Alfred NOZSICSKA (Wien)

INWIEFERN GEHÖRT DAS VERGESSEN IN DEN BEREICH DER SPRACHE?

"..es ist vielmehr für unsere Untersuchung wesentlich, daß wir nichts N e u e s mit ihr lernen wollen. Wir wollen etwas v e r s t e h e n , was schon offen vor unsern Augen liegt. Denn d a s scheinen wir, in irgend einem Sinne, nicht zu verstehen."

(Lugwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*)

Ich möchte hier einen Gedanken skizzieren, der möglicherweise zeigt, inwiefern das Vergessen sich als ein Wesenszug der Sprache selbst erweisen könnte. Die folgende Erörterung hat tentativen Charakter. Sie will nur einen Blickpunkt markieren, die Ausarbeitung - und mögliche (philosophische) Erweiterung - der Perspektive bleibt einer anderen Arbeit vorbehalten. Im wesentlichen geht es hier um die Klärung der im Titel gestellten Frage. Sogleich möchten wir zurückfragen: warum denn das Vergessen - und nicht das Erinnern bzw. das Gedächtnis[1] - in einen Bezug zur Sprache gestellt wird; zumal es scheint, daß die Titelfrage einen i n n e r e n Bezug suggeriert.

Was hat das Vergessen mit der Sprache zu tun? Die Frage klingt befremdlich. Weshalb fragen wir also nicht danach, was es mit dem Erinnern/Gedächtnis für eine Bewandtnis in Hinblick auf die Sprache hat - oder umgekehrt: mit der Sprache in Hinblick auf das Erinnern? Darauf hätten wir wohl eher eine solide Antwort zu erwarten; etwa in der Gestalt einer Theorie, wie sie beispielsweise Fritz Mauthner (1923)[2] propagierte, welcher die Sprache als das Gedächtnis der Menschheit schlechthin bestimmte:

"Meine Überzeugung ist, daß die Rätsel der Sprache zu lösen seien, oder vielmehr, daß die Rätsel, welche das Wesen und die Entstehung der Sprache uns aufgibt, zurückzuschieben seien auf das Wesen des menschlichen Gedächtnisses". (Bd. I, S. 454). Und weiter unten sagt er apodiktisch: "Die Sprache ist nichts als Gedächtnis, weil sie gar nichts anderes sein kann. Man hat viel darüber nachgesonnen, an welchen materiellen Veränderungen eigentlich das Gedächtnis des Menschengehirns hafte. Der Satz, daß die Sprache das Gedächtnis sei, gibt die Antwort, soweit eine Antwort sich eben geben läßt". (S. 455/56). Allerdings ist für Mauthner die Sprache, wie er an anderer Stelle erörtert, ein wesenhaft schlechtes Gedächtnis (siehe S. 531 ff.).

Wenn wir also schon das Vergessen - und nicht das Erinnern/Gedächtnis - zum Angelpunkt unserer Überlegungen gewählt haben, weshalb beziehen wir es denn auf die Sprache und nicht auf die Rede (bzw. auf die "Performanz"[3])? Hier wäre es wohl sozusagen in seinem natürlichen Element. Wir vergessen wie von selbst Äußerungen, Sätze einer Rede, ohne nur im geringsten ihren Sinn verlieren zu müssen. Es ist den Sätzen in der Rede gewissermaßen "natürlich" vergessen zu werden.[4] Dem Satz selbst aber (außerhalb der Rede) haftet, wie es scheint, ein Zug des Vergessens bzw. Vergessenwerdens nicht an.

In einer geläufigen Vorstellung ist das Vergessen das "Negative" des Gedächtnisses, der Mangel an Erinnerung. So betrachtet affiziert das Vergessen die Dinge rein äußerlich - ähnlich wie man dies auch von der Zeit denkt. (Wie die Zeit macht auch gleichsam das Vergessen "alles gleich": man vergißt Äußerungen, Vorhaben, Gesichter, Eindrücke etc. w i e alle möglichen anderen Dinge). In einer geläufigen Vorstellung ist die Sprache Instrument des Erinnerns, sodaß es als dieses eben auch einen Mangel erleiden kann - und dann stellt sich eben "von außen" das Vergessen ein. Nichts an oder in ihr erinnert an das Vergessen selbst. So scheinen wir kaum eine Möglichkeit zu haben, das Vergessen als einen Wesenszug der Sprache denken zu können. Wohl ist das Vergessen nichts, was "positiv" gegeben wäre - an keinem Ding ist es abzulesen[5]-, doch könnte man fragen, inwiefern die Möglichkeit sich erschließen ließe, es n i c h t einfach als das "Negative" des Erinnerns zu fassen.

