

Das wilde Sein. Akt – Ereignis – Schöpfung.

Esther Hutfless

In diesem Text möchte ich einer Denkfigur folgen, die der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty zunächst in seinen Essays zur Kunst *sens brut* – roher oder wilder Sinn – nennt, und die in seinem unvollendet gebliebenen Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* als wildes Sein – *être sauvage* – auftritt. Mit dieser Figur vollzieht Merleau-Ponty eine bemerkenswerte Verschiebung innerhalb der Phänomenologie: Fragen des Leiblichen, der Intentionalität, des Denkens des Aktes verschieben sich von der phänomenologisch gefassten mehr oder weniger bewusst gesetzten Erfahrung eines Subjekts in den Bereich der Ontologie. Die Ontologie wird bei Merleau-Ponty zur Ontologie des Fleisches, in der Welt und Leib als ineinander verschränkt gedacht werden, woran sich Fragen des Sinns von Welt und Sein anschließen. Damit, und dies ist die These meines Textes, zeigt sich Merleau-Pontys Denken, das im wilden Sein Ästhetik und Ontologie miteinander verknüpft, auf produktive Weise anschlussfähig an postmoderne bzw. poststrukturelle Ansätze zum Ereignis, zum Akt, zur Schöpfung und vermag damit auch zur prekären Frage nach politischer Veränderung einen Beitrag zu leisten. Im Folgenden möchte ich mich zunächst kurz den Ansätzen zum Ereignis, zum Akt und zur Schöpfung in den Arbeiten von Judith Butler, Jacques Lacan und Cornelius Castoriadis widmen, um davon ausgehend Maurice Merleau-Pontys Figur des *wilden Seins* mit dem Denken des Aktes zu verknüpfen.

Auf den Spuren dessen, was im Kommen ist

Ereignis, Akt und Schöpfung stellen drei verschieden akzentuierte Formen dar, den Bruch, die Verschiebung, die Veränderung, den Zusammenbruch, das Einbrechen des Neuen jenseits eines idealisierten, autonomen handlungsfähigen Subjekts zu denken. Ereignis, Akt und Schöpfung sind somit an die Frage nach dem Neuen in der Kunst aber auch nach dem revolutionären Moment im Politischen gebunden. Die Begriffe – Ereignis, Akt und Schöpfung – finden sich etwa im Denken Jacques Derridas, Jacques Lacans, Cornelius Castoriadis', Maurice Merleau-Pontys aber auch im feministischen Performativitätsdenken Judith Butlers. Butler verbindet das Ereignis der *Verschiebung* mit der *Subversion* herrschender Geschlechterverhältnisse und verweist damit auf eine radikal politische Dimension des Ereignisses. Foucault folgend denkt Butler unsere Existenz als Subjekt als von der Macht abhängig, wobei nicht ein einzelner Signifikant das Zentrum dieser Machtstruktur bildet,

sondern Macht als dezentralisiertes Gefüge verschiedenartiger Diskurse, Dispositive und Machtwirkungen gefasst wird, die vom Subjekt wiederholt werden. Die Macht wird von uns zitiert, wir verleiben sie ein und indem wir dies tun, erhalten wir sie, wir vermehren sie – wir bedürfen ihrer um selbst zu sein. Die Einverleibung und Wiederholung der Macht lässt sich mit dem Begriff der Performativität als ein Prozess, als eine sich „ständig wiederholende und zitierende Praxis“ (Butler 1997, 22; Butler 2001, 8) fassen, die sich nicht darauf beschränkt eine Bedeutung oder eine Information bloß mitzuteilen, sondern die eine Wirkung und Bedeutung hervorbringt. In diesem Sinne materialisiert die Macht des Diskurses die Subjekte, die Körper und Psychen. „Subjektivierung“, schreibt Butler in *Psyche der Macht*, „besteht eben in dieser grundlegenden Abhängigkeit von einem Diskurs, den wir uns nicht ausgesucht haben, der jedoch paradoxerweise erst unsere Handlungsfähigkeit ermöglicht und erhält“ (Butler 2001, 8). Die politische Verschiebung oder Veränderung kann sich so auch nicht auf einen außer-diskursiven Bereich berufen, sie gelingt nur in der verfehlten Wiederholung, im gescheiterten Zitat. Die Frage des Widerstandes ist daher nicht in willentlichen Akten zu fassen, Widerstand ist keine Weigerung, sondern eine zufällige Verfehlung und Überschreitung der Norm (vgl. Butler 1997, 317). Es handelt sich also um eine Subversion, die weder planbar scheint, noch sich auf die Struktur der Erfahrung eines Subjekts berufen könnte. Eine Subversion als Ereignis. Postmodernes bzw. poststruktureles Denken der Verflechtung von Subjekt und Macht zieht notwendigerweise Fragen dessen nach sich, wie etwas geschieht, wie sich etwas ereignet; welcher Sinn, welche Wirklichkeit dem zukommt, was geschieht; was das Ereignis bedeutet, wo die Bedeutung entspringt, von wo aus etwas geschieht, von wo aus das Ereignis, der Akt, das Schöpferische sich ereignen.

