



Bitte verwenden Sie zur Zitation dieses Beitrags folgende Angaben:

Roberto Sanchiño Martínez, „Die Produktion von Präsenz'. Einige Überlegungen zur Reichweite des Konzepts der ‚ästhetischen Erfahrung‘ bei Hans Ulrich Gumbrecht“, in: Sonderforschungsbereich 626 (Hrsg.): *Ästhetische Erfahrung: Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*, Berlin 2006.

http://www.sfb626.de/veroeffentlichungen/online/aesth_erfahrung/aufsaeetze/sanchino.pdf

Zum Inhaltsverzeichnis der Gesamtpublikation:

http://www.sfb626.de/veroeffentlichungen/online/aesth_erfahrung/

Auf einzelne Textstellen verweisen Sie am besten mittels der laufenden Absatznumerierungen.

‚Die Produktion von Präsenz‘. Einige Überlegungen zur Reichweite des Konzepts der ‚ästhetischen Erfahrung‘ bei Hans Ulrich Gumbrecht

Roberto Sanchiño Martínez
Oliveriogirondo@gmx.de

[1] Das Thema, das ich im folgenden Beitrag untersuchen möchte – Gumbrechts Konzept der ästhetischen Erfahrung –, steht in einem engen Zusammenhang mit dem, was man die ‚Wiederkehr der Existenzphilosophie‘ nennen könnte. Es wird mir allerdings weniger darum gehen, Gumbrechts Schrift *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*¹ auf ihre philosophischen Identifikationen hin zu lesen, sondern vielmehr darum, die Struktur einer philosophischen Gedankenfigur zu rekonstruieren, die zu einem wesentlichen Teil das ausmacht, was Gumbrecht unter ästhetischer Erfahrung oder ästhetischem Erleben versteht, und diese auf einige ihrer Implikationen hin zu befragen. Meine Hypothese lautet in diesem Zusammenhang, daß Gumbrecht unter dem Lemma ‚ästhetische Erfahrung‘ eine Reaktivierung existentialphilosophischer Gedanken, unter Rückgriff auf äußerst traditionelle Elemente der Religionsphilosophie, betreibt. In meiner folgenden Skizze wird es daher zunächst um eine problemgeschichtliche Rekonstruktion gehen, vor deren Hintergrund deutlich werden soll, was Gumbrecht unter ästhetischer Erfahrung versteht, um dann zu verdeutlichen, welche Konsequenzen sich aus Gumbrechts Bestimmung ästhetischer Erfahrung für das Feld der Kunst oder des Ästhetischen ergeben.

¹ Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt/M. 2004.

1. Präsenz und Metaphysik

[2] Der Ausdruck ‚Präsenz‘ gilt Hans Ulrich Gumbrecht als Konvergenzpunkt verschiedener Überlegungen innerhalb der gegenwärtigen (ästhetischen) Theoriebildung und Philosophie, die über eine metaphysische Epistemologie und ein ausschließlich auf Sinn basierendes Verhältnis zur Welt hinauszugehen trachten, und die sich nach eigenen Angaben ‚diesseits der Hermeneutik‘ bewegen. Gumbrecht bezieht sich dabei unter anderem auf posthermeneutische Autoren wie zum Beispiel Jean-Luc Nancy, Martin Seel und Karl Heinz Bohrer.² Zugleich greift er jedoch andererseits, was auf den ersten Blick sicherlich als Widerspruch erscheinen mag, auf gedankliche und theoretisch-sprachliche Motive der philosophischen Hermeneutik zurück – namentlich auf Theoreme von Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger. Damit soll nicht zuletzt ein epochenspezifischer Weg gekennzeichnet werden, der aus der, etwa durch Derrida als ‚Zeitalter des Zeichens‘ oder von Gumbrecht selbst als metaphysisch bestimmten, cartesianischen und postcartesianischen Neuzeit und Moderne hinausführen soll. Die Analyse der metaphysischen Tradition, die Gumbrecht in seiner Schrift unternimmt, richtet sich vornehmlich gegen das cartesianische Erbe im abendländischen Denken, das in ihrem Kern von der Unterscheidung zwischen ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ und den daraus resultierenden Subjektphilosophien zutiefst geprägt sein soll. Unter Metaphysik versteht Gumbrecht daher auch nicht eine wie auch immer geartete Doppelwelttheorie, sondern: „das Wort ‚Metaphysik‘ bezieht sich auf eine bestimmte Einstellung, auf eine Alltagseinstellung wie auch auf eine wissenschaftliche Betrachtungsweise, die dem Sinn der Phänomene einen höheren Wert beimißt als ihrer materiellen Präsenz.“³ ‚Diesseits der Hermeneutik‘ ist somit eher im Sinne eines ‚diesseits einer Tiefen-Hermeneutik‘ zu verstehen, einer Hermeneutik also, die sich von topischen Modellen wie Oberfläche/Tiefe, oben/unten verabschiedet hat und die statt dessen die Phänomene in ihrer Materialität ernst nimmt.

