



Dieter Treu

Bild, Symbol, Fragment

Zur Wahrnehmungswirklichkeit
von Entfremdungserfahrungen

Dieter Treu

Bild, Symbol, Fragment

Dieter Treu

Bild, Symbol, Fragment

**Zur Wahrnehmungswirklichkeit
von Entfremdungserfahrungen**

Tectum Verlag

Dieter Treu

Bild, Symbol, Fragment.

Zur Wahrnehmungswirklichkeit von Entfremdungserfahrungen

Zugl. Diss. Freie Universität Berlin 2012

Umschlagabbildung: © Bildmaterial des Autors

© Tectum Verlag Marburg, 2012

ISBN 978-3-8288-5816-9

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter der ISBN 978-3-8288-3052-3 im Tectum Verlag erschienen.)

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

www.facebook.com/tectum.verlag

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
-------------------------	---

KAPITEL 1 – Wahrnehmung und Entfremdung

Einleitend. Wiederholbares und nicht Wiederholbares	23
Die ›Zenonisierung‹ des Erlebens	31
Abstrakte Kulturkritik: Abstandsmetaphern anstatt Austauschgeschehen.....	31
Ein antikes Gleichnis: Das bewegungslose Rennen von Achilles und der Schildkröte.....	36
Immersion, Verflüssigung, Auflösung, Sinnbilder fluidalen Verschwindens und ihr temporaler Bezug	42
Die immersive Wahrnehmung.....	42
Entfremdung und Immersion. Eintauchen. Untertauchen. Nicht wieder auftauchen.	46
Die temporale Verfasstheit der Wahrnehmung und das Immer-wieder-Neubeginnen von Entfremdungskritik.....	49
›Leben‹ als dynamisch-formhafter Bezug der Wahrnehmung.....	52
Bildliches, Symbolisches, Fragmentäres	57
Wahrnehmung als Teilhabe.....	57
Bild und Bildlichkeit.....	60
Von der Sinnlichkeit zum geformten Sinn: Das Symbolische.....	65
Der gebrochene Sinn. Was sind Fragmente?.....	68

KAPITEL 2 – Die erkrankte Ganzheit der Wahrnehmung: Pathologien des ›Nicht-mehr-Sehen-Könnens‹

Zu Fällen von Blindheit und Farbenblindheit	71
Farbenblindheit und die Reinheit der Begriffe.....	71
Blindheit und das begrifflich unvermittelte, <i>reine</i> Sehen.....	76
Hinweise auf eine Ganzheit der Wahrnehmung: Bergsons <i>Materie und Gedächtnis</i>	79
Mit der Wahrnehmung Teil von etwas sein.....	79
Zu <i>Materie und Gedächtnis</i>	82
Das <i>größere Ganze</i> der Wahrnehmung und Modelle kausaler Kreisläufe.....	91
Aus der klinischen Literatur zur Depersonalisation	97

Beschreibungen eines seelischen ›Nicht-mehr-sehen-Könnens‹	97
Komorbiditäten	100
Differentialdiagnostik	101
Die Wahrnehmungscharakteristika der Depersonalisation	105
Die begrifflich erzeugte Illusion der Leere und des Nichts	111

KAPITEL 3 – Bildlichkeit. Zum Entfremdungsrisiko einer intentionslosen Wahrnehmung

Depersonalisation in den Kontextgrenzen von ›Aspektsehen‹ und ›Aspektblindheit‹	117
›Aspektsehen‹	117
Das <i>Sehen als</i> und das <i>Sehen in</i> : ›Aspektblindheit‹	120
Das Leben ist kein Kippbild. Begriffliche Aspekte <i>dauern</i> nicht	124
Der <i>durchlebte</i> Aspektwechsel: Wahrnehmung ohne Empfindung	129
Bild und Entfremdung	132
Das Phänomen des Wahrnehmungsbilds: » ... einen Begriff aus der Sprache heben und ihn in die Reinigung geben«	132
Zur Vorstellung einer fast bewusstlosen Bildwahrnehmung	135
Depersonalisation: Intentionales Leibbild und a-zentrisches Wahrnehmungsbild	140
Die konkrete Wahrnehmung als Klammer zwischen Form und Ereignis	145
Symbolisches Sehen als ein Sehen ohne Bilder	148

KAPITEL 4 – Das Entfremdungsrisiko psychopathologischer Professionalisierung: erleben, ›zenonisieren‹, erzählen

Eine Psychopathologie ohne Bilder, durchsetzt mit Allgemeinbegriffen	153
Die ›Zenonisierung‹ der Wahrnehmung: von abstrakten Rennen, von ›guten‹ Erzählungen und von der ›Raumzeit‹	157
Die natürlichen Konturen und die geometrische Konturierung der Wahrnehmung	157
Wahrnehmungs-Ich und erzähltes Ich	167
Erzählung und psychopathologische Entfremdung: Kein Übergang von Bild zu Wort	167
Die ›Zenonisierung‹ der Begegnung: Zur Passung von Diagnose und bürokratischer Institution	187
Unerzählbares <i>Mysterium</i> und diagnostisches <i>Problem</i>	187
Eine Psychopathologie ohne Begegnung und Dialog	195
Die Leblosigkeit bürokratischer Präzision	207

KAPITEL 5 – Fragment und Verfremdung

Die beunruhigte Wahrnehmung und ihre Sprache	211
Denkbild und Wahrnehmungsbild	211
Fragmente als Simultaneität von Bewegung und Form	213
Von der medizinischen zur poetischen Perspektive auf Entfremdungsphänomene	213
Das in eine Erzählung gebrachte Wahrnehmungsbruchstück	228
Sinnlichkeit im Dienste narrativen Sinns.....	228
Freuds ›Erinnerungsstörung auf der Akropolis‹.....	231
Ein <i>Trick</i> der Sinnbildung.....	234
Fragment und Unschärfe	239
Die Freisetzung der Wahrnehmung aus der gewohnten Formenscharfe.....	239
›Scharfes‹ und ›gutes‹ Sehen – Zu einer Erzählung I. Bachmanns	244
Potentiale der Unschärfe	244
Literarisches Verfremden	255
Für eine entautomatisierte Wahrnehmung	255
Intervallhafte Beständigkeit der Gewohnheit	260

KAPITEL 6 – Fragment und Augenblick

Jeder <i>echte</i> Augenblick bleibt Fragment, ohne Ersatz und Fortsetzung	265
Der Stachel des Singulären durchlüftet die innere Logik des Intervalls.....	265
Literarische Versuche, ein <i>Neues Sehen</i> zu vermitteln.....	271
Augenblick und Fremdheit	277
Die Einflüsse auf Rilkes Wahrnehmung	277
Fremdheit am eigenen Leib erleben: Die Episode vom <i>Sterbenden in der Cremerie</i> in Rilkes <i>Malte Laurids Brigge</i>	282
Isoliert im Intervall: Die Indifferenz gegenüber bruchstückhaften Erfahrungen	288
Zeit zählen, anstatt in ihr existieren.....	288
Wieder zum Zusehen gezwungen. Medial erzeugte Gleichgültigkeit als Realitätsmaßstab in Haruki Murakamis <i>TV-PEOPLE</i>	291

KAPITEL 7 – Sinn, Symbolisierung, Formenstarre

Modi der Natur- und Dingwahrnehmung	299
Die Wahrnehmung natürlicher Dingkonturen wird zur Ausnahme	299
Gibt es (noch) Natur in der Kultur? Hermetische Schleifen symbolischer Sinnbildung	308
Gefakte Realitäten	315
Das überforderte Bewusstsein in beschleunigten Intervallen	315
Das Symbolische als Leitmedium von Verdinglichungskulturen	321