Von Quellen und Mündungen – aber umgekehrt

Auf der Suche nach möglichen Antworten auf diese Fragen taucht zunächst das Nichts auf. Aus dem Nichts – ex nihilo. Bei Lacan findet sich dieser Bezug auf das Nichts auf zweifache Weise: in seinem Schreiben über das Schöpferische und in seiner Konzeption des Aktes. Schöpfung beschreibt Lacan in der *Ethik der Psychoanalyse* als Entstehung eines Objekts, das dazu gemacht ist, die Existenz der Leere im Zentrum des Realen zu repräsentieren (vgl. Lacan 1996a, 148 ff.). Dieses Objekt nennt Lacan, Heidegger folgend, das Ding. Das Ding bleibt unerreichbar, unsymbolisierbar. In diesem Sinne denkt Lacan die Sublimierung als Kulturleistung bzw. das Schöpferische nicht ausgehend vom Sublimen im klassischen freudschen Sinne, das heißt nicht ausgehend von der Existenz eines ursprünglichen

„verbotenen“ Objekts, das sich in der Bewegung der Triebbefriedigung auf ein anderes Objekt hin verschieben würde. Das Objekt wird erst im Prozess der Sublimierung erzeugt. Es scheint so kein Vorgängiges zu geben, keine vorgängige Bedeutung, die bloß auf ein anderes Objekt verschoben werden könnte und an diesem Ort ihre Wahrheit offenbarte. Die Wahrheit des Objekts wird nachträglich hergestellt. Das Ding entsteht also vom Loch aus, wie Lacan schreibt, *ex nihilo*. Für Lacan ist so auch das Schöpferische in der Kunst als Bewegung zu verstehen, sich dem Ding ausgehend vom Nichts anzunähern. Im Seminar *Die Angst* sowie in den *vier Grundbegriffen*¹ behandelt Lacan die Frage des Aktes. Der Akt wird hier weder als Handlung oder Aktivität gedacht, sondern markiert einen Bruch, eine Überschreitung der Ordnung ausgehend vom Realen. Sofern wir im herkömmlichen Sinne handeln und sprechen, tun wir das als Subjekte, angewiesen auf die imaginär-phantasmatische und symbolische Struktur. Der Akt hingegen als Bruch mit der Symbolischen Ordnung vollzieht sich ohne phantasmatische Unterstützung, jenseits symbolischer Strukturen und ist mit Lacan daher als Ereignis *ex nihilo* zu fassen (vgl. Žižek 2001, 523). Die Ereignisstruktur des Aktes ist ein dem Subjekt, das immer als durch den Signifikanten durchkreuztes gedacht wird, Entgegengesetztes. In diesem Sinne ist es auch nicht das Subjekt, das einen Akt vollzieht – ein Akt wird auch nicht intendiert; es ist der Akt, der sich durch das Subjekt hindurch ereignet und der mehr und anderes als das Subjekt ist. Der Akt ist also ein Fremdkörper, der die Bindung Subjekt / groß A (Symbolische Ordnung) suspendiert. So ist auch Lacans Aussage zu verstehen, dass das Subjekt sich im Akt als seine eigene Ursache setzt (vgl. Lacan 2010, 140ff.; vgl. Žižek 2001, 523). Dieses Subjekt ist jedoch, wie Žižek anmerkt, kein sich selbst transparentes intendierendes Subjekt, es ist ein *azephales*, ein kopfloses Subjekt (vgl. Žižek 2001, ebd.). Der Akt, auch der radikal politische Akt, zerstört die Selbstidentität des Subjekts, zerbricht unser gesellschaftliches Sein, er ist mit Žižek eine Kraft der Negativität (ebd. 527). So wird im Seminar über die Angst der Selbstmord paradigmatisch für den wahren Akt. Auch hier spielt die Struktur der Nachträglichkeit eine Rolle – erst im Nachhinein wird sich zeigen, ob ein Akt überhaupt stattgefunden haben wird. Sowohl der Akt als politischer als auch das Schöpferische in der Kunst werden von einer Negativität aus gedacht, vom Loch, vom Realen, von der Angst. Inwiefern der Akt, das Schöpferische, das Ereignis auch von der Fülle