Unser Titel ist so gesehen wohl eine Zumutung (an den wissenschaftlichen Verstand zumindest) - und wäre vollends eine Provokation, wenn sie nicht durch die Form der Frage gemildert würde. Doch wäre in diesem Fall die Provokation vielleicht gar nicht das Schlechteste, denn sie könnte uns unvermittelter die Frage nach dem Vergessen stellen lassen - und nicht in ständiger Bezugnahme zum Erinnern/Gedächtnis. So möchten wir tatsächlich jene Zumutung in der Art und Weise einer P r o v o k a t i o n verschärfen. Was wir dadurch (zumindest) verlieren, ist wohl die Möglichkeit eines direkten Rekurses auf "Theorien" des Gedächtnisses. Was gewinnen wir aber? Das wird sich herausstellen. Zunächst stellt uns jene Provokation s c h e i n b a r u n v e r m i t t e l t vor die befragte Sache, jedoch so, daß sie uns bezugslos erscheint. Ihr "Primäreffekt" - wenn man so sagen kann, ist, daß die Sache, um die es geht: das Vergessen in bezug auf die Sprache, (um die Sache quasi nur zu "etikettieren") am u n s c h e i n b a r s t e n Punkt zu fassen zu bekommen wäre. Wie kann jedoch der Schein des Unvermittelten als solcher durchschaut werden? Dies wird unsere Aufgabe sein.

"Nichts an der Sprache erinnert an das Vergessen"[6] - außer ganz unscheinbar, wenn uns ein Wort fehlt. Aber fehlen können uns auch andere Dinge scheinbar ganz so wie ein Wort. Sonst eigentlich nichts. Wir versuchen nun dieses "Nichts" zu fassen, indem wir nach dem S e l b s t v e r s t ä n d l i c h e n des Vergessens in bezug auf die Sprache fragen. Was ist das Wesen des Selbstverständlichen?[7] Dieses ist nicht - wie es naiverweise gesehen wird - ein Etwas, das unser gleichgültiges Meinen etwa aus einer Sache veräußerlicht - in der Form eines Gemeinplatzes zum Beispiel. (Dies k a n n es allerdings nicht nur in einer naiven Redeweise sein). Wir versuchen es jetzt in einem Satz grundsätzlich so zu bestimmen: das Selbstverständliche ist jener imaginäre - nichtsdestoweniger fundamentale M a n g e l an einer Sache (unsere Sache ist in der Titelfrage nierdergelegt) - ihre "Nullstelle" quasi, in der sich die (zwei) unscheinbarsten Wesenszüge asymptotisch nähern bzw. entfernen. Diese "Nullstelle" kann sich zunächst in zwei "Standpunkte" aufspalten:

Der erste (α): Das Vergessen weist einen "reflexiven" Wesenszug auf: es ist selbst vergessen,[8] - sodaß auch die Frage

nach ihm gewöhnlich vergessen bleibt. Diesen Wesenszug hat Augustinus - wohl einer der ersten Philosophen, die gründlich über das Vergessen nachgedacht haben - in seinen C o n f e s s i o n e s als ein ontologisches Paradoxon formuliert: "Ich sage Gedächtnis und erkenne die Sache, wenn ich ihren Namen sage. Und wo anders erkenne ich sie als im Gedächtnis selbst? [...] Wie aber, wenn ich Vergessenheit sage und auch hier erkenne, was ich sage? Wie erkenne ich die Sache ohne Erinnern?" (15, 23) [...] "So ist es da, daß wir es nicht vergessen; indem es da ist, vergessen wir". (16, 24).[9]

Wie aber könnte uns dieser reflexive Zug des Vergessens in den Bereich der Sprache führen? Würden wir ihn in seiner ganzen Dimensionalität durchdenken vermögen, so scheint sich dabei der Weg der Dialektik anzubieten, auf welchem sich schließlich das Vergessen als eine (verborgene) Weise des Erinnerns zeigen müßte. Wir gehen diesen Weg nicht; - aus Gründen, die nicht nur in der Gefahr einer leeren Dialektik liegen. Vielmehr glauben wir, daß er grundsätzlich nicht zum Ziel führt, nämlich in Hinblick auf unsere Fragestellung. (Der Grund dafür wird, so hoffe ich, im Laufe unserer Überlegungen sich zeigen).

