirnrissigkeit“, ist die Gewalt der Wahrheit „eine Gewalt, die sich im Eindringen



Abb. 4.: Cornelis van Haarlem (1588): *Ein Drache tötet die Gefährten von Kadmos*, London: National Gallery

zurückzieht, und sie eröffnet – weil dieses Eindringen selbst ein Rückzug ist – einen Raum“ (Nancy, 2006, S. 36). Beiden Bewegungen der Gewalt, die sich in ihren Auswirkungen voneinander vollkommen unterscheiden, liegt aber dasselbe Prinzip zu Grunde. „Es handelt sich um das Prinzip der Unmöglichkeit zu verhandeln, auszugleichen, zu mäßigen und zu teilen: das Prinzip des Unverhandelbaren. Das Unverhandelbare ist immer Zeichen der Wahrheit“ (Nancy, 2006, S. 36).

Im Zusammenhang mit der Bildung könnte sich das Prinzip der Gewalt insofern zeigen, als im Bewusstsein durch die Verschiebung aus der Abwesenheit in die Präsenz eine – wie auch immer geordnetes – Gestalt zur Verfügung gestellt wird, wenn sie der Form des „als-ob“ genügt. Und diese Zur-Verfügung-Stellung passiert in dem Moment, in dem sich auch der Raum insgesamt öffnet (vgl. Nancy, 1999, S. 116): dass hier von Gewalt die Rede sein muss, zeigt sich, da mit dem Akt der Höhlenmalerei, durch den die Einbildungskraft zur Welt kommt, gleichzeitig auch die Verschiebung vom Bild zum Ding auftritt. Und das Ergebnis der Einbildungskraft, die jeweilige Gestalt, zeichnet sich in anderer Weise durch ihre Unverhandelbarkeit aus, als dies zuvor das Ding (an sich) tat. Von Ausnahmen abgesehen zeigt sich die Gestalt unzweifelhaft. Die Gestalt der Blume *ist* in erster Linie Blume und fordert vielleicht in einem zweiten oder dritten Schritt dazu auf, zu fragen, ob es sich nicht um ein Tier etc. handeln könnte. Die Einbildungskraft zeigt sich also insofern gewaltsam, als sie durch ihre *Unmöglichkeit zu verhandeln* ausgezeichnet ist und somit in ihrer Anwendung die Sicht auf die Welt bedingt (zeigt sich

nicht auch die Unmöglichkeit zu verhandeln in dem Ergebnis, das in Abbildung 2 zwischen Hase und Ente hin und her springt - scheinbar über jede Entscheidung erhaben?). Das jeweilige bildliche Ergebnis, das sich darbietet, ist der Prozess passiver Synthesen und somit nicht bewusst steuerbar. Nancy spricht daher im Zusammenhang mit der Gewalt auch von der „Zeichen-Kraft“, die der Einheit angehört und „ohne die es kein Ding, keine Präsenz, kein Subjekt gäbe“ (Nancy, 2006, S. 44). Dieses *Einheitsstiftende Verfahren*, das die Mannigfaltigkeit in seiner ganzheitlichen Gestalt zeigt ist also selbst gewaltsam.

Schlussfolgerung

Es ist der „als-ob“-Charakter, durch den die Einbildungskraft in der figürlichen Synthesis (synthesis-speciosa) so etwas wie ganzheitliche Gestalt anbieten kann. Diese ganzheitliche Gestalt kann dann bei Kant zum Einen im Rahmen des Schönen aufgegriffen werden kann, um mit einem Gefühl (Grausen, Bewunderung oder ähnliches) verknüpft zu werden. Zum Anderen kann diese Gestalt im Rahmen der Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) aufgegriffen werden, durch die sie in eine Einheit geregelt und diese Einheit mit einem Begriff benannt wird. Aber der grundlegende Einheit-stiftende Aspekt zeigt sich eben dort, wo diese ganzheitliche Gestalt *geschaffen* wird. So ist es zu verstehen, dass es sich bei der Einbildungskraft um ein gewaltiges Moment handelt, da sie die Gestalt aufzwingt, wenn die Form ihre Kriterien erfüllt (vgl. Nancy, 2006, S. 42f). Kann hier das Moment festgemacht werden, warum die Einbildungskraft in einem derart mystischen, dunklen Licht (z.B. KrV B103/A78) erscheint?

Es gilt nochmals, die Frage nach dem Gewaltigen zu stellen:

Inwiefern enthält nun das *schaurig Schöne* etwas Gewaltiges? So, wie sich das jeweilige *Schöne* immer wieder der verstandesmäßigen Zuordnung zum Schönen entziehen, so zeigt sich immer der „Als ob“-Charakter der figürlichen Synthesis. Es ist also nicht die Verknüpfung mit dem Gefühl, sondern der „Als-ob“-Charakter der figürlichen Synthesis, der gewaltsam ist. In diesem „Als-ob“-Charakter der ganzheitlichen Gestalt muss etwas Gewaltiges liegen, da es so gesehen vor jeder Verstandesordnung seine eigene Ordnung

anbietet. Es wird hier also eine Kraft sichtbar, die dem Prinzip einer grundlegenden Begriffsbildung als automatischer Zuordnung von Begriff und Gegenstand (das ja ohnehin bei Kant durch die Einführung des Schemas verlassen wird) entgegenarbeitet (dass es sich bei Kant um keinen Anwendungsautomatismus handelt, lässt sich auch gerade durch die Trennung in figürliche Synthese (*synthesis speciosa*) und Verstandesverbindung (*synthesis intellectualis*) darstellen; die figürliche Synthese liest die Daten auf und liefert eine ganzheitliche Gestaltwahrnehmung, während die Verstandesverbindung sinnliches Datenmaterial zu einer Datenmenge zusammenfasst und somit eine Verweisungsganzheit anbietet; vgl. Böhler, 2005, S. 72). Dieser Aspekt wird auch durch den Regelaspekt des Schemas bei Kant unterstrichen (vgl. KrV B180/A141).

Im nächsten Schritt soll der „als-ob“-Charakter der figürlichen Synthesis aufgegriffen werden und es gilt die Frage zu stellen, inwiefern diese subjektive Allgemeingültigkeit nicht *am Grund der Bilder* immer schon eine tragende Rolle spielt und welche Auswirkungen sich für den Gegenstand der *Bildung* ergeben.

3.1.2 Ähnlichkeit

Von Bild zu Bild ist die Geste ein wenig anders und, obwohl die einzelne Spur nie einheitlich ist, ist sie doch immer von anderen zu unterscheiden, jede Spur entspringt einer speziellen Eigenheit der Oberfläche oder einem besonderen Farbton, einer Vertiefung oder Schattierung des Steins, folgt stets den besonderen Eigenschaften des Ungeheuers, eines je anderen Ungeheuers. Es zeigt nichts weiter als seine spezifische Art sich zu zeigen, seine τέχνη μιμητική, mit der es seiner Gestaltlosigkeit Gestalt gibt. Es sieht nie gleich aus, da es ja das Ungeheuer der Ähnlichkeit zeigt, die selbst nichts gleicht, und so vermag es die vollkommene Natur der Welt nachzubilden: Welt und Mensch, Sein und Fremdsein. (Nancy, 1999, S. 119)

An dieser Stelle soll untersucht werden, wie der Charakter, „als ob es objektiv wäre“, der Kant'schen Schönheit im Zusammenhang mit der passiven Synthesen (vgl. Böhler, 2005, S. 73) der *synthesis speciosa* verwendet werden kann, um Nancys Thema der Ähnlichkeit zu fassen.

Zunächst stellt sich die Frage der Ähnlichkeit Nancys. Die Ähnlichkeit hat nichts mit Wiedererkennbarkeit (im Sinne von Identifizierung) zu tun (vgl. Nancy, 2007b, S. 27). Die Ähnlichkeit zeichnet sich gerade durch ihre Urbildlosigkeit aus (vgl. Nancy, 1999, S. 110f.).

Die Ähnlichkeit öffnet ein Verhältnis zur Unähnlichkeit. Die Unähnlichkeit *stört* die Ähnlichkeit durch „einen Verräumlichungs- und Passionsschub“ (Nancy, 2006, S. 21). Am Grund der Ähnlichkeit ist eine Kraft tätig, „welche die Form zwingt, sich selbst zu berühren“ (Nancy, 2006, S. 22). Somit spielt im Raum der Ähnlichkeit durch die figürliche Synthesis immer auch das Verhältnis zum Rahmen und zum Grund des Bildes hinein. An die Stelle des Urbildes rückt eine Dynamik zwischen Bild und Bild-Grund. Diese Dynamik ist dadurch bedingt, dass die figürliche Synthesis das Mannigfaltige nicht schon geordnet übernimmt, sondern selbst die erste Ordnung schafft bzw. die Form prüft und sie in die Präsenz zieht. Diese Kraft ist somit am Ort der Bildung tätig und spielt auch schon beim „Als-Ob“-Charakter des Schönen Kants eine Rolle. Nancy gibt der Kraft, die sich hier ereignet, einen dunklen, mysteriösen Beigeschmack: Etwas „aus dem reinen ‚An-sich‘ herauszuziehen (aus jenem tiefen Dunkel, wo genau genommen sogar die Identität als ‚Bei-sich-Sein‘ unmöglich ist)“ (Nancy, 2007b, S. 33f.) kann von der Malerei als Kunst der Bildung nicht geleistet werden. Dieses *aus dem reinen An-sich herausziehen* kann aber auch grundsätzlich nicht geleistet werden, da das *Ding an sich* ja nicht von der *Natur* zur Verfügung gestellt und in seiner natürlichen Ordnung vom Bewusstsein aufgegriffen, d.h. von der Einbildungskraft ins Bewusstsein gestellt wird. Somit kann das Bild grundsätzlich nicht aus seinem Bild-Grund herausgezogen werden, da das Bild immer im Verhältnis zu seinem Grund existiert. Die Wahrnehmung steht also vor den Grenzen der figürlichen Synthesis, die die ganzheitliche Gestalt des jeweiligen Synthetisierungsvorganges immer schon mitbedingt. Die Frage, wie die figürliche Synthesis das Sinnesmaterial immer schon aus seiner Umgebung heraus in Hinblick auf Präsenz-fähige Formen untersuchen kann und warum dort, wo sich der Raum öffnet,

immer auch der Grund des Bildes mitschwingt, lässt sich durch den begründenden Aspekt der figürlichen Synthesis beantworten. Das Bild als Ergebnis der figürlichen Synthesis „ist weder die Sache selbst noch deren Nachahmung (...). Das Bild ist die Ähnlichkeit der Sache, was etwas anderes ist. In der Ähnlichkeit ist die Sache von sich selbst abgelöst. Es ist nicht ‚die Sache selbst‘ (oder das ‚Ding an sich‘), sondern die ‚Selbstheit‘ der als solcher gegenwärtigen Sache“ (Nancy, 2006, S. 20) als Ergebnis des Bezugs der vorgestellten Sache auf das Selbst (das Ich-denke der reinen Apperzeption). Durch die figürliche Synthesis schwingt also – sozusagen bei der niedrigsten Verbindung im Erkenntnisprozesses – immer schon der Aspekt der Ähnlichkeit mit, sodass er bei höheren Ableitungsprozessen (also der synthesis intellektualis bzw. bei Erkenntnisprozessen allgemein) ebenfalls am Werk ist.

Welche Auswirkungen zeigen sich durch diese Konfiguration in der Bildbetrachtung? Im Zuge der Bildbetrachtung erhält die Ähnlichkeit statt der Identifizierung (als Konfiguration des richtig dargestellten Dinges) zentrale Bedeutung. Die Ähnlichkeit hat keine Strenge. Was sich ähnlich ist, ist nicht dasselbe, ist nicht gleich – und ist nicht *an sich*. Es gilt das Erkennen durch das Schema-bildende Element der Ähnlichkeit insofern auch als Voraussetzung für das Verkennen. Das Paradebeispiel ist an dieser Stelle der wiederauferstandene Jesus, der von Maria Magdalena verkannt wird (vgl. Nancy, 2003b, S. 73f.).

Und somit spielt der Aspekt der Ähnlichkeit insgesamt im Bewusstseinsprozess – also auch beim Selbstbewusstsein eine Rolle („Das Ähnliche hatte Vorrang vor dem Selbst und so war es das Selbst“, Nancy, 1999, S. 109). Die Ähnlichkeit beinhaltet notwendig das Element der Unähnlichkeit und erzeugt somit einen Spannungsraum des Selben zwischen Ähnlichkeit/Unähnlichkeit. Die Beziehung zur Unähnlichkeit unterscheidet sie von der Beziehung zur ausdehnungslosen Konzentration, also der Identifizierung (vgl. Kap. 3.2.2; Nancy weist den Unterschied zwischen Ähnlichkeit/Identität und Konzentration am Beispiel des Porträts nach; vgl. Nancy, 2007b, S. 33f.).

Der Ort der Ähnlichkeit kann auch *zwischen* dem Bild und dem Dasein gesucht werden (vgl. Nancy, 2006, S. 21f). Während das göttliche Erkennen (*intuitus originarius*) das *Ding an sich* schauen kann, kann die menschliche Einbildungskraft (*synthesis speciosa*)

(nur) das zwischen Verstand und Sinnlichkeit synthetisierte *Bild* schauen. Die Ähnlichkeit ist somit der Zeuge des verhinderten Dinges *an sich* (vgl. Nancy, 2007b, S. 33f.). (Es bleibt noch zu vermerken, dass sich zwischen *Ähnlichkeit*, *subjektiver Allgemeingültigkeit* und der griechischen Wahrheit (Aletheia) bemerkenswerte Überschneidungen ergeben; Cojanu, 2009, S. 136).

3.2 Heideggers Schematismus nach Nancy

Ähnlich dem Ansatz im vorgehenden Kapitel gilt es nun, Heideggers Analysen aus der Perspektive Nancys zu betrachten. Als nächster Schritt steht also bevor, das Netz darzustellen, in dem sich Nancys Schematismusbetrachtung mit Heideggers Ansatz verwebt. Wie stellt sich Heideggers Bildbetrachtung dar und was macht Nancy *nach* Heidegger?

Zunächst geht es Heidegger in seinen Analysen darum, die westliche Metaphysik zu kritisieren und den Status des Bildes als Endlichkeit zu unterstreichen (vgl. Cojanu, 2009, S. 125). Insofern ist die Bildlichkeit am Ort der Frage nach der Erkenntnis von herausragender Bedeutung.

Ein erster Zusammenhang zwischen Nancys Buch *Am Grund der Bilder* und Heideggers Kapitel „Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis“ des *Kantbuchs* (Heidegger, 1929) zeigt sich zunächst schon rein augenscheinlich. Die Frage nach dem Grund der (Möglichkeit der) Bilder und die Frage nach dem (im Subjekt angelegten) Grund der Erkenntnis stehen beide unmittelbar mit dem Schematismusproblem in Zusammenhang. Heidegger führt in diesem Kapitel das Bilden und seine Beziehung zum Schema und damit zu Verstand und Sinnlichkeit ein. Es geht also um die Frage des Verhältnisses zwischen Medium (als Ort der Erkenntnis) und Seiendem (in seinen Formen als Dasein und als bloß Seiendes).

Ein Aspekt, der aus diesem Blickwinkel näher zu betrachten sein wird, ist das Thema Endlichkeit (vgl. Cojanu, 2009, S. 125). Es ist zu fragen, wie Nancy Heideggers Endlichkeitskonzeption aufgreift und weiterentwickelt.

Als Einstieg in die Frage nach dem Schematismus Heideggers *nach* Nancy soll zunächst das Zitat Nancys (2006, S. 46) dienen, mit dem Nancy in die Heidegger-Analyse einsteigt:

Als Heidegger den kantischen Schematismus zu analysieren beginnt, kommt ihm als erstes, ohne jeden Grund, das Bild einer Totenmaske in den Sinn. (Nancy, 2006, S. 46)

Was zeigt sich am Ort der Totenmaske Heideggers? Es geht hier zunächst um den Tod als Ausdruck der Endlichkeit. Oder es sollte vielmehr bei der Untersuchung des Beispiels der Fotografie der Totenmaske (Heidegger, 1929, S. 88f.) um das Thema Tod gehen. Verblüffend ist, dass dieser Aspekt im Rahmen der Schematismusbetrachtung Heideggers explizit keine Rolle spielt. Heidegger verwendet aber die Totenmaske in einer anderen Bedeutung, und zwar, um das reine Bild zu entwerfen. Die Totenmaske ist der Repräsentant des Antlitzes einer toten Person, die dadurch selbst repräsentiert werden kann. Durch den Blick des Betrachters wird die Ansicht einer toten Person mit Leben durchdrungen (vgl. Cojanu, 2009, S. 125). Der zweite Aspekt, den die Totenmaske am Ort des reinen Bildes nach Cojanu (2009, S. 125) verdeutlicht, ist das Konzept der „Aletheia“:

‘*Aletheia*’, as the play of veiling-unveiling, was also seen as a sort of expecting revelation, an imminent revelation that will never take place because it is always (only) imminent. Temptation of vision, of revelation and of illumination of a ‘thing in itself’. There is this ongoing and desperate desire to dis-cover and uncover and to bring to light a hidden meaning either in text or in image. To read and to see something that has not been written or figured. This is the desire to reveal the secret, and this is what the death mask opens – the abyss (‘Ab-grund’) of the mystery that lays bare to the point that there is nothing else than absence of self-evidence. (Cojanu, 2009, S. 136)

Hier zeigt sich das Problem der Identifizierung in anderer Gestalt. Die *Aletheia* verweist auf die enthüllte Wahrheit, d.h. den enthüllten Gegenstand in seiner Identität (das *Ding an sich* als Ziel des Erkenntnisprozesses). Gleichzeitig kann die Erkenntnis diesen Anspruch, also den Gegenstand zu enthüllen, nicht leisten und verhüllt ihn somit in ihrem Wunsch nach identifizierter Wahrheit. Dies liegt an der Tatsache, dass *Bildung* nicht im Sinn von Abbildung betrachtet werden kann. Es geht nicht darum, den Gegenstand aus seiner Abwesenheit ins Bewusstsein zu heben. *Bildung* ist die Vor-stellung der Form (vgl. Nancy, 2006, S. 42). Bildung ist nicht Ver-Endlichung der unendlichen Idee. Aber bei der *Bildung* hat der Aspekt der Endlichkeit, der dem Dasein insgesamt konstitutiv zukommt, grundsätzlich schon Bedeutung. Nancy betrachtet – ähnlich Heideggers „Sein zum Tod“ (vgl. Kap. 2 und Nancy, 2006, S. 153) – ebenfalls die Spannung zwischen Bild und Endlichkeit. Aber bei Nancy werden die Themen Bild und Endlichkeit auf eine andere Weise miteinander verwebt, als dies Heidegger (vgl. Kap. 2.2) tut. Es gibt zwar Überschneidungen zwischen den Ansätzen Heideggers und Nancys (wie z.B. bzgl. des Themas Zeigen; vgl. dazu etwa Heidegger, 1929, S. 88 und Nancy, 1999, S. 110). Aber es ist schon auch etwas *Gewaltiges*, das zwischen Heidegger und Nancy steht: etwas, das sozusagen Heideggers *Kantbuch* von Nancys *Am Grund der Bilder* trennt. Dieses *Gewaltige* soll nun untersucht werden. Dieses *Gewaltige* wird in Form des Differenzproblems auftreten, das sich erst zwischen Heidegger und Nancy ergibt und sozusagen *nach* Heidegger, aber auch *nach* Nancy steht. Die Darstellung hat sich aber *mit* Heidegger noch auf eine zweite Weise entwickelt. Dieses Moment Heideggers wird uns gleichsam aus den Augen Nancys *entgegenblicken*.