[3] Die Neuzeit sei, so Gumbrecht, in allererster Linie erkenntnistheoretisch durch das Subjekt/Objekt-Paradigma sowie zeichentheoretisch durch Repräsentationsverhältnisse und damit durch eine Unterprivilegierung der Materialität bestimmt. Da das Subjekt/Objekt-Paradigma jeglichen unmittelbaren oder direkten Weltbezug ausschließt und die Totalität der Weltbezüge interpretativ durch Zeichenprozesse vermittelt und über kulturelle Codierungsmechanismen sowie Vorstellungen im Raum situiert, bestimmt und definiert sind, resultiert für Gumbrecht ein grundsätzlicher Riß zwischen dem empfindenden, denkenden Ich und seiner Umwelt, so daß eine unmittelbare Wahrnehmung der Dinge sowie Gegenstände dieser Welt unmöglich geworden ist. Dagegen versucht er nun, ein Verständnis des menschlichen Daseins zu setzen, das der Kategorie des Raumes und des Körpers eine besondere Stellung zugesteht, und plädiert dafür, „den Kontakt zu den Dingen der Welt außerhalb des Subjekt/Objekt-Paradigmas wiederherzustellen und die Interpretation zu meiden“⁴. Es handelt sich bei Gumbrecht also um ein Programm, das als Einspruch gegen eine ‚Vorherrschaft des Zeichens‘, des Theoretischen oder des Sinns aufzufassen ist und einen

² Vgl. ebd., 76-78 und 83.

³ Ebd., 11. Vgl. dazu grundsätzlich das Kapitel „Metaphysik. Eine kurze Vorgeschichte dessen, was sich jetzt verändert“ in: Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, 38-69.

⁴ Ebd., 76.

ursprünglichen Erfahrungszusammenhang wiederzugewinnen sucht, den diese Vorherrschaft verstellt hat, um einen Weltverlust wieder wett zu machen.⁵

[4] Gumbrecht stellt sich somit problemgeschichtlich in eine wissenschafts- und theoriekritische Tradition, wie sie etwa von Martin Heidegger mit seiner Erörterung der Frage nach dem Wesen der Metaphysik repräsentiert wird und den Gumbrecht in seiner Schrift zum zentralen philosophischen Referenzpunkt erhebt.⁶ Damit wird auch deutlich, daß mit der programmatischen Verwendung des Begriffs ‚Präsenz‘ bei Gumbrecht natürlich nicht die bewußtseinstheoretisch selbst-reflektierte Präsenz gemeint ist, die Derrida etwa an der Transzendental-Philosophie und Phänomenologie Husserls kritisiert hat.⁷ Diese Art Präsenzmetaphysik behauptet in ihrem Kern die Existenz einer vorsprachlichen Bedeutungshaftigkeit, sie beruht auf der Annahme eines Seins, Sinns oder Geistes, die quasi an sich selbst sind, was sie sind, also über eine vorgängige Präsenz verfügen, die dann nachträglich in Zeichen repräsentiert wird. Gumbrecht unterstreicht demgegenüber aber vielmehr: „Das Wort Präsenz bezieht sich nicht (jedenfalls nicht hauptsächlich) auf ein zeitliches, sondern auf ein räumliches Verhältnis zur Welt und deren Gegenständen.“⁸ Dieses Verhältnis nun ist durch den Stellenwert bestimmt, den man Körpern, das heißt natürlich in allererster Linie dem menschlichen Körper, zugesteht.⁹ Der menschliche Körper bewege sich nicht nur in physischen und symbolischen Räumen, sondern besetze diese auch; er nehme nicht nur Plätze ein, sondern strukturiere Gegenden, Landschaften und stifte zu einem nicht unwesentlichen Teil das, was man Weltbezug nennen kann. Gumbrecht scheint sich Heideggers Ontologie des Daseins anzuschließen, der zufolge leblose Gegenstände, Tiere etc. als Privativformen des Menschen aufgefaßt werden, und die sich formelhaft folgendermaßen zusammenfassen läßt: Der Mensch ist „weltbildend“, das Tier „weltarm“, der Stein „weltlos“.¹⁰ Ein ‚cartesisches‘, ‚metaphysisches‘ Weltverständnis zeichnet sich also aus dieser Perspektive gerade dadurch aus, daß es an einem hohen Maß von ‚Weltlosigkeit‘ leidet, das dadurch bedingt ist, daß es dem räumlichen Dasein menschlicher Existenz nicht den gebührenden Platz zugesteht. Daher richtet sich der Ausdruck ‚Präsenz‘ gegen ein rein theoretisch-begriffliches und sinnzentriertes, entkörperlichtes Verständnis, das der weltbildenden Dimension nicht gerecht wird und das Gumbrecht unter dem Begriff ‚Metaphysik‘ subsumiert. Das metaphysische Weltverständnis sei nun laut Gumbrecht seit längerer Zeit in einer erkenntnistheoretischen Krise und daher sei es notwendig geworden, Auswege aus dieser Situation zu finden. Was Gumbrecht damit nun tatsächlich meint, bleibt unausgesprochen. Dennoch: Er scheint anzudeuten, daß die Neuzeit und Moderne erkenntnistheoretisch ein zentrumsorientiertes Weltverständnis etabliert haben, das sich dadurch auszeichnet, von einem Punkt aus die Realität, das Dasein etc. zu erklären und existentielle Fragen verdrängt zu haben. Dagegen stehe aber