KAPITEL 8 – Symbolische Gesellschaften und lebendige Außenseiter

Symbolische Kultur	329
Eine Kultur der Selbstähnlichkeit?	329
Mediale Beispiele für die Hypertrophie des Symbolischen	334
Scheinlebendige. Die Zombies der Arbeitswelt	341
Vom ›Kaputtgehen‹ in beruflichen Rollen und von unheimlichen Wesen	341
Am Rand systemischer Ordnung	350
Die doppelte Erstarrung des Lachens	353
Der lebendige Rand symbolischer Ordnungen	357
Clowns	357
Wahrnehmung als Appell.....	364

Schlussbemerkungen – Wahrnehmung und Entfremdung..... 369

Anmerkungen..... 379

Literatur- und Abbildungsverzeichnis 433

EINLEITUNG

Phänomene und Begriffe von Entfremdung

Im Jahr 1900, dem Jahr der Veröffentlichung von Freuds epochaler *Traumdeutung*, erscheint in Frankreich ein für das Selbstverständnis des modernen Menschen ebenfalls bedeutsames Werk, verdichtet im Zusammenschluss dreier Essays. Deren Autor Henri Bergson umkreist darin mit der Rolle des Komischen in der Gesellschaft ein nur scheinbar ›kleines Problem‹ der Philosophie. *Das Lachen*, so der Titel des Büchleins sei eine ›soziale Geste‹ [L:17], die der Markierung und anschließenden Aufhebung des Starren und Automatenhaften, also dem in seiner *Unlebensbedingtheit komisch Wirkendem* diene. In der durch das Lachen verhöhnten Person soll durch den Spott Scham aufkeimen. Eine Scham, die dann zur Reflexion über die eigene Erstarrung in jenen Lebenssituationen führen soll, in denen die Anderen beweglich und lebendig *gegenüber der Gemeinschaft* geblieben sind.

Jedoch werden durch Bergsons Text zwei Vereinseitigungen dieses Prozesses des Zurückholens von Einzelnen in die Gemeinschaft vordergründig, denen der *Lachende* und seine *Komplizen* selbst anheimfallen. Denn die *Anästhesierung des Mitgefühls* und die *Homogenisierung* des Verhaltens der Lachenden indizieren ihrerseits Entfremdungen. Jede emotionale Regung, aus der heraus Solidarität mit der verhöhnten Person erwachsen könnte muss im Lachen für Momente unterdrückt werden. *Der Lachende überlässt sich selbst einem Mechanismus*, welcher die Abneigung und Angst gegenüber dem Sichtbarwerden individueller Vielfalt verschleiert. Gegen Bergsons Thesen wurde schließlich ins Feld geführt (vgl. Kap.8.2.3), dass der Autor es vermieden habe, das Lachen eindeutiger als soziale Pathologie zu kennzeichnen, und damit klar Stel-

lung gegen einen Mechanismus der Ausgrenzung des Andersartigen zu beziehen.

In der seinen Text abschließenden Parabel vergleicht Bergson den Philosophen, der das ›winzige‹ Problem des Komischen zu lösen versucht jedoch mit einem Kind am Strand. Erfolglos versucht es, den Schaum der Wellen einzufangen, während es dabei zufällig etwas Größeres und Düsteres findet.

»So kämpfen ohne Unterlass Wogen auf der Oberfläche des Meeres, während die unteren Schichten des Wassers in tiefem Frieden verharren. Rennen und stoßen gegeneinander und suchen ihr Gleichgewicht. Ein leichter, weißer lustiger Schaum folgt ihren wechselnden Linien. Die zurückfließende Flut lässt diesen Schaum auf dem Sande des Ufers zurück. Ein Kind, das in der Nähe spielt, kommt und sammelt sich eine Hand voll und wundert sich, wenn es im nächsten Augenblick nur wenige Wassertropfen in der hohlen Hand hat, die aber viel salziger, viel bitterer sind als das Wasser der Welle, die den Schaum mit sich führte. Das Lachen entsteht ganz so wie dieser Schaum. (...) Und auch salzhaltig ist es, und es schäumt und ist lustig wie Schaum. Und der Philosoph, der ein paar Tropfen sammelt, um zu kosten, mag wohl bisweilen in einer kleinen Menge dieses Stoffes sein gut Teil Bitterkeit finden« [L:133f.].

Wer sich einzelwissenschaftlich am Problem der Entfremdung versucht, mag sich vorkommen wie jenes Kind am Meer. Man blickt auf einen Ozean ineinander strömender Lebensphänomene und muss hoffen, auf seinem Strand das passende Werkzeug für die begriffliche Fixierung und Analyse jener Schaumkronen in seiner Hand zu finden.

Was bedeutet Entfremdung heute? Worin äußert sich die Entfremdung *in* und *von* dem Erleben einer Person, welche neben der Kulturalisierung des Natürlichen inzwischen auch die Virtualisierung und Dematerialisierung alles Kulturellen zum Bestandteil seiner Realität zählt. Mehr denn je ist Entfremdung ein vieldimensionales Problem.

Auf der Subjektebene finden sich quer durch geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskurse vergleichbare Beschreibungen von *Gefühlen der Entfremdung* als einem *Nicht-mehr-Erleben-Können*. Die Rede ist vom Fremdwerden einer vormals vertrauten Umgebung, von der Unmöglichkeit, sich in das eigene Tun zu versenken, von der Ohnmacht gegenüber äußeren Strukturen. Betroffene sprechen vom Gefühl einer Zerris-

senheit zwischen Lebens- und Identitätswürfen, und davon, gefühllos geworden zu sein.

Entfremdet zu sein wird Subjekten, einzelnen Gruppen oder der Gesellschaft im Ganzen aber auch zugeschrieben, wenn man von *außen* konstatieren kann, dass die Betroffenen die vereinseitigte Qualität ihrer Zustände nicht mehr empfinden und damit auch nicht artikulieren können. Phänomene, die mit dem Begriff des Entfremdet-Seins verknüpft werden sind die suchartige Verfallenheit an mediale Strukturen, die Hypertrophie verrohter und gefühlloser Verhaltensweisen, oder die Überidentifikation mit starren und wie fabriziert wirkenden Rollen. Dieses zuletzt genannte Motiv freilich ist kein spezifisch dem Medienzeitalter geschuldetes Phänomen. Schon Rilke spricht in den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* von nicht ganz ›abschminkbaren‹ Haltungen, von einer unaufhebbaren Verwachsung zwischen ›Seiendem‹ und ›Schauspieler‹ (1910:283). Mit der Zuschreibung an den ›Entfremdeten‹, sich vom Original in eine Kopie verwandelt zu haben verlässt die Analyse schließlich die Subjektebene und blickt auf kultur- und gesellschaftskritische Motive des Außengeleitet-Seins, etwa auf die Ökonomisierung zwischenmenschlicher Beziehungen und die damit einhergehende Versachlichung von Ich-Erfahrungen.

Auch das Verhalten und Erleben *einzelner – fiktiver wie realer – Figuren*, das dann als paradigmatisch für das Inhumane, Automatenhafte, Absurde und *Fremde* in der *eigenen* Gesellschaft gesehen wird ist ein möglicher Fokus der Entfremdungsforschung. Jaeggi (2005:72ff.) sieht einen solchen Typ in der ›Vorortexistenz des Kleinbürgers‹, von dessen Indifferenz und Uneigentlichkeit ausgehend das Ideal einer homogenisierten, passiven Friedlichkeit ausstrahlt. Eine andere Figur, die sowohl Befremdung als auch Ohnmacht hervorruft ist die des ›Wirtschaftsmanagers‹ (Röggl 2004). Diese Figur gilt vielen als Sinnbild für jene im Alltag kaum wahrnehmbaren und unnahbaren Personen (*oder sind es nur noch Algorithmen?*), die verkapselt in hochsymbolischen Hierarchien über die Verteilung von Kapitalmacht verfügen, ohne in dieser Rolle selbst in Berührung oder gar affektive Verwicklung mit den lebenspraktischen Folgen ihrer Entscheidungen zu kommen. In der Optik des Managers bleiben Entscheidungen abstrakt und strategisch.