3.2.1 Sinn und Absinn – das Darstellungsproblem als Schematismusproblem

Was findet sich am Grund der Bildung bei Heidegger? Zunächst gilt es, dort anzusetzen, wo das Bild dem Ding bei Kant die *Präsenz streitig gemacht* hat (vgl. Nancy, 2006, S. 41). Das Kant'sche Moment der figürlichen Synthesis, das dem göttlichen Erkennen den Rang streitig macht und die Präsenz oder das Bild ins Zentrum der Betrachtung stellt, soll weiterhin das Zentrum der Analyse bilden. Bei Heidegger findet sich dieses Moment in der Form der Einbildungskraft als Quellgrunds der Grundquellen der Erkenntnis.

Es tritt, wie bereits dargestellt, mit Kant eine Ebene hinzu, die das *Ding an sich*, die Natur an sich, verändert zum Bild *für uns*. Aber das, was *Ding an sich* war, tritt dadurch nicht vollkommen von der Bildfläche, sondern kann als Form des Bildes weiterhin in Erscheinung treten (zeigt nicht gerade eine physikalische- technisch Objekt- Betrachtung oder ein Subjekt-Objekt-Bezug, dass die Form eines unabhängigen *Dinges an sich* als von seiner Umgebung abgetrenntes, destilliertes Objekt durchaus noch lebensweltliche Bedeutung hat?). Diese Bildform von so etwas wie *Ding an sich* nennt Nancy „reine Unmittelbarkeit“ (vgl. Nancy, 2006, S. 66). Wie ist nun diese *reine Unmittelbarkeit* in einer Welt der Bilder zu fassen und welche Elemente zeigen sich in Bezug auf den Schematismus?

Um die Elemente, die hier von Bedeutung sind, fassen zu können, soll Nancys Kapitel *Das Darstellungsverbot* (Nancy, 2006) untersucht werden. Dieses Kapitel steht zum einen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Schematismusproblem (vgl. Nancy über die Repräsentation, S. 65), zum anderen wird hier, vergleichbar der Heidegger'schen Totenmaske ebenfalls ein Bild des Todes aufgegriffen: das Bild oder die Darstellung von Auschwitz als Ort der Vernichtung. Nancy stellt im Kapitel *Das Darstellungsverbot* die Frage nach der Darstellbarkeit von Auschwitz als Hinweis auf das Konfigurationsproblem des Schematismus ins Zentrum seiner Analyse.

Es soll nun also aus dieser Perspektive mit der Untersuchung der *reinen Unmittelbarkeit* als möglichen Darstellungsmodus begonnen werden. Die *reine Unmittelbarkeit* als das Moment des in seiner Unmittelbarkeit stillstehenden Dinges ist bei Nancy als eines von vielen Momenten zu sehen, die unsere westliche Welt ausmachen. Diese mögliche Seinsweise von Bildlichkeit verweist auf Grundstrukturen, die sich in – unter Umständen – verwirrenden, paradoxen und widersprüchlichen Weisen miteinander verweben. Im Gedanken der reinen Unmittelbarkeit stellt sich etwas als Ding schlechthin dar bzw. wird der Bezug zur Ebene der massigen Dinghaftigkeit geöffnet. Wie lässt sich nun dieses Phänomen erklären, da ja gerade seit Kant das Ding an sich die Bühne der Darstellung verlassen hat?

Die Analyse Nancys im Zusammenhang mit der reinen Unmittelbarkeit zeigt, dass am Ort der *Bildung* Grundstrukturen fassbar sind, die sich in einem geschichtlichen Prozess in das Wesen des Abendlandes (Nancy, 2006, S. 58f.) als Erkenntnismodus eingeschrieben haben.

Es handelt sich zunächst um zwei Elemente:

Das eine Element zeigt sich am Ort des religiösen Darstellungsverbot. Das ursprüngliche Verbot betrifft nicht die Darstellung von Göttern, sondern die Herstellung von Göttern. Das, was als *Götzenbild* geschaffen wird, zeigt sich in seiner massigen Präsenz und wird zum Bild, das für sich selbst steht (vgl. Nancy, 2006, S. 56). Es ist also die Skulptur, die ein Gott ist, und nicht das Abbild, das auf einen Gott verweist, was verboten wird (wird hier das verboten, was beansprucht, ohne metaphysischen Bezug *Ding an sich* zu sein?). Die Skulptur (und in weiterer Folge das Bild), die für sich selbst ist, d.h. den Sinn-Grund nicht (mehr) benötigt, wird verboten. Als verbietende Instanz zeigt sich hier ein Gott, der seine Wahrheit nur im Entzug seiner Präsenz darbietet („eine Präsenz, deren Sinn ein *Ab-Sinn* bzw. *Absens* ist“, Nancy, 2006, S. 60) und somit das Bild in seiner Sinn-Anwesenheit abwertet. Das *An-Sich* dieses Gottes hat seine Wahrheit in seiner Abwesenheit.

Das zweite Moment zeigt sich in Form der griechischen *logischen Idealität*. Der *Logos* „und wenn man so will [die] Vernunft, [sind] durch ein Verhältnis zur Idealität bestimmt“ (Nancy, 2006, S. 60). Hier steht also ein intelligibles Bild im Zentrum, an das sich das sinnliche Bild annähern kann. Die Idee wertet also das sinnliche Bild ab, da dieses der minderwertige Schein eines höheren Bildes ist. Die Idee als *Ding an sich* ist die identifizierbare Wahrheit des sinnlichen Bildes.

Aus diesen beiden Elementen (religiöser Absinn, logische Idealität) entsteht eine „zwifache Doppellogik, deren Werte sich abwechseln, sich anstecken und widerstreiten. Die Bühne dieses Gemenges war zunächst das Christentum, dann die Kunst der Moderne – sofern diese Bühne nicht letztlich ein und dieselbe ist“ (Nancy, 2006, S. 60). Neben dem beispielhaft genannten Element der *reinen Unmittelbarkeit* zeigen sich auch noch andere Formen, die auf diese Doppellogik verweisen. So entstand am Ort dieser Doppellogik auch ein Element, das sich durch „die Präsentation einer offen bleibenden Absenz im – sinnlichen – Gegebenen des ‚Kunst‘ genannten Werkes“ (Nancy, 2006, S.

61) auszeichnet. Dieses Element ersetzt nicht das ursprüngliche Ding (etwa in Form der massigen Präsenz des Götzenbildes), sondern es ist die „Präsentation dessen, was sich nicht unter eine gegebene oder geschlossene (...) Präsenz subsumieren läßt“ (Nancy, 2006, S. 61). Dieses spezielle Ergebnis der zwiefachen Doppellogik, das neben vielen anderen Ergebnissen des Spannungsverhältnisses religiöser Absinn:logische Idealität in die Welt des Abendlandes gerückt ist, und bei Nancy *Repräsentation* genannt wird, gilt es nun ausführlicher zu untersuchen.

3.2.2 Repräsentation und Schematismus

Zunächst soll Nancys Definition von *Repräsentation* Nancys nachgezeichnet werden (vgl. Nancy, 2006, Kap. Das Darstellungsverbot). Als Repräsentation, so wie der Begriff in psychologischen und philosophischen Untersuchungen verwendet wird, versteht Nancy „keine Wiederholung, sondern eine Intensivierung“ (Nancy, 2006, S. 65). Repräsentation ist also nicht im Sinn von Kopie oder Identifizierung zu verstehen, sondern im Sinn von Inszenierung. Vielleicht eignet sich an dieser Stelle die Unterscheidung, die Nancy (2006, S. 125) zwischen *video*, *theato* und *kineo* macht, um diese Abgrenzung herauszuarbeiten:

[Z]um Video gehört nicht der Schirm, sondern die Penetration. Nicht mehr Zuschauer ist man, sondern Voyeur. *Video* heißt ‚ich sehe‘, während *theato* ‚ich blicke‘ bedeutet (und *kineo* ‚ich bewege mich‘). ‚Ich blicke‘, ‚ich bewege mich‘ und ‚ich sehe‘ bezeichnen weder Haltungen eines vorgeblichen ‚Zuschauers‘ noch eines vorgeblichen ‚Künstlers‘. Vielmehr bezeichnen sie das *Tun* des Werks, dessen Art und Weise, was es mit dem Sinn tut und wie es *Sinn macht*. So gibt es im *video* mithin ein Aufsaugen ins Sehen, das tendenziell das Gesehene entzieht. (Nancy, 2006, S. 125)

Repräsentation würde hier das *Tun* des Werks benennen. Und dieses *Tun* der Repräsentation ist zwischen *theato* und *kineo* angelegt. Es ist also gerade kein wimpernloses Sehen, das vom Sehen und Gesehen-Werden erschöpft ist (vgl. Nancy,

2007a, S. 71). Es ist ein *Tun*, das einen Darstellungsraum öffnet und eine Darstellungsweise ermöglicht. Die Repräsentation ist also in ihrem *Tun* mit dem Zeigen am Ort des Gegenstehens und Hinausstehens Heideggers vergleichbar (vgl. Kap. 2). Die Repräsentation spielt sich – als Tun des Werkes – am Ort des Darstellens ab. Als Gegenprogramm zu der starren Präsentationstendenz, die die Kunst als Spielball götzendienerischer Aktivitäten *entlarvt* (es kommt auf den Standpunkt an!), entsteht *mit* der Repräsentation ein Zugang, in dem Folgendes vor sich geht:

[N]ach und nach [kam] mit der Herstellung von (sichtbaren, klanglichen) Bildern auch immer das Gegenteil der Götzenherstellung (...) ins Spiel: (...) die Präsentation einer offen bleibenden Absenz im - sinnlichen - Gegebenen des ‚Kunst‘ genannten Werkes. Diese Präsentation wird im Französischen ‚*Représentation*‘ genannt. Die Repräsentation ist kein Simulakrum: sie ersetzt nicht schlechthin das ursprüngliche *Ding* - im Grunde hat sie mit einem Ding gar nichts zu tun, vielmehr ist sie die Präsentation dessen, was sich nicht unter eine gegebene oder abgeschlossene (bzw. abgeschlossen gegebene) Präsenz subsumieren läßt oder aber die Vergegenwärtigung einer intelligiblen Realität (oder Form) durch die formale Vermittlung einer sinnlichen Realität. (Nancy, 2006, S. 60f.).

Die Repräsentation ist nicht als Präsentation der Ding-Haftigkeit, d.h. als Abbildprozess zu verstehen, der Elemente vom An-Sich nach starren Vorschriften in das Für-das-Subjekt übersetzt (also vergleichbar einer Kamera, die für den Geist Bilder herstellt). Die Repräsentation ist vielmehr die Bedingung für den Ort der Darstellung als Vorstellung oder Inszenierung. Die Repräsentation ist das Moment der Öffnung der Möglichkeit im Unterschied zur Geschlossenheit der Identifizierung. Repräsentation ist keine schlichte Anwesenheit, sondern das „Hinausziehen der Präsenz aus dieser Unmittelbarkeit“ (Nancy, 2006, S. 65f.). Der Begriff ist in Übereinstimmung mit seiner französischen Herkunft, die mit Repräsentation in erster Linie Theatervorstellungen benennt, nicht als Wiederholung, sondern als Intensivierung, Veränderung, eben: *Öffnung* zu lesen. Das Element der Repräsentation kann somit als eines der Wirkprinzipien unseres

Abendlandes dargestellt werden, das möglicherweise am besten (etwa im Unterschied zur reinen Unmittelbarkeit) dazu geeignet ist, den Charakter der Offenheit im Schematismusverfahren zu (re-)präsentieren (vgl. Nancy, 2006, S. 65). Repräsentation ist keine Kopie. Repräsentation ist offener Schematismus.

Man wählte das lateinische Wort, um das griechische *Hypotyposis* zu übersetzen, das für Skizze, Schema, für die Darstellung der Züge einer Gestalt im weitesten Sinne steht, ohne jeglichen Gedanken der Wiederholung (in der Rhetorik bezeichnet der Begriff eine Inszenierung vor dem inneren Auge von Personen oder Dingen, als seien sie lebendig: wir haben es wieder einmal fast mit Theater zu tun...). (Nancy, 2006, S. 65)

3.2.3 Das Darstellungsverbot

Mit den nun geleisteten Vorbereitungen ist der Weg für die Untersuchung der Eingangsfragestellung Nancys im Kapitel *Das Darstellungsverbot* bereitet. Es ist die Frage nach der scheinbaren Unverständlichkeit einer „hartnäckigen These“, die bezüglich der Darstellbarkeit des Holocaust, also des Versuches, das Judentum, die Kultur der Zigeuner etc. ein für alle Mal auszulöschen, in der Öffentlichkeit kursiert. „Die Darstellung sei entweder unmöglich oder verboten, oder aber unmöglich und daher verboten“ (Nancy, 2006, S. 52), so die These. Damit stellt sich am Ort der Schematismusanalyse das Problem der Darstellung (als Ort des Wirkens der Momente des religiösen Absinns und der griechischen logischen Idealität) allgemein. Wie lässt sich dieses Problem im Hinblick auf die Momente, die im Schematismus wirken, einbetten? Oder vielmehr müsste die Frage lauten: „Auf welche Momente, die im Schematismus wirken, verweist dieses Problem als Realkonfiguration des Schematisierungsprozesses“? Dieses Problem muss nun im Kontext der Nancy'schen Analyse zunächst mit Auschwitz in Verbindung gebracht werden.

Wieso spielt Auschwitz im Zusammenhang mit Darstellbarkeit eine Rolle? Was ist dort passiert? Und warum stellt sich dieses Problem im Zusammenhang mit Heideggers Totenmaske?

Zunächst ist die Frage zu klären: Was findet sich im Zentrum der Heideggerschen Schemaanalyse?

Im Kapitel „Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis“ bringt Heidegger ein spezielles Bild vor, an dem er seine Schemaanalyse ansetzen wird: die Fotografie einer Totenmaske (vgl. Heidegger, 1929, S. 88). Dieses Beispiel und den damit offensichtlich verbundenen Aspekt der Endlichkeit greift Nancy auf und schließt zunächst, dass bei Heidegger etwas Eigenartiges passiert. Am Ort der Analyse der *Bildung* findet sich eine Totenmaske, wobei hier auch alles mögliche andere hätte Platz finden können (vgl. Nancy, 2006, S. 150). Damit verweist Nancy darauf, dass er in Heideggers Analyse des Totenmasken-Beispiels gerade den Aspekt des Todes vermisst (vgl. Nancy, 2006, S. 153) – und das „beim Denken des Seins-zum-Tode“ (Nancy, 2006, S. 153). Möglicherweise passiert hier bei Heidegger etwas, wofür er selbst noch keine Worte findet und wofür erst Nancy Worte zur Verfügung hat. Etwas, das erst aus Nancys Perspektive *Sinn* macht.

Dass der Todescharakter beim Denken des „Seins-zum-Tode“ noch keine Berücksichtigung gefunden hat, könnte daran liegen, dass der Todescharakter, wie wir ihn heute verstehen, anders zu denken ist, als der Todescharakter zur Zeit des *Kantbuches*, das 1929 publiziert wurde.

Was hat sich mit *Auschwitz* am Ort der *Bildung* ereignet?

Vor Auschwitz stellte das Darstellungsverbot ein Differenzverhältnis zwischen Abbild und Gott bzw. sinnlichem Bild und logischer Idealität dar. Das Darstellungsproblem verweist also auf den Spannungsraum zwischen Absinn und intelligiblem Bild, der dem Abendland konstitutiv anhaftet.

Dieses Verhältnis und damit auch das Moment der Darstellung wurden an einer Stelle und an einem Ort unserer Geschichte geschlossen. Das, was dort passiert ist, nennt Nancy die *Überrepräsentation* (Nancy, 2006, S. 72). Die Frage, die sich nun stellt, ist folgende: Finden sich in der Analyse dieses Ereignisses (Auschwitz) Elemente, die für das Thema der *Bildung* relevant sind?

„Die nationalsozialistische Überrepräsentation ist die umgekehrte Offenbarung, die Offenbarung, die, indem sie offenbart, das Offenbarte nicht entzieht, sondern dieses im Gegenteil ausstellt, aufzwingt und damit alle Fasern der Präsenz und der Gegenwart sättigt“ (Nancy, 2006, S. 72). Arendt (1998, S. 168) urteilt über Auschwitz: „Dies hätte nicht geschehen dürfen. Und damit meine ich nicht die Zahl der Opfer. Ich meine die Fabrikation der Leichen ...“. In Auschwitz „rührte das Abendland (...) an den Willen einer restlosen Repräsentation“ (Nancy, 2006, S. 77). Dieser Wille, der hier im *Tun* war, steht Nancy zufolge „dem Monotheismus, der Philosophie und der Kunst strikt entgegen“ (Nancy, 2006, S. 77). In Auschwitz stehen einander zwei abgetrennte *Sinnblöcke* gegenüber („Der abgehärtete Vernichter ist sein eigener Sinn, ein regloser Sinnblock“, Nancy, 2006, S. 76; „Der Vernichtete (...) wird (...) zu einer weiteren, in sich eingemauerten Präsenz vor dem Henker“, Nancy, 2006, S. 81). Neben diesen identifizierten Einheiten war in Auschwitz kein Raum für andere Erscheinungen. Oder vielmehr war in Auschwitz dadurch, dass die reglosen Sinnblöcke gerade in einer Weise in Beziehung standen, die die Offenheit der Darstellung schlossen, überhaupt kein Raum. Der Raum der Darstellung wurde geschlossen. Das, was am Ort der Überrepräsentation verloren geht, ist vielleicht die schaurige Schönheit des Todes oder der Aspekt des Antlitzes des Gegenübers. Der Zwischenraum (vgl. Abb. 5) zwischen Heideggers Maske und dem Toten löst sich am Ort der Überrepräsentation in ein Nichts auf.

Nach Auschwitz ist das Darstellungsproblem unmittelbar mit Auschwitz verbunden. In Zusammenhang mit dem geschlossenen Raum der Darstellung in Auschwitz spricht Nancy von *Konzentration*. „Es ist schwierig zu sagen, wie sehr die *Konzentration* (Initialien: KZ) die Geburt *unserer* Welt markiert (...)“ (Nancy, 2007a, S. 69). Und mit *Konzentration* spricht Nancy einen Aspekt an, der dem Geist als alles-durchdringendes Moment zukommt (vgl. Nancy, 1999, S. 67). – Vielleicht ist es jener Aspekt, der dem

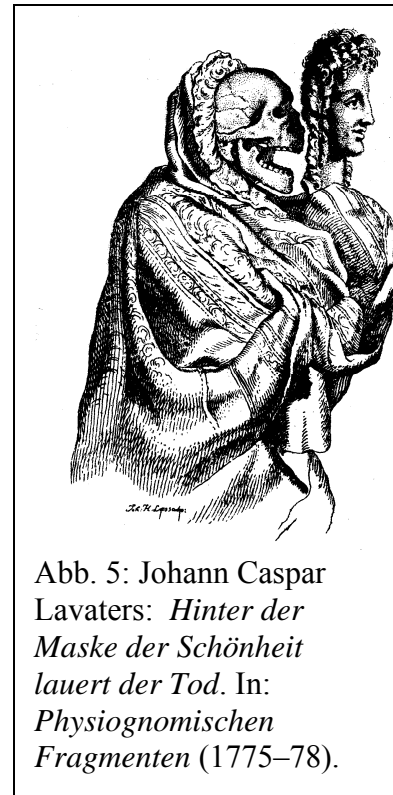


Abb. 5: Johann Caspar Lavaters: *Hinter der Maske der Schönheit lauert der Tod*. In: *Physiognomischen Fragmenten* (1775–78).