¹ Im Seminar *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* behandelt Lacan vor allem den traumatischen Aspekt der Begegnung mit dem Realen als dem Nicht-Assimilierbaren. Vgl. dazu Lacan 1996b, 60 ff. Im Seminar über *Die Angst* tritt der Zusammenbruch der Symbolischen Ordnung im Akt hervor. Vgl. Lacan 2010, 140 ff.

der Weltlichkeit und Leiblichkeit eines Seins gedacht werden kann, dem möchte ich weiter unten ausgehend von Merleau-Ponty nachgehen.

Während Lacan den Akt als Ereignis ausgehend von der radikalen Zurückweisung der symbolischen Ordnung denkt, spricht Derrida vom *JA* zum Anderen oder zum Ereignis. In *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, einem Vortrag, den Jacques Derrida 1997 in Montreal gehalten hat, sagt er: „Es gibt ein ‚Ja‘ zum Ereignis oder zum Anderen, ein ‚Ja‘ zum Ereignis als Anderem oder vom Anderen herkommend“ (Derrida 2003, 12). Derrida verweist damit auf eine Öffnung und Offenheit, die das Ereignis oder den Anderen ankommen lässt und setzt die Offenheit, die sich im *Ja* ausdrückt als gewisse Vorgängigkeit, die das Ereignis überhaupt erst ermöglicht. Das Ereignis oder vielmehr das *Ja* zum Ereignis bringt Derrida in Zusammenhang mit dem Performativen: Es geschieht, es handelt, es wirkt, es transformiert und produziert eine Situation. Sofern im Performativ jedoch die Form des „ich kann“ enthalten ist, verliert sich die Struktur des reinen Ereignisses. Das Ereignis ist auch mit Derrida immer die Überraschung, die Unvorhersehbarkeit, die den „Gang der Geschichte“ (ebd. 21) unterbricht. Es ist das, was kommt, was über uns kommt, was in aller Eile geschieht; dasjenige, das kein Zögern verlangt. Über das Ereignis zu sprechen, ist allein möglich im Modus der Nachträglichkeit, da die Sprache strukturell im Akt des Vollzuges das Ereignis verfehlt. Dennoch gibt es ein Sprechen, ein Schreiben, ein Tun, das offen für das Ereignis etwas sich ereignen lässt. In diesem Sinne ist das Ereignis ausgehend von der Wiederholung und Wiederholbarkeit von Akten zu denken und stellt als Neues zugleich eine Singularität dar. „Es ist die Unmöglichkeit des Ereignisses, die das Maß für seine Möglichkeit gibt. [...]Das Ereignis, wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun“ (ebd. 29f.). Das Erschaffen, die Kunst, die Erfindung sind Ereignisse. „Es handelt sich darum, zu finden, eintreten und sich ereignen zu lassen, was noch nicht da war. Wenn die Erfindung möglich ist, ist sie keine Erfindung. [...] Wenn ich das, was ich erfinde, erfinden kann, wenn ich die Fähigkeit dazu habe, dann heißt das, dass die Erfindung in gewisser Weise einer Potentialität entspricht, einer Potenz, die ich bereits in mir habe, sodass die Erfindung nichts Neues bringt. Das ist kein Ereignis. Ich habe die Fähigkeit, das eintreten zu lassen, und infolgedessen unterbricht das Ereignis, das da eintritt, nichts“ (Derrida 2003, 31). Wie Lacan denkt Derrida das Ereignis als radikalen Bruch. Das Ereignis tritt nur da ein, wo es unmöglich ist. Das, was kommt, kann nicht auf gegenwärtig Existierendes zurückgeführt werden. Im Rahmen des Vorhersehbaren, des Möglichen, kann kein Ereignis statthaben. Neben dem ethisch gefassten *JA* zum Ereignis, ist es die *différance* als Öffnung in der Schrift und in der

Demokratie, die beständig im Kommen ist; es ist die *différance* als die Abwesenheit sowohl von Intention als auch von ursprünglichen, bezeichnenbaren Objekten; es ist die Offenheit eines jeden Kontexts, der das Ereignis als Bruch und Verschiebung von Bedeutung ermöglicht. Das Ereignis kommt bei Derrida also weniger aus dem Nichts; die Frage des Ursprungs des Ereignisses verschiebt sich – das Ereignis wird zu dem, was irgendwo ankommt.