Eine dritte figurative Entsprechung von Entfremdung und Person findet sich in den immer variierenden Erscheinungen von ›Verrückten‹, von Narren und Clowns. Hier schüren ambivalente Gefühle Ressentiments gegenüber einer unberechenbaren Randfigur, der das Potential eingeschrieben wird, die Gruppenkohärenz einer nicht entfremdeten Mehrheit aufzulösen. Außerhalb von institutionalisierten Möglichkeiten der Beherrschung des A-Normalen aber können die desorganisierte Vitalität des Clowns und die gesteigerte Sensibilität des ›Verrückten‹ das Label der Entfremdung an die Betrachtergruppe *zurückreichen*, indem sie einer Gesellschaft aus distanzierter Beobachtern *deren* Erstarrung und leblose Gleichschaltung vorhalten.

Theoretischen Zugängen ist in Anbetracht der Unübersichtlichkeit all dieser Phänomene an einer Spezialisierung des Blickwinkels gelegen, um Konzepte der Entfremdung vor internen Widersprüchen zu bewahren. Die Idee eines einzigen Maßstabs der Entfremdungskritik, welcher die Entfremdung des Selbst *und* des Mitmenschen *zusammen* mit dem Verhältnis von Gesellschaft und ›Wirklichkeit‹ zu repräsentieren vermag, wurde daher mitsamt den anthropologischen und metaphysischen Bezügen des Entfremdungsproblems in den Fundus der Philosophiegeschichte verabschiedet. Zuletzt hatte Jaeggi (2005:19ff., 2008:270ff.) die Suche nach einer objektiven Messlatte als die zu überwindende Illusion einer essentialistisch-romantischen Idee von Ganzheit beschrieben.¹ Schon zuvor hat Baczko (1969:111f.) die ideologische und methodologische Vereinbarkeit von Zugängen zu Entfremdung bezweifelt, deren Ursprünge so unterschiedlichen Disziplinen wie der Psychoanalyse, der Existenzphilosophie oder der Herrschaftssoziologie entstammen. Die zunehmende Spezialisierung widme sich Baczko zufolge nur jeweils »einem Segment der Wirklichkeit« (a.a.O:112). Indes fehle es an einer Theorie, die das ›Datenmaterial‹ einzelner Zugänge ordnen könne. Das wissenschaftliche Desiderat eines zeitlich stabilen und begrifflich fixierbaren Entfremdungskonzepts ist nicht ausschließlich in der Flüchtigkeitⁱ einiger der hierunter versammelten Lebensphänomene begrün-

ⁱ Phasen der Depersonalisation können Wochen, aber auch nur wenige Sekunden andauern (siehe Kap.2.3).

det. Vielmehr bezeichnet die Differenz von theoretischem *Zugang* und gelebter *Teilhabe*, und entsprechend, die Differenz von Entfremdungs-begriffen und Entfremdungsphänomenen die Transformation eines *Wirklichkeitsgehalts*: Wenn das beängstigende Versinken des Wahrnehmungssubjekts in einer nicht aneignbaren Sinnlichkeit in der späteren Erklärung *verdunstet*, wenn die Beteiligung der Wahrnehmung nur noch symptomatische Berücksichtigung findet, dann bleiben auch die Betroffenen – etwa in ihrer Patientenrolle – ihrem Erfahrungsmoment nicht treu. In aller Regel wird der ›realitätsorientierte‹ Patient der Transformation eines oft sprachlosen Erlebens in eine mechanisch-quantitative Betrachtungsweise zustimmen. Denn dieser Wechsel von Teilhabe und Betroffenheit in eine Optik des Zusehers ermöglicht ihm und seinen Helfern die analytisch-zergliedernde Quantifizierung des Bewusstseins. Die verräumlichte Repräsentation des Entfremdungsmoments hat dann ein vorsprachliches Mysterium in ein wissenschaftliches Problem verwandelt, das sich benennen, systematisieren und durchmustern lässt. Die unmittelbare Wirklichkeit des Erlebens aber ist damit auf Distanz gebracht.

Auch in der vorliegenden Arbeit entgehen Darstellungen von Entfremdungsphänomenen mit Sicherheit nicht diesem *Verdunstungseffekt*. Entgegen der Tendenz der gegenwärtigen Entfremdungsforschung soll mit der Bezugnahme auf ein Verständnis von *Wahrnehmung*, welche als *wesentlich mit Temporalität verknüpft* gedacht wird ein Lebensformen übergreifender Maßstab eingesetzt werden. Nicht von der *Idee* der Wahrnehmung als einem »archimedischen Punkt« jenseits der Entfremdung« (Jaeggi 2005:19) ist also die Rede. Vielmehr soll deutlich werden, dass bislang getrennt diskutierte Phänomene der Entfremdung auf ein- und dieselbe *Wahrnehmungswirklichkeit* beziehbar sind, die sich in ihnen zentriert.

Die nachfolgende Arbeit expliziert hierfür eine dualistische These, wonach die konkrete, alltägliche Wahrnehmung ein praktisches Kompositum darstellt. Diese Mischung aus Sinneserfahrung, Affekt, Erinnerung und Zweck etabliert sich im Mittelbereich zweier Extreme. Die alltägliche Wahrnehmung liegt stets zwischen der Möglichkeit einer *fast* bewusstlosen Sinneserfahrung, also der *ungefilterten Erfassung der Immanenz mate-*

rieller Bilder, und der Möglichkeit einer weitgehenden Vergeistigung, einer Überblendung der Wahrnehmung durch Ideen, also: der Transzendenz alles Sinnlichen, hin zum symbolischen Sinn.

Beide Extreme verhindern das Leben und Erleben als ein Austauschgeschehen. In eine zu reine Wahrnehmung mischt sich nichts Subjektives mehr. Eine von der gegenwärtigen Sinneserfahrung gereinigte Idee hingegen bleibt versperrt gegen jede Veränderung, die durch die Sinne kommt. Entfremdung ist demnach verstehbar als eine Vereinseitigung im Austausch von Wesensverschiedenheiten. Das Ineinander von ›Materie‹ und ›Geist‹ ist gestört, entmischt oder vereinseitigt sich. Die alltäglichen Intervalle sind nicht mehr geöffnet gegenüber dem gegenwärtigen Augenblick. So ist der in Routinen und Gewohnheiten verkapselte Mensch im Bezug auf seine Wahrnehmung *Idealist*. Was er tagtäglich ›sieht‹ ist kein Sehen: er denkt und empfindet hauptsächlich in Ideen und Begriffen, die für seine Interessen wesentlich erscheinen. Indem er sein Handeln, Wahrnehmen und Denken wiederholt, und es aus der Zeit hebt, realisiert er ein Dasein in Intervallen, das dem Lebendigen den Anschein des Geometrischen, Symmetrischen und Berechenbaren überstülpt.

Was Lucien Jerphagnons Protagonist im *Gebet eines Menschen, der sein Leben satt hat* (1959:21) anspricht, erscheint zeitlos – weil es als Erleben aus der konkreten Zeit gehoben ist.

»Herr, als ich heute morgen aufstand, habe ich mir gesagt: Es wird mal wieder so sein, wie an den anderen Tagen.

Und tatsächlich, es ist genauso gewesen.

Ich habe dieselbe Straßenbahn genommen wie jeden Morgen, ich habe dieselben sauer-süßen Zeitungsartikel über eine internationale Lage gelesen und erfahren, dass sie unverändert bleibt.

Ich bin dieselbe teilnahmslose Treppe hinaufgegangen und habe in meinem Büro dieselben Akten vorgefunden – diese Akten, die sich seit zehn Jahren fast bis auf den Buchstaben gleichen.

Der Bürojunge war derselbe, der Personalchef ebenso. Sie hatten ihr normales Alltagsgesicht, das Gesicht der Tage, an denen man nichts besonders Neues erwartet.

Zu Mittag habe ich dasselbe gegessen wie gewöhnlich: es war Donnerstag.