Vernichter in seinem massigen Sinnblock zukommt (und der sich auch in unserer Kultur noch bemerkbar macht – wer kennt sie nicht: die Verstandesleistung?). Hier ist also etwas passiert, das vor Auschwitz noch nicht war. Das *Kantbuch* kennt Auschwitz noch nicht. Aber der Tod nach Auschwitz kommt nicht an Auschwitz vorbei.

3.2.4 Gleichsam als blicke sie uns an...

Was ist das für ein Raum der Darstellung, der auch geschlossen werden kann? Was ist das für ein Verhältnis zum Bild? Wie kann es konfiguriert sein (außer in seiner massigen Präsenz) und welche Elemente des Darstellungsvorganges werden dadurch sichtbar?

Es gilt, nochmals zurückzublicken:

Als Heidegger den kantischen Schematismus zu analysieren beginnt, kommt ihm als erstes, ohne jeden Grund, das Bild einer Totenmaske in den Sinn: die Totenmaske zeigt das ‚Bild‘ des Toten, d.h. sowohl dessen Bild als auch dessen Ansicht: wie es sich zeigt oder erscheint, dessen Anblick oder der Anblick eines Toten überhaupt. Jedes reproduzierte Bild - zum Beispiel, so Heidegger, das Photo einer Totenmaske - ist vor allem dadurch Bild, daß es dieses erste Zeigen vergegenwärtigt und zeigt. Ein Bild des Bildes also - ein Bild des reinen Schemabildes gar - denn darum geht es letztlich: die Ansicht eines blicklosen Gesichts eines nicht mehr Sehenden. Ein **Gesicht* ohne **Sicht*, das ist das vorbildhafte Bild (Heidegger, Martin (1929): Kant und das Problem der Metaphysik, GA Bd. 3, Frankfurt/M. 1991, §20). (Nancy, 2006, S. 46)

Im Bild der Totenmaske zeigt sich also das reine Bild (vgl. Cojanu, 2009, S. 125). Wie zeigt sich hier dieses *reine Schemabild*? Die Darstellung tritt bei Nancy – und auch schon bei Heidegger – mit dem Blick in Beziehung. Das Bild (hier: die Landschaft) tritt uns entgegen, „als blicke sie uns an“ (Nancy, 2006, S. 143). Bild und Blick gehen ein Verhältnis miteinander ein. Das Bild folgt dem Blick, so wie der Blick dem Bild folgt (vgl. Abb. 6). Im Bild zeigt sich etwas, eine Landschaft, eine Person, eine Welt. Dieses

Zeigen ist aber nicht eindimensional als Abbildungsprozess eines *Dinges* zu denken. In diesem Gezeigtes: Betrachtendes-Verhältnis *öffnet* sich vielmehr der Raum. Durch dieses Zeigen zeigt sich uns der Aspekt der *Öffnung* in der Welt.

Was passiert, bzw. was kann in dieser Öffnung passieren? Welche Möglichkeit schafft die *Öffnung* am Ort der Bildung?

„Das ursprüngliche Bild zeigt sich uns wie ein auf uns gerichteter Blick“ (Nancy, 2006, S. 145). Das Bild tritt also mit unserem Blick in Beziehung und in diesem Verhältnis, in der Darstellung, verbietet sich jeglicher

Herkunftsanspruch. Im erscheinenden Bild werden das ursprüngliche Bild und der Blick sichtbar. Das erscheinende Bild als Ergebnis dieses Prozesses weist daraufhin, dass es zwischen dem ursprünglichen Bild und dem Blick eine Strukturähnlichkeit geben muss. Diese Strukturähnlichkeit könnte in der Heideggerschen Betrachtungsweise durch die Zeit bzw. die Einbildungskraft als Medium geliefert werden. In diesem Medium begegnen sich erst die beiden Seiten und schaffen somit das fertige Bild. „Das Bild bildet [*fait image*], indem es einem Blick gleicht“ (Nancy, 2006, S. 145).

Es geht hier um nichts anderes als um das *Tun* des Werkes am Ort der *Bildung*. Und *Bildung* ist hier zu verstehen, so wie die *Nacktung* von Adam und Eva (Nancy&Ferrari, 2003, S. 53). Damit soll auf das Moment verwiesen werden, in dem die Ausführung in einer „angespannte[n] Bewegung“ festgehalten wird. Dort, wo das Bild ist, ist auch der Blick. Das Bild muss den Blick erfassen, es muss sich ihm hingeben. Diese Hingabe ist nur möglich, wenn es eine Strukturähnlichkeit gibt. Diese Strukturähnlichkeit ist das Medium (vgl. Kap. 2), in das das Dasein hinaussteht und in dem sich sein Entgegenstehen-Lassen ereignet. Sie wird durch Heideggers „als blicke sie uns an“



Abb. 6: Hans von Aachen (1596): *Scherzendes Paar mit Spiegel*, Wien: Kunsthistorisches Museum.

(Nancy, 2006, S. 143) verdeutlicht. (*Nochmals*: Der Inhalt der Analyse ist an dieser Stelle kein Porträt, sondern das Bild einer Landschaft!)

Nochmals zurück zum *Tun* der Bildung: Es geht also um das, was weder im Gehirn, noch auf der Erde stattfindet. Es geht um das, was *außer* der Erde und *außer* dem Gehirn passiert. Es geht um das *Sehen-außerhalb*, das Sehen in der Öffnung (als *Tun des Werks*; vgl. Nancy, 2006, S. 125).

Worauf Heidegger zielt, ist offensichtlich: der erste Sinn des Bildes, das Sichzeigen und das Anblickverschaffen, das **Aussehen*, das Aussehen-im-Zeigen von allem, als ob es uns anschaute (**aussehen* buchstäblich verstanden als ein Sehen-außerhalb), bildet den ursprünglichen und eigentlichen Wert des Bildes, der sich am Grunde jeder Reproduktion erhält. (Nancy, 2006, S. 144)

Und dieses *Sehen-Außerhalb* bzw. Spüren-Außerhalb ist vielleicht ein Zug, der nach Nancy überhaupt unser Sehen ausmacht. Nancy spricht in diesem Zusammenhang von *Berührungs-Sehen* (Nancy, 2006, S. 161). Das Andere, sei es irgendein Ding, ein Körper oder mein Körper selbst, präsentiert sich stets auf diese Weise (vgl. Nancy, 2007a, S. 30). Darstellung ist also immer über das Andere, über das *Außen* verortet. Und der Körper als Ort, wo sich diese *Bildung* zeitigt, macht dies nicht neben anderem, sondern diese Bezugsweise macht ihn zum Körper. „Ich bin für mich selbst ein Außen“ (Nancy, 2007a, S. 115). Die Verbindung oder Berührung im Medium und die daraus entstehende Öffnung ist konstitutiv für das menschliche Erkennen „Der Körper äußert – er ist weder schweigsam noch stumm, das sind sprachliche Kategorien“ (Nancy, 2007a, S. 98). Dieses *Äußern* ist im Zusammenhang mit dem Mediumsaspekt als *Sehen-außerhalb* und im Zusammenhang mit der Repräsentation als *Öffnung* zu erkennen. Die Absenz bleibt offen im sinnlich Gegebenen (vgl. Nancy, 2006, S. 61). Was ergibt sich durch diesen Bezug zum Sinn? Hier ereignet sich Präsentation dessen, was sich nicht unter eine abgeschlossene Präsenz subsumieren lässt – oder Vergegenwärtigung einer intelligiblen Realität durch die formale Vermittlung einer sinnlichen Realität (vgl. Nancy, 2006, S.

61). Es ist eben nicht der *intuitus originarius*, der am Werk ist und abgeschlossene Präsenz bedingen könnte.

Entwicklungsgeschichtlich lässt sich das Verhältnis nach Nancy (in Anlehnung an Hegel) auch so fassen: die Höhlenmalerei gebiert das *animal monstrans*. Dieses *animal monstrans* gebiert sich selbst, indem es sich als Zeigendes zeigt (vgl. Nancy, 1999, S. 110). Die griechische Kunst gestaltet das Kunstwerk als Ort des Zeigens blicklos – der griechischen Skulptur als Ort des Zeigens mangelt es an Innerlichkeit (vgl. Nancy, 1999, S. 82). Die römische Religion ist als Ort des Zeigens zweckgerichtet (vgl. Nancy, 1999, S. 80f). Die Götter werden „nicht um ihres bloßen Daseins willen verehrt (...), sondern aufgrund des Schutzes und der Dienste, die man von ihnen erwartet.“ (Nancy, 1999, S. 80f). Die christliche Kunst ist als Ort des Zeigens blickend (vgl. Nancy, 1999, S. 82). Und wohin führt dieser Weg? Um es mit Nancys Worten zu sagen: „[D]as Sichtbare und Fühlbare ist aufgesprengt in unzählige Splitter, die auf nichts mehr verweisen: Sehweisen, die nichts zu sehen geben, die selbst nichts sehen - ein Sehen ohne Vision“ (Nancy, 1999, S. 139). Hinter dem Bild steht nichts mehr. Dieses *Nichts* untersucht Nancy und nennt es Überrest, *Vestigium* (vgl. Nancy, 1999, S. 138f). *Vestigium* stellt Nancy als das Vorübergehende (vgl. Nancy, 1999, S. 145) dar und verweist auf den Vollzug/Entzug der Gegenwart. *Vestigium* ist als *Spur der Vergangenheit* zu betrachten, aber allein unter der Voraussetzung, dass sie sich in der *Gegenwart* zeitigen kann und somit in der Sicht als Schicht, neben anderen Schichten, der Darstellung zur Verfügung steht (vgl. Nancy, 2006, S. 154): eine Spur (vgl. Nancy, 1999, S. 139f.) im offenen Raum der Darstellung.

Sehen-Außerhalb ist somit auch so zu verstehen, dass sich verschiedene Aus-sichten (als Schichten) übereinander legen und dem Blick entgegentreten. Und dies tun sie im *Außen*. Und vielleicht bietet sich durch die Über-repräsentation eine weitere Schicht (des Seins zum Tod, vgl. Nancy, 2006, S. 155f.) an. *Gleichsam, als blicke es (Auschwitz?) uns an.*

Und so wie das *Vestigium* als Grund der Bewegung in der Weise der „Ursachheit der Ursache, nicht deren Form“ (vgl. Nancy, 1999, S. 139f.) im religiösen Kontext auftritt,

ließe sich das Vestigium auch im Darstellungsraum als die Ursachheit der Ursache nennen. Es ist die hinausstehende Welt, die im Akt der Darstellung vom entgegenstehenden Dasein *berührt* wird und somit einen offenen Raum der Darstellung, die Präsentation einer offen bleibenden Absenz schafft.

Vielleicht hört an dieser Stelle das Bild auf zu existieren, so wie nach Kant das Ding aufgehört hat zu existieren. Das Bild als abgegrenzte, museale Entität, die letztlich nur mit dem Erkenntnissubjekt in Bezug tritt und deren „wahres Bild“ sich zeigen kann, verschwindet. Bildhintergrund und Bildinhalt verlagern sich weg von einer (Ab)Sinn-Beziehung (Ursachheit der Form) hin zu einer Berührungsbeziehung (Ursachheit der Ursache) (vgl. Nancy, 1999, S. 140).

3.3 Nancys Schematismus

In diesem Kapitel soll Nancys Schematismus als zentrale Fragestellung in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken. Die Kapitel 3.1 (Kants Schematismus *nach* Nancy) und Kapitel 3.2 (Heideggers Schematismus *nach* Nancy) haben bereits explizit Nancys Philosophie im Blick, allerdings aus der Perspektive der Denksysteme Kants und Heideggers. Es gilt nun, Nancys System als eigenständige Schematismus-Betrachtung zu fassen und die Elemente zu untersuchen, die sich *am Grund der Bildung* zeigen. Welche Elemente bedingen nach Nancy die *Bildung* und ist diese Frage überhaupt noch zulässig? Kann hier der Ansatz des Begründungsdenkens (der ja etwa bei Kant noch eine herausragende Rolle einnimmt) überhaupt noch aufrechterhalten werden?

Nancy verwebt in *Am Grund der Bilder* (2006) die Problematik der *Bildung* mit den Themen *Repräsentation* (insbesondere Kap. Bild und Gewalt, Nancy, 2006), *Gewalt* (insbesondere Kap. Bild und Gewalt, Nancy, 2006), *Bild und Text* (insbesondere Kap. Distinktes Oszillieren und Kap. Die Einbildungskraft hinter der Maske, Nancy, 2006) und *Raum* (insbesondere Kap. entwurzelte Landschaft, Nancy, 2006). Der *Sinn* und der *Körper* sind dabei ebenso von Bedeutung, da sie auf einen Spannungsraum verweisen und auf eine Bewegung bzw. eine Spannung oder einen Ton (vgl. Nancy, 2007a, S. 124) aufmerksam machen.

Diese Kapitel von *Am Grund der Bilder* stellen jeweils unabhängige, eigenständig publizierte Texte dar und verweisen auf die Methode Nancys, die sich dadurch

auszeichnet, dass er kein in sich geschlossenes System erzeugt. Die Texte fungieren gleichsam wie Inseln, die jeweils eigenständig existieren und auf Momente verweisen, die am Ort der Bildung ins Auge gefasst werden können. Innerhalb Nancys Analysen treten so Spannungsräume auf, die im Zusammenhang mit der Frage nach der *Ursachheit der Ursache* (vgl. Kap. 3.2.3) eine Rolle spielen könnten.

Das Ding hat mit Kant den *Raum* der Repräsentation zugunsten des Bildes verlassen (vgl. Kap. 3.1). Das Bild als Ergebnis eines Entstehungsprozesses hat seinen Verweisungszusammenhang (auf die göttliche Absenz bzw. auf das intelligible Bild) eingebüßt. Es bleibt die Frage nach dem *Grund der Bilder* an dieser Stelle also noch offen. Unwahrscheinlich erscheint allerdings, dass diese Frage im Sinne einer Frage nach der *Ursachheit der Form* (vgl. Nancy, 1999, S. 140) noch stellbar ist. Kant verwies noch auf Prozesse, die im Rahmen der *Synthesis* in der Erkenntnis eine Rolle spielen. Dass derartige Prozesse als Ursachheit der Bilder oder der Erkenntnis überhaupt ins Auge gefasst werden können, ist im System Nancys zu bezweifeln.

Was macht an dieser Stelle zunächst Sinn?

„Das Bild wirft mir eine Intimität ins Gesicht, die mich im Intimen trifft – durch den Seh- und Hörsinn oder durch den Wortsinn“ (Nancy, 2006, S. 14). Und über dieses *ursprüngliche* Bild lässt sich mit Nancy sagen, dass es sich uns zeigt, so wie ein auf uns gerichteter Blick (vgl. Nancy, 2006, S. 145). Ohne den Bezug auf Sinn ist Offenheit der Welt, In-der-Welt-Sein oder Mitsein nicht möglich. *Sinn ist vielleicht unaufdringlich, aber Sinn trifft mich immer im Intimen.*

Das Bild überschreitet also durch den Sinn *meine* Grenze. Es wirft mir etwas in meine Intimsphäre. Es wirft mir etwas ins Gesicht oder in die Ohren oder in die Nase, damit es sich *in mir* ausbreitet. Hier wird das „*Tun* des Werks“ (vgl. Nancy, 2006, S. 125) also in einer gewissen Weise verstanden. Das *Tun* des Werks am Ort Bildung könnte ja als aufsaugendes, penetrierendes *video* verstanden werden. Aber dieses Verständnis macht aus Nancys Perspektive keinen Sinn. Diese Verständnisweise zeigt aber (etwa in ihrer Realkonfiguration am Ort des *Video*), dass sie grundsätzlich möglich wäre, so wie auch eine Bildbetrachtung im Sinne restloser Sinnblöcke (am Ort von Auschwitz) als möglich zu denken ist. Was nach Nancy aber die Haltung ausmacht, die für seine Philosophie

notwendig ist, ist nicht die des Voyeurs oder des SS-Schergen. Es ist die Haltung, die mit dem *über-meine-Grenzen-treten-Lassen* zu bezeichnen ist. Sinn, oder Welt, oder ich selbst *kommt zu mir*, indem ich meine Grenzen übertreten lassen kann (vgl. Heideggers *Entgegenstehen-Lassen*).

Damit zeigt sich, dass es vom Sinn, „gemäß einer gewissen Auffassung von Sinn, keinen gesagten, ausgesprochenen, geäußerten Sinn mehr gibt, der allem anderen Sinn gäbe - unkörperlicher Sinn. (Nancy, 2007a, S. 110)“ Es ist wiederum die *Ursachheit der Form*, die sich hier als nicht mehr haltbar zeigt. Es ist möglicherweise die Haltung, die sich hier als *Ursachheit* zeigt.

Was ist denn an dieser Stelle vom Bild übrig geblieben? Das Bild ist keine massige Präsenz und keine vorgegebene Unterschiedenheit, d.h. das Bild existiert auch nicht mehr als unabhängiges Bild, das sich von seinem Bild-Grund abhebt. Und damit verschwindet auch der Raum in seinem Ordnungsaspekt (als absoluter Verweis auf Innen/Außen).

There is space, behind, but also in front of, above and at the bottom of a painting.

Nevertheless, it is within this loophole frame where the field of force is condensed and tensed and there should, however, be no 'behind the canvas'-space as a causal philosophical ground or essence for the image. (Cojanu, 2009, S. 37).

Was kann somit über die *Ursachheit der Ursache* gesagt werden? Wie zeigt sich die Ursache, die am Grund der Bilder zu finden ist? Es wurde schon erwähnt, dass die Haltung möglicherweise eine bedeutende Rolle spielen könnte. Die Haltung prägt das Bild als deren *Ursachheit*, so die vorläufige These.

Bei Nancy (z.B. 2006, S. 109) zeigt sich im Zusammenhang mit der Bildbetrachtung ein Moment, das hier Aufschluss geben könnte: das *Schwingen* oder der *Tonus*. Um dieses Moment zu analysieren, soll das Verhältnis zwischen Sinn und Text, das Nancy (2006) im Kapitel *Distinktes Oszillieren* darstellt, untersucht werden.

Zwischen Bild und Text, im Zwischenraum, der sich zwischen Bild und Text öffnet, ereignet sich eine Spannung. „Es gibt Spannung, Zugkraft, um es gleich zu sagen: einen Zug. Gezogen und geschrieben wird von beiden Seiten einer unsichtbaren, nicht

gezogenen Linie, die zwischen den beiden und dennoch nirgendwo verläuft. Gezogen und geschrieben wird vielleicht stets nur diese ungreifbare Linie selbst...“ (Nancy, 2006, S. 110f.). Diese Spannung als Hinweis auf die mögliche *Ursachheit der Ursache* gilt es näher zu untersuchen.