Der Philosoph und Psychoanalytiker Cornelius Castoriadis akzentuiert in seinem Denken des Schöpferischen explizit die Frage des Politischen. Eine Revolution zu machen, bedeutet mit Castoriadis, sich auf eine künftige Situation hin entwerfen, die sich von allen Seiten dem Unbekannten öffnet und über die man vorab nicht denkend verfügen kann. Es ist eine Bewegung auf etwas hin, wobei das, was im Kommen ist, offen und unvorherbestimmt bleiben muss (Castoriadis 1997, 150). Castoriadis denkt den Akt der Schöpfung, das sich auf etwas hin entwerfen, zwar *ex nihilo*, er setzt jedoch ontologisch die Fähigkeit des Subjekts voraus, sich etwas vorzustellen, das nicht ist, das weder in der Wahrnehmung ist noch in den bereits konstruierten Symbolsystemen (ebd. 12 und 229). Diese Fähigkeit wohnt der Psyche inne, oder vielmehr ist sie ein Formant, „der nur in dem von ihm Geformten, durch es und als dieses besteht“ (ebd. 471). Sie ist ein Formend-Geformtes. Dieser Vorstellungskraft gibt er den Namen radikales Imaginäres. Den Begriff des Imaginären grenzt Castoriadis deutlich von Lacans Begriff des Imaginären ab. „Das Imaginäre geht nicht vom Bild im Spiegel oder im Blick des anderen aus. Vielmehr ist der Spiegel selbst, seine Möglichkeit, der andere als Spiegel, erst Wirkung des Imaginären, das eine Schöpfung *ex nihilo* ist“ (ebd. 12). Lacans Konzept des Imaginären wirft Castoriadis vor in der platonischen Metaphysik verhaftet zu bleiben. Das radikale Imaginäre ist also kein Spiegelbildliches, kein Bild von, da es im Revolutionären der Politik, wie auch der Kunst nicht um die Entdeckung oder die bloße Konstruktion von etwas geht, sondern um die radikale Erschaffung des Neuen. Die hier in aller Kürze skizzierten Ansätze zum Ereignis, zum Akt oder zur Schöpfung lassen das Neue aus dem Nichts, aus der Wiederholung, aus der Vorstellungskraft hervortreten. Die Materialität des Neuen erwächst aus einem Abstraktum, aus einem Zufall. Ausgehend von der Phänomenologie, aber auch ausgehend von der feministischen Theorie stellt sich die Frage des Leiblichen, des Weltlichen, der Situiertheit des Seins mit Merleau-Ponty gesprochen, dass es etwas gibt und nicht nichts (Merleau-Ponty 2003, 17). Es stellt sich die Frage, auf welche Weise Ereignis, Neues, Schöpferisches einerseits in Offenheit a-teleologisch gedacht werden können und dabei zugleich bedeutsam und politisch subversiv wirksam werden können. Ob

das Ereignis oder das Neue aus dem Nichts kommt oder ausgehend von der *différance* gedacht wird, als das, was irgendwo ankommt, oder ob eine Sphäre des Leiblichen, Sinnlichen, Weltlichen als bedeutungstiftend gesetzt werden kann ohne in ein metaphysisches Ursprungsdenken zu verfallen, das von uns anschaulich nicht gegebenen Wesensbestimmungen ausgeht, die nur darauf warten sich zu verwirklichen. Dieses etwas, das es gibt, lässt sich nicht in jenes klassische metaphysische Konzept zwingen. Dieses etwas, das es gibt, stellt dennoch eine Sphäre des Sinnlichen dar, Merleau-Ponty schreibt vom wilden Sein.