Dann bin ich wieder ins Büro gegangen, – bis sechs Uhr.

Und schließlich habe ich pünktlich Schluss gemacht und mir gesagt, dass ich ja morgen von neuem anfangen müsse« (1959:21).

Jede intervallhafte Verknüpfung aus Sprache, Raum und Intellekt negiert die *Zeit*. Denn gegenwärtig zu sein bedeutet, für einen interessegeleiteten Verstand *nicht* in erster Linie das Erfassen einer noch *sinnlosen* nackten Präsenz an Wahrnehmungsbildern. Vielmehr soll im Hinblick auf den situativen Rahmen des ›Jetzt!‹ gesehen, gehandelt und memoriert werden. Aber was ist diese Gegenwart, dieses Jetzt? – ein messbares Segment? Jemand kann innerhalb einer Sekunde dreimal *Jetzt!* rufen. Hat er dann drei qualitativ unterschiedene Gegenwarten durchlebt? Er könnte die Länge einer so verstandenen Gegenwärtigkeit durch seine Aufmerksamkeit ebenso ausdehnen, wenn er, solange sein Atem hält, nichts anderes denkt und ausspricht als ein maximal gedehntes *Jeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeet!* Ob eine von unterschiedlichen Menschen zu unterschiedlichen Zeiten wiederholbare Handlung aber beschleunigt oder ausgedehnt wird, macht für die Unterdrückung der *Präsenz des Anderen* in dieser Gegenwart keinen Unterschied. Denn ein in homogenen Intervallen getaktetes Erleben hat die lebendige *Heterogenität* und *Ununterbrochenheit* als Kennzeichen der Dauer bereits transzendiert. Das gepresste wie das gedehnte *Jetzt!* sind Raummetaphern, denen keine unmittelbare Gegenwartserfahrung entspricht. Das bewahrende Denken einer formfixierten Identität sucht die Aneignbarkeit des Sinnlichen an den Sinn. Ein im Sinne der Intentionalität nicht souveränes Wahrnehmungssubjekt, welches der augenblickshaften Erfassung des Werdens ausgesetzt ist, erlebt die Alterität des Eigenen in jedem Augenblick. Das *Ich wird* unaufhörlich ein Anderer.

Aufbau der Arbeit

Die Differenz von Intervall und Augenblick bildet keine nur graduelle Unterscheidung ab. Sie markiert einen *Wesensunterschied* zwischen *Zeit* und *Nicht-Zeit*. Eine Handlung oder ein sinnliches Erkennen, die sich für eine oder mehrere Subjekte zu mehreren Zeitpunkten *ident wiederholen* können besitzen keine zeitliche Signatur. Ein solches Geschehen rollt sich gleich einem Mechanismus ab, der aus der Zeit gehoben ist. Inmitten kultureller Formbildungsprozesse stehend, welche die Identifikation von

Zeit mit einer messbaren, in homogene Segmente zerlegbare Raumzeit nahe legen, darf der Wesensunterschied von Zeit und Mechanismus nicht für jede Situation als erkannt vorausgesetzt werden. Ebenso wenig selbstverständlich auf der Erfahrungsebene verankert scheint die ebenfalls *wesenshafte Unterscheidung* von unmittelbarem Ereignis und formhafter Vermittlung. Denn auch mediale und symbolische Repräsentationen, die das Einmalige in seiner Ereignishaftigkeit fixieren, in tausendfacher Kopie wiederholen, und als *vermitteltes Unmittelbares* abbilden, können für das Subjekt Ausgangspunkt neuer Wahrnehmung und Sinnbildung werden; einer Wahrnehmung, deren denaturierter Ursprung dem Subjekt dann natürlich und vertraut erscheint.

Zu Beginn der Arbeit wird deswegen mit dem Begriff der ›Zenonisierung‹ auf einen Transformationsprozess Bezug genommen, der sich in einem formfixierten Sinnbildungsprozess der *alltäglichen Wahrnehmung* immer schon vollzogen hat (**Kap.1**). Zu ›zenonisieren‹ bedeutet zunächst das *Fixieren* und *Anhalten* eines unaufhörlichen Sinnesstroms. Da man Zeit nicht wie elektrisches Licht abschalten kann, wird die mit ihr einhergehende chaotische Bewegung durch räumliche und kontrollierbare Zeitsymbole ersetzt. Die zeitliche Signatur eines singulären Ereignisses wird so lesbar, und die heterogene Dauer, in der sich keine zwei Augenblicke gleichen in Mathematik verwandelt. Nach einer nun möglich gewordenen *Zerlegung* und Quantifizierung erlebter Augenblicke in Messzeitpunkte kann es zu einem Vorgang der *Rekomposition* kommen. Anstelle der vormals *lebendigen Ganzheit*, deren Formen immer in Bewegung und im Werden begriffen waren, entsteht nun eine *symbolische Ganzheit*. Diese bleibt aus dem Werden gehoben. Ihre Entwicklung – wenn man noch von Entwicklung sprechen mag – ist vielerorts berechenbar. Das von Bergson oft zitierte Wettrennen zwischen Achilles und der Schildkröte kann gedanklich immer wieder durchgespielt werden. Es handelt sich um eine Idee, die kein reales Datum in der Geschichte benötigt. Das Rennen kann nicht, und muss nicht mehr in der Realität stattfinden: denn um sein Ergebnis zu kennen, reicht die Kenntnis der Ausgangsbedingungen. Am Anfang des Rennens ist sein Ende gewissermaßen schon vorhanden. Dieses damit bewegungslose Wettrennen ist nichts anderes als das Ergebnis eines ›Zenonisierungsprozesses‹: *Ohne*

Zeit und Bewegung ereignet sich kein Rennen mehr. Es steht vielmehr als fertige Form schlagartig im Raum.

Die nächsten drei Kapitel (**Kap.2-4**) widmen sich Formen pathologisch entgleister Wahrnehmungen. Beginnend mit der Diskussion zweier Fallgeschichten von Oliver Sacks wird an Phänomenen der Blindheit und Farbenblindheit die *alltägliche Vermischung von Wahrnehmungen und begrifflichen Repräsentationen* dargelegt; mit dem Fazit, dass Farbideen in keiner Weise das sinnliche Erleben von Farbe ersetzen können. Im Kontext eines ›größeren Ganzen‹ der Wahrnehmung werden dann Zusammenhänge von *physiologisch* begründbaren Formen des Nicht-mehr-Sehen-Könnens mit der *Seelenblindheit* der Depersonalisation diskutiert (**Kap.2**).

Die depersonalisierte Veränderung der Wahrnehmung ist in mindestens drei Richtungen charakterisierbar: einem Fremdwerden der Bezüge, einer übersteigerten Klarheit der Sinne und dem existentiellen Erleben von Leere und Nichtigkeit. Mit Bezugnahme auf Bergsons Begriff des ›Bilds‹, *als einer unabhängig vom Betrachter existierenden Schwelle von Ereignis und Form*, soll die Depersonalisation dann als Verflüssigung von vormaligen Formbezügen diskutiert werden. Die Verbildlichung von Welt und Selbst bedroht die Kohärenz der Subjektstruktur. Das depersonalisierte Subjekt taucht in seinen Wahrnehmungsbezügen nicht mehr auf. Durch eine *Fissur* des Denkens und der habituellen Erinnerung von der Wahrnehmung partizipiert das Subjekt mit seiner leiblichen Biographie nicht mehr an dem, was es sinnlich erfasst. Das depersonalisierte Subjekt kann sich kaum gegenüber einer Sinnlichkeit abgrenzen, die nicht mehr an Bekanntes aneignbar ist. Obwohl die Betroffenen meist die Dichotomie der gängigen psychopathologischen Konzeptbildung übernehmen, und im Fall der Depersonalisation von einer ›psychogenen‹ Ich-Störung sprechen, welcher keine substantielle Beteiligung der Wahrnehmung mehr zukommt, *kann die Depersonalisation als Wahrnehmungserfahrung – als Sehen im Modus bildlicher Teilhabe – verstanden werden* (**Kap.3**).