- O! Ich sehe, ich höre, ich sehe die Stimmen, die ich höre! Derart, daß in der Tat der gesprochene Text mit seiner Stimme wie von selbst das Gesicht herbeiruft, die Lippenbewegung, der flüchtige Einblick in das Mundinnere, auf Zunge und Zähne und auf das ganze Artikulationskino, vom Gesamtausdruck des Gesichts ganz zu schweigen. Die Stimme zieht das Auge an. Es bleibt ein Zug: Raumteilung, Einschnitt, aber auch Vorwärtsziehen, ein Abschießen auf den anderen hin. Bild und Text, füreinander Bogen und Ziel. (Nancy, 2006, S. 111)

Was schwingt *hier*? *Hier* ist es das Oszillieren zwischen Bild und Text. Aber *hier* darf etwas nicht übersehen werden: „Das Oszillierende schwingt also hin und her zwischen Mund und Gesicht, zwischen Wort und Vision, zwischen Sinnausdruck und Formeindruck. Was indes auf eine Begegnung hin zu führen scheint, geht überhaupt nicht darauf zu (...)“ (Nancy, 2006, S.124). Dieses Schwingen macht den Ort der Schwingung, den Anfang der Schwingung und das Ziel der Schwingung bedeutungslos (es geht nicht darum, ein Ziel zu erreichen!). Wird hier ein weiterer Ausdruck der Haltung spürbar, die den Ort der Bildung sichtbar macht? Es ist gleichgültig, ob der Text, der das Bild, das den Text betrachtet, beginnt oder das Bild, das den Text, der das Bild ... Hier ereignet sich der Tonus (vgl. Nancy, 2007a, S. 124), Timbre (vgl. z.B. Nancy, 2007a, S. 28), das Oszillieren (vgl. Nancy, 2006, S. 124f.) einer Membran (Nancy, 2006, S. 18). Wie kann nun dieses Element der Schwingung im Bereich des Erkenntnisvorganges verankert werden? Dies ist dann möglich, wenn das Erkenntnissubjekt in einer Weise betrachtet wird, die diese Schwingung ermöglicht. Bei Nancy verschiebt sich die Perspektive vom Erkenntnissubjekt hin zum *Körper*. Das ist notwendig, um die Haltung zu verändern, die hier den Blick auf den Grund öffnet.

Es ist nichts anderes als der Körper, der da schwingt. „Ein Körper ist ein Ton. Und damit sage ich nichts, dem ein Anatom nicht zustimmen könnte: Ein Körper ist ein Tonus. Wenn ein Körper nicht mehr lebendig ist, keinen Tonus mehr hat, geht er entweder in den *rigor mortis* (die Leichenstarre) oder in die Inkonsistenz der Verwesung über“ (Nancy, 2007a, S. 124). Und vielleicht zeigt sich hier auch der Raum als Schwingungs-Raum. Wo der Körper tot ist, verschwindet auch der Raum. Und von einer anderen Perspektive betrachtet sieht die Schwingung so aus:

The glottis, the vocal cords, are symbols of the voice
they divide two phenomena
the voice inside, the breath
and the voice outside
the phenomenon of vocalization
of speech formation.

The echo of the hidden vocal cords
speaks through the visible lips of the mouth.

Turbulences of breath
formulate the expulsion of air
that opens the glottis
tears it apart
bursts through it

Turbulences that cut into the vocal cords
that score the banks of the vocal orifice (Export, 2007)

In ihrer Installation *glottis* lässt Valie Export den Zwischenraum für die Stimmbildung sich öffnen. Es ist die Stimme, die spricht. Es ist die Stimme, die hier im Sehen, dem

aufgeschobenen Berühren (vgl. Nancy, 2003b, S. 65f.) steht. Sie wird gesehen und gehört und es wird gleichsam gesehen, wo sie entsteht. Im Raum der Installation von Valie Export wird die Intimität erblickt. Es ist die Intimität, die entsteht, wenn die *Ursachheit der Ursache* der Stimme (eben die Stimmritzen) als Ort der Stimme sichtbar wird und sich sofort wieder zurückzieht, da

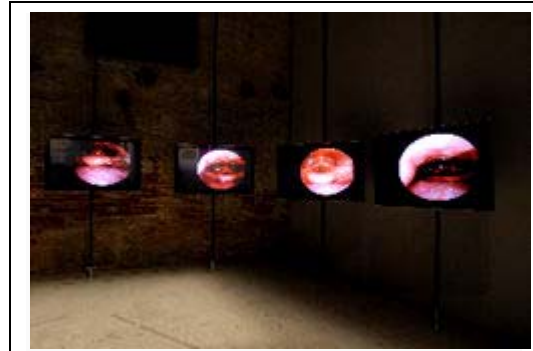


Abb. 7: Valie Export (2007): *glottis* (Foto: Giovanni Pancino)

dieses Element ja gerade nicht mehr denkbar ist. Und vielleicht muss Abbildung 7 dabei scheitern, die Schwingung darzustellen. Ist es gerade das Element der Schwingung, das hier verloren gegangen ist? Doch was bleibt über? Ein Bild...

Wie muss der Raum konfiguriert sein, in dem derartige Schwingung statt haben kann? Seltsame Frage: an dieser Stelle sollte es eigentlich um den Schematismus bei Nancy gehen und es wird über den Raum geschrieben. Wie ist dies zu verstehen? Der Raum hat aus seiner äußeren Unendlichkeit über die innere Ordnung bei Kant in den Modus der Berührung bei Nancy gewechselt. Das ist wichtig. Bei Kant findet sich der Raum als formale Bedingung der Erkenntnis und als solcher im Erkenntnissubjekt. Als Element der Sinnlichkeit, d.h. als reine Anschauung (vgl. Kap. 1.1.1) steht er noch mit keiner Einheitstiftenden Instanz in Verbindung und kann daher grundsätzlich nur die Wahrnehmung bedingen. Und wie steht es um den Raum Nancys?

Der Raum entsteht zwischen den Subjekten oder in der Sprache Nancys: *Körpern*. Er steht aber nicht in einer Weise zwischen den *Körpern*, so wie ein Schallraum als Medium zwischen einem Tonträger und einem Hörer, sondern er steht in der gleichen Weise auch in den *Körpern*.

Nancy denkt Raum nicht als etwas wie den physikalischen Raum. Es handelt sich nicht um den äußeren Raum, den Ort der ausgedehnten Objekte. Der Körper glänzt nicht – so wie der geometrische Körper – in seinen „n oder drei Dimensionen“ (Nancy, 2007a, S. 13). Vielmehr ist der Raum durch den Körper. „Wenn die Körper nicht im Raum sind, sondern der Raum in den Körpern, dann ist er Aufspannung, Spannung des Ortes“

(Nancy, 2007a, S. 28f.). Nancy sieht die Spannung als fundamentale Eigenschaft des Raums. Und diese Spannung geht nur im Tod verloren (vgl. Nancy, 2007a, S. 54). Und somit kann Nancy (2007a, S. 27) auch schreiben: „*Ich* bin, jedes Mal, wenn ich bin, die Beugung eines Raumes, die Falte oder das Spiel (...)“. Der Raum ist durch das Ich geöffnet. Der Raum benötigt bei Nancy den Körper. Der Raum ereignet sich durch die Spannung, die der Körper ist. Bei Nancy findet sich sinngemäß: „Die Körper [...] sind *offener* Raum“ (Nancy, 2007a, S. 18).

In dieser *Haltung*, die der *Bildung* entgegengebracht wird, kommt ein Element mehr und mehr als konstitutiv zum Vorschein, das Nancy *Berührung* nennt. „[D]as Berühren [stellt] den eigentlichen Moment der sinnlichen Äußerlichkeit *als solche und als sinnliche* dar“ (Nancy, 1999, S. 31f.). Das Berühren ereignet sich an einer Grenze. Diese Grenze ist Haut oder Membran. „Berühren *ist* der Augenblick der Berührung *und* die Erfahrung der Fremdheit im Moment des Berührens. Das Berühren ist höchst nahe Distanz. Es lässt fühlen, was uns fühlen lässt (was fühlen wirklich *ist*): die Ferne, das Streben nach inniger Nähe“ (Nancy, 1999, S. 32.). Und dieses Berühren ist nun, ähnlich dem *Ich denke* bei Kant (vgl. Kap. 1.1.3) eine Einheit-stiftende – weil *Haltungs-bedingende* Instanz. Dieses Element kommt möglicherweise dort zum Tragen, wo von der *Ursachheit der Ursache* die Rede ist. „Berühren und Fühlen *bilden eins, einen Körper*; das Berühren macht aus den Gefühlsempfindungen ein Ganzes, einen Körper, es ist nichts anderes als der *Korpus* der Sinne“ (Nancy, 1999, S. 32). Aber das Berühren ist auch das andere. *Ich* kann *mich* nur über das Außen berühren. *Ich* habe nur über das Außen Zugang zu *mir* selbst. „Ich berühre mich mit der Haut. Und ich berühre mich von außen, ich berühre mich nicht von innen.“ (Nancy, 2007a, S. 115). Zeigt sich hier ein Aspekt des Schematismus Nancys, den Cojanu gerade in seiner Unzeigbarkeit definiert (vgl. Cojanu, 2009, S. 2)? Ist es nicht gerade auch der SS-Scherge in Auschwitz, der uns als Repräsentant der Überrepräsentation *berührt*? Berührt hier, in dieser Haltung, nicht auch gerade seine Unberührbarkeit?

Das Berühren zwischen den Körpern zeigt sich noch auf eine ganz andere Weise. Es ist die Haut, die als Membran zwischen *drinnen* und *draußen* schwingt und den Raum

öffnet. Es ist die Spannung zwischen dem Entgegenstehen-Lassen und dem Hinausstehen Heideggers, die hier aufblitzt. Diese Spannung zeigt sich auch in Nancys *Entschreiben*, das als Modus der Berührung statthat. „Schreiben meint (...) eine Geste, um an den *Sinn zu rühren*. Ein Berühren, ein Tasten, das wie ein Anschreiben ist (...)“ (Nancy, 2007a, S. 20).

Ob wir es wollen oder nicht, auf dieser Seite berühren sich Körper, oder sie ist selbst Anrühren (meiner Hand, die schreibt, Ihrer, die dieses Buch in Händen hält). Dieses Berühren ist unendlich umgeleitet, aufgeschoben – Maschinen, Transporte, Fotokopien, Augen und wieder andere Hände haben sich dazwischen gestellt -, doch sie bleibt der winzige, beharrliche, hauchdünne Kern, das winzige Staubkorn eines allenthalben unterbrochenen und doch allenthalben fortgeführten Kontakts. Am Ende rührt Ihr Auge an die gleichen Schriftzüge, die das meine nur berührt, und sie lesen, was ich geschrieben habe, und ich schreibe Ihnen. *Irgendwo* hat das Statt. (Nancy, 2007a, S. 47f.)

Und somit ist auch Lesen nicht in seinem Erkennungs-Aspekt sondern in seinem Berührungs-Aspekt zu betrachten „(...) [a]ber - und auch das muß klar sein - unter der Bedingung, daß sich das Tasten nicht konzentriert, nicht - wie die Berührung Descartes - eine Unmittelbarkeit beansprucht, die alle Sinne und ‚den‘ Sinn miteinander verschmelzen ließe. Auch die Berührung, vor allem die Berührung, ist lokal, modal, fraktal“ (vgl. Nancy, 2007a, S. 76). Ob griechischer Logos, religiöser Absinn, Transzendentalphilosophie, nationalsozialistischer Wahnsinn oder moderne Repräsentation: es ist stets die Haltung, die dem Bild entgegengebracht wird, die den Grund der Bilder (auf je andere Weise) öffnet. Nur: nationalsozialistischer Wahnsinn ist die Haltung, die alles schließt und nur dann öffnet, wenn sie sich dem Blick von *außen* anbietet. (Was, wenn nicht dieses Anbieten, ereignet sich gerade hier?)

3.3.1 Am Grund der Bilder Nancys

Wie zeigt sich nun der Grund der Bilder Nancys, wenn so etwas wie *Ursachheit der Form* nicht mehr denkbar ist? Was ist hier noch über die *Haltung* und ihr *Verhältnis zur Bildung* zu sagen? Wie ist es zu denken, wenn Nancy schreibt, dass es im *Zeigen* gelingt, der Fremdheit seiner Natur das Geheimnis zu entreißen, ohne jedoch in es einzudringen (vgl. Nancy, 1999, S. 109)? Was kann hier über den Grund (selbst) ausgesagt werden? Oder wie zeigt sich hier das Selbst als Grund? Es öffnet sich hier jedenfalls keine voyeurhafte, alles durchdringende Sicht. Der *Ursachheit* wird nicht ihr Geheimnis entrissen. Es eröffnet sich eine Ahnung.

Durch die Geste des Zeigens eröffnet sich der Zwischenraum schlechthin (vgl. Nancy, 1999, S. 110). „Denn ‚zeigen‘ heißt nicht anderes als einen Zwischenraum herstellen, einen Abstand für die Darstellung schaffen, aus der reinen Gegenwart heraustreten, in die Ferne rücken, ins Losgelöste“ (Nancy, 1999, S. 110). Aber dieses Ferne ist nicht nur das, was als Muster dient, als Vor-Bild. Dieses Ferne ist auch das, was im jeweiligen Bild überbleibt. Dieses Ferne bezeichnet Nancy (1999, S. 140) auch als *Vestigium*.

Die Theologen haben die Differenz zwischen Bild und *vestigium* eingeführt, um zwischen der Präsenz Gottes im vernunftbegabten Lebewesen, das heißt im Menschen als *imago Dei*, und einem anderen Modus seiner Präsenz in der übrigen Schöpfung zu unterscheiden. Diesen anderen Modus, den Modus des *vestigium* oder des Überrests kann man hier mit den Worten von Thomas von Aquin charakterisieren: *vestigium* meint eine Wirkung, die ‚nur die Ursachheit der Ursache, nicht deren Form‘ (Thomas von Aquin, *Summa theologica* Ia, qu. 45, art. 7.) vergegenwärtigt. Thomas von Aquin nennt als Beispiel den Rauch, dessen Ursache das Feuer ist. In der Tat fügt er, in Anspielung auf den wörtlichen Sinn von *vestigium*, was soviel heißt wie Schuhsohle oder Fußsohle, Spur oder Fußabdruck, hinzu: Das *vestigium* ‚zeigt die Bewegung des Vorübergehenden an, dagegen nicht, wie beschaffen er sei‘. (Nancy, 1999, S. 139f.)

In Hinblick auf das *Vestigium* zeigt sich das Bild als *uns voraus*. „Es ist nicht ‚vor uns‘, sondern vielmehr ‚uns voraus‘, in dem Sinn als ich als Betrachter nach ihm komme oder mitten im Bild bin, in seiner Gegenwart inbegriffen bin“ (Nancy, 2007b, S. 29). Das *Voraus*, das sowohl Vor- als auch Nachbild und natürlich auch das Bild selbst bestimmt, zeigt sich als Überrest. Aber die Vorstellungskraft bleibt je selbst unvorstellbar (sie bleibt sich in ihrem Selbst fremd, siehe oben).

Es geht Nancy beim Bild des Vestigiums „um das, was von ihm fortbesteht, und um seine Bahnung im Gegenwärtigen. (*Vestigium* kommt von *vestigare*, nachspüren, ein Wort unbekannter Herkunft, dessen Spur verwischt ist. Es bedeutet nicht, ‚auf der Suche sein‘, sondern der Spur eines anderen folgen.)“ (Nancy, 1999, S. 140). Es ist so gesehen das *Tun des Werks* am Ort des (vgl. Nancy, 2006, S. 125) Bildes, in dem sich das Vestigium zeigt und nicht der Mensch oder die Natur. Es ist das Bild, in dem diese verwischte Spur unbekannter Herkunft fortbesteht.

Das Geheimnis des Schematismus - ein Geheimnis, das man nur dadurch enthüllt, daß man es von neuem verhüllt - besteht darin, daß es keine identifizierbare und anzueignende Einbildungskraft *als solche* gibt. Die Vorstellungskraft bleibt unvorstellbar. Tot, frei und schöpferisch wären dann ein und dasselbe, ein und ihr Selbes, ihre verborgene Kunst. (Nancy, 2007a, S. 161)

Wie zeigt sich dieses Moment des Vestigium aus der Perspektive des *sehenden Körpers* Nancys? Indem an meine Grenze gerührt wird, werde *ich* berührt. Ich kann mich nicht (auch nicht mir selbst) als Ding *an sich* zeigen. Ich kann mich nur als etwas zeigen, das hinaussteht, mir entgegensteht. Das Ich erlebt so seine eigene Fremdheit. Und das Gezeigte kann sich auch nur so einbilden. Das Gezeigte zeigt sich sinnlich, sein Zeigen ist ein Berühren. Es berührt den Körper an der Grenze und es rührt an seine Spur im Körper. Insofern ist auch Schreiben Berühren (vgl. Nancy, 2007a, S. 20). Oder der Körper berührt den Sinn. Und der Sinn berührt den Körper. Immer ereignet sich diese Spannung, bis der Körper stirbt, bis die Membran aufhört zu schwingen.

Durch das Berühren öffnet sich das Verhältnis zwischen Innen und Außen (vgl. Kap. 3.3.3) und ist damit kein Verhältnis zwischen Außen und Innen, Subjekt und Objekt, Sinnausdruck und Formeindruck (vgl. Nancy, 2006, S. 124) mehr. Und durch die Geste des Berührens eröffnet sich im Zeigen der Bezugspunkt schlechthin. Wie stellt sich nun das Verhältnis im Gezeigten (dem Bild und dem Gebildeten) dar? *Es ist die Schwingung, der Tonus, das Oszillieren*. So ereignet sich der Schematismus in seinem *Tun*. Das Ergebnis des Schematismus ist nicht in seinem Gebilde, d.h. im Gegenstand, dem Wahrheitsanspruch zukommt, zu sehen, sondern in seiner Offenheit, in seiner Aktualisierung, die stets auch *anders* sein kann. Der geglückte Schematismus ist nicht der, der das richtige Grund: Bild-Verhältnis findet, sondern der, der sich in seiner Offenheit und seinem Anders-sein-Können zeitigt.

Und auch wenn sich hier die Frage nach dem Beginn nicht mehr stellt: Jesus kann in gewisser Weise als Gründungsfigur der abendländischen Zeige- oder Repräsentationskunst (bei Nancy, 2003b, S. 21: *De(Sakralität)*) betrachtet werden. Jesus eröffnet das Bild, indem er sich selbst unähnlich wird (Maria Magdalena *verkennt* den auferstandenen Jesus; vgl. Nancy, 2003b, S. 73f.) und das Scheitern des Schematismus ermöglicht. Ebenso stellt Ödipus die Gründungsfigur, „wenn nicht gar sein anderes Gesicht“ (Nancy, 2003b, S. 21) dar. Denn: Ödipus tritt aus der Vor-Sicht heraus, die er andererseits nie hatte und beendet sie (vgl. Nancy, 2006, S. 161f.).

Das, was mich zwingt, etwas zu identifizieren, ist das, „was ich mir (...) vorgebe, beziehungsweise was sich mir – im genauen Wortsinn – *vor allem* darbietet“ (Nancy, 2006, S. 140). Nancy bezeichnet dies das „Eins-werden-lassen, das Ins-Eine-eintreten-lassen des **Bildes*“ (Nancy, 2006, S. 140). Das *Voraus* (das *vor allem* ist) schafft die Ähnlichkeit.