Die Weltlichkeit des Ereignisses und das wilde Sein

Auf der Spur des wilden Seins, der Frage nachgehend wie dieses gedacht werden kann, werde ich die verschiedenen Fäden im Werk Merleau-Pontys aufnehmen und versuchen, die einzelnen Fragmentelemente zum wilden Sein seines Werkes in Bezug zueinander zu setzen. In der Essay-Sammlung *Das Auge und der Geist*, in der Merleau-Ponty Ansätze zu einer neuen Ontologie entwickelt, wird auch erstmals das wilde und rohe Sein konzeptionalisiert – noch sehr stark in Anlehnung und Auseinandersetzung mit Husserl. Merleau-Ponty beschreibt hier Akte schöpferischen Ausdrucks und vergleicht die Malerei mit der Sprache. Er liefert Beschreibungen des Schöpferischen, die dem Ereignisdenken Derridas zunächst sehr nahe zu kommen scheinen: Ein Ausdruck oder das Schöpferische, die keine bloße Wiedergabe von schon Gesagtem oder Gedachtem darstellen, haben mit Akten zu tun, denen keine Konzeption vorausgehen kann; Schöpferisches ist Entstehendes, von dem sich erst zeigen wird, was es ist (vgl. Merleau-Ponty 2003, 17). Wenn Merleau-Ponty die Malerei, die Kunst mit der Sprache vergleicht, so folgt er einer strukturalen Auffassung: Die Sprache, aber auch die Kunst sind stets offen für und vermögen Sinnverschiebungen, Doppeldeutigkeiten und funktionale Ersetzungen in Gang zu bringen. Der Sinn, das Neue taucht zwischen den Wörtern auf. „[W]ir müssen den Ausdruck betrachten, bevor er ausgesprochen ist, jenen Hintergrund des Schweigens, der nicht aufhört, ihn zu umgeben, und ohne welchen er nichts aussagen würde, oder auch, wir müssen die Fäden des Schweigens bloßlegen, von denen er durchzogen ist. Für die schon erworbenen Ausdrücke gibt es einen direkten Sinn, der Punkt für Punkt etablierten Wendungen, Formen, Wörtern entspricht. Hier gibt es scheinbar keine Lücke, kein sprechendes Schweigen. Aber der Sinn der gerade entstehenden Ausdrücke kann nicht von dieser Art sein: Es ist ein latenter oder indirekter Sinn, der zwischen den Wörtern laut wird“ (Merleau-Ponty 2003, 121). Zwischen den Zeichen, den Wörtern, den Akten entspringt der

Sinn. Eine Differenz, die den etablierten Strukturen einen „taumelnden Gang“ verleiht (ebd. 53). Die Lücke in den Strukturen, zwischen den Zeichen, die Momente des Schweigens in den Übergängen, lassen neuen Sinn aufkommen. Ein Sinn, der die scheinbar vorgegebene Linearität durchbricht.

Dieser neue Sinn stellt mit Merleau-Ponty keinen bloß verschobenen Sinn, kein gescheitertes Zitat dar, er stammt auch nicht aus dem Einbruch des Realen, aus der Angst, sondern ihm liegt etwas Lebendiges, Lebensweltliches zu Grunde. Im Unterschied zu Derrida denkt Merleau-Ponty eine Präsenz, ein Gegenwärtiges, das anders als Lacans Reales zwar auch unthematisiert und unstrukturiert, der Welt des Schweigens angehört, jedoch nicht traumatisch gefasst wird.

Während Merleau-Ponty im Essay *Das indirekte Sprechen und die Stimme des Schweigens* (ebd. 111ff.) noch eine Bedeutungsintention denkt, um die herum sich ein Text, ein Akt, ein Sprechen tastet, wird die Intentionalität im Aufsatz *Der Philosoph und sein Schatten* (ebd. 243ff.) aber auch später in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Merleau-Ponty 2004) vielmehr zu einer Tensionalität, um hier einen Begriff in Anlehnung an Jean-Luc Nancy heranzuziehen. In *Der Philosoph und sein Schatten* schreibt Merleau-Ponty vom Menschen als außer sich in der Welt, in Ekstase und setzt die Wahrnehmung als vinculum (vgl. Merleau-Ponty 2003, 259), als Riemen oder Band zwischen dem Leib und dem wilden Sein, eine Verbindung, die später in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* als chiasmatisch verschränkt gedacht wird. Diese Figur des Bandes impliziert eine Spannung, eine Tension, eine Ausdehnung, eine Verbindung, einen Kontakt – die phänomenologisch gedachte Intentionalität als Gerichtetheit auf die Dinge wird in Merleau-Pontys Spätwerk zu einer ontologischen Verfasstheit von Welt und Sein. Um hier noch einmal auf Nancy zu verweisen: Tension meint einen gegenseitigen Zug, Anziehung und Aufmerksamkeit, die jedoch nicht vom Subjekt als aktiven zum Objekt hin als passives gedacht werden kann (vgl. Nancy 2004, 123f.). Die Dichotomen Verhältnisse von Subjekt und Objekt, Aktivität und Passivität werden von Merleau-Ponty aufgelöst, denn Leib und Welt sind aus demselben Element gemacht, dem Fleisch. So ist es nicht ein Subjekt, das wahrnimmt, sieht, berührt, sondern das Wahrnehmen, das Sehen, das Berühren, das Empfinden ereignet sich aus der Mitte der Dinge heraus. Auch die Schöpfung, die Malerei, die Kunst hat nach Merleau-Ponty mit eben diesem Rätsel des Leibes zu tun. Weil die Dinge und der Leib aus demselben Stoff sind, vollzieht sich die Schöpfung in ihnen und aus ihnen heraus. Im Aufsatz *Das Auge und der Geist* wird der wilde Sinn beschrieben als die Sphäre, aus der die Kunst und die Malerei schöpft. Die Leiblichkeit