Die an den exakten Wissenschaften orientierte Psychopathologie ist *arm an Intuitionen, Berührungen und Bildern*.² Das binäre Denken, welches den ›naturwissenschaftlichem Körper‹ mit einer dazu passenden ›inneren

Dynamik« korreliert bildet kein Verständnis aus für die Berührung von ›Innen« und ›Außen«. Psychiatrie in einem medizinisch-biologischen Selbstverständnis hat kein Konzept des Bildes außerhalb mentaler Repräsentationen, und bringt damit kein substantielles Verständnis für die Depersonalisation als einem Wahrnehmungserleben auf. Weil es als Beziehungsgeschehen nicht konzeptualisierbar ist, muss das sinnliche Erleben der Depersonalisation von medizinischer Seite dem Subjekt *eingeschrieben* werden. Das cartesianisch orientierte Denken kann nicht anders, als das Bewusstsein wie ein Stück räumliche Natur zu behandeln, das sich von anderen Abschnitten isolieren lässt.

Das verzweifelte Subjekt legitimiert mit der Annahme der Patientenrolle dieses Spezialwissen der Medizin. Der Maßstab der vermessenden Medizin wird über das Erleben gestellt. Indem der Patient die Vorstellung anerkennt, dass es sich in der Depersonalisation um keine wirkliche Wahrnehmung, sondern eine von ihm, vom Subjekt hervorgebrachten Denk- und Erlebensstörung handelt, lässt sich an den medizinischen *Tatsachen* eine kohärente Krankengeschichte verankern. Die Objektivierungstendenz der Psychopathologie liefert dem depersonalisierten Patienten einen Schlüssel von außen, indem sie ihn auffordert, sich von der *soghaften Wirkung des Unmittelbaren auf mittelbare Erklärungen des Erlebens zurückzuziehen. Das sinnliche Erleben wird der Sprache und dem Sinn des Erzählbaren nachgeordnet (Kap.4).*

Der Mittelteil der Arbeit widmet sich in zwei Kapiteln den Möglichkeiten der Vermittlung von Entfremdungsphänomenen durch *literarische* Texte. Die dort ausgebreitete These lautet: *Der poetisch-unsystematische Umgang mit Sprache entautomatisiert und fragmentiert jenen intellektuellen Habitus, der noch bei einer interessegeleiteten Lektüre von wissenschaftlichen Beschäftigungen mit dem Entfremdungsthema eine pragmatische Filterung und emotionale Distanzierung vom unmittelbaren Erleben der Betroffenen herzustellen pflegt.*

Die poetische Vermittlung von Entfremdung und entfremdeter Wahrnehmung stützt sich in ihrer Wirkung nicht durch Anschluss an eine evidente Systematik. Literarische Beschreibungen gewinnen ihre Glaubhaftigkeit gerade durch ihre *Singularität*. Das Einzelne – und in diesem Sinne Bruchstückhafte – der subjektiven Erlebnisseite lässt den Leser für

Augenblicke Zusammenhänge ahnen, die innerhalb geschlossener systematischer Zusammenhänge weder gesehen und artikuliert werden können. *Dennoch steht der intellektuelle Drang, Bruchstücke des Sinnlichen zu synthetisieren dem Erleben eines Eigenwerts von Fragmenten entgegen:* Noch Freuds Text einer *Erinnerungsstörung auf der Akropolis (Kap.5)* unterbindet die Anerkennung des Gegensinnigen als Teil der Sinneswirklichkeit. Freuds retrospektive Teleologie steht in der Tradition einer materialistischen Fragmentästhetik, die das Ziel einer Ergänzung des darin behandelnden biographischen Bruchstücks zu einer *guten Erzählung* zu verfolgen scheint. Die bruchstückhafte Wahrnehmungserfahrung besitzt hier eine eigenständige Qualität. Sie ist das zu ergänzende Puzzleteil eines noch aufzufindenden Sinnzusammenhangs.

Die im Anschluss an Freuds Brief besprochenen Prosatexte von Bachmann und Rilke legen hingegen ein *dynamisches* Verständnis von Sinnfragmenten und Textbruchstücken nahe. Die Texte dieser ›Wahrnehmungspoeten‹ sind weder berechenbar und kausal abgerundet, noch stehen sie im Dienste der Maximierung irgendeines Wissens – vielmehr sind sie der Betroffenheit durch das *Augenblickliche* verpflichtet. Die Unabgeschlossenheit einer Form wird hier nicht als ein Mangel an Kohärenz abgewertet, sondern bildet vielmehr das Kriterium für die Wirklichkeitsnähe und authentische Singularität des Erlebens. Anders als ein Wiedererkennen bekannter Formen ist das sinnliche Erleben von Fraktalen und Bruchstücken schwerer repräsentier- und memorierbar. Während die Form eines intakten Gefäßes, das einmal sinnlich erfasst wurde immer wieder gewusst und als Formidee wieder erkannt werden mag, ist das sinnliche Erfassen und Erinnern von fraktalen Formen – etwa von Scherben eines zerbrochenen Gefäßes – keine alltäglich benötigte Fähigkeit oder Fertigkeit. Weil in ihr ein Abgleich mit bekannten Formen zu keiner Deckungsgleichheit von Wahrnehmung und Idee führt, erfordert die sinnliche Auseinandersetzung mit Bruchstücken *höchste Gegenwärtigkeit*. Ohne die Unterstützung begrifflicher Etiketten wird der Fragmentmodus der Wahrnehmung dann aber *initiatorisch* für das sinnliche Erleben: weil eine Wahrnehmung *ohne eine sinnvolle Sprache* immer wieder nach Anfängen suchen muss treibt es sie immer wieder in die *sinnliche Gegenwart*. Anders als die symbolische Wahrnehmung findet die *Fragmentwahrnehmung in der Zeit* statt.

Die dauerhafte Präsenz des Gegenwärtigen und der Veränderung in der Wahrnehmung gefährdet die strukturelle Integrität einer in kulturelle Zusammenhänge und symbolische Bezüge eingebetteten Lebensform besonders deswegen, weil die ›Sichtbarkeit‹ und ›Präsenz von Allem‹ notwendigerweise mit der *Absenz* eines berechenbaren und lebenspraktischen Sinnes einhergehen (nicht umsonst stehen Phänomene einer nackten Bildwahrnehmung in der Nähe zu pathologischen Entgleisungen der Wahrnehmung, vgl. Kap 3.2.2.). Der reinen Wahrnehmung fehlt jede intellektuelle Reflexion, jede bewusste Verlängerung ins Denken.

In der Wahrnehmungskunst und -literatur aber ist schon durch das Bewusstsein des Künstlers für den Leser oder Betrachter eine Distanz zu einer solch strukturgefährdenden Nacktheit des Erlebens hergestellt. Die Unmittelbarkeit des Fragments ist also keine dauerhafte, sondern hält nur für Augenblicke an. Das Fragment ist keine frei flottierende Bewegung; es hat eine zugleich facettenreiche und partikuläre Form.

Die im Fragmentmodus der Wahrnehmung erlebte Einheit von augenblickshaftem Ereignis und ›beschädigter‹ Form lässt die alltägliche Sinnbildung des Betrachters nicht verwüstet zurück. Vielmehr kann die Einlassung auf den Eigenwert literarischer und künstlerischer Werke eine behutsame und damit produktive Öffnung routinemäßiger Intervalle des Denkens und Reagierens initiieren. Die zeitlose Wiederholung öffnet sich für neue Gegenwart; sie verhilft dem Subjekt aus Erstarrungen, leitet es hin zur Dynamisierung seiner Lebensform. Für Augenblicke wird das Ephemere als Kennzeichen der ontologischen Dichte – der singulären *Zeit dieses Lebens* – sichtbar. In der Kunst und Literatur lässt sich durch die Wahrnehmung ahnen: Alles Lebendige steht nicht still. Es wiederholt nicht. Kurzum: Alles was lebt *dauert* (**Kap.6**).