⁵ Gumbrecht schränkt allerdings, und dies soll hier nicht verschwiegen werden, sein Programm ein: „Ich behaupte jedoch nichts weiter, als das wir uns genügend Zeit nehmen sollten, um über einige Konsequenzen der ausschließlichen Vorherrschaft der cartesianischen Weltsicht nachzudenken und auf sie zu reagieren; und es ist eine häufig begangene Verwechslung anzunehmen, das Nachdenken über etwas impliziere den Imperativ, dieses Etwas zu verändern oder gar zu ersetzen.“ Ebd., 165.

⁶ Vgl. dazu Heideggers Vorlesungen von 1929 *Was ist Metaphysik?* und von 1951/52 *Was heißt Denken?*

⁷ Vgl. Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979.

⁸ Gumbrecht, *Diesselts der Hermeneutik*, 10.

⁹ Vgl. dazu ebd., 33.

¹⁰ Vgl. dazu Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in: ders., *Gesamtausgabe, II. Abt. Vorlesungen 1923-1944. Band 29/30*, hg. F.-W. Hermann, Frankfurt/M. 1983, 284ff.

nun die praktische Erfahrung und theoretische Einsicht, daß es keine letztgültigen Wahrheiten usw. gebe. Die auf ein Zentrum fixierte Moderne habe also erkennen müssen, daß sie gar kein Zentrum besitze und statt dessen auf unterschiedliche partikuläre Wahrheiten angewiesen sei, womit ein Schritt in eine, wie auch immer geartete, Nach-Moderne vollzogen worden ist. Gumbrechts Analysen und Diagnosen berühren sich mit vielen Motiven, die aus der Debatte um die Postmoderne sowie um den französischen Post-Strukturalismus bekannt sind. In dieser gegenwärtigen Periode nun treten die existentiellen Fragen laut Gumbrecht wieder in den Vordergrund, was sich unter anderem in einem Wunsch nach Präsenz, im Wunsch, Präsenz zu produzieren, artikuliert und womit ein Weg aus einem metaphysischen Weltverständnis aufgezeigt werden soll. In diesem Zusammenhang erhält Heidegger nun auch seine zentrale Rolle in Gumbrechts Argumentation: „In diesem Kontext hat kein Denker die Kritik und Revision der metaphysischen Weltansicht weiter getrieben als Martin Heidegger. [...] Entgegen dem cartesianischen Paradigma bejaht Heidegger von neuem die körperliche Substantialität und die räumlichen Dimensionen des menschlichen Daseins, und er beginnt mit der Entfaltung der Vorstellung von einem ‚Sich-Entbergen des Seins‘ (in diesem Zusammenhang bezieht sich das Wort ‚Sein‘ stets auf etwas Substantielles), und diese Vorstellung soll den auf eine Bedeutung oder eine Idee verweisenden metaphysischen Begriff der ‚Wahrheit‘ ersetzen. Damit sind einige Gründe genannt, warum selbst heute kein Versuch einer Überwindung der Metaphysik und ihrer Konsequenzen das Werk Heideggers außer Acht lassen kann.“¹¹

[5] Es ist sehr fraglich, ob Gumbrecht damit richtig liegt, Heidegger für eine „Überwindung der Metaphysik“ in Anspruch zu nehmen, scheint er sich doch recht unbekümmert an Heideggers Rede von der ‚Überwindung der Metaphysik‘ zu orientieren, ohne genau zu klären, was Heidegger überhaupt unter Metaphysik versteht und worin eine Überwindung derselben bestehen könnte.¹² Dennoch entwickelt er ein substantialistisches Verständnis von Präsenz entlang von Heideggers Begriff des Seins und weitet dieses kulturtheoretisch aus, indem er, im Sinne Max Webers, idealtypisch eine Gegenüberstellung von einer ‚Präsenz-‘ und ‚Sinnkultur‘ entwirft, die natürlich aus historischer Perspektive niemals in Reinform existiert haben.¹³ Vielmehr handelt es sich im Falle von kulturellen Zusammenhängen oder historischen Gesellschaften jeweils um Mischformen von präsentischen und sinnzentrierten Erfahrungs- und Deutungsmodi. Der Fokus liegt dabei auf dem Phänomen der ‚Produktion von Präsenz‘. Unter Präsenz und

¹¹ Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, 65f.