Das *animal monstrans* ek-sistiert, indem es berührt. Indem es sich zeigt, rührt es an seine Grenze. Und weist nicht Nancy den grundlegenden Aspekt der Berührung selbst nach, indem er ihn mit dem Einheit-stiftenden Aspekt des *Ich-denke* Kants vergleicht (vgl. Nancy, 1999, S. 32)? Kann die Berührung als *Ursachheit der Ursache* schlechthin und somit als Grund der Bilder begriffen werden? Wohl kaum. Aber die *Haltung*, die diesem

Berühren im Raum des Schematismus konstitutive Bedeutung gibt, kann es. Und sie öffnet den Blick auf den durch sie entstandenen Bildgrund.

Zusammenfassung

Kants Schematismus

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde das Schematismusproblem Kants aufgegriffen und nachgezeichnet. Dabei wurde das Augenmerk auf die *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) gelegt. Wieso stellt sich das Schematismusproblem und welche Auswirkungen hat die Lösung, die Kant vorschlägt?

Vorgreifend ließe sich das *nach* Kant Gegebene in den Worten Nancys so ausdrücken: Bei Kant haben die Dinge noch Hand und Fuß. Kants Unternehmen ist noch so aufgebaut wie die Rede Platons, also wie ein gut gebauter Körper eines großen Tieres, mit Kopf, Bauch und Schwanz (vgl. Nancy, 2007a, S. 16). Was bedeutet es aber, wenn Nancy schreibt, dass bei Kant „allgemein eine Einheit (des Objekts, der Erfahrung, der Natur, des Gesetzes) aufgezwungen werden muß, wo diese niemals gegeben ist“ (Nancy, 2006, S. 43, Fußnote 11)? Es interessiert in dieser Arbeit vor allem, was am Ort dieser Einheit vor sich geht.

Wie lässt sich zunächst Kants Schematismusproblem stellen? Kant untersucht in seiner Transzendentalphilosophie die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Es geht also darum, Voraussetzungen für unsere Bewusstseinsprozesse zu finden. Wieso zeigt sich ein Gegenstand in unserem Bewusstsein so, wie er sich gewöhnlich zeigt? Auf welche grundlegenden Strukturen kann am Ort der Erfahrungserkenntnis geschlossen werden? Diese grundlegenden Strukturen werden nun nicht außerhalb des Wahrnehmungssubjekts, also in der Welt *außer uns*, sondern *im* Wahrnehmungssubjekt gesucht und gefunden. Elemente, die frei von äußeren Einflüssen sind, werden bei Kant als *reine* Vermögen bezeichnet. Rein bedeutet, dass sie frei von Inhalten sind und aus der Gesetzlichkeit des Geistes entstammen. Ähnlich den mathematischen Systemen seiner Zeit sucht Kant diese *reinen* Elemente, indem er sie als *notwendig*, d.h. jederzeit all unsere Bewusstseinsinhalte bedingend konfiguriert. Erkenntniselemente, die so die Erkenntnis bedingen, nennt Kant *a priori*. Diese sind nach Kant von der Erfahrung unabhängig. Hier stellt sich sofort ein Problem in den Weg: Wenn diese Elemente von der Erfahrung unabhängig sind, wie

könnten sie durch einen Erkenntnisprozess, der auf Erfahrung beruht, hervorgebracht werden? Der Ausweg liegt darin, diese Erkenntnis *a priori* von den Inhalten unabhängig zu betrachten. So gesehen kann man das *a priori* auch als das Formale der Erkenntnis betrachten. Was zeigt sich nun im Kant'schen System am Ort der Bewusstseinsinhalte? Zunächst gilt es, das zu betrachten, was im Bewusstsein als Resultat der noch unbekanntem Strukturen gegeben ist. Kant nennt diese Bewusstseinsinhalte *Gegenstände* oder *Vorstellungen*. Diese Gegenstände oder Vorstellungen sind nun – entsprechend dem Ansatz, dass nur Strukturen innerhalb des Erkenntnissubjekts interessieren, von den Strukturen des Erkenntnissubjekts mitgestaltet. Das, was sich im Bewusstsein abbildet, die Gegenstände des Bewusstseins, können so nie mit den Gegenständen außerhalb des Bewusstseins (das *Ding an sich* oder der Gegenstand=X) deckungsgleich sein, da sie ja von den Erkenntnisprozessen mitgestaltet werden. Eine Voraussetzung des *Dinges an sich* oder des Gegenstandes=X ist natürlich, dass er in irgendeiner Weise von unseren Bewusstseinsprozessen aufgegriffen werden kann. Ansonsten wäre es finster im Raum der Erkenntnis.

Die Gegenstände werden zwar vom *Außen* zur Verfügung gestellt, sind aber in ihrer Bewusstseinsform nicht vom *Außen* strukturiert. Wie lässt sich diese Annahme begründen? An dieser Stelle findet sich das erste der beiden Kant'schen Erkenntnisvermögen: die Sinnlichkeit. Da gibt es also einerseits den Bereich, der die Inhalte des *Außen* zur Verfügung stellt. Dabei bleibt unerheblich, wie diese Inhalte als *Dinge an sich* oder für sich konfiguriert sind. Es zählt, dass sie unsere Sinnlichkeit affizieren und wie sie das tun. Die Sinnlichkeit systematisiert *auf grundlegende Weise* das Mannigfaltige, also die von ihr zur Verfügung gestellten Inhalte. Dieses Mannigfaltige zeichnet sich durch seine Strukturlosigkeit aus. *Auf grundlegende Weise* bedeutet, dass es sich hier um einen vorbewussten, präreflexiven (vgl. Böhler, 2005, S. 15f.) Mechanismus handelt. An dieser Stelle ist der Hinweis wichtig, dass es sich bei der Sinnlichkeit immer um einen Erkenntnisstamm *innerhalb* des Erkenntnissubjektes handelt und niemals um einen Mechanismus, der schon außerhalb dieses Subjektes in den Dingen ordnend am Werk ist. „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt **Sinnlichkeit**.“

Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände **gegeben**, und sie allein liefert uns Anschauungen“ (KrV B33/A19). Anschauung ist nach Kant „nichts als die Vorstellung von Erscheinung“ (KrV B59/A42) bzw. „die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann“ (KrV B47/A32). Die Erscheinung ist folglich vorstellungsfähig. Als Voraussetzung der Erscheinung gilt, dass sie stets *für mich* ist und in gewisser Form gegeben ist, die sie durch die Sinnlichkeit erhält. Indem Kant die Bedingung der Notwendigkeit an diesen sinnlich gegebenen Inhalten prüft, kommt er zum Ergebnis, dass die Sinnlichkeit *reine* Aspekte an sich hat, also solche, die notwendig allen ihren Inhalten zukommen. Als Formen der Sinnlichkeit entwickelt Kant so Raum und Zeit. Der innere Sinn, „vermittelst dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut“ (KrV B37/A22), begleitet all unsere Bewusstseinszustände. Das Kriterium der Notwendigkeit ist also erfüllt. Die Form des inneren Sinnes ist die Zeit. Es lässt sich keine Vorstellung denken, die nicht der Zeit als Form des inneren Sinnes unterliegt. Die Zeit begleitet notwendig alle unsere Vorstellungen. Den Stoff der inneren Anschauung machen die Vorstellungen der äußeren Sinne aus (vgl. KrV B67). Es lassen sich aber sehr wohl Vorstellungen annehmen, die nicht dem Raum als Form des äußeren Sinnes unterliegen (so können im Bewusstsein Vorstellungen existieren, denen kein Element der Anschauung gleicht - also etwa Gedachtes, das nicht anschaulich Gegeben ist). Dies lässt sich denken, da es ja auch Vorstellungen von Vorstellungen geben kann, die zwar grundsätzlich auf dem Stoff des äußeren Sinnes basieren, aber eben durch den Bezug auf Vorstellungen nicht mehr direkt der Form des äußeren Sinnes unterworfen sind. Räumlichkeit ist bei Kant kein empirischer Begriff, so wie es den Hund oder den Baum gibt. Räumlichkeit wird „den Dingen nur in so fern beigelegt, als sie uns erscheinen“ (KrV B27/A42). Dass alle Gegenstände im Raum sind, gilt Kant zufolge also nur unter der Voraussetzung, dass diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung angenommen werden. So etwas wie einen Raum *an sich* gibt es bei Kant nicht. Durch die Sinnlichkeit wird das Mannigfaltige, Strukturlose also in die Formen Raum und Zeit geordnet.

Diese Elemente der Sinnlichkeit sind noch auf keine Einheit hin bezogen und daher auch nicht begrifflich abbildbar. Dass es sich bei unseren Bewusstseinsinhalten also nicht um

das Ergebnis der Sinnlichkeit handeln kann, wird sichtbar, da diese Inhalte immer schon irgendwie strukturiert sind.

Was diesen Gegenständen der Sinnlichkeit noch fehlt, ist also ein Wahrheitsanspruch. Folglich können die Sinne auch nicht irren. Welches Vermögen ist also an dieser Stelle notwendig, um die Gegenstände auf eine Ebene zu heben, auf der Erkenntnis denkbar wird?

Hier kommt der zweite Erkenntnisstamm Kants ins Spiel: der Verstand. Kant definiert den Verstand als Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen (vgl. KrV B75/A51). Der Verstand stellt also das aktive, spontane Vermögen im Erkenntnissubjekt dar. Der Verstand kann als das Einheitsgebende Vermögen betrachtet werden, d.h. er stellt Begriffe zur Verfügung, die die Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit systematisieren, indem das Mannigfaltige durch den Verstand auf Einheiten (eben Begriffe) hin geordnet wird. Was der Verstand aber nicht leisten kann, ist die Einheit als solche zu begründen. Die Einheit ist dabei so zu verstehen, dass jedem Bewusstseinsinhalt ein „Ich denke“ hinzugefügt werden kann. Es gibt keine Vorstellung im Erkenntnissubjekt, die nicht auf dieses „Ich denke“ hin angeordnet ist. Vorstellungen, die keine Beziehung zu diesem „Ich denke“ haben, würden nach Kant „entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nicht sein“ (KrV B132). Dem Mannigfaltigen wird zwar durch die Sinnlichkeit eine Form beigegeben (Raum und Zeit), aber die Vorstellung von Seiten der Sinnlichkeit ist in keiner Weise geordnet. Im Erkenntnissubjekt kann es nichts Verbundenes geben, das nicht vorher schon durch die vom Verstand bereitgestellten Begriffe geordnet wurde (vgl. KrV 130). Als Verbundenes ist das Ergebnis des Erkenntnisprozesses zu verstehen, das sich im Bewusstsein zeigt. Das Verbundene muss also durch ein Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit gegeben sein. Gedanken ohne Inhalte wären leer, Anschauungen ohne Begriffe blind (vgl. KrV, B75/A51). Es gilt nun, diese Verbindung zu untersuchen. Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen (d.h. die Beziehung des sinnlich Gegebenen auf Verstandesbegriffe) kann diese Verbindung nicht begründen sondern verweist erst auf ein Element, das als Grund der Verbindung tätig sein muss. Ihre Voraussetzung ist an anderer Stelle zu finden. „Also müssen wir diese Einheit (...) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen

Gebrauche, enthält“ (KrV B131). Die ursprüngliche synthetische Einheit, die sich daraus ergibt, dass das „Ich denke“ alle Bewusstseinsinhalte begleiten können muss, ist die Wurzel der Verbindung. Sie ermöglicht, dass die beiden Seiten (Sinnlichkeit und Verstand), die grundsätzlich in keiner Beziehung zu einander stehen können, in einer synthetischen Einheit (also einer Verbindung von einander fremden Elementen) im Bewusstsein auftreten. „Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“ (KrV B75-B76/A51). Was ist also zu diesem Einheit-stiftenden Prozess zu sagen, der stets schon am Werk sein muss, da sich unsere Bewusstseinsinhalte gerade dadurch auszeichnen, dass sie das Resultat der Synthese (verbundene Vorstellungen) zeigen?

Welche Voraussetzungen ergeben sich für diese Synthesis? Offensichtlich muss also jeder Bewusstseinsinhalt auf das „Ich denke“ hin bezogen sein. Erst durch die Handlung der transzendentalen Einbildungskraft kann so etwas wie geordnete Vorstellung in Bezug auf ein „Ich denke“ entstehen. Indem Kant die Einbildungskraft als blinde, „(...) obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind (...)“ (KrV B103/A75) bezeichnet, wird ersichtlich, dass er diesem Vermögen einen dunklen, unerreichbaren Aspekt offen lässt.

Wie ist nun das Verhältnis zwischen Einbildungskraft, Sinnlichkeit und Verstand zu verstehen? Da Kant das Verhältnis in den beiden Ausgaben der KrV jeweils unterschiedlich darstellt, sollen beide Konfigurationen kurz dargestellt werden. In der A-Version spricht Kant von zwei Erkenntnisstämmen (Sinnlichkeit und Verstand) und drei Erkenntnisquellen (Sinnlichkeit, Verstand und Einbildungskraft). Sinnlichkeit und Verstand als äußerste Enden des Erkenntnisprozesses, müssen vermittelt der Einbildungskraft zusammenhängen (vgl. KrV A124). Die Einbildungskraft wird also als synthetisches Element aktiv und ihr kommt eine unabhängige Stellung zu.

In der B-Version definiert Kant die Einbildungskraft als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“ (KrV B151). In der handschriftlichen Version findet sich ein Hinweis auf eine Veränderung der Konfiguration, die Kant im Nachhinein hinzugefügt hat. Statt die Synthesis als „bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der

Seele“ (KrV B103/A78) findet sich die Stelle „bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer Funktion des Verstandes“. In der B-Version ließe sich die Einbildungskraft als *synthesis speciosa* (KrV B151), also als Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn betrachten. Der Verstand würde also in der B-Version ein Element im Prozess der Synthesis und gleichzeitig die Synthesis bedingen, während in der A-Version der Prozess der Synthesis von einem unabhängigen Vermögen der Einbildungskraft geleistet wird. Diese unterschiedlichen Konfigurationen haben aber für Kant keinen Einfluss auf die Konfiguration des Produktes der Einbildungskraft, das er *Schema* nennt (vgl. Gerogiorgakis, 1998, S. 67). Diese scheinbare Unsicherheit am Ort der Einbildungskraft weist auf die Vielschichtigkeit des Elements hin, das hier als Verbindendes tätig ist. Es ist gerade das verbindende Element, das sich der Erkenntnis immer wieder entzieht. Das Problem ist nach wie vor, dass die Kategorien des Verstandes nicht ohne weiteres auf die Inhalte der Mannigfaltigkeit zugreifen können. Das transzendente Schema als das Vermittelnde im Erkenntnisprozess muss, „wenn es zur Vermittlung geeignet sein soll, sowohl mit dem Verstand wie auch mit der Sinnlichkeit etwas gemeinsam haben“ (Röd, 2006, S. 50). Diese Bedingungen erfüllt die Zeit. Eine „transzendente Zeitbestimmung [ist, C.R.] mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist“ (KrV B177-B178/A138-139). Das Schema ist nun ein Produkt der Einbildungskraft (KrV B179/A140). Kant definiert nun Schema folgendermaßen: Die Vorstellung, „von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe“ (KrV B179-B180/A140). Unseren reinen sinnlichen Begriffen liegen also nicht Bilder, sondern Schemata zum Grunde. Kant weist auch auf die Regelmäßigkeit von Schemata hin. Der Begriff wird dabei vom Verstand geliefert und die Regelmäßigkeit des Schemas liefert Übereinstimmung mit dem anschaulich Gegebenen. Dabei wird das sinnlich Gegebene nicht auf seine Gleichheit mit einem zugrundeliegenden Bild verglichen, sondern insofern es eine Regel gibt, die beim Anblick eines Gegenstandes ausgelöst wird und mit einem Begriff verbindet. So bindet sich beim Anblick der zugehörige Begriff an das Angesehene. Das Schema ist allerdings nicht mit der Regel

gleichzusetzen (vgl. Gerogiorgakis, 1998, S. 42). Kant formuliert die Rolle des Schemas als „bedeutend“, d.h. nicht „seiend“ – das Schema ist also keine Regel der Synthesis der Einbildungskraft sondern bedeutet diese. Einerseits realisieren die Schemata der Sinnlichkeit die Kategorien, andererseits restringieren sie selbige, da sie sie „(...) auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit)“ (KrV B185-186/A147).

Das klingt soweit alles nachvollziehbar. Nur stellt sich die Frage, was damit gemeint ist, wenn Nancy (2006, S. 43f.) von der *Gewalt* Kants schreibt. Und warum kommt schon zuvor Heidegger auf die Idee, Kant Gewalt anzutun (vgl. Heidegger, 1929, Vorwort zur zweiten Auflage)?

An dieser Stelle soll nochmals in Nancys Worten beschrieben werden, was hier durch Kant passiert. Mit der immanenten Beziehung auf die Einheit-Stiftung, die bei Kant Einbildungskraft genannt ist, wird der Fokus *vom Ding hin zum Bild* verschoben. Das Ding (an sich) hört auf zu existieren und das Bild und dessen Präsenz treten ins Zentrum des Interesses (vgl. Nancy, 2006, S. 41). Dieses Bild, das sich hier am Ort der Erkenntnis zeigt, ist so zu verstehen, dass es allein *innerhalb* des Erkenntnissubjekts existiert.

Heideggers Schematismus

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde Heideggers Schematismus untersucht. Das Schematismusproblem Heideggers wurde vom Schematismusproblem Kants abgegrenzt. Dabei wurden insbesondere Heideggers *Kantbuch* und *Sein und Zeit* in den Blick genommen. Die zentrale Frage ist also folgende: „Was zeigt sich in der Abgrenzung des Schematismus Heideggers vom Schematismus Kants?“. Inwiefern hat Heidegger Kant Gewalt angetan und was ist das für eine Gewalt?

Im Unterschied zu Kants Transzendentalsubjekt ist das Dasein Heideggers durch seinen Bezug zur Welt ausgezeichnet. Dasein lässt sich bei Heidegger nicht anders denken als ein In-der-Welt-Seiendes und als ein Mit-Seiendes, das neben anderem Dasein existiert. Und insofern würde ein Vergleich mit dem *intuitus originarius*, einem göttlichen Anschauen, das so etwas wie Bezug (oder Synthesis bei Kant) nicht benötigt, in sich zusammenfallen. Ein auf sich selbst bezogenes Erkennen ist ohne Bedeutung in einer Systematik, in der das erkennende Wesen stets in seinem Bezug zum *Außen* definiert ist. Anders als *in* der Welt lässt sich der Mensch bei Heidegger nicht fassen. In diesem Zusammenhang rückt auch Heideggers *Endlichkeit* in den Mittelpunkt der Untersuchung. Heideggers Dasein ist nicht in der Weise erkenntnisfähig wie Kants Transzendentalsubjekt, bei dem die Eindrücke aus der Welt voraussetzungsfrei und unhinterfragt zur Verfügung gestellt werden. Dasein ist also insofern endlich, als es nicht allein für die Erkenntnis zuständig ist. Es ist zwar die *Lichtung* im Erkenntnisprozess, benötigt aber immer das *andere*, das *Außerhalb*. Daneben ist Dasein immer in seinem Bezug zum Tod als endlich zu betrachten. Es ist immer auf den Moment des Todes hin bezogen. Dasein ist nicht nur sterblich, sondern weiß um seine Sterblichkeit (vgl. Knapp, 1976, S. 24). Weiters ist das Dasein endlich, als es immer als Mitsein in Beziehung zu anderem Dasein steht. „Als Mitsein ‚ist‘ (...) das Dasein wesenhaft umwillen Anderer“ (Heidegger, 2006, S. 123). Das Dasein steht also in Bezug zu anderem Dasein und die Anderen sind als Dasein ebenfalls nicht als „freischwebende Subjekte“ (Heidegger, 2006, S. 123) vorhanden. Als endliches Wesen ist Dasein immer auch auf Räumlichkeit und Zeitlichkeit bezogen. Wie lässt sich nun die Beziehung zur Zeitlichkeit betrachten, die bei Kant im Zusammenhang mit der formalen Seite der Sinnlichkeit und der Synthesis eine

Rolle spielt? Was bedeutet es, wenn Heidegger Zeitlichkeit als „*das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst*“ (Heidegger, 2006, S. 329) betrachtet? Wenn das Wesen des Daseins Zeitigung ist, liegt der Schluss nahe, dass Dasein immer *außer sich* ist. Wie ist das zu verstehen?