spielt für Merleau-Ponty hier eine zentrale Rolle. Man kann sich nicht vorstellen, schreibt Merleau-Ponty, wie ein Geist malen könnte. Der Maler leiht der Welt seinen Leib und die Welt verwandelt sich in Malerei (Merleau-Ponty 2003, 278). Diese Verwandlung, Merleau-Ponty spricht von *Transsubstantiation*, die sich in jeder Schöpfung ereignet, setzt den Leib als Geflecht voraus – den Leib zugleich als sehenden und Teil der sichtbaren Welt, den Leib als berührenden und Teil der berührbaren Welt. Im christlichen Sinne haben wir es bei der *Transsubstantiation* mit der Wesenswandlung zu tun. Aus Brot und Wein werden Leib und Blut Christi. Merleau-Ponty verschiebt die Bedeutung dieses Begriffes: Es geht nicht darum, das Wesen eines Dinges in wahrnehmbare Bedeutungen zu transformieren, Schöpfung hat mit Merleau-Ponty nichts mit *Vorstellungen von* und nichts mit *Ideen* zu tun – denn dies würde beständig aufs neue eine Welt der Immanenz hervorbringen. Mit dem Problem der Wandlung verweist Merleau-Ponty auf jene zentrale Frage, die ich weiter oben bereits kurz aufgeworfen habe: Wie ist die Schöpfung jenseits von Zufälligkeit einerseits und von Wesensverwirklichung andererseits zu denken?

Das wilde Sein als unermüdlicher Quelle des Neuen, des Schöpferischen – so scheint es, schreibt Merleau-Ponty in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* – enthält alles, was je gesagt werden könnte und dennoch liegt es an uns, es zu erschaffen. Merleau-Ponty spricht vom *logos endiathetos*, der nach dem *logos prophorikos* verlangt (Merleau-Ponty 2004, 221). Der *logos endiathetos* ist hier Logos des wilden Seins, des Lebensweltlichen, der an den *prophorikos*, den Ausdruck im Schöpferischen gebunden ist. Weder das eine noch das andere kann als vorgängig gesetzt werden, es handelt sich um ein Verhältnis der Reversibilität. Eine Reversibilität aber, die sich nie schließt, die niemals zur Koinzidenz kommt. Das wilde Sein, der *logos endiathetos* ist eine Welt des Schweigens, eine unthematisierte und unthematisierbare Welt mit Brüchen, Gräben, Feldern, Differenzen von Bedeutungen, ohne durchgängige, linearen Flüsse und Ströme von Erlebnissen und Erfahrungen. Merleau-Ponty spricht auch vom *Polymorphismus* des wilden Seins (Merleau-Ponty 2004, 319). Das wilde Sein wird weiters als Sinnliches verstanden, das sich mir in meinem privatesten Leben kundgibt und zugleich jede andere Leiblichkeit angeht. „Es ist das Sein, das mich im Innersten betrifft, das ich aber auch in einem rohen und wilden Zustand treffe, in einer absoluten Präsenz, welche das Geheimnis der Welt, der Anderen und des Wahren enthält“ (Merleau-Ponty 2003, 259).