¹² Die Rede von der ‚Überwindung der Metaphysik‘ bei Heidegger ist selbst sehr verwickelt. Der Begriff Überwindung nämlich steht in Verbindung mit dem, was Heidegger „Verwindung“ nennt. Günther Figal hat mit besonderem Nachdruck auf diese Tatsache hingewiesen: „Wie er [Heidegger] sagt, erscheint der Versuch, ‚das Wesen der Metaphysik zu verdeutlichen‘, zwar ‚zunächst wie eine Überwindung, die das ausschließlich metaphysische Vorstellen nur hinter sich bringt, um das Denken ins Freie des verwundenen Wesens der Metaphysik zu geleiten‘; aber, so fügt er hinzu, ‚in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes Wesen erst eigens zurück‘ (Martin Heidegger, *Wegmarken*, in: ders., *Gesamtausgabe, I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9*, hg. F.-W. Hermann, 416.). Die Wahrheit der Metaphysik bleibt auch für deren Erörterung verbindlich. Für Heidegger gibt es kein ‚nachmetaphysisches‘ Denken.“ Günther Figal, „Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken“, in: Christoph Jamme (Hrsg.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt/M. 1997, 459.

¹³ Gumbrecht entwirft zugleich ein substantialistisches semiotisches Modell, das sich an Aristoteles‘ Konzeption von Stoff und Form orientiert, um Präsenzkulturen in ihren Codierungsmechanismen verstehbar zu machen. Als Prototyp einer Präsenzkultur und der entsprechen Zeichenauffassung dient ihm das christliche Mittelalter, mit seiner Vorstellung von der ‚Realpräsenz Gottes‘. Vgl. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, 46f.

Produktion von Präsenz versteht Gumbrecht konkret folgendes: „Was uns ‚präsent‘ ist, befindet sich (ganz im Sinne der lateinischen Form *prae-esse*) vor uns, in Reichweite unseres Körpers und für diesen greifbar. In ähnlicher Weise wollte der Autor auch das Wort ‚Produktion‘ gemäß seiner etymologischen Bedeutung verwenden. Wenn *producere* buchstäblich soviel wie ‚vorführen‘ oder ‚nach vorn rücken‘ heißt, würde die Formulierung ‚Produktion von Präsenz‘ herausstreichen, daß der von der Materialität der Kommunikation herrührende Effekt der Greifbarkeit auch ein in ständiger Bewegung befindlicher Effekt ist.“¹⁴ Es braucht nicht den Scharfsinn eines Logikers, um den prekären Übergang festzustellen, den Gumbrecht vom adverbialen ‚präsent‘ zum hypostasierten Begriff ‚Präsenz‘ etymologisierend in Szene setzt. Doch, sprach- und formallogische Bedenken beiseite lassend, läßt sich festhalten, daß die ‚Produktion von Präsenz‘ das herstellt, was man im allgemeinen Sprachgebrauch Nähe nennt.

[6] Das Näherrücken, die Greif- und Berührbarkeit der Gegenstände dieser Welt, sind Bestandteil dessen, was Gumbrecht unter dem Konzept einer Produktion von Präsenz versteht, das in einer Präsenzkultur das herrschende Moment darstellen soll und durch eine metaphysische Weltsicht verdrängt worden ist. Dieses Konzept ist jedoch bei genauerer Betrachtung sicherlich nicht im Begriff des Seins bei Heidegger enthalten.¹⁵ Es weist aber eine frappierende Ähnlichkeit mit dem auf, was Heidegger mit seinem phänomenologischen und daseinsanalytischen Ausdruck ‚Ent-fernung‘ aus Sein und Zeit bestimmt hat. In den §§ 22-24 von *Sein und Zeit* entwirft Heidegger die Räumlichkeit des Daseins, denn wie er betont, findet sich das Dasein räumlich in der Welt vor, es erlebt sich räumlich, was für ihn ein „Strukturmoment des In-der-Welt-seins“ ist.¹⁶ In diesem Zusammenhang gebraucht Heidegger den Ausdruck ‚Ent-fernung‘. Es bezeichnet dort eine raum-deiktische Gedankenfigur, die ihr gedankliches und denkerisches Potential, wie sooft bei Heidegger, durch den Bindestrich entfaltet. Durch den Bindestrich versucht Heidegger, eine raum-zeitliche Dimensionalität des Daseins und damit auch des menschlichen Körpers anschaulich zu machen. Das Graphem deutet damit eine räumliche und zeitliche Doppelbewegung an: Es handelt sich um eine simultane Bewegung, die eine räumlich vorgestellte Horizontalität und Vertikalität sowie eine zeitlich gedachte, die Vergangenheit und Zukunft umspannende, Dimensionalität existentiell miteinander verschränkt. Ich fasse den Heideggerschen Gedankengang kurz zusammen:

[7] Wenn Welt ein Moment des Daseins ist, also ein ‚Existential‘ in Heideggers Worten, dann ist die der Welt eigene Räumlichkeit ebenfalls ein solches. Das Dasein sei daher also nicht in einem ihm äußerlichen Raum, sondern selbst in seiner spezifischen, zu analysierenden Weise räumlich. Entsprechend sei nicht die Welt, sondern umgekehrt: Räumlichkeit ein Strukturmoment der Welt und damit des Daseins. Daher ist für Heidegger das Dasein als In-der-Welt-sein immer schon bei den Dingen der Welt – der Mensch ist laut Heidegger also nicht primär als ein Erkenntnissubjekt getrennt von Objekten in einem (physikalischen) Raum. Deshalb sei die Räumlichkeit des Daseins auch eine völlig andere

¹⁴ Ebd., 33.