Vergleicht man Kants und Heideggers Ansatz, so zeigt sich eine Verschiebung der Perspektive. Es geht Heidegger nicht um das *In-Sein* im Sinne Kants – also um das, was im Transzendentalsubjekt passiert. Es geht um das *In-Sein* als draußen sein, d.h. um die Voraussetzungen dafür, dass das Subjekt immer schon bei den Dingen draußen ist, sie ja immer wahrnimmt und *mit ihnen ist*.

Wie stellt sich unter diesen Voraussetzungen bei Heidegger das Schematismusproblem, wenn die Komponente des *außer-sich-Seienden* hinzugenommen wird? In Heideggers Analysen stellt sich die Einbildungskraft als Quellgrund der Grundquellen der Erkenntnis dar (vgl. Heidegger, 1929, S. 187). Was verbirgt sich nun hinter dieser Einbildungskraft? Auch Heidegger weist auf die Dunkelheit der Einbildungskraft Kants hin, der sich bereits Kant nicht systematisch nähert. Bei Heidegger findet sich insofern eine beunruhigende Unbekannte (vgl. Heidegger, 1929, S. 154). Als Beleg dafür gelten Heidegger die unterschiedlichen Konfigurationen der Einbildungskraft in der A- und B-Auflage der *KrV* Kants.

Heidegger sieht die Einbildungskraft als das zentrale Vermögen für die Synthesis (vgl. Heidegger, 1929, S. 58). Sinnlichkeit und Verstand erreichen einander – so wie bei Kant – nie. Insofern bringt die Synthesis den Gegenstand „vor eine ganz andere Anschauung“ (Heidegger, 1929, S. 75). Im Erkennen öffnet sich also ein Verhältnis zu „etwas ganz anderem“ (Heidegger, 1929, S. 109). Heidegger weist darauf hin, dass das Erkennen somit hinausgehen, seinen Ort, sein Erkenntnissubjekt verlassen muss. Damit kommt der Ort *draußen* ins Spiel. Heidegger findet nun in der Zeit und der Synthesis eine Passung (etwa Heidegger, 1929, S. 79, S178f, S. 194). Wie muss nun die Zeit strukturiert sein, um das Hinaustreten zu ermöglichen? Der Zeit kommt somit der Aspekt der Medialität zu. Dieses Medium gilt als der Ort, wo die Erfahrung statthat. Die Einbildungskraft als Vermögen der Begegnung liefert auch den regelnden Aspekt, der bei Kant dem Schema zukommt. Wie lässt sich dieser regelnde Aspekt verstehen, wenn er im *Draußen* angelegt ist?

Die Einbildungskraft ist als Medium der Ort des Bildens. An dieser Stelle werden die Begriffe *Horizont* und *Umkreischarakter* bedeutsam. Wie sind diese beiden Elemente, oder besser gesagt, Perspektiven der Einbildungskraft zu verstehen? Im nächsten Schritt sollen diese beiden Elemente dargestellt werden.

„Sie [die Einbildungskraft, Anm. C.R.] bildet aber dann nicht nur die anschauliche Vernehmbarkeit des Horizontes, indem sie ihn als freie Zuwendung ‚schafft‘, sondern sie ist als in diesem Sinne bildende noch in einer zweiten Bedeutung ‚bildend‘, nämlich so, daß sie überhaupt dergleichen wie ein ‚Bild‘ verschafft“ (Heidegger, 1929, S. 84f.). Von Seiten des Erkenntnissubjekts zeigt sich die Einbildungskraft als *Horizont*. Der Horizont ist die vorstrukturierte Möglichkeit der Bildung. Im Horizont-Aspekt zeigt sich das Bild dem Erkenntnissubjekt als *außen*.

Das Dasein hält sich den Horizont vor und der Horizont ist aus der Sicht des Erkenntnissubjekts der Ort der Möglichkeit des Begegnens des *anderen*. Heidegger verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff des *Gegenstehen-Lassens* (vgl. Heidegger, 1929, S. 85). Durch ihn ist es als möglich zu denken, dass sich Gegenstände in geregelter Weise dem Bewusstsein anbieten können. Dem Regelaspekt Kants vergleichbar ist auch der Regelaspekt des Horizonts nicht als starre Beziehung zu denken. Der Horizont ist als „Art von Umfeld“ (vgl. Steinmann, 2008, S. 298f.) zu betrachten, der die Bewegung der Weltanschauung „begleitet und umschließt, ohne von ihr erschöpft werden zu können“. Der Horizont ermöglicht somit das *Entgegenstehen-Lassen* des Daseins. Da nach Heidegger Verstand und Sinnlichkeit auf der Einbildungskraft wurzeln, kommt auch ihnen der Aspekt des Horizontes zu. Vergleichbar der Einbildungskraft Kants, die nicht auf anwesendes Seiendes angewiesen ist, bietet auch Heideggers Einbildungskraft den „Anblick des Horizonts von Gegenständlichkeit“, auch ohne Anwesenheit des Seienden (vgl. Heidegger, 1929, S. 133). Dies ist ein weiterer Aspekt des Medium-Charakters der Einbildungskraft. Sie ist auf keine möglichen Einbildungsgegenstände angewiesen, da sie ja gerade der Ort der Bildung ist. Als Ort der Bildung ist sie vom Inhalt unabhängig und bedingt ihn.

Damit das Dasein einen Bezug zu seiner Umwelt haben kann, muss es das Seiende hinnehmen können (vgl. Heidegger, 1929, S. 84). Der Schematismus findet einerseits im *Entgegenstehen-Lassen* des Daseins statt. Aber die andere Seite der Erkenntnis, das Seiende, muss ebenfalls in einer Weise konfiguriert sein, die den Horizontanblick ermöglicht. Wie muss sich diese Seite darstellen?

Von Seiten der Sinnlichkeit bzw. von Seiten des sich anbietenden Seienden lässt sich der Aspekt, den die Einbildungskraft zur Verfügung stellt, *Umkreischarakter* nennen. Das Dasein verfügt über den Horizont, um das Seiende regelnd einzubilden. Das Seiende verfügt über den Umkreischarakter, um sich in seinem *Gegenstehen* als *Hinausstehendes* darbieten zu können. Dieser Umkreischarakter ermöglicht es im Erkenntnisprozess, die Einheitsbildung von Seiten des Seienden zu bewerkstelligen, ohne auf ein starres Strukturverhältnis zurückzugreifen. Das, was dann von Seiten des Seienden her passiert, ist ein *Herausspringen*. Der Anblickcharakter des Schema-Bildes entsteht erst dadurch, „(...) daß es und wie es aus der in ihrer Regelung vorgestellten möglichen Darstellung herausspringt und so gleichsam die Regel in die Sphäre der möglichen Anschaulichkeit hineinhält“ (Heidegger, 1929, S. 93f.). Aus der Sicht des Seienden oder des Schema-Bildes lässt sich die Beziehung folgendermaßen beschreiben (Heidegger bezieht sich dabei auf das Beispiel der fünf Punkte Kants): Nur wenn fünf angeschaute Punkte auch die Möglichkeit haben, durch die Regelung des Schemas als *Zahl Fünf, als Würfel, als vier Stühle und ein Sessel* etc. herausszuspringen, handelt es sich um ein schematisiertes Verhältnis zwischen Anschauung und Begriff (vgl. Heidegger, 1929, S. 93f.).

Entsprechend der Konfiguration, dass Verstand und Sinnlichkeit auf der Einbildungskraft basieren, kommt Heidegger zum Ergebnis, dass auch das Sich-Denken als Verfahren der Schemata reines Einbilden ist (vgl. Heidegger, 1929, S. 143f.). Denken ist somit im Modus des Hinausstehens *und* Entgegenstehen-Lassens verwurzelt.

Für bedingenden Vorgang ist aber nicht nur ein *Hinnehmendes* und ein *Hingenommenes* nötig, sondern es braucht auch *Zuwendung*, „die vorgängig das Begegnen von Seiendem ermöglicht“ (Heidegger, 1929, S. 84). *Zuwendung* versteht sich als Moment, in dem sich

das Hinnehmende und das Hingenommene treffen. *Vorgängig* bedeutet, dass das Begegnen immer statt hat.

Im Schematismus kommt es nun zur Anwendung der Begriffe. Der Begriff ist also die Bezeichnung der Regel, die zur möglichen Anblickbeschaffung in der Weise ihrer Regelung vorgegeben wird. Durch die zentrale Rolle, die Heidegger der Einbildungskraft im Erkenntnisprozess zuweist, ergibt sich auch für den Moment der Begriff-Anwendung, dass das Moment des Regelaspekts im Medium von zentraler Bedeutung ist. „Die Regel wird vorgestellt im Wie ihres Regelns, d. h. in dem, wie sie sich, die Darstellung regelnd, in den darstellenden Anblick hineindikiert“ (Heidegger, 1929, S. 90f). Hier kommt der Horizontaspekt wieder ins Spiel. Um dem Seienden zu ermöglichen, dass es sich dem Dasein anbietet, „muß der Horizont seines möglichen Begegnens selbst Angebotcharakter haben“ (Heidegger, 1929, S. 84). Als Ort, an dem sich der angewandte Horizontcharakter der Erfahrung zeigt, kann das Bild genannt werden. Im Bild wurde der Horizont auf regelnde Weise eingebildet, der Gegenstand in seinem Umkreischarakter angenommen.

Im Zusammenhang der Regelung und den Perspektiven des Horizontcharakters und des Umkreischarakters kommt der Begriff des *Zeigens* ins Spiel. Anhand des Beispiels der Totenmaske stellt Heidegger dieses *Zeigen* in seinem Bezug zur Zeitlichkeit (Abbild, Nachbild, Vorbild) dar. „Was zeigen aber jetzt die ‚Anblicke‘ (...) ? Sie zeigen, wie etwas ‚im allgemeinen‘ aussieht, in dem Einen, was für viele gilt.“ (Heidegger, 1929, S. 88). Das *Zeigen* weist die Regelung nach, die sich durch den Begriff bezeichnen lässt. Und am Beispiel der Totenmaske zeigt sich bei Heidegger indirekt das Element des Zeigens. Indirekt zeigt es sich deswegen, da Heidegger hier auf den Aspekt der Endlichkeit nicht explizit eingeht (vgl. Nancy, 2006, S. 153). Cojanu (2009, S. 125) versucht diesem Prozess eine Sprache zu verleihen. Im Beispiel der Fotografie der Totenmaske erlebt sich das Dasein, das mit anderem Dasein in Beziehung tritt und im Modus des Denkens Wahrheit erlebt. Die Totenmaske ist der Repräsentant des Antlitzes einer toten Person, die dadurch selbst repräsentiert wird.

Vergleichbar dem prä-reflexiven oder vorbewussten Mechanismus Kants, findet auch bei Heidegger das Moment des Hinausstehens und Gegenstehen-Lassens außerhalb des

Denkens (als *vor* dem Denken) statt. Heidegger führt im Hinblick auf das Denken die Ebene des *Vorhinein* ein. „Nur wahre Erkenntnis ist Erkenntnis. Wahrheit aber bedeutet ‚Einstimmung mit dem Objekt‘ (A 157, B 196f.). Es muß demnach im *vorhinein* so etwas wie ein Womit der möglichen Einstimmung begegnen können, d. h. etwas, was maßgebend regelt“ (Heidegger, 1929, S. 111).

Durch den Schematismus hat die Erkenntnis *vorgängig* statt. Als Forschungshypothese, die sich aus dieser Abhandlung ergibt, kann formuliert werden, dass der Einbildungskraft der Aspekt des Außer-sich-Seins zukommt. Im Außer-sich-Sein begegnen sich das entgegenstehen-lassende Dasein und der hinausstehende Gegenstand. Der Horizont der Gegenständlichkeit, der sich dem Dasein anbietet ist auf den Ort der Bildung ausgerichtet, so wie auch der Umkreischarakter der Gegenstände, der sich dem Dasein erschließt. Dieses Element kann also weder im Drinnen, noch im Draußen verortet werden, sondern muss das Medium der Bildung genannt werden. Die Einbildungskraft liefert die Voraussetzungen für das Hinausstehen und das Gegenstehen und eröffnet durch ihre Medialität die Möglichkeit der Erkenntnis. Dieses Hinausstehen *und* Gegenstehen-Lassen ist immer schon am Werk, und Dasein ist immer schon durch dieses Hinausstehen und Gegenstehen-Lassen ausgezeichnet. Es handelt sich so gesehen nicht um eine Eigenschaft oder Fähigkeit, die auch nicht sein könnte. Dasein ist Hinausstehen *und* Gegenstehenlassen. Schematismus ist keine starre Beziehung zwischen Mannigfaltigkeit und Denken, sondern ein Eröffnen der Medialität, in dem sich das Hinnehmende und das Hingenommene erst begegnen können. Die Bedingung für die Möglichkeit des Denkens ist somit im Medium der Einbildungskraft verwurzelt.

Abschließend soll in Nancys Worten beschrieben werden, was hier durch Heidegger passiert. Mit der Öffnung der Einbildungskraft als Medium wird der Ort der Bildung nach *außen* verschoben. Hinausstehen und Gegenstehen-Lassen ereignen sich im *vorgängigen* Begegnen. Dadurch verschieben sich auch der Ort und das Verhältnis der Bildung. Bild und Blick gehen ein Verhältnis miteinander ein. Das Bild folgt dem Blick so wie der Blick dem Bild folgt. Das Bild (hier: die Landschaft) tritt uns entgegen, „als blicke sie uns an“ (vgl. Nancy, 2006, S. 143).

Das Bild, das sich bei Heidegger zeitigt, ist so vom *Innen* Kants ins *Außen* als Ort der Erkenntnis gewandert.

Kant nach Nancy

Am Ort der Analyse des Spannungsraums, der sich in der Untersuchung des Systems Kants *nach* Nancy öffnet, sollen zunächst zwei Elemente gegenübergestellt werden, die in den Systemen für sich eine Rolle spielen: Kants *unbegriffliche Allgemeingültigkeit* und Nancys *Ähnlichkeit*. Kants „subjektive Allgemeinheit“ (KU 18) zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht allgemeingültig im Sinne von *für jeden einsichtig* ist, sondern so konfiguriert ist, *als wäre* sie für jeden einsichtig. Diese subjektive Allgemeinheit taucht am Ort des Schönen Kants auf. Was schön ist, davon habe *ich* den Anspruch, dass es allgemein gefällt, auch wenn *ich* weiß, dass jemand anderer diese Schönheit nicht *objektiv* teilen kann. Dieses Element des „als ob es objektiv wäre“, das die Schönheit mit der figürlichen Synthesis (*synthesis speciosa*) teilt, soll den Raum zur Ähnlichkeit öffnen, die später noch eine Rolle spielen wird. Als zweites Element, das hier von Bedeutung ist, lässt sich Nancys *Gewalt* benennen. *Gewalt* ist vielleicht überall anwesend, wo es um Bild oder um Darstellung und um Wahrheitsanspruch geht. Bei Kant würde allerdings das Element der Wahrheit erst auf der begrifflichen Ebene der Synthesis ins Spiel kommen. Wahrheit ist anzutreffen, wo Begriff und Mannigfaltigkeit eine Einheit bilden. Wie kann das Element am Ort der figürlichen Synthesis gefasst werden, wo doch gerade die Verstandesverbindung noch fehlt?

Wie ist die Gewalt hier also im Kräftespiel zu verstehen? Wie ist es zu verstehen, wenn Nancy schreibt, dass die Gewalt keiner Wahrheit dient? „Sie beansprucht selbst, die Wahrheit zu sein“ (Nancy, 2006, S. 34). Ist an dieser Stelle von Kants Einbildungskraft als der Gewalt zu sprechen?

In einer gewissen Betrachtungsweise lässt sich die Einbildungskraft Kants als Ort der Gewalt betrachten. So, wie der Natur vor Kant ihre Ordnung immanent war, so hat „die *Natur* (...) mit Kant aufgehört, eine gegebene Ordnung zu bilden, um zur Ordnung – oder zur stets möglichen Unordnung ... – eines Rätsels der Zwecke zu werden.“ (Nancy, 2003a, S. 66). Die figürliche Synthesis kann insofern als gewaltsam betrachtet werden, da sie jeweils kein anderes Bild erlaubt, als das von ihr gegebene, das allerdings noch mit

keinem Verstandesbegriff verbunden ist. Und mit der Verschiebung vom *Ding an sich* hin zum *Bild* tritt so etwas wie Gewalt (die zuvor im Hintergrund tätig war) erstmals auf die Bühne der Darstellung.

Nancy spricht im Zusammenhang mit der Gewalt auch von der „Zeichen-Kraft“, die der Einheit angehört und „ohne die es kein Ding, keine Präsenz, kein Subjekt gäbe.

Gleichwohl ist die Einheit des Dings, der Präsenz und des Subjekts selbst gewaltsam“

(Nancy, 2006, S. 44). Das, was sich also mit Kant ereignet, ist „**Einung* des **Bildes*“

(Nancy, 2006, S. 140). Und um es nochmals zu sagen: mit Kant macht „das Bild (...)

dem Ding die Präsenz streitig“ (Nancy, 2006, S. 41). Es verschiebt sich also der Fokus

vom Ding zum Bild, von der Realität zur Darstellung. Ein Ding an sich ist an dieser

Stelle wertlos geworden, da es stets auf das Bild, d.h. den *Bezug* des Betrachters zum

Betrachteten ankommt. Und es ist nicht zuletzt diese Perspektive, in der sich der

Gewaltaspekt äußert. Im Hinblick auf die *synthesis speciosa* zeigt sich, dass der

Gewaltaspekt der Wahrheit zum Tragen kommt, sobald (prä-reflexiv) Ordnung getätigt

wird. Die *synthesis speciosa* stellt ja die erste der drei Synthesen Kants dar.

Am Ort der Ähnlichkeit Nancys zeigt sich das Verhältnis folgendermaßen:

Die Ähnlichkeit hat nichts mit Wiedererkennbarkeit (im Sinne von Identifizierung) zu tun

(vgl. Nancy, 2007b, S. 27). Die Ähnlichkeit zeichnet sich gerade durch ihre

Urbildlosigkeit aus (vgl. Nancy, 1999, S. 110f.). Die Ähnlichkeit öffnet ein Verhältnis

zur Unähnlichkeit. Die Unähnlichkeit *stört* die Ähnlichkeit durch „einen

Verräumlichungs- und Passionsschub“ (Nancy, 2006, S. 21). Am Grund der Ähnlichkeit

ist eine Kraft tätig, „welche die Form zwingt, sich selbst zu berühren“ (Nancy, 2006, S.