Allerdings wollen wir das vorweggenommene, imaginäre Resultat - das ja schon im Selbstverständlichen steckt - einer (unmöglichen) Dialektik als eine philosophische These formulieren, auf welches wir möglicherweise auf einem ganz anderen Weg zurückkommen werden:

(a) Das Vergessen ist in seinem Wesen stets Erinnern (auf einer anderen Ebene).

(b) Das Vergessen ist die K e h r s e i t e - nicht die "Negation" des Gedächtnisses.

(Ein Bild dafür - allerdings ein eher dürftiges - wäre: die Kehrseiten von durchscheinenden Blättern Papiers, wobei wir das n i c h t l e s e n können, was wir s e h e n, weil es von anderen überdeckt ist -- oder: eben allein deshalb, weil die Schrift verkehrt erscheint... Ein adäquateres Bild ist wohl skizziert in Freud: "Notiz über den 'Wunderblock'" (1925[1924]). Inwiefern es aber tatsächlich auf unsere Gedanken paßt, bleibe dahingestellt).

Um es nochmals zu betonen: das Vergessen des Vergessens ist kein bloßer Truismus, sondern es ist gleichsam die eine asymptotische Gedankenlinie des Selbstverständlichen.

Der zweite (β) Weg eröffnet sich von einem "Standpunkt" aus, der das Selbstverständliche des Vergessens in Hinblick auf die Sprache an seiner peripherstен Stelle fixiert, nämlich im Schein einer Selbstverständlichkeit, welche sich auch als eine Trivialität entäußert. Wir fragen einfach danach, was von der Sprache - welche sprachliche Enität, die ihr zugehört - (am ehesten) dem Vergessen anheimfällt. Und diese wäre jener unscheinbarste Fund, den wir eigentlich gar nicht zu suchen brauchen. Dieses Etwas nun würde uns am ehesten an das Vergessen erinnern. Es sind wohl die E i g e n n a m e n. (Laute, Morpheme können wir nicht vergessen, außer in pathologischen Zuständen. Der Satz sträubt sich sozusagen dem Vergessen nicht. Wenn wir andere Wörter als die Eigennamen vergessen, so hängt es sehr davon ab, inwiefern sie diesen ähnlich sind. Wir werden sehen, daß es keine strikte Grenze zwischen linguistisch konstatierbaren Eigennamen und Nicht-Eigennamen gibt).

Das Selbstverständliche des Vergessens hat sich nun quasi um 180 Grad gedreht. Äußerlich gesehen erscheint es, wie gesagt, als eine Trivialität, der man vielleicht philosophisch den Rang einer Evidenz abgewinnen könnte. Doch es handelt sich um etwas Grundverschiedenes. Zwar könnten wir nun der Sache selbst ansehen, daß es etwas gibt in der Sprache, daß dortselbst Lücken des Vergessens markiert (wohl nicht "reißt"!), die wir allerdings als solche gar nicht erkennen. (So kann es übrigens auch dazu kommen, daß die Eigennamen in einer gewissen Weise gar nicht zur Sprache gerechnet werden. (s.u.)). Diese Markierungsstellen erscheinen paradoxerweise gar nicht als die des Vergessens, sondern eher als die des Gedächtnisses. Es sind die (verlorenen) Gedächnismarken. Der Blick auf das Vergessen schließt sich somit. Es gibt gar keinen, denn sobald dort etwas evident würde, wäre es höchstens dies, daß das Vergessen die Sprache an ihren peripherstен Punkten trifft, welche eben die Eigennamen darzustellen scheinen.