¹⁵ Wie auch immer man den Begriff oder Ausdruck ‚Sein‘ bei Heidegger auslegt, ob nun in *Sein und Zeit* oder danach, welchen Sinn der Ausdruck ‚Sein‘ im Verlauf des Werkes erhält, bleibt der Ausdruck doch primär in einem temporalen und nicht räumlichen Bedeutungszusammenhang bei Heidegger verankert. In Klammern sei gesagt, daß Gumbrecht, obwohl er in extenso auf Heidegger im allgemeinen und auf *Sein und Zeit* im speziellen immer wieder verweist, kein einziges Mal auf den Heideggerschen Ausdruck ‚Ent-fernung‘ Bezug nimmt.

¹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 101.

als die von den modernen Natur- und Sozialwissenschaften entworfene. Die Räumlichkeit des Daseins habe einen vortheoretischen und vorbegrifflichen Tätigkeitscharakter: sie sei ‚Ent-fernung‘ und Ausrichtung. Das Dasein „räumt“ überhaupt erst „die Welt ein“, wie Heidegger schreibt.¹⁷ ‚Ent-fernung‘ ist daher quasi buchstäblich aufzufassen und bedeutet genau das Gegenteil von dem, was man unter Entfernung gemeinhin versteht. ‚Ent-fernung‘ heißt für Heidegger schlicht: Verschwinden lassen der Ferne im Akt einer Näherung, und ist damit strukturanalog zu dem, was Gumbrecht ‚Produktion von Präsenz‘ nennt. Das Dasein zeichne sich laut Heidegger gerade dadurch aus, daß es die Ferne der Gegenstände verschwinden läßt. Die Ent-fernung ist eine prä-reflexive ‚Näherung‘, ein ‚Bereitstellen‘, ein ‚zur Hand bringen‘, ein ‚Greifbar-Machen‘ und damit ein strukturelles Element des Daseins überhaupt: „Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe“¹⁸, wie Heidegger resümiert. Es handelt sich um eine paradoxe Gedankenfigur bei Heidegger, stellt sie doch eine prä-reflexive und zugleich aktivisch konzipierte Form von Passivität dar. Die Tendenz auf Nähe ist jedoch, so Gumbrecht, durch ein metaphysisches, wesentlich auf Sinn zentriertes Weltverständnis verstellt.

[8] Das ausgezeichnete Medium nun, um die ‚Produktion von Präsenz‘ als ‚Näherung‘, oder als ‚Ent-fernung‘ im Alltag allerdings greifbar zu machen, bezeichnet Gumbrecht mit dem Begriffspaar ‚ästhetische Erfahrung‘ oder ‚ästhetisches Erleben‘. Da es sich bei Gumbrechts Überlegungen - zumeist unausgesprochen - um Reflexionen handelt, die um einen existentiellen und daseinsanalytischen Kern kreisen, ist dieses Begriffspaar nicht notwendigerweise an Erfahrungen gebunden, die man an konkreten Kunstgegenständen machen kann. Die ‚Produktion von Präsenz‘ ebenso wie ästhetische Erfahrung sind nicht an Kunsterfahrung gebunden, sie drücken vielmehr ein vorgängiges Bedürfnis und Strukturmoment des Daseins aus. Ästhetische Erfahrung kann sich daher für Gumbrecht ebenso an einem Gedicht von García Lorca wie an einer Arie aus einer Mozartoper wie auch beim Betrachten eines Footballspiels oder beim Anblick einer attraktiven Studentin einstellen.¹⁹ Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß ästhetische Erfahrung oder ästhetisches Erleben laut Gumbrecht einen unhintergehbaren existentiellen Kern besitzen, der sich in der Struktur des Wunsches bzw. Verlangens zu sein manifestiert.

2. Ästhetische Erfahrung und Para-Religiösität

[9] Ästhetische Erfahrung und ästhetisches Erleben definiert Gumbrecht „als ein Oszillieren (und mitunter auch als Interferenz) zwischen ‚Präsenzeffekten‘ und ‚Sinneffekten“²⁰. Es handelt sich also um eine Bewegung, die in der Wahrnehmung sowohl die Materialität als auch den Bedeutungszusammenhang erkennt. Prima vista könnte man sagen, auch Gumbrecht geht es um die Spannung zwischen Ding und Zeichen im ästhetischen Objekt, wobei das ästhetische Objekt, wie bereits gesagt, nicht zwangsläufig ein Kunstwerk sein muß. Doch Gumbrecht schweigt über die Sinneffekte, und da es ihm vor allem auf die ‚Produktion von Präsenz‘ ankommt, spricht er statt von ästhetischer Erfahrung lieber von „Momenten der Intensität“ oder vom „ästhetischen Erleben“, denn die meisten philosophischen Traditionen brächten den Begriff ‚Erfahrung‘ mit „Akten der

¹⁷ Ebd., 101.