»Sie wandelt Weite um in ein Gefäß, damit sein Handeln nicht im Wind zerstiebe.« So heißt es in einem Gedicht Rilkes über die kleine Statue der Nike (1920:204f.). Es ist diese Gefäßfunktion des Symbolischen, die ein Zurückfallen des Individuums in die Isolation von Empfindungen verhindert, die als innerweltlich erlebt werden, die aber zumindest nicht in ihrer Individualität nie in sprachlichen Äquivalenten artikulierbar sind. Das Formhafte des Symbolischen bildet eine Art Anker für das Sinnliche. Er bewahrt die Subjektstruktur vor der Sogkraft a-personaler Bildlich-

keit. Der Sinn des Symbolischen transzendiert zu diesem Zweck das sinnlich Unmittelbare. Die Idee durchmischt die Wahrnehmung, sie hebt sie letztlich aus der Zeit. *Die symbolische Wahrnehmung enthält nichts mehr an Unwiederholbarem.*

Das Entfremdungspotential kultureller Bezugnahmen liegt in der Verzauberung des Denkens und Handelns durch ein *allein* von *symbolischen Formen* nicht einhaltbares Versprechen: das Lebendige, seine Substanz und Dynamik *dauerhaft* und verlustfrei in kulturellen Formen repräsentieren zu können. Die schier unendlichen Bezugsmöglichkeiten des Wahrnehmungssubjekts, zur Sichtbarmachung seiner Selbst- und Weltverhältnisse kulturelle Formen zu affizieren, führen die Analyse der vorliegenden Arbeit zur Kehrseite des Symbolischen, hin zu fetischistischen Kreisläufen der Sinnbildung, zu Formen der Verdinglichung und Selbstentfremdung. (*Kap.7*).

Im letzten Kapitel der Arbeit werden diese Zustände des *Entfremdet-Seins* exemplarisch durchgearbeitet. Die zunehmende Bedeutung medialisierter Formen von Sexualität, und eine sie begleitende und vorbereitende Virtualisierung des Körpers in kulturellen und medialen Bezügen erzeugen an der Stelle des Leibes einen vom Individuum abstrahierbaren Ideenkörper. Dieser kann – freilich nur im symbolischen Kontext – ohne eigenleibliches Spüren existieren, bleibt aber an die Kopplung mit bestimmten Produkten und Repräsentationen gebunden. Der unmittelbar erlebte Leib ist Teil der materiellen Welt. Er wird innerhalb symbolischer Sinnbildung aber als eine moderne und mobile Version der Platonschen Höhle verstanden, innerhalb derer den geteilten Wahrnehmungsideen der Konsumwelt der Vorzug vor sinnlichen und individuellen Unmittelbarkeiten gegeben wird.

In den letzten Abschnitten der Arbeit wird anhand einer Erzählung Henry Millers die Figur des Außenseiters in den Kontrast einer homogenen und indifferenten Massenkultur gebracht. Jemand, der mit der eigenen Wahrnehmung an den Rändern und Ausfransungen des Realen steht und hier *bestehen* kann, entkommt dem Entfremdungspotential von konsensuellen und auf Gleichheit getrimmten Realitäten. Indem eine solche Figur des Außenseiters *Wahrnehmungswirklichkeit* allein aus ihrem Wahrnehmungserleben legitimiert, gibt sie ihrer Perspektivität, ihren

sinnlichen *Bruchstücken des Wirklichen* den Vorzug vor einer schmerzstillenden Teilhabe an einer nur symbolischen Ganzheit, die nie als sinnliches Ganzes erlebbar sein kann (*Kap.8*).

»Der Gegenstand ist zu groß, die Wirkung zu zersplittert« [MR:32]. Mit diesem Satz Henri Bergsons könnte man den Versuch der vorliegenden Arbeit zusammenfassen, diskursiv verstreute Entfremdungserfahrungen auf Möglichkeiten einer integrativen Phänomenologie hin zu untersuchen. Die Vielfalt der aufgesuchten Bezüge und die oft redundant erscheinende Variation des Wahrnehmungsbezugs haben zu einem flacheren Thesenprofil geführt, als es das Thema verdient hätte. Manches andere konnte so nur angedeutet werden. Dass aber die SCHLUSSBEMERKUNGEN weniger als Fazit denn als Anregung und Einladung zu verstehen sind, die Wahrnehmungsdimension als Zugang zum Entfremdungsproblem weiterhin aufzusuchen, dies ist beabsichtigt: Denn ein Indie-Form-Gehen – im Sinne einer abschließenden Regelung darüber, *was Entfremdung sei* – sollte von Beginn der Arbeit am Thema an vermieden werden. Zu sehr verbirgt die begriffliche Fixierung und die Glätte einer definitorischen Regelung von Entfremdung, dass es sich hier um Lebensphänomene handelt, die allesamt den Prozessen des *Werdens* und der *Veränderung* unterworfen sind. Vielleicht trifft dieses Ziel daher ein Zitat des Psychoanalytikers Georg Groddeck am besten, der schreibt: »Es ist rätlicher, nur anzuregen, und nicht zu erschöpfen«(1966:388).

Kapitel 1 – Wahrnehmung und Entfremdung

»Ein jeder hat seine Art und Weise,
nicht in der Gegenwart zu sein«
P. Valéry (1987:88)

»Die Welt ist eine Entfernungsmöglichkeit«
M. Walser (2003:12)

Einleitend. Wiederholbares und nicht Wiederholbares

Die Wendung *Hapax (legomenon)*ⁱⁱ definiert der Duden als in seinem Vorkommen »nur einmal belegtes, in seiner Bedeutung oft nicht genau zu bestimmendes Wort« (Wermke 2005:391). Was als Wort oder Wendung nur ein einziges Mal in einem Textkörper auftritt, bleibt schwer auffindbar. Dies gilt besonders dann, wenn man die in einem Text enthaltenen Informationen nach *statistischen* Methoden und zählbaren Häufigkeiten durchsucht. Denn im quantitativen Sinn bleiben einmalige Wendungen auch dann irrelevant, wenn ein Text viele solcher Singularitäten enthält, deren Bedeutung sich nicht durch andere Textbausteine repräsentieren und erschließen lässt. Vielleicht haftet einem solchen Textverständnis etwas Dunkles, Schwieriges und Codiertes an, und die Versuche, seinen Inhalt analytisch und strukturell zu erfassen, bleiben im Ergebnis dürr und distanziert.

Bislang hat die im Begriff des Hapax eingebettete Idee eines sich jeder messenden Annäherung verweigernden Bedeutungsinhalts keinen substantiellen Niederschlag in Überlegungen zu Entfremdungsphänomenen erfahren. Überhaupt erscheint der Zusammenhang zunächst unklar, der zwischen der Quantifizierung von Information und jenen Phänomenen bestehen soll, die sich als Gefühle der Indifferenz, der Isolation und Ohnmacht, der Verdinglichung und Vergleichgültigung gegenüber

ⁱⁱ hapax [griech: einmal] legomenon [griech: legein: sagen, das Gesagte].

Fremdbestimmung unter dem Begriff der Entfremdung versammeln. Es bestünde unter letztgenannten Phänomenen zwar eine ›Familienähnlichkeit‹, so schreibt Jaeggi (2005:21ff.) in der letzten großen Monographie zum Thema. Mehrfach sieht die Autorin (2005; 2008) die Tendenz der Entfremdungsforschung, sich von allen Maßstäben des *Essentiellen* zu distanzieren (die sich in *Zeiten des flexiblen Kapitalismus* allesamt als unzeitgemäß darstellen würden), aber im Recht. Jaeggi schlägt vor, anstelle der Einbeziehung der *großen Erzählungen* besser ›lebensformgebunden‹ über Entfremdung nachzudenken.