Nun müssen wir an unsere Bestimmung des Wesens des Selbstverständlichen erinnern: es involviert einen (doppelten) Mangel: es ist das unscheinbare "Nichts" an einer Sache und zu-

gleich die veräußerlichte Markierungsstelle, ein "Etwas", das gewissermaßen nur als "blinder Fleck" fungiert. Was können wir nun von diesem Standpunkt aus gewinnen? Wenn es da weder Evidenz gibt, noch "Unmittelbarkeit" des Verstehens[10], dann können wir dieses Selbstverständliche entweder verwerfen, (indem wir es aus der Fragestellung eliminieren) - oder es als einen verdeckten V e r w e i s auf das Wesen der Sache selbst nehmen. (Dies wäre jene Provokation, von der oben die Rede war). Ich fasse also jetzt das Selbstverständliche als den v e r d e c k t e n - oder: g e b r o c h e n e n V e r w e i s auf das Wesen der Sache auf. Wohin verweist es in unserem Falle? Auf den ersten "Standpunkt". Aus dem Ganzen ergibt sich folgende Denkmöglichkeit: Wenn das Selbstverständliche, das so bestimmt ist, selbst ein Grundzug des Vergessens ist, so könnte es als der gebrochene Verweis die "Reflexivität" des Vergessens s e l b s t sein.[11] (Es ist das Selbe wie das, auf das es verweist). Anders gesagt: es müßten sich in ihm Bruchlinien des Wesens des Vergessens aufdecken lassen, welche zugleich Verweis und Wesenszug sind. So könnte am Ende unserer Erörterung folgender Satz stehen: "Das Vergessen des Namens verweist auf den (eigentlichen) Namen des Vergessens".

Wir sind also nun in der Lage, folgende Fragen zu stellen:

1. Inwiefern verweist das Vergessen von Namen auf deren Wesen? M.a.W.: Was sind Namen? (Es geht um die Dimensionalität des Namenhaften).
2. Inwiefern zeigt das Wesen der Namen das des Vergessens überhaupt - und (wenn wir an Punkt I b denken) das des Erinnerns/Gedächtnisses?
3. Inwiefern zeigt das Wesen der Namen auf das der Sprache? Daraus ergibt sich die Titelfrage:
4. Inwiefern gehört das Vergessen in den Bereich der Sprache?

II.

Die Frage wird uns nun beschäftigen müssen, was alles ein Name sein kann; genauer: inwiefern ein sprachlicher Ausdruck namenhaft ist. Wir betrachten Namen zunächst als das, was uns die Sprache als solche zuträgt: Namen von Personen, Tieren, Städten, Gassen etc. - das, was die Linguistik gewöhnlich als

Eigennamen klassifiziert. Allerdings wird uns unsere Frage über diese Klassifikationsgrenze hinausführen. Dies wird um so leichter geschehen, als wir nicht nach den so konstatierbaren Namen fragen, sondern eben nach dem N a m e n h a f t e n . Zwei Wesenszüge scheinen sich da von vornherein abzuzeichnen:

(a) Daß es - das Namenhafte - stets und überall auftauchen kann. Im Grunde - so meinen wir - läßt sich alles mit einem Namen belegen; ich kann meinen Hund benennen "wie ich will"; ebenso mein Auto, oder - "wenn ich will" - meine Schreibmaschine oder gar den Baum vor dem Fenster. Ich brauche nur zu sagen: "Ich nenne dich so und so". Jede Nische der Welt könnte so mit einem Namen erfüllt werden - glauben wir.

Namenhaftes ist auch dann stets zur Stelle, wenn uns ein Wort, (das auch ein Name sein kann) fehlt; und zwar in der Form etwa: "Das-Dings-da" (s.u.).

Die Dimensionalität des Namens reicht, so scheint es, vom "kreativen" Akt der Taufe - oft der einzige sprachliche, den ein Mensch vollzieht - bis zum provisorischen Ausfüllen einer plötzlichen Leere, die das entfallene Wort verursacht hat.

Der Name ist einerseits so bedeutungslos, daß er kaum zur Sprache zu gehören scheint[12] und andererseits ist er d i e "Gabe"[13] aus der Sprache, welche dem Menschen mit seiner Geburt gegeben ist (diese kann allerdings auch zum modischen Accessoire werden).