¹⁸ Ebd., 105.

¹⁹ Dies sind Beispiele, die Gumbrecht selbst anführt.

²⁰ Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, 18.

Sinnzuschreibung“ in Verbindung.²¹ Zwar hält Gumbrecht fest, daß ästhetische Erfahrung durchaus einen reflexiven Anteil besitzt, ja sich in Form von Reflexionen artikuliert, doch liegt sein Hauptaugenmerk auf dem Element der Produktion von Präsenz und dem Erleben von Präsenz. Ästhetische Erfahrung oder ästhetisches Erleben sind für Gumbrecht daher auch durch Momente des Augenblickhaften, der Plötzlichkeit, der Unmittelbarkeit, der Flüchtigkeit ausgezeichnet, die er unter dem Begriff der „Epiphanie“, bzw. der „ästhetischen Epiphanie“ zusammenfaßt.²² Im Gegensatz zu Karl Heinz Bohrer versteht Gumbrecht unter dem Ausdruck ‚ästhetische Epiphanie‘ mit seiner zentralen phänomenalen Struktur des Plötzlichen jedoch nicht ein Hauptcharakteristikum ästhetischer Negativität, das in systematischer Hinsicht auf Inkommensurabilität, Diskontinuität oder Entzug verweist. Ganz im Gegenteil: ‚ästhetische Epiphanie‘ deutet ein Moment der ‚Fülle‘ und der ‚Positivität‘ an.

[10] Präsenz jedoch habe keine Dauer, und da sie, wie bereits gesagt, außerhalb der Interpretation stehe, bilde sie kein zeitliches, sondern ein räumliches und körperliches Verhältnis zur Welt ab, dessen Zeitlichkeit die Struktur eines Ereignisses annehme. Wenn Gumbrecht also den Begriff des Erlebens vorzieht und gebraucht, so weniger in der lebensphilosophischen Tradition Diltheys als vielmehr „im strengen Sinne der phänomenologischen Tradition, also im Sinne der fokussierten Betrachtung oder Thematisierung bestimmter Gegenstände des Erlebens“²³. Gegenüber dem Erleben habe die Sinnzuschreibung jedoch, indem das Erleben auf Bedeutung oder Sinn ausgerichtet aufgefaßt wird, den Charakter der Nachträglichkeit und des Sekundären oder, wie Heidegger es nennt, des „Ent-lebens“: „Das Gegenständliche, das Erkannte ist als solches entfernt, aus dem eigentümlichen Erleben herausgehoben“²⁴.

[11] Der religiös konnotierte Ausdruck Epiphanie ist von Gumbrecht nicht zufällig gewählt und reiht sich in eine Folge weiterer religiöser Termini ein, die ästhetische Erfahrung als Präsenzerfahrung konturieren sollen, wie zum Beispiel ‚Erlösung‘, ‚Ekstase‘, ‚Präsentifikation‘ etc. Zugleich reaktiviert er die jüdisch-christliche Vorstellung von der ‚Realpräsenz Gottes‘, um ein alternatives semiotisches Modell zu umreißen, in dem Zeichen substantiell gedacht werden, und nicht auf Repräsentation basieren. Ziel dieser Verwendung scheint mir, ästhetische Erfahrung oder ästhetische Erlebnisse auratisch aufzuladen und auf ihre epiphanische und religiöse Grundlage zurückzuführen, ohne freilich kryptotheologisch zu werden. Ästhetische Erfahrung drückt nämlich in der Nachmoderne ein existentielles und nicht so sehr religiöses Bedürfnis aus. Daher schreibt Gumbrecht: „Mit dem Wort ‚ästhetisch‘ nehmen wir Bezug auf Epiphanien, die es bewirken, daß wir zumindest für Momente nicht nur mit dem Geist, sondern auch mit dem Körper davon träumen, es ersehnen und uns vielleicht sogar daran erinnern, wie vortrefflich es wäre, in unserem Leben im gleichen Rhythmus zu schwingen wie Dinge dieser Welt. [...] Vielleicht ist es genau das, worum es, von einem existentiellen Standpunkt betrachtet, bei der Selbstentbergung des Seins geht, und zwar nicht nur bei der Selbstentbergung als ästhetischer Epiphanie, sondern bei der Selbstentbergung im allgemeinen. Wenn man unter Erleben eher ein Wahrnehmen als ein Erfahren versteht, wird das Erleben der Dinge dieser Welt in ihrer vorbegrifflichen Dinghaftigkeit ein Gefühl für die körperliche und die räumliche

²¹ Ebd., 120.

²² Ebd., 131.

²³ Ebd., 120.

²⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 72f.