Merleau-Ponty wendet sich damit gegen den „Zauber des negativen Denkens“ in der Philosophie, das dem Sein das Nichts voranstellt (Merleau-Ponty 2004, 121). Er schreibt:

„Unser Ausgangspunkt wird nicht sein: Das Sein ist, das Nichts ist nicht und nicht einmal es gibt nur Sein – das sind Formulierungen eines totalisierenden, eines überfliegenden Denkens-, sondern: es gibt Seiendes, es gibt Welt, es gibt etwas; im starken Sinne wie die Griechen von τὸ λεγεῖν sprechen: Es gibt Zusammenhang, es gibt Sinn. Wir lassen das Sein nicht ex nihilo aus dem Nichts auftauchen, sondern gehen von einem ontologischen Relief aus, von dem man niemals behaupten könnte, sein Hintergrund sei nichts“ (Merleau-Ponty 2004, 121). Merleau-Ponty möchte also von einer Offenheit für das Sein ausgehen. Er fragt, ob es aber nicht gerade diese radikale Offenheit für das Sein ist, die eine Negativität, ein Nichts voraussetzen müsste? Denn blieben wir im Bereich der metaphysischen Fülle, so würden wir von Erscheinung zu Erscheinung verwiesen, wir wären in einem Universum von Bildern, die sich herumtrieben und die uns mal mehr, mal weniger bewusst wären. Eben das möchte Merleau-Ponty nicht denken. Das wilde Sein meint etwas anders. Die klassische Idee von sich herumtreibenden Bildern und Erscheinungen, die für uns als Neues auftreten, setzte die klassische Dichotomie zwischen einem Seienden als Bewusstsein, als Subjekt und den Dingen, der Welt, den Objekten fort. *Logos endiathethos* und *logos prophorikos*, wildes Sein und Schöpfung sind mit Merleau-Ponty ausgehend von der chiasmatischen Verschränkung von Leib und Welt zu denken. Das Sichtbare, das Berührbare, das wilde Sein, das Sinnliche ergreift vom Blick, vom Akt, vom Leib Besitz, die es zugleich enthüllt und berührt haben – die Bedeutung, der Sinn strahlt zurück auf den Akt, die Rede, das Leibliche in der Welt-Sein (Merleau-Ponty 2004, 201f.). Es ist ein Kontakt, Nähe und Ferne, Reibung, Widerstand, Differenz – die Sphären gehen nie vollständig ineinander auf. Durch den Leib, der selbst sichtbar ist und berührbar und mit Merleau-Ponty zugleich in das Sichtbare und Berührbare eingetaucht, eignet sich der Sehende und Berührende das, was er berührt und sieht nicht an, er nähert sich und öffnet sich zur Welt hin, die nicht bloß Materie ist oder An-Sich, sondern von der er Teil ist, eingelassen in die Welt. Der Leib strahlt aus, „sieht sich sehend, er betastet sich tastend, er ist für sich selbst sichtbar und spürbar. Er ist ein ‚Selbst‘ durch eine Betroffenheit, einen Narzissmus, eine Verknüpfung von dem, der sieht, mit dem, was er sieht und von dem der berührt mit dem was er berührt, von Empfindendem und Empfundendem – ein ‚Selbst‘ also das zwischen die Dinge gerät“ (Merleau-Ponty 2003, 280). Das Chiasmatische des Fleisches, das Berührend-Berührt stellt mit Merleau-Ponty jene Sphäre aus sinnlichen Bezügen dar, in der sich Mensch und Welt konstituieren, und es ist auch die Sphäre, von der ausgehend das Neue, das Schöpferische zu denken ist.

Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang von der Höhlung oder Falte im Sein als Gegenkonzept zu einem Loch oder Nichts. Die Höhlung, die Falte ist die Passivität und zugleich Präsenz des wilden Seins, die Welt des Schweigens von der Merleau-Ponty immer wieder spricht, es ist die „Versprühung der Körpermasse unter die Dinge, das magische Bündnis zwischen der Welt und dem Leib – „ich leihe der Welt meinen Leib, damit sie sich in ihn einschreibt“ (Merleau-Ponty 2004, 253, 298). Schöpfung ist mit Merleau-Ponty daher auch Reintegration ins Sein, Einschreibung ins Sein, Schöpfung ist Kontakt zum Sein (Merleau-Ponty 2004, 253). Ausgehend davon versucht Merleau-Ponty das Bild, das Geschöpfte, das Imaginäre neu zu bestimmen. Das Bild (*image*) hat nach Merleau-Ponty einen schlechten Ruf – es wird zumeist als Kopie oder als Abdruck der Natur betrachtet. Ein Bild, ein Kunstwerk ist mit Merleau-Ponty jedoch das „Innen des Außen“ und das „Außen des Innen“, das durch die Verschränkung von Berührend-Berührt, Sehend-Sichtbar, Empfundene-Empfindbar entsteht. Das Imaginäre wird in Folge also weder als eine Vervollständigung von etwas gedacht noch als Mittel, ein Ding in seiner Abwesenheit darzustellen. Das Imaginäre ist für Merleau-Ponty zugleich nah und fern vom Gegenwärtigen. Nah, weil es das Diagramm, die sinnliche Kehrseite des Gegenwärtigen in meinem Leib ist; fern, weil das Bild oder das Gemälde von der Fähigkeit des Leibes abhängt, es hervorzubringen, wahrzunehmen, das Gewebe des Wirklichen in ihm zu erkennen. Für Merleau-Ponty ist also auf dieser Ebene des wilden Seins, der Seinsinn im Seienden angesiedelt. Die Frage nach der Bedeutung des Ereignisses kann mit Merleau-Ponty somit ausgehend vom wilden Sein beantwortet werden. Eine Sphäre, die weder mit Tatsachen noch mit Wesenheit zu tun hat, sondern mit der „amorphen Wahrnehmungswelt“, die die Quelle jeglicher Ausdrucksfähigkeit darstellt. Sie ist es, die den Ausdruck hervorruft und herausfordert (Merleau-Ponty 2004, 220 f.). Dieses Amorphe, Polymorphe muss sich dennoch konkretisieren, um zum Akt, zum Ausdruck, zum Neuen zu werden; es muss den Leib als Ort und Öffnung des Durchgangs nehmen. Ich möchte diese Wandlung, Konkretisierung oder Transsubstantiation, um diesen Terminus Merleau-Pontys noch einmal aufzugreifen, mit dem Begriff der Kristallisation zusammen denken. In *Das Sichtbare und das Unsichtbare* beschreibt Merleau-Ponty das Sichtbarwerden des Sichtbaren in der Fähigkeit des Sehens als Hervortreten der Farbenwelt aus der Berührung und dem Anklingen-lassen der Welt. In dieser Berührung entstehen Kristallisationspunkte, Kontaktpunkte und zugleich Differenzen zu anderen Dingen, Farben, Geweben (Merleau-Ponty 2004, 175). Es ist also kein Akt gegenständlicher Setzung, der das Neue hervorbringt, sondern der Kontakt zum wilden Sein. Mit Merleau-Ponty kann das Ereignis, der Akt, das

Schöpferische ausgehend von der Leiblichkeit gedacht werden und damit im Unterschied zu Derrida von einer Präsenz, im Unterschied zu Lacan von einem nicht traumatischen, bedrohlichen Weltbegriff; im Unterschied zu Castoriadis von einem Imaginären aus, das nicht aus dem Nichts schöpft; und im Unterschied zu Judith Butler nicht ausgehend von einer Zufälligkeit sondern von der Situiertheit des Seins, die nicht allein im Diskurs- und Machtgefüge bedeutungsvoll zu werden vermag.

Will man das Ereignis nicht bloß als Einbruch des Zufalls denken, sondern als Verwirklichung auch eines radikalen politischen und subversiven Moments, das auf geltende Herrschaftsverhältnisse Bezug nimmt, diese verschiebt und bricht, so scheint es notwendig auch die Situiertheit und Leiblichkeit, die Welt als wildes Sein mitzudenken. „*Das Ereignis ist die Wahrheit der Situation, die sichtbar/lesbar macht, was die ‚offizielle‘ Situation ‚unterdrücken‘ muss*“ (Žižek 2001, 175).

Literaturverzeichnis

Butler, Judith: *Psyche der Macht*, Frankfurt/M. 2001.

Butler, Judith: *Körper von Gewicht*, Frankfurt/M. 1997.

Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M. 1997.

Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003.

Lacan, Jacques: *Die Angst. Das Seminar Buch X*, Wien 2010.

Lacan, Jacques: *Die Ethik der Psychoanalyse. Seminar VII*, Weinheim 1996 a.

Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI*, Weinheim 1996 b.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg 2003.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 2004.

Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, Zürich 2007.

Žižek, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/M. 2001.