Aus all dem Gesagten folgt:

(b) daß der Name als das Modell des Benennens schlechthin aufgefaßt werden kann. Als solches wurde er von altersher in der Philosophie im Grunde genommen angesehen; man vgl.: Platons *Kratylos* oder der nach diesem Vorbild verfaßte Dialog *De magistro* von Augustinus, in welchem geradezu der Name - man müßte da besser vom Namenhaften[14] reden - zu einer Falle wird, in die sich die Rede genau dann verfängt, wenn sie mit Wörtern über die Worte redet:[15] "Denn mit Worten über Worte sprechen ist genauso verwickelt wie ein Verflechten und Reiben der Finger mit den Fingern: bis auf den, der es selbst tut, kann einer kaum unterscheiden, welche Finger jucken und welche den juckenden helfen wollen" (Kap. 5, 14).[16]

Im folgende muß Augustinus dann zugestehen, daß im Grunde jedes Wort ein Name ist, weil es es dann sein m u ß, wenn wir es in dem w a s es ist "rufen", indem wir über es sprechen. So wäre z.B. jedes Wort einer Fremdsprache, wenn wir sie erlernen, eigentlich ein Name ist - namenhaft - , denn wir müssen uns die Worte "bei ihren Namen" (ins Gedächtnis) rufen (vgl. Kap. 5, 15). Das abstrahierende Wissen der Grammatik ist es schließlich, das uns die Wörter in die Wortarten aufteilt. Die Grammatik aber hat das "Fremde" einer fremden Sprache schon neutralisiert.

Wir sehen also, daß das Namenhafte das "Was-sein" jedes Wortes herbeiruft, damit es in seiner "Art" bestimmbar werde. Da uns von der Linguistik und Logik her nur das letztere interessiert, ist uns das erstere (jener "Rufcharakter" des Namens) derart befremdlich, daß wir leicht geneigt sind, die Augustin - sche Argumentation als abstrus abzutun.[17]

Damit soll der äußerst zwiespältige Charakter des Namens angedeutet sein: er kann gesehen werden als äußerliche Etikette, welche einer Person, einem Ding etc. anhängt und/oder als "Wort für jedes Wort" (wenn es fehlt oder zu seiner Bestimmung gerufen wird).

Im folgenden wollen wir trachten, diesen Zwiespalt, der uns möglicherweise den Zusammenhang des Vergessens mit der Sprache anzeigen könnte, unter drei Gesichtspunkten in den Blick zu bekommen:

1. unter dem logischen bzw. epistemologischen; 2. unter dem semiologischen; und 3. unter dem ontologischen, wobei wir keine strickten Trennlinien zwischen diesen dreien ziehen möchten bzw. können. Dazu wollen wir verschiedene Theorien über Namen konsultieren, inwieweit sie beitragen können, unsere vier Fragen zu klären. Wir erwarten keine (direkte) Antwort.

II.1.

Von diesem (logisch/epistemologischen) Aspekt aus erscheint es allemal schwierig bis aussichtslos eine Klärung unserer Fragestellung zu bekommen. Dennoch läßt sich möglicherweise ein kleiner Spalt entdecken. Die Namenstheorie von Saul A.Kripke könnte u.U., wenn sie von ihrem ursprünglichen theoretischen Kontext

(im großen und ganzen die Modallogik) gelöst[18] wird, uns dazu verhelfen.

Nach einer intuitiv nicht unplausiblen Theorie ist der Eigenname eine abgekürzte oder verkleidete Kennzeichnung, welcher eine definite Beschreibung oder ein Bündel solcher Beschreibungen zugrundeliegen muß, damit der Name eine Bedeutung hat in dem Sinne, daß dadurch seine Referenz fixiert werden kann. Diese Theorie stammt bekanntliche von *Russel*[19] und wird gewöhnlich die Theorie der definiten Deskription (definite description) genannt. Jedem Namen kann - und muß, damit er Bedeutung hat - ein Satz der Form "der x, so daß φ x" zugrundeliegen. Diese Formel könnte also z.B. erfüllt werden durch den Satz " der Mann, der Alexander den Großen unterrichtet hat". Dieser Satz hat nun genau eine Abkürzung in dem Eigennamen "Aristoteles". Ich will hier nicht auf die logischen Probleme dieser Theorie eingehen (siehe dazu Kripke 1972[1981]); nur soviel: wenn die definite Deskription die Bedeutung des Eigennamens ist, dann müßten folgende Sätze synonym sein: "Aristoteles ist der Lehrer Alexander des Großen" und "Aristoteles ist Aristoteles", was natürlich nicht der Fall ist. Dies hieße ja, daß wir auch mit dem ersten Satz eine Tautologie äußerten. Nun kann man aber sagen, daß die definite Deskription nicht die Bedeutung oder der Sinn des Namens ist (wie Frege meint), sondern bloß eine Art Hilfskonstruktion, die die Referenz des Namens festlegt. Wieviele Deskriptionen dafür jeweils nötig sind ist aber von vornherein nicht zu bestimmen.