Dimension unseres Daseins reaktivieren.“²⁵ Anders ausgedrückt, geht es Gumbrecht um eine existentielle Haltung der Welt gegenüber, deren wesentliches Charakteristikum die Transzendierung der Ich-Grenzen ist. Gumbrecht nennt dies mit Jean-Luc Nancy die „Wonne der Präsenz“.²⁶ Ästhetische Erfahrung oder ästhetisches Erleben werden so zu einem Gefühl des Eins-Seins mit der Welt und führen zur existentiellen Selbstaffirmation alles Existierenden und werden sprachlich durch ein religiöses Vokabular in Szene gesetzt, um den Intensitätsgrad solcher Erlebnisse zu veranschaulichen. Zugleich rückt Gumbrecht ästhetische Erfahrung strukturell damit in die Nähe klassischer Definitionen religiöser Erfahrung und der Mystik, wie man sie von so unterschiedlichen Autoren wie William James in pragmatischer oder von Aldo Gargani in religionsphänomenologischer Hinsicht her kennt.²⁷ Es handelt sich also bei Gumbrecht weniger um eine Ästhetisierung des Religiösen als vielmehr um eine religiöse Aufladung des Ästhetischen, das ein existentielles Bedürfnis ausdrückt. Gumbrecht betont diesen Zusammenhang auch: „[s]chließlich handel[t] es sich um ein Sehnen nach größerer Nähe zu den Dingen dieser Welt und nach mehr Kontaktintensität, als in unseren Alltagswelten möglich [ist]“, daher „ha[t] mein Wunsch gewiß etwas ‚Transzendentes‘.“²⁸ Gumbrecht nivelliert somit nicht nur die Differenzen zwischen dem Feld des Ästhetischen und dem des Religiösen, sondern subsumiert beide Felder unter ein grundsätzliches existentielles Bedürfnis nach Nähe, das sich als Transzendenz in der Immanenz, als Unendlichkeit im Endlichen charakterisieren läßt und das sich als Präsenzeffekt einstellen soll, wenn wir ästhetische Erfahrungen machen. Der Effekt der Präsenz ist nun auf die Wahrnehmung des Nicht-Hermeneutischen, des Nicht-Semantischen angewiesen, in dem sich Immaterielles materialisiert, dinghaft und greifbar wird.

3. Stumme Gedichte und Vollzugswahrheiten

[12] Gumbrecht führt als Gewährsmann für seine Rehabilitierung und Favorisierung des „Nicht-Hermeneutischen“ und des „Nicht-Semantischen“, was auf den ersten Blick vielleicht als Widerspruch erscheinen mag, den Hauptvertreter der philosophischen Hermeneutik im zwanzigsten Jahrhundert Hans-Georg Gadamer, und die Gattung der Lyrik an: Die „nichthermeneutische Dimension des literarischen Texts“ werde von Gadamer als „Volumen“ bezeichnet, und das Spannungsverhältnis zwischen den semantischen und den nicht semantischen Komponenten des Texts setze er „mit dem Spannungsverhältnis zwischen ‚Welt‘ und ‚Erde‘ gleich, das Heidegger in seiner Arbeit *Der Ursprung des Kunstwerkes*“ dargestellt habe.²⁹ Es ist die Komponente der ‚Erde‘, die es dem Kunstwerk oder dem Gedicht ermögliche, „in sich dazustehen: Es ist die Erde, die dem Kunstwerk räumliches Dasein verschafft.“³⁰ Die Erde bezeichnet in diesem Zusammenhang bei Heidegger eine vor- und transbegriffliche unmittelbare Wahrnehmung einer sinnhaften Totalität, die jedoch nicht auf irgendeinen Begriff gebracht werden kann. Daher fragt Gumbrecht mit Gadamer: „Doch – ist es denn wirklich bei solchen Texten nur ein sinnorientiertes Lesen? Ist es nicht ein Singen? Der Prozeß,

²⁵ Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, 138f.

²⁶ Ebd., 77.

²⁷ Vgl. dazu William James, *The Varieties of Religious Experience*, in: *The Works of William James*, hrsg. Frederick H. Burkhardt et al., Cambridge/Massachusetts, London 1985 und Aldo Giorgio Gargani, „Die religiöse Erfahrung. Ereignis und Interpretation“, in: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hrsg.), *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 144-171.

²⁸ Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, 169.

²⁹ Ebd., 84f.