22). Und diese Ähnlichkeit ist auch unmittelbar für das Selbst relevant (vgl. Nancy, 1999,

S. 109). Die Ähnlichkeit ist das Selbst, da es sich in einer Fremdheit/Selbstheit

Beziehung entgegentritt, die es nie überwinden kann. Somit kommt der Ähnlichkeit

vergleichbare Gewaltsamkeit wie der *subjektiven Allgemeinheit* zu. Die Ähnlichkeit

öffnet gerade die Möglichkeit des Verkennens (da sie in einer immanenten Beziehung zur

Unähnlichkeit steht). Die Ähnlichkeit fordert Identifizierung, zieht sich aber sofort aus

dieser Forderung zurück, da sie sie nicht erreichen kann, so wie auch die *subjektive*

Allgemeinheit diese Forderung stellt. (Es bleibt noch zu vermerken, dass sich zwischen

diesen beiden Elementen und der griechischen Wahrheit (Aletheia) bemerkenswerte Überschneidungen ergeben; vgl. Cojanu, 2009, S. 136).

Heidegger nach Nancy

Auch bei Heidegger stellt sich das Problem des Wahrheitsaspektes am Ort der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft als Ursprung des Denkens rückt als konstitutive Kraft der Erkenntnis ins Zentrum des Interesses (vgl. Heidegger, 1929, S. 143f.). Als Ort der Möglichkeit des Denkens zeigt sich das Bild. Bei Heidegger interessiert auch wieder das Gewaltige, das sich am Ort des Bildes ereignet. Vielleicht rückt es bei Heidegger durch die Fotografie einer Totenmaske (Heidegger, 1929, S. 88) in den Mittelpunkt: es geht hier auch um das Problem des Todes als Aspekt der Endlichkeit. Aber dieses Beispiel ist zunächst verwunderlich (vgl. Nancy, 2006, S. 150f.). Wieso findet sich hier das Bild einer Totenmaske, „wo ein banaleres Bild genügt hätte“ (Nancy, 2006, S. 150)? Nancy weist hier darauf hin, dass bei Heidegger etwas passiert, wofür Heidegger vielleicht noch keine Worte findet und wofür erst Nancy Worte zur Verfügung hat: *Etwas*, das erst aus Nancys Perspektive Sinn macht. Cojanu (2009, S. 125) versucht diesem Prozess eine Sprache zu verleihen. Im Beispiel der Fotografie der Totenmaske erlebt sich das Dasein, das mit anderem Dasein in Beziehung tritt und Wahrheit erlebt. Die Totenmaske ist der Repräsentant des Antlitzes einer toten Person, die dadurch selbst repräsentiert und gleichsam mit Leben durchflutet wird. Dies leistet das reine Schemabild. Darstellung und Selbst, Bild und Bildhintergrund rücken somit in ein neues Beziehungsverhältnis.

Um das Moment der Endlichkeit und auch das Moment der Gewalt vorzubereiten, wird zunächst das Darstellungsproblem Nancys näher betrachtet. Anhand des Phänomens der *reinen Unmittelbarkeit*, also der Tatsache, dass so etwas wie ein Bild eines *Dinges an sich* noch erlebt werden kann, sollen die Elemente herausgearbeitet werden, die am Ort der Darstellung am Werk sind. Nancy sucht Elemente, die das Phänomen des Darstellungsverbots (des Holocaust) – als Meinung, die in der Öffentlichkeit hartnäckig vertreten ist – begründen und grundsätzlich am Ort der *Darstellung* von Belang sind. Das eine Moment, das sich zeigt, ist das religiöse Darstellungsverbot. Das ursprüngliche Verbot betrifft nicht die Darstellung von Göttern sondern die Herstellung von Göttern

und folglich glänzt der eine, wahre Gott gerade durch seine Abwesenheit. Dieses Element des *Absinns* wertet das Bild in seiner Sinn-Anwesenheit ab. Zum anderen zeigt sich das Moment der griechischen *logischen Idealität*. Hier steht ein intelligibles Bild im Zentrum, an das sich das sinnliche Bild höchstens annähern, es aber nie erreichen kann. Die Idee wertet also das sinnliche Bild ab, da dieses der minderwertige Schein eines höheren Bildes ist. Aus diesen beiden Elementen entsteht eine „zwifache Doppellogik, deren Werte sich abwechseln, sich anstecken und widerstreiten. Die Bühne dieses Gemenges war zunächst das Christentum, dann die Kunst der Moderne – sofern diese Bühne nicht letztlich ein und dieselbe ist“ (Nancy, 2006, S. 60).

Es geht also zunächst um den Wahrheitsaspekt des Bildes, der in diesen Logiken zwar als Anspruch anerkannt wird, sich aber vor dem Absinn und der logischen Idealität sofort als *unwürdig* erweist. Dieser Bildanspruch kann aber auch anders konfiguriert sein. In diesem Zusammenhang gilt es, Nancys Element der *Repräsentation* zu untersuchen.

Die Repräsentation zeichnet sich durch „die Präsentation einer offen bleibenden Absenz im – sinnlichen – Gegebenen des ‚Kunst‘ genannten Werkes“ (Nancy, 2006, S. 61) aus. Dieses Element ersetzt nicht – wie die reine Unmittelbarkeit – das ursprüngliche Ding, sondern sie ist die „Präsentation dessen, was sich nicht unter eine gegebene oder geschlossene (...) Präsenz subsumieren läßt“ (Nancy, 2006, S. 61).

Repräsentation ist nicht als Wiederholung, sondern als Intensivierung und Inszenierung zu verstehen (vgl. Nancy, 2006, S. 65). Das, was sich bei der Repräsentation ereignet, ist im Unterschied zum Voyeurismus des *video* (wer kennt es nicht am Ort der Film-Betrachtung; vgl. Nancy, 2006, S. 125) kein wimpernloses Sehen (vgl. Nancy, 2007a, S. 71). Es ist ein *Tun*, das einen Darstellungsraum öffnet und eine Darstellungsweise ermöglicht. Repräsentation steht in direktem Sinnzusammenhang mit Schematismus, da es die Übersetzung des griechischen Hypotyposis darstellt, das für Skizze oder Schema steht (vgl. Nancy, 2006, S. 65).

An dieser Stelle blitzt erstmals das Thema *Haltung* im Kontext der Bildung auf. Wird das Bild in der *Haltung* des religiösen Absinns, der logischen Idealität oder in der *Haltung* der Repräsentation betrachtet, zeigt es sich jeweils in vollkommen anderen Konfigurationen. In Betrachtung durch die *Repräsentation* wird der Wahrheitsanspruch des Bildes nicht sofort abgelehnt, sondern auf eine neue Ebene gehoben.

Durch diese Vorarbeit kann die Frage nach dem Darstellungsverbot Nancys analysiert werden. Damit ist das Motiv zu verstehen, das die Darstellung des Holocausts als fragwürdig erscheinen lässt. Damit stellt sich, wie bereits angekündigt, am Ort der Schematismusanalyse das Problem der Darstellung allgemein. Wie lässt sich dieses Problem im Hinblick auf die Momente, die im Schematismus wirken, einbetten? Was kann aus dieser Perspektive über das Darstellungsverbot gesagt werden?

Was hier zunächst bei Nancy hinzukommt und so bei Heideggers Todesbetrachtung noch keine Rolle spielt, ist Auschwitz. Auschwitz führte dazu, den Wahrheitsaspekt des Bildes aus einer anderen Perspektive zu sehen. Nancy weist daraufhin, dass das Darstellungsproblem als Differenzproblem von logischer Idealität (intelligibles Bild) und Absinn (christliches Darstellungsmotiv, in dem Gott gerade durch seine Abwesenheit *glänzt*) auftritt (vgl. Nancy, 2006, S. 59f.). Die Darstellung, die jeweils zwischen diesen beiden Polen schwingt, stieß an einem Ort der westlichen Welt an ihre Grenzen. Das, was dort passiert ist, nennt Nancy die Überrepräsentation (Nancy, 2006, S. 72). „Die nationalsozialistische Überrepräsentation ist die umgekehrte Offenbarung, die Offenbarung, die, indem sie offenbart, das Offenbarte nicht entzieht, sondern dieses im Gegenteil ausstellt, aufzwingt und damit alle Fasern der Präsenz und der Gegenwart sättigt“ (Nancy, 2006, S. 72). In Auschwitz „rührte das Abendland (...) an den Willen einer restlosen Repräsentation“ (Nancy, 2006, S. 77). Das, was am Ort der Überrepräsentation verloren geht, ist vielleicht die schaurige Schönheit des Todes oder das Antlitz des *anderen*, das sich in der Totenmaske zeigt. Auschwitz als Ort der Überrepräsentation kann nur Wahrheit abgetrennter Sinnblöcke (den abgehärteten Vernichter und den Zu-Vernichtenden) ermöglichen. Insofern ist Auschwitz nicht nur eine Todesmaschinerie, sondern auch eine *Haltungsmaschinerie*, die einzig der Identifizierung des Nationalsozialismus dient. Es ist ein wimpernloses, *unähnliches* Aufreißen des Todes. Jedes Mal passiert das Selbe. Der Auslöschungsmechanismus ist keine Ähnlichkeitsbeziehung, sondern eine Gleichheitsmaschinerie. „Der ‚Muselmann‘ in den Lagern ist hier der Repräsentant schlechthin: er stellt mit seinem ausgemergelten Leben den Tod aus“ (Nancy, 2006, S. 82). Nach Auschwitz ist das Darstellungsproblem unmittelbar mit Auschwitz verbunden (vgl. Nancy, 2007a, S. 69). Doch in der

Haltung der Repräsentation ist es auch der SS-Scherge, der uns als Repräsentant der Überrepräsentation *berühren* kann.

Ein weiterer Aspekt, der bei Nancy eine Rolle spielen wird, ist der Ort des Bildens Heideggers. Das Bild tritt uns entgegen, gleichsam *als blicke es uns an* (vgl. Nancy, 2006, S. 143). Nancy nimmt Bezug zum Zeigen bei Heidegger. „Am Grund des **Bildes* liegt also ein **Abbild* des **Bildes* selbst als ein Sichzeigen, das sich gleich einem auf uns gerichteten Blick zeigt. Das ursprüngliche Bild zeigt sich uns wie ein auf uns gerichteter Blick.“ (Nancy, 2006, S. 145). Dort, wo das Bild ist, ist auch der Blick. Hier kommt wieder der Antlitz-Charakter des reinen Bildes ins Spiel. Am Beispiel der Totenmaske lässt sich nachzeichnen, dass durch den Blick des Betrachters der (tote) Körper mit Leben durchdrungen wird. Das reine Bild schafft also sozusagen Leben oder Öffnung im *Außen* und kann somit entwicklungsgeschichtlich auch als Moment der Menschwerdung betrachtet werden. Der Mensch erlebt somit immer auch seine eigene Fremdheit, da dies die gleiche Weise ist, wie er sich selbst entgegensteht (vgl. dazu die Untersuchungen zur Ähnlichkeit im Kapitel Kant *nach* Nancy).

Das Bild muss den Blick erfassen, es muss sich ihm hingeben. Diese Hingabe ist nur möglich, wenn es eine Strukturähnlichkeit zwischen Bild und Blick gibt. Diese Strukturähnlichkeit ist das Medium, in das das Dasein hinaussteht. Die Bildung ist hier in ihrem *Tun* zu begreifen. Damit soll auf das Moment verwiesen werden, in dem die Ausführung in einer „angespannte[n] Bewegung“ (vgl. Nancy & Ferrari, 2003, S. 53) festgehalten wird. Wie diese angespannte Bewegung zu verstehen ist, wird später noch zu klären sein. Es kann allerdings bereits eine Verschiebung vom Bild Heideggers zum Bild Nancys festgestellt werden:

„Ich blicke“, „ich bewege mich“ und „ich sehe“ bezeichnen weder Haltungen eines vorgeblichen ‚Zuschauers‘ noch eines vorgeblichen ‚Künstlers‘. Vielmehr bezeichnen sie das *Tun* des Werks, dessen Art und Weise, was es mit dem Sinn tut und wie es *Sinn macht*. (Nancy, 2006, S. 125)

Im Mittelpunkt der Repräsentation steht nicht mehr das Dasein, in dem sich die Bildung als *Lichtung* ereignet. Die prä-reflexive Wahrheitsbegründungsinstanz ist nun das *Werk*, das im Medium vor sich geht.

Diese angespannte Bewegung ist auch als *Berührungs-Sehen* (Nancy, 2006, S. 161) zu betrachten. Und diese Berührung ist *außen*. Das gilt auch für die Selbstbetrachtung, für die Berührung des Selbst. „Ich bin für mich selbst ein Außen“ (Nancy, 2007a, S. 115).

Nancys Grund der Bilder

Der Ort des Bildes ist nicht (mehr) im Erkenntnissubjekt angelegt, er ist auch nicht (mehr) im *Medium* Heideggers zu finden (wenngleich es außen ist). Es ist jedenfalls kein *außen*, das neben dem *innen* besteht. Das Moment, das das *Außen* erzeugt, schafft gleichzeitig auch das Subjekt. Das Moment, das sich hier zeigt, ereignet sich als *Tun* des Werks (des Bildes; vgl. Nancy, 2006, S. 125). Wie ist das zu verstehen und warum hat dies hier offensichtlich Relevanz?

Am Ort der Bildung Nancys zeigen sich *Gewalt, Repräsentation, Bild und Text, Raum, Sinn und Körper*. Aber diese Elemente verweisen auf das *andere*, das sich am Ort der Bildung ereignet. Entzieht sich hier, wie gewohnt, der Schematismus in seiner Unzeigbarkeit (vgl. Cojanu, 2009, S. 2)?

Was ereignet sich am Ort der Bildung Nancys? Was kann noch über die Ursachheit der Ursache gesagt werden, wo die Ursachheit der Form aufgegeben werden muss (vgl. Nancy, 1999, S. 140)?

An dieser Stelle gilt es, das *Tun* des Werks, das Sinn macht (vgl. Nancy, 2006, S. 125) zu untersuchen. Zeigt sich hier die *Repräsentation* des *anderen*? Über den Ort des anderen ist zunächst zu sagen, dass es ein Schwingungsraum ist. Wie ist das zu verstehen? Dieses *andere* lässt sich bei Nancy am Ort der Spannung, des Tonus oder der Schwingung finden. Es ist an diesem Ort, wo sowohl *Außen* als auch Subjekt erzeugt werden. Es ist die Spannung an der Grenze, an der Haut oder der Membran, die *Öffnung* und damit *Bildung* schafft.

Was ereignet sich nun am Ort des Sinn-Spannungsraums? Es sind nicht die fünf Sinne oder der Sinn des Sinns, die hier interessieren. Es ist die Entstehung von Sinn (es gilt, den Sinn des Sinnes neu zu denken), die hier ins Auge fällt (vgl. Nancy, 2003a, S. 53).

Hier zeigt sich wieder das *Tun* des Werks (vgl. Nancy, 2006, S. 125). Dieses *Tun* des Werks macht also Sinn. Wie ist das zu verstehen? Es kommt also auf die Haltung an, die diesem *Tun* entgegengebracht wird, die Sinn macht. Was macht dieses *Tun* des Werks mit dem Sinn? Wie macht es Sinn? Es wurde bereits gezeigt, dass die Frage nach dem *Tun* des Werks, d.h. die Frage nach der Betrachtung des Bildes (etwa in *Bezug* auf Absinn, logische Idealität oder Repräsentation) jeweils anderen *Sinn macht*.

„Das Bild wirft mir eine Intimität ins Gesicht, die mich im Intimen trifft – durch den Seh- und Hörsinn oder durch den Wortsinn“ (Nancy, 2006, S. 14). Das Bild überschreitet also *meine Grenze*. Hier tritt der Sinn mit dem Körper in Beziehung. „Der Sinn muß Körper werden, an sich und für immer, damit der Körper Sinn macht – und umgekehrt“ (Nancy, 2007a, S. 65). Was *Körper* ist, ist das Hinaustreten (vgl. Nancy, 2007a, S. 23) im Sinne Heideggers Hinausstehen *und* Entgegenstehen-Lassen. Körper und Sinn, *draußen* und *drinnen*, das ist die Spannung, in der sich die Welt zeigt. Somit muss der Körper auch eine Öffnung haben, damit sich dieses Körper-Sinn-Verhältnis *im* Körper ereignen kann. „Der Körper ist das Offene“ (Nancy, 2007a, S. 105). Der Körper kann als *Draußen* gesehen werden, das auf sein *Drinnen* verweist (vgl. Nancy, 2007a, S. 60). In diesem Sinn eröffnet Körper und Sinn das Hinausstehen/Gegenstehen bzw. das Sehen-Außerhalb. Der Ort dieses Hinausstehens/Gegenstehens ist die Haut (vgl. Nancy, 2007a, S. 18). Ist es schon offensichtlich? Die Haltung (Nancys, Kants, Heideggers, des SS-Schergen, *meine, Ihre* etc.) prägt auch den Körper, das Dasein oder das Erkenntnissubjekt!

Und was hier unausgesprochen oder besser gesagt: immer schon geschrieben oder mitgeschrieben – mitschwingt, ist der Text. Bild und Text öffnen eine Ähnlichkeitsbeziehung. „Beide [Bild und Text, Anm. C.R.] zeigen etwas: das Selbe und etwas anderes. Indem sie zeigen, zeigen sie auf sich und zeigen somit auch auf das andere. Zeigen sich folglich diesem anderen auch: das Bild zeigt sich dem Text, der sich dem Bild zeigt“ (Nancy, 2006, S. 109). Das, worauf sich auch hier die Perspektive verschiebt, ist das Element der Haltung. Auch hier wird ein Spannungsraum und kein Identifikations- bzw. Konzentrations-Punkt geöffnet. „Es gibt Spannung, Zugkraft, um es gleich zu sagen: einen Zug. Gezogen und geschrieben wird von beiden Seiten einer unsichtbaren, nicht gezogenen Linie, die zwischen den beiden und nirgendwo verläuft“

(Nancy, 2006, S. 110-111). Diese Spannung ist für die Bildung von fundamentaler Bedeutung. „(...) in dieser Spannung, trotz oder wegen ihr, *präsentieren* sie [Bild und Text, Anm. C.R.] uns beide etwas, was uns vor Augen gestellt wird“ (Nancy, 2006, S. 111). Der Ort der Spannung ist nicht das Bild oder der Text oder der Zwischenraum von Bild oder Text. Das, was sich hier zeigt, ist vielmehr das konstitutive Element am Ort der Bildung, vielleicht kann es das *andere* genannt werden, um den mystischen Aspekt des Schematismus beizubehalten. Jedenfalls ist dieses *andere* auch von der Haltung bedingt, oder bedingt das *andere* die Haltung?

Wie lässt sich nun diese Haltung am Ort des *Anderen* verstehen?

Als notwendiges Element, das im Kontext der Spannung Kontakt ermöglicht, gilt Nancys *Berührung*. „[D]as Berühren [stellt] den eigentlichen Moment der sinnlichen Äußerlichkeit *als solche und als sinnliche* dar“ (Nancy, 1999, S. 31f.).

Und hier zeigt sich wieder die Grenze. Das Berühren ereignet sich an einer Grenze. Diese Grenze ist Haut oder Membran. Dieses Berühren ist in seiner Einheit-stiftenden Funktion dem *Ich denke* Kants und der Einbildungskraft Heideggers vergleichbar. „Berühren und Fühlen *bilden eins, einen Körper*; das Berühren macht aus den Gefühlsempfindungen ein Ganzes, einen Körper, es ist nichts anderes als der *Korpus* der Sinne“ (Nancy, 1999, S. 32). Kann die Berührung (als Ursache oder Folge der Spannung) mit dem konstitutiven Element der Bildung gleichgesetzt werden?