Wesentlicher für unsere Diskussion ist aber die Russel'sche These, daß die gewöhnlichen Eigennamen eigentlich keine "reine" Namen sind, sondern Abkürzungen, Verkleidungen von Deskriptionen. Für die eigentlichen Namen hält Russel z.B. Demonstrativa wie "dies" oder "jenes".

Die Deskription versetzt uns in die Lage, eine Abkürzung zu finden (= Name im gewöhnlichen Sinn), welche sie erfüllt. Wenn wir hingegen "reine" Namen verwenden, dann müssen wir mit dem Gegenstand, auf den er referiert "bekannt" sein. (Dies ist Russels These von der sogenannten "Bekanntschaft" (aquaintance), welche von den eigentlichen Namen erfüllt wird).

Wir könnten also hinsichtlich unserer Fragestellung folgendes bemerken: der Name selbst ist als eine Abkürzung oder Verkleidung "gedächtnislos"; damit er nicht vergessen werde (nämlich in Hinsicht darauf, worauf er referiert), muß eine Beschreibung bzw. eine Menge davon ihn gewissermaßen in ihrem Gedächtnis bewahren.

S. Kripke versucht diese Theorie von der logisch/epistemologischen Seite her zu widerlegen; sie also mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Ich kann auf Kripkes subtile Argumentation hier nicht eingehen, sondern möchte seine Theorie einfach skizzieren. Kripke faßt die (gewöhnlichen) E i g e n n a m e n als sogenannte "s t a r r e D e s i g n a t o r e n" (rigid designator) auf, die die Eigenschaft haben, in jeder "möglichen Welt"[20] denselben Gegenstand zu bezeichnen. Inwiefern bezeichnen Namen "starr"? Ein gängiges Beispiel, das auch Kripke aufgreift, ist die Referenzialität von Namen von Fabelwesen, wie etwa das Einhorn. Wenn die Bedeutung bzw. Referenz in einer definiten Deskription niedergelegt wäre ("das Tier, das e i n Horn besitzt"), dann würde bei einem archäologischen Knochenfund, das Tier, welches diese Beschreibung erfüllt das Einhorn sein. Genauer: die Beschreibung würde auf zwei "Gegenstände" zutreffen: auf das Fabeltier und auf das real existiert habende Tier. Es gäbe also zumindest eine "mögliche Welt" (die unsrige nämlich), in der der Name "Einhorn" als die Abkürzung einer Beschreibung zwei Tiere bezeichnete. Wie könnten wir sie dann aber streng genommen unterscheiden?

Wenn jedoch der Name starr referiert, dann ist die Sachlage so, daß der archäologische Fund nicht das Einhorn ist, auch wenn es so benannt wird. Es verhält sich - lapidar gesagt - so, wie mit allen Eigennamen: "Müller" bezeichnet jeweils den, der Müller heißt und nicht alle Müller. (Der Eigenname ist nicht klassenbildend). Es ist also nicht notwendig, daß eine Beschreibung die Bedeutung oder die Referenz des Namens festlegt. Lassen wir ein anderes Beispiel durch Kripkes Worte selbst sich darstellen:

> Angenommen etwa wir sagen: "Aristoteles ist der bedeutendste Schüler Platons". Würden wir das als eine *Definition* verwenden, dann würde der Name "Aristoteles" bedeuten "der bedeutendste Schüler Platons". Dann hätte es natürlich sein können, daß in einer bestimmten anderen möglcihen Welt dieser Mann nicht