Dem Quantifizieren von Bewusstseinsqualitäten als Quelle von Entfremdungserfahrungen – und hier zeigt sich nun der Zusammenhang zwischen Literatur und Entfremdungsforschung – lässt sich aber nicht durch ein Verständnis von *Lebensformen* gegensteuern, das zwar in seiner theoretischen Konzeption von anthropologischen und metaphysischen Überlegungen *befreit* sein müsse, wie Jaeggi dies fordert. Denn ein solches Verständnis der Lebensform bildet einen in erster Linie pragmatischen Maßstab, beruhend auf der Beobachtung, dass sich Individuen ihr Erleben sinnhaft aneignen und identitätsstiftend verdichten, indem sie bereits bekannte Handlungen mit leichten Variationen wiederholen (Treu 2009). Sie bleiben damit – als Lebensformen – für sich selbst und andere identifizierbar.

Das Dasein eines sich aus vermittelbaren Erzählungen verstehenden Individuums fällt zusammen mit einer Form, welche nach der Verabschiedung alles Essentiellen all das nicht mehr repräsentieren kann, was außerhalb des Sprachfeldes vergleichender Narrative liegt. Alles Singuläre, das also, was gleichzeitig *ein erstes und letztes Mal* erlebt wird, findet keinen Eingang in das Selbstverständnis einer narrativen Form. Vor noch größere Probleme als durch den Hinweis auf die *Singularität von Lebensformen* ist eine strukturell-analytische Entfremdungsforschung gestellt, wenn sie mit der *Temporalität* von Lebensformen umgehen muss; damit also, dass sich im Prozess des Erlebens, der der erzählbaren Biographie vorausgeht kein *Augenblick* der Wahrnehmung je wiederholen wird.

Jaeggi verwirft in Anbetracht der Pluralität von Lebensentwürfen das Desiderat eines kulturübergreifenden Maßstabs der Entfremdungskritik zu Recht als *starre Idee einer unveränderlichen Form*. In der Vermeidung einer Miteinbeziehung der anthropologischen *Ausgangsbivalenz* des

Menschen als einer *zeitlichen Singularität* – welche die Bewusstwerdung ihrer Neuheit und Einmaligkeit immer auch aus bereits vorhandenen, geteilte Bedeutungen ausbuchstabieren muss – bleibt aber Jaeggis Alternative einer ›lebensformgebunden‹ Perspektive auf der Ebene einer kleinteiligen Typologie, die einen individuellen Zugang zum Erleben nur vortäuscht. Ohne die Einbeziehung einer Zeit, die als *Werden* und *Vergehen*, in jedem Fall aber als *Veränderung* die Wirklichkeitsgrundlage jeder Lebensform bildet, wird das Individuelle in prozesslosen und nomothetischen Typologien gesucht. Die so entstehenden Unterkonzepte zu Entfremdungsphänomenen bleiben unbezogen aufeinander. Sie liegen verstreut im geschichtslosen Raum von Konzeptsphären.³

Die vorliegende Arbeit konstatiert die gegenwärtige Versuchung, *Entfremdung eher als Gegenstand und wissenschaftliches Objekt denn als lebendigen und temporalen Prozess zu fassen* als Konsequenz einer vom Materialismus und den Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Einflussnahme übersteuerten Wahrnehmung. Das Ereignishafte nur in seiner allgemeinen Form zu sehen, Zeit in Raummetaphorik zu transformieren, ›Geistiges‹ und ›Materielles‹ nebeneinander zu stellen, es miteinander zu korrelieren und schließlich das Geistige in die Materie projizieren zu können, dies alles sind nicht erst Vereinseitigungen eines gegenwärtigen Wissenschaftsmainstreams. Lange bevor die gegenwärtigen Wahrnehmungs- und Bewusstseinspsychologien die Erforschung des Seelischen für neurowissenschaftliche Messmethoden zu reservieren beginnen, habe eine Wissenschaft des Räumlichen

»sich zunächst der Materie zugewandt; drei Jahrhunderte lang hat sie kein anderes Objekt gehabt; noch heute bedeutet im Französischen das Wort Wissenschaft, wenn man keine nähere Bestimmung hinzusetzt, ohne weiteres die Wissenschaft von der Materie. (...) Wendet sie sich nun der Seele zu, so gibt sie sich eine räumliche Vorstellung vom inneren Leben; auf das neue Objekt dehnt sie das Bild aus, das sie von dem alten behalten hat. (...) Der Körper ist für uns wohl ein Mittel um zu handeln, aber er ist auch Hindernis für das Wahrnehmen. Seine Aufgabe ist es, bei jeder Gelegenheit den nutzbringenden Schritt auszuführen. (...) Er ist, wenn man so will, ein Filter oder Strahlenfänger. Er bewahrt alles das im virtuellen Zustand, was, wenn es sich aktualisierte, das Handeln stören würde« [MR:313f.].

Die Durchdrungenheit wissenschaftlicher Maßstäbe mit Raumsymboliken zeigt sich in der Tendenz, das Ereignishafte als räumliches und *zeitloses* Geschehen abzubilden. In diesem Kontext wird auch das Entfremdungspotential verräumlichender Wissenschaft wenig bemerkt, weil es auf der allgemeinpraktischen Wahrnehmungsneigung aufbaut, mit der Flüchtigkeit erlebter Zeit auch die *individuelle* Identität des Erlebens ins Unsichtbare zu drängen (Kap. 1.1.2). *Prozesse* der Veränderung werden durch die Verräumlichung der Zeit – als Abfolge homogener Zeichen (Sekunden, Tage) – substituiert. Als zählbare Einheiten sind die Elemente der Zeitmessung – anders als die wirkliche Zeit, die nie stillsteht – als formstabile Symbole im Raum *sichtbar*. Das alltägliche wie das wissenschaftliche Interesse fokussiert sich weniger auf den *Prozess* als auf die *Form* des *Veränderten*. Das Zeiterleben als Qualia, die der unmittelbaren Wahrnehmung innewohnt wird dem Verweltlichungsprozess wissenschaftlicher Aufklärung geopfert. Schirmmacher (2009:32f.) richtet sich in seiner Kritik medialer Kulturtechniken vor allem gegen die sich immer weiter beschleunigenden Intervalle in Informations- und Kommunikationskulturen. Auf einen Brief hätte er noch Wochen später antworten können, für Emails blieben ihm nur wenige Tage, für sms-Nachrichten gar nur Stunden – wenn er beim Gegenüber, den er als Wartenden antizipiert, keine Verwunderung hervorrufen wolle. Schirmmacher sieht den gegenwärtigen Menschen unter dem Diktat einer bis zur ›Echtzeit‹ getriebenen Datenvermittlung, von der er annimmt, dass wir alle ihr nur durch die Entschleunigung von Intervallen wieder Herr werden könnten.

Aber was überhaupt ist diese ›Zeit‹, von der Schirmmacher im Bezug auf Intervalle spricht? Eine Zeit, deren Tempo sich angeblich durch Kulturtechniken kontrollieren lässt? Eine Zeit, die im Bezug auf die Vermittlung des Realen einerseits ›Echtzeit‹ sein will, die aber eine ungefilterte Flut an Inhalten mit sich bringt, die andererseits jedes Erleben *gegenwärtiger* Sinnlichkeit überlagert? Sind diese Intervalle überhaupt *irgendein* Ausdruck von Zeit? Zumindest repräsentieren Intervalle der Zeitmessung eine Idee von Zeit, die in einem formhaften Stillstand fixiert werden kann.