Die Berührung kann nicht *als* konstitutives Element ausgemacht werden. Die Berührung verweist vielmehr auf ihr konstitutives Element. Erkenntnissubjekt, Dasein und Körper verweisen jeweils in anderer Weise auf das Unbekannte. In diesen drei Seinsweisen bilden sich jeweils andere Haltungen dem Sein gegenüber ab. Vielleicht eignet sich die Haltung als Einheit-stiftendes Element?!

Eine weitere Weise, in der sich Nancys Haltung ereignet, zeigt sich im *Entschreiben*. „Schreiben meint (...) eine Geste, um an den *Sinn zu rühren*. Ein Berühren, ein Tasten, das wie ein Anschreiben ist (...)“ (Nancy, 2007a, S. 20). Lesen ist nicht Erkennen sondern Berühren und Berührt-Werden und somit ein sinnlicher Akt (vgl. Nancy, 2007a, S. 76).

Wie muss nun der Raum konfiguriert sein, um Nancys Haltung gegenüber der Bildung zu entsprechen? Auch der Raum kann in seiner Schwingungsweise gesehen werden. Nancy

denkt Raum nicht als etwas wie den physikalischen Raum. Es handelt sich nicht um den äußeren Raum, den Ort der ausgedehnten Objekte. Vielmehr ist der Raum durch den Körper. „Wenn die Körper nicht im Raum sind, sondern der Raum in den Körpern, dann ist er Aufspannung, Spannung des Ortes“ (Nancy, 2007a, S. 28f.). Nancy sieht die Spannung als fundamentale Eigenschaft des Raums. Und diese Spannung und dieser Raum gehen nur im Tod (Ende *meiner* Haltung) verloren (vgl. Nancy, 2007a, S. 54).

Am Grund des Schematismus Nancys zeigt sich also *Haltung*. So kann Nancy auch schreiben, dass der Schematismus mit der Entstehung des *animal monstrans* in die Welt gekommen ist. Durch den Akt des Malens als *Zeigen* öffnete sich der Ort der Ähnlichkeit. „Der Mensch wusste nur soviel über sich, dass seine Gegenwart die eines Fremden war, der ihm auf ungeheuerliche Weise ähnlich sah. Das Ähnliche hatte Vorrang vor dem Selbst und so war es das Selbst“ (Nancy, 1999, S. 109). Durch die jeweilige Haltung gegenüber dem Bild öffnet sich der Raum der Bildanalyse und das Bild schlechthin (vgl. Nancy, 1999, S. 110).

Um Nancys Haltung herauszustreichen, erweist sich der Begriff des *Vestigiums* als aufschlussreich. Welche Rolle spielt dieses Vestigium am Ort der *Bildung*? Das, was überbleibt, ist das Vestigium. Es ist nicht das Abbild im Sinne einer intelligiblen Ordnung sondern das, was sich einprägt, eine Schichtung ermöglicht. So gesehen ist der Mensch gerade das umgekehrte Vestigium, da es ursprünglich der Natur zukam, als Vorübergehendes auf seine Ursachheit zu verweisen (vgl. Nancy, 1999, S. 139f.). Es geht Nancy beim Bild des Vestigiums „um das, was von ihm fortbesteht, und um seine Bahnung im Gegenwärtigen“ (Nancy, 1999, S. 140). „Es ist nicht ‚vor uns‘, sondern vielmehr ‚uns voraus‘, in dem Sinn als ich als Betrachter nach ihm komme oder mitten im Bild bin, in seiner Gegenwart inbegriffen bin“ (Nancy, 2007b, S. 29). Auch in dieser Weise ist es zu verstehen, dass Nancy dem Moment des *Tuns* des Werks (Nancy, 2006, S. 125) am Ort der Bildung fundamentale Bedeutung zumisst. Das *Voraus*, das sowohl Vor- als auch Nachbild und natürlich auch das Bild selbst bestimmt, zeigt sich als Überrest. Aber die *Vorstellungskraft* bleibt je selbst unvorstellbar. Das, was mich zwingt, etwas zu identifizieren, ist das, „was ich mir (...) vorgebe, beziehungsweise was sich mir – im

genauen Wortsinn – *vor allem* darbietet“ (Nancy, 2006, S. 140). Hier zeigen sich Parallelen zu Heideggers *Vorhinein*. Dieses *Voraus* schafft die Ähnlichkeit. Die Ähnlichkeit zeichnet sich aber durch Urbildlosigkeit aus (vgl. Nancy, 1999, S. 110f.). Die Ähnlichkeit beinhaltet vielmehr durch das Fehlen der Urbildlosigkeit das Element der Störung: die Unähnlichkeit. Durch die Ähnlichkeit/Unähnlichkeit entsteht die Spannung. Das *animal monstrans* Nancys ek-sistiert, indem es berührt. Indem es sich zeigt, rührt es an seine Grenze. Indem an seine Grenze gerührt wird, wird es berührt. Die Berührung bildet, indem sie eine Spur legt, die uns folglich voraus ist, aber nicht im Sinne einer Formursache *vor* uns wäre, sondern Sinn *macht*. Der Mensch erlebt seine eigene Fremdheit. Und das Gezeigte kann sich auch nur so einbilden. Das Gezeigte zeigt sich sinnlich, sein Zeigen ist ein Berühren. Es berührt den Körper an der Grenze und es berührt seine Spur (Vestigium) im Körper. Insofern ist auch Schreiben (Entschreiben) Berühren. Oder der Körper berührt den Sinn. Und der Sinn berührt den Körper. Immer ereignet sich diese Spannung, bis der Körper stirbt, bis die Membran aufhört zu schwingen. Ende der Haltung. Ende der Berührung.

Der Ort der Bildung Nancys ist nicht das *Innen* Kants oder das *Medium* Heideggers. Die Bildung findet am Ort der Spannung statt. Es ist die Berührung, die gerade ohne Ziel den Raum öffnet.

Am Grund der Bildung steht eine Kraft, „welche die Form zwingt, sich selbst zu berühren“ (Nancy, 2006, S. 22). Diese Form kann sich folglich als abwesender Sinngrund (Absinn bzw. logische Idealität), als anwesender Sinngrund (Auschwitz) oder als Berührungskörper (Repräsentation) zeigen. Diese Möglichkeiten verweisen auf die *Haltung* als Ursachheit der Ursache. Dass sich diese Ursachheit in Kants Erkenntnisvermögen, Heideggers Zeit oder Nancys Berührung nachweisen lässt, ist die Konsequenz, die aus der bedingenden Rolle der Haltung entspringt.

Vielleicht ist *Körper* das Wort ohne Verwendung par excellence. Vielleicht ist es in jeder Sprache das eine Wort *zuviel*. (Nancy, 2007a, S. 22)

Was ist übrig geblieben (als Vestigium) aus dem Eingangszitat der Einleitung. Vielleicht ist Körper das eine Wort zuviel. Vielleicht sollte an dieser Stelle geschrieben werden: *Ein Körper ist kein Körper*. Ein Körper kann nicht berühren und nicht berührt werden! Ein Körper, das ist keine Schwingung. Ein Körper: toter Körper.

Einfältiges, vielfältig. Eingefalten, vielgefalten. Die Welt um die Körper herum faltet sich und legt sich in vielen Falten in den Körper hinein. Der Raum außerhalb faltet sich in das Innen des Körpers ein. Dazwischen ist die Haut, der Ort der Spannung, an dem das alles statthat. Immer wieder blitzt die Haltung als das Einheit-stiftende Moment auf, durch das dies alles *Sinn macht*, um sich sofort wieder zurückzuziehen, in den Grund der Bilder als das *Tun* des Werks.

Abstract

Diese Arbeit hat zum Ziel, den *Grund der Bilder* Nancys herauszuarbeiten. Die Frage nach dem Grund der Bilder geht von der alltäglichen Tatsache aus, dass wir Menschen in unserer Weltbetrachtung Bilder erleben. Der *Grund der Bilder* soll nun darauf hinweisen, dass sich diese Bilder nicht selbstverständlich ereignen, sondern gewisse Mechanismen am Werk sind, die das jeweilige Bild begründen.

Der Ansatz, die Fragestellung zu bearbeiten, läuft über drei Stationen. Im ersten Schritt wird Kants System der Transzendentalphilosophie daraufhin untersucht, welche Prozesse dort für Bewusstseinsinhalte verantwortlich zeichnen. Als Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis nennt Kant die Sinnlichkeit und den Verstand. Diese Arbeit versucht, das Vermittlungsproblem zwischen den beiden Erkenntnisvermögen zu stellen und somit auf die besondere Konfiguration der Einbildungskraft hinzuweisen, die diese Vermittlungsleistung bei Kant tätigen soll.

Die zweite Station stellt die Kant-Untersuchung Heideggers dar. Kant und Heidegger nehmen sich ähnliche Fragestellungen zum Ziel (was bedingt die Erkenntnis?). Doch bei Heidegger stellt sich die Problematik anders dar als bei Kant. Dabei ist festzustellen, dass Heideggers Einbildungskraft, die bei Kant noch innerhalb der Grenzen des Erkenntnissubjekts stand, über diese Grenzen hinaustritt und sozusagen im *Außen* steht. Die Untersuchungen des Kantschen und Heidegger'schen Systems dienen als Wegbereiter, um die Frage nach dem *Grund der Bilder* Nancys zu untersuchen. Während bei Kant und Heidegger abgeschlossene Systeme erzeugt werden, zeichnet sich Nancys Ansatz gerade durch Unvollständigkeit bzw. Offenheit aus. Ein zentraler Begriff im Sinne dieser Offenheit ist Nancys *Berührung*. Berührung ist nicht determinierte, abgeschlossene Wahrheit, sondern das Zulassen von Spannung oder Widerspruch. Werden die drei Ansätze, die in sich jeweils schlüssige Bildbetrachtungen erzeugen, auf ihre Unterschiede untersucht, so lässt sich abschließend feststellen, dass die *Haltung* gegenüber dem Untersuchungsgegenstand (hier also der *Bildung*) den Inhalt wesentlich prägt. Kants abgeschlossenes Erkenntnissubjekt, Heideggers Dasein, das in-der-Welt ist und Nancys Körper, der offen ist, berührt, sind jeweils verschiedene Menschen-Bilder, die somit auch den Inhalt der Analyse prägen.

Literatur

- Arendt, H. (1998): Hannah Arendt im Interview mit Günter Gaus, in: Hannah Arendt: *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Hrsg. Ursula Ludz, München: Piper.
- Böhler, A. (2005). *Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft*. Wien: Passagen.
- Bubner, H. (1978). Immanuel Kant. In Bubner H. (Hrsg), *Deutscher Idealismus* (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 6) S. 29-112.
- Cojanu, C. (2009). *Blood of Sense That Flows Vermillion. The Image: An Ontological 'Dardichtung'*. Diplomarbeit, Wien.
- Derstandard (2011). *Biss und Blut des Ungeheuers*. [WWW Dokument]. Verfügbar unter: <http://derstandard.at/1297216335617/Ausstellung-Biss-und-Blut-des-Ungeheuers> [Datum des Zugriffs: 24.3.11]
- Eisler (1930). *Kant-Lexikon : Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*. Berlin: Mittler & Sohn.
- Export, V. (2007): *glottis*. [WWW Dokument]. Verfügbar unter: [http://www.valieexport.at/de/werke/werke/?tx_ttnews\[tt_news\]=2237&tx_ttnews\[backPid\]=4&cHash=6430d29c2b](http://www.valieexport.at/de/werke/werke/?tx_ttnews[tt_news]=2237&tx_ttnews[backPid]=4&cHash=6430d29c2b) [Datum des Zugriffs: 13.3.11]
- Franken, Martin (1993). *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie: Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*. Amsterdam [u.a.]:Rodopi (Fichte-Studien-Supplementa ; 2).
- Gerogiorgakis, St. (1998). *Die Rolle des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft*. (Inaugural-Dissertation). Krumbach: Weissdruck.
- Ginzel, D. (2008). *Der Tod bei Martin Heidegger – Eine Analyse des Todesbegriffs in Sein und Zeit mit Einbeziehung der Philosophie Emmanuel Levinas'*. Diplomarbeit. Wien.
- Gölz, W. (2008). *Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ im Klartext*. 2., erw. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Guillermit, L. (1974). Immanuel Kant und die kritische Philosophie. In Châtelet, F. (Hrsg), *Philosophie und Geschichte (1780 – 1880)* (Geschichte der Philosophie, Bd. 5). Frankfurt/M, Berlin, Wien: Ullstein.
- Heidegger, M. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Cohen.

- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (19. Auflage). Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M (1955). *Was ist Metaphysik?* (7. Aufl.) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hrachovec, H. (2009). *Bildung und Datenbanken*. [WWW Dokument]. Verfügbar unter: http://philo.at/wiki/index.php/Bildung_und_Datenbanken_%28Vorlesung_Hrachovec,_Sommer_2009%29/Zusammenfassung_19._Juni#Erwiderung_Hrachovec:_Wittgensteins_Hasen-Ente. [Datum des Zugriffs: 15.2.11].
- Kant, I. (2004). *Kritik der Urteilskraft*. (Hrsg. Lehmann G.) Stuttgart: Reclam.
- Kant, I. (2003). *Kritik der reinen Vernunft*. (Hrsg. Martin, G., Heidemann I., Kopper J. & Lehmann G.). Stuttgart: Reclam.
- Knapp, P. (1976). *Endlichkeit – Aspekte zu einem daseinsgemäßen Zeitverständnis* (Inaugural-Dissertation). München.
- Nakazawa, T. (2009). *Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinische Vorlagen*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Nancy, J. L. (2006). *Am Grund der Bilder*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Nancy, J-L. (2007a). *Corpus* (2. Aufl.). Zürich-Berlin: Diaphanes.
- Nancy, J. L. (1999). *Die Musen*. Aus dem Franz. von Gisela Febel und Jutta Luegueil. Stuttgart: Luegueil.
- Nancy, J. L. (2003a). *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Nancy, J. L. (2003b). *Noli me tangere*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Nancy, J-L. (2007b). *Porträt und Blick*. Stuttgart: Jutta Legueil.
- Nancy, J-L. & Ferrari, F. (2003). *Die Haut der Bilder*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Obergfell, F. (1985). *Begriff und Gegenstand bei Kant. Eine phänomenologische Untersuchung zum Schematismus der empirischen und mathematischen Begriffe und der reinen Verstandesbegriffe in der „Kritik der reinen Vernunft“* (Würzburger wissenschaftliche Schriften, Bd. 25). Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Radermacher, H. (1982). Immanuel Kant. In Hoerster: N. (Hrsg), *Hume Kant Hegel Schopenhauer Marx Nietzsche Heidegger Wittgenstein* (Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 2), S. 47-107. München: dtv.
- Röd, W (2006). *Die Philosophie der Neuzeit 3 Teil 1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer* Geschichte der Philosophie Band IX, 1). München: Beck.
- Steinmann, M. (2008). *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger* (Philosophische Untersuchungen, Bd. 20). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vaihinger, Hans (1970). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bde., hrsg. Von Raymond Schmidt, Stuttgart, Berlin u. Leipzig ²1922 (Bd. 1: ¹1881; Bd.2: ¹1892) [Neudruck: Aalen 1970].

Christian Rohrauer

Lebenslauf



Rokitanskygasse 40/23, 1170-Wien, Österreich
TEL: +43/(0)680/3048643
E-MAIL: rohrauer@gmx.at

Geburtsdatum: Kirchdorf, Österreich, 08.07.1981
Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung

- 11/09 – 11/10 Ausbildung zum **klinischen und Gesundheitspsychologen** bei GKPP
05/08 **Abschluss des Studiums** der Psychologie zum Mag. rer. nat
06/06 Abschluss der **ersten Diplomprüfung Philosophie** (mit Auszeichnung)
06/03 Abschluss der **ersten Diplomprüfung Psychologie**
03/03 – Studium der **Philosophie, Universität Wien**
10/01 – 05/08 Studium der **Psychologie, Universität Wien**; Spezialisierung im Bereich
Wirtschaftspsychologie
07/00 – 09/01 **Auslandszivildienst** im Anita Müller Cohen Parents' Home, Tel Aviv
(Israel)
09/92 – 06/00 Bundesrealgymnasium Freistadt
Matura (mit gutem Erfolg) 06/2000

Arbeitserfahrung

- 09/10 - **Stationsleitung im Schweizer Haus Hadersdorf:** psychologische
Gruppen, Organisation und Koordination im stationären Setting,
psychologische Einzeltherapie im Rahmen eines APM (aktives
Patientenmanagement) -Programmes
11/09 – 08/10 klinisch-psychologische Tätigkeit im Rahmen der Ausbildung zum
klinischen und Gesundheitspsychologen im Schweizerhaus Hadersdorf
(SHH): Mitarbeit in der **stationären Drogentherapie** (Gruppenarbeit,
Workshops, Organisationsarbeit, Einzelgespräche, Entspannungsgruppen),
psychologische Einzeltherapie im Rahmen eines APM-(aktives
Patientenmanagement) Programms

- 10/08 – 08/09 **Marktforschung** bei Schütz Marketing Services: Koordination quantitativer Befragungen im Gesundheitsbereich (Fragebogenentwicklung, Planung, Koordination der Durchführung, Auswertung, Berichterstellung)
- 04/07 – 03/08 **Parkbetreuer/freizeitpädagogische Arbeit** beim Verein zur Förderung der Spielkultur
- 01/07 – 03/07 **Transkriptionstätigkeiten** für Büro16
- 04/06 – 10/05 **Parkbetreuer/freizeitpädagogische Arbeit** beim Verein zur Förderung der Spielkultur
- 07/04 – 10/05 **Parkbetreuer/freizeitpädagogische Arbeit** beim Verein zur Förderung der Spielkultur
- 07/05 – 08/05 **Praktikum** bei **WPU**; Literaturrecherche im Rahmen eines Förderungsantrages an fabrikderzukunft (www.fabrikderzukunft.at)
- 06/04 – 08/04 **Datenerfassung/EDV-Tätigkeiten** für **ISCT** (Institut für systematisches Coaching und Training)
- 07/03 – 08/03 **Call-Center-Tätigkeit** (Kundenbetreuung) für **CLC-Linz**
- 07/02 **Feriertätigkeit** bei **mobikom austria**;
- 07/99 **Feriertätigkeit** bei **mobikom austria**;
- 07/98 **Feriertätigkeit** bei der **Gemeinde Kefermarkt**
- 07/97 **Feriertätigkeit** bei der **Gemeinde Kefermarkt**

Sprachen:

Deutsch Muttersprache
 Englisch sehr gute Kenntnisse, v.a. im wissenschaftlichen Bereich
 Französisch Basiskenntnisse

Computer-Fähigkeiten

Microsoft Office; Windows (98, 2000, NT, XP, Vista) – ausgezeichnete Kenntnisse
SPSS (Statistical Package for Social Sciences) – ausgezeichnete Kenntnisse
Java, Pascal, Delphi – rudimentäre Programierkenntnisse
Web-Applikationen (Moodle, Wiki) – praktische Kenntnisse

Weitere Fähigkeiten und Interessensgebiete

Reisen, Lesen, Sport (Basketball, Mountainbiking, Laufen, Schwimmen)

Wien, am 12.07.2011