> Schüler von Platon war und ein anderer Mann Aristoteles gewesen wäre. Wenn wir andererseits mittels der Beschreibung nur *den Referenten festlegen*, dann wird dieser Mann der Referent des Ausdrucks "Aristoteles" in allen möglichen Welten sein. Die Beschreibung ist dann allein dazu gut gewesen, den Mann herauszugreifen, auf den wir referieren wollen. Dann aber brauchen wir, wenn wir kontrafaktisch sagen "angenommen Aristoteles hat sich überhaupt nie auf die Philosophie verlegt" damit nicht zu meinen "angenommen ein Mann, der Schüler Platons und Lehrer Alexanders des Großen war, der die und die Schriften verfaßt hat usw., hat sich überhaupt nie auf die Philosophie verlegt", was wie ein Widerspruch aussehen könnte. Wir brauchen nicht mehr zu meinen als "angenommen *dieser Mann* hat sich überhaupt nie auf die Philosophie verlegt". (S. 69; 1981).

Kripke bestreitet jedoch nicht, daß bei der Festlegeung der Referenz - bei der "ursprünglichen Taufe" - eine Beschreibung jenen Hilfsdienst erfüllen kann, von dem ich oben gesprochen habe. Ja die Beschreibung kann sogar ein essentielles Chrakteristikum festlegen, dennoch gibt es kein Kriterium, das ein solches notwendig machte. Nehmen wir als Beispiel einen "sprechenden" - das würde in diesem Kontext heißen: einen sich selbst beschreibenden" - Namen, der die Essenz des Benannten festzulegen imstande sein müßte; etwa: "Hans-guck-in-die-Luft"; oder betrachten wir ein Beispiel, das Kripke aus John Stuart Mills *A System of Logic* entnimmt: "Dartmouth" "der Name der Stadt, die an der Mündung der Dart liegt". Nehmen wir darüberhinaus an, daß in einer bestimmten Sprachgemeinschaft, die Städte, die an Mündungen von Flüssen liegen, so genannt werden müsssen, weil man glaubt, damit eine essentielle Eigenschaft zu akzentuieren. Wenn nun die Mündung sich durch irgendwelche geologische Einflüsse verschiebt, und Dartmouth nicht mehr an der Mündung der Dart liegt, so kann man dennoch nicht sagen, daß der Name sinnlos geworden ist. Es mag zwar eine als essentiell gemeinte Deskription seine Referenz bei der Taufe bestimmt haben, doch sie muß es als solche nicht bleiben. (Wir kennen ja das "Schicksal" der "sprechenden" Namen; sie verstummen alsbald).

Die mögliche Beschreibung kann also vollkommen vergessen sein und dennoch behält der Name seine referentielle Bedeutung, wenn er "von Glied zu Glied" [...] wie durch eine Kette" verbreitet wird. Der Name muß sich, will er quasi überleben, in

eine solche "Kette" integrieren lassen. "Ein Sprecher, der sich am entfernten Ende dieser Kette befindet ... könnte auf Richard Feynman referieren, obwohl er sich n i c h t e r i n n e r n kann, durch wen er zum erstenmal von Feynman gehört hat oder durch wen er überhaupt j e von Feynman gehört hat. Er weiß, daß Feynman ein berühmter Physiker war". (Kripke, S. 107; meine Hervorhebung). Und man kann behaupten, daß er nichteinmal dies unbedingt wissen muß. Wenn der Name sich in eine "Kette" integriert, dann hat er sich zugleich auch virtuell von jeglicher Beschreibung "abgenabelt".

So gesehen ist der Name eine Befreiung von dem, was ihn ursprünglich festgelegt haben mag, indem es gewissermaßen in seinem Namen (wenn er sich als Glied in die Kette einer "Kommunikationsgemeinschaft" eingegliedert hat (Kripke)) vergessen werden kann. Und könnte man nicht weitergehen[21] und sagen: wenn alles mit der Beschreibung Bedeutete vergessen ist; wenn er auch aus dieser Kette heraustritt und nichts mehr daran erinnert, was ihn ursprünglich beschrieben haben mag, wenn er uns nur mehr als "nackter Name" bleibt, so ist er dennoch als Sinnbild des Benennens schlechthin beinahe "reiner" Name, mit dem wir allerdings nichts Bekanntes mehr verbinden. Ist das nicht ein Wesenszug am Eigennamen? Messen wir nicht