³⁰ Ebd., 85.

in dem ein Gedicht spricht – nur von einer Sinnintention getragen? Spricht nicht aus ihm gleichzeitig eine Vollzugswahrheit? Das ist die Aufgabe, die das Gedicht stellt!“³¹

[13] Gumbrecht präsentiert damit eine implizite Rezeptionstheorie von Dichtung, in der sich der Präsenzeffekt wesentlich im nicht-signifikativen Volumen der sprachlichen Form ereignet (im Klang, Rhythmus etc.). In diesem Volumen wird eine Verstehbarkeit dadurch gestiftet, daß im Akt der Reaktion auf Nicht-Semantisches ein Bezirk von Sinnhaftigkeit – dies ist mit dem Begriff der ‚Vollzugswahrheit‘ gemeint – diesseits des Verstehens und jenseits der Verständnislosigkeit geöffnet wird. Eine solche Vollzugswahrheit, eine solche Sinnhaftigkeit, die aus der Überhebung der nicht-signifikativen Elemente entsteht, ist in dieser Perspektive grundlegend, selbst jedoch auf keinen weiteren Grund zurückzuführen. Im Grunde genommen heißt dies jedoch, daß Kunstwerke und ästhetische Erfahrung in ihrer präsentischen Dimension keiner Interpretation wirklich zugänglich sind. Sie lassen sich in dieser Hinsicht nicht wirklich auslegen, sondern nur in ihrer Gültigkeit erfahren. Sie entziehen sich jeglicher intellektueller Auseinandersetzung und werden zu ‚Offenbarungen‘. Gumbrecht geht es darum, ein grundsätzlich affirmatives Verhältnis zur Welt zu entwickeln, das sich in einem Gefühl der Zugehörigkeit, des Eins-Seins selbst bestätigt. Gumbrecht faßt diesen existentiellen Sachverhalt, indem er nochmals auf Heidegger zurückkommt, daher so zusammen: „Durch Reflexion im Sinne des Heideggerschen Seinsbegriffs hätten wir uns zu der Vorstellung ermuntern lassen sollen, offenbartes oder entborgenes Wissen könne Substanz sein, die in Erscheinung tritt und sich uns (sogar mit ihrem inhärenten Sinn) präsentiert, ohne der Interpretation zu bedürfen, um in Sinn verwandelt zu werden.“³² Es stellt sich die Frage, ob Gumbrecht nicht doch damit wieder einen letztgültigen Wahrheitsgehalt einführt, der den Effekt der Materialität der Kommunikation, von dem er ja ausgegangen war, transzendiert und damit nicht selbst eine ‚Metaphysik‘ etabliert.

[14] Gumbrechts Konzept ‚ästhetischer Erfahrung‘ oder ‚ästhetischen Erlebens‘ stellt sich zum einen also wesentlich als eine Reformulierung existenzphilosophischer Überlegungen dar. So verständlich, von einem existentiellen Gesichtspunkt aus, sein Wunsch nach einer ‚Produktion von Präsenz‘ auch sein mag, so führt er doch zur Nivellierung des Religiösen und des Ästhetischen in ihren konkreten gesellschaftlichen und kulturellen Unterschieden, in ihren verschiedenen Erfahrungs- und Deutungsmodi. So wird zum Beispiel von Gumbrecht die mögliche soziokulturelle Bedingtheit und Abhängigkeit von religiösen und ästhetischen Erfahrungsmodi überhaupt nicht bedacht. Darüber hinaus vollzieht Gumbrecht durch seine starke Fokussierung auf Elemente des Präsentischen innerhalb ästhetischer Erfahrung oder ästhetischen Erlebens eine unter ästhetischen Gesichtspunkten problematische Annäherung, indem er über die Sinn-effekte schweigt und indem er sich auf das Nicht-Semantische konzentriert. Gerade am Beispiel der Dichtung sieht man doch, daß Klang und Rhythmus ebenfalls mit Bedeutung und Sinn aufgeladen sind. Es läßt sich bezweifeln, daß im Falle von Sprachkunstwerken überhaupt ein nicht-signifikatives Volumen existiert.

³¹ Ebd., 84. Zum Wandel der präsentischen Dimension von Dichtungsvorträgen siehe den Beitrag von Martin Vöhler in dieser Publikation.

³² Ebd., 101.

[15] Ästhetische Erfahrung ist für ihn wesentlich durch Präsenzeffekte charakterisiert, die sich als ‚Ent-fernung‘, als Näherung bestimmen lassen. Sie dient ihm in allererster Linie dazu, existentielle Befindlichkeiten und Bedürfnisse zu befriedigen und wird so zum Medium freireligiöser Anschauungen. Zwar wird ästhetische Erfahrung von ihm auch als reflexives Ereignis verstanden, doch ist die reflexive Dimension sekundär und gegenüber der Erfahrung von Präsenz in seinem Konzept zu vernachlässigen.

[16] Die daseinsanalytische und seinsgeschichtliche Entmündigung der Kunst, wie sie von Heidegger praktiziert wurde und von Gumbrecht fortgesetzt wird, die Auffassung von stummen Gedichten und sich ereignenden ‚Vollzugswahrheiten‘, die sich jeder weiteren Kommunizierbarkeit entziehen, ist bereits, im Medium der Kunst, in der Literatur von Paul Celan wortspielerisch, ja sarkastisch analysiert und in eine kritische Distanz gerückt worden: „heidegängerische Nähe...“.³³

³³ Es handelt sich um den ersten Vers des Gedichts „Largo“ aus *Schneepart*. Zit. nach: Paul Celan, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe*, hrsg. und kommentiert von Barbara Wiedemann, Frankfurt/M. 2003, 323.