Bergson charakterisiert diese »kinematographische« Metapher eines intervallhaften Zeiterlebens folgendermaßen: Das Tempo eines ablaufenden Films – sei es einfach, hundertfach, tausendfach beschleunigt – ändere nichts daran was in dem Film gezeigt werde [DSW:28f.]. Daraus lässt sich schließen, dass für Bergson *Intervalle keine Präsenz von Zeit* darstellen. Vielmehr verweisen Intervalle diesem Verständnis nach zurück auf eine bereits vollzogene Transformation von dynamischen Ereignissen zu ideenhaften Formen. *Was aufgehört hat zu dauern, lässt sich als metrisierte und messbare Raumsymbolik beliebig oft wiederholen und eben beschleunigen. Im Rahmen einer intervallhaften Erfassung aber wird sich keine entscheidungsoffene Bewegung und kein zeitliches Werden registrieren lassen.* Eine sms-Nachricht kann tagelang durch den Äther irren, bevor sie schließlich zugestellt wird. Diese technische Verzögerung wird sich nicht im Inhalt *dieser* Nachricht niederschlagen. Nachdem sie in einem Augenblick verfasst wurde, bleibt sie als Botschaft aus der Zeit gehoben. Sie hat keinen Bezug zur zwischenzeitlichen Veränderung.

Neben einer Wahrnehmung, die in Rhythmen der Sinnbildung eingetaktet ist bildet die *Sprache der Allgemeinbegriffe* eine weitere *Fluchtmacht* vor dem Erleben einer gestalt- und formlosen Ereignishaftigkeit. Jede intervallhafte Wiederholung – sei es in der Sprache, im Denken oder im praktischen Handeln –, die sich gegenüber der gegenwärtigen Bewegung und Veränderung hermetisch abgrenzt, gleicht dann einem quasi zeitlos abrollenden Mechanismus. Was wiederholend nur noch auf sich selbst referiert und so hermetische Schleifen der Sinnbildung erzeugt (Kap.7.1.2) ist für Jankélévitch der Ausdruck eines Genetismus, den er als »Raserei der Formgebung« (2003a:212) bezeichnet. Das Entfremdungspotential einer in intervallhaften Wiederholungen versenkten Sinnlichkeit gilt – entgegen von Schirmachers Kritik – *unabhängig vom Grad der Beschleunigung dieser Repetitionen*: denn *jede* Form, im Sinne einer außerhalb der Zeit fixierbaren Repräsentation bleibt gegenüber der Bewegung in der Zeit ein *Provisorium*. *Die Wahrheit jeder formhaften Darstellung von Zeit ist vorläufig.*

Die *temporale Teilhabe* von Lebensformen sowie deren praktische und intellektuelle Neigung, das Zeiterleben in Raummetaphern zu bringen werden in gängigen Entfremdungsdiskursen der Geistes- und Sozialwis-

senschaften kaum berücksichtigt. Wäre die bewusst erlebte Zeit tatsächlich mit einem homogenen Raum gleichzusetzen, und gälte dieser Raum als legitime Darstellung der erlebten Zeit aller bewussten Subjekte, dann wäre jede Form intersubjektiver Abgrenzung überflüssig. Wir alle empfänden dasselbe, und alle Empfindungen wären zur gleichen Zeit – mit schlagartiger Simultaneität – vorhanden. Nichts würde sich mehr im eigenen Leben zuerst *ereignen*, was nicht bereits bei anderen beobachtet worden war. Ohne Zeitlichkeit wären Liebe, Aufregung oder Intensität keine individuellen Empfindungen mehr, die das Subjekt durch Kontingenzen und die Singularität seiner Geschichte zu sich selbst und anderen aus- und immer wieder neu bilden könnte. Vielmehr wären Gefühle wie das Bewusstseinsleben überhaupt vollkommen aus den Bereichen der Naturwissenschaften und der Mathematik ableitbar und vorherzusagen: als überindividuelle, a-personale Haltungen, die sich von einer Person auf andere verlustfrei übertragen und artikulieren ließen.

Die erlebte Zeit – und darin wird diese Arbeit Bergson und Jankélévitch folgen – ist kein homogenes Trägermedium, auf dem die Lebensform aufsitzt. Ebenso wenig ist Zeit eine symptomartige Begleiterscheinung des Lebens, auch wenn die repetitiven Strukturen der allgemeinbegrifflichen Sprache das Subjekt glauben machen, über Zeit wie *über einen Gegenstand* verfügen zu können. Lediglich im Begriff der *Dauer* tritt Zeit als ursprüngliche Wirklichkeit in Erscheinung.⁴ Aus analytischer Perspektive bedeutet Dauer im Gegensatz zur gemessenen ›Zeit‹ vor allem *Ununterbrochenheit*. Die Dauer taktet sich nicht in Sekunden oder richtet sich nach Kalendern. Dauer *fließt*, während die Chronometrik Intervalle produziert, die immer von einem Messpunkt zum nächsten *springen*. Freilich ist auch das dauerhafte Zeiterleben ständig durch Erinnerungen, durch Kognitionen und Erinnerungen sowohl gefiltert als auch angereichert. Aber das dauerhafte Erleben ist nicht in Minuten oder Stunden segmentierbar, und noch weniger aus diesen Elementen zusammengesetzt. Je weniger das Bewusstsein kognitive Distanz zum Erleben herstellt, je weniger der Intellekt im Prozess der Wahrnehmung interveniert, umso mehr erscheint die Dauer unter dem Aspekt der Ununterbrochenheit als *Einheit*.

Von der ununterbrochenen Teilhabe an der Zeitlichkeit alles Lebendigen darf aber nicht auf eine Homogenität der darin verschmolzenen Augenblicke geschlossen werden. *Vielmehr stehen alle Augenblicke der Dauer, die ja nur durch ein gegenwärtiges Bewusstsein aus der Ununterbrochenheit gehoben werden in Differenz zueinander.* Jeder Augenblick präsentiert in seiner Unmittelbarkeit *reinste Positivität*. Jede Gegenwartigkeit der Wahrnehmung bringt etwas zur Erscheinung, dass sich vorher und nachher zu keinem Zeitpunkt mehr ereignen kann. *Die Dauer ist also sowohl Einheit und Vielheit, jedoch auf gänzlich andere Weise, als 60 Minuten bzw. eine Stunde eine Einheit aus Vielheiten bilden.*

Es ist nicht nur einem ›angeborenen Platonismus‹ (Kap4.2) zu verdanken – als der Fähigkeit des Geistes, die Ganzheit der Dauer zu fragmentieren und im Raum entlang von Ideen und Allgemeinbegriffen zu doppeln – dass sich die sinnliche Aufeinanderfolge von Gegenwart als ein räumliches Tableau vorstellen und als Biographie erzählen lässt. Die langen Traditionen der Verwebung von Bewusstseinszuständen und Kulturtechniken (Macho 2003) homogenisieren die individuellen Ausprägungen der Neigung, nicht gegenwärtig zu sein. Mit dem Kalender oder dem Ziffernblatt der Uhr entstehen a-personale Formen der Nicht-Gegenwärtigkeit, über welche Subjekte miteinander in synchronisierbaren ›Kontakt‹ kommen; ohne zu merken, dass es dabei zunehmend weniger sie selbst als *zeitliche Singularitäten* sind, die in Berührung mit dem anderen stehen. Oder, anders ausgedrückt: Der interpersonale Kontakt via Zeitsymboliken wird über etwas Drittes, Unpersönliches, etwa den Blick auf eine Uhr getragen. Vor dieser Uhr, als einer übergreifenden Symbolik könnte man sich zwei Wartende vorstellen, die einander in eine ähnliche *Taktung* versetzt erleben.

Um das Phänomen der Dauer von den raumzeitlichen Symbolen für Zeit zu trennen, ist es hilfreich, *zwei Ganzheiten* und *zwei Vielheiten* voneinander zu unterscheiden. So gibt es eine *Vielheit an Dynamiken und Rhythmen der Dauer*. Ihre heterogenen Qualitäten aber sind gleichzeitig ineinander liegend; sie bilden eine *kontinuierliche Vielheit*, so lange kein Bewusstsein und kein Intellekt interveniert, der die Augenblicke der Dauer fixiert und verdichtet, der Dauer überhaupt erst die Qualität des Augenblicks abgewinnt. Ohne Bewusstsein liegen die heterogenen Augenblicke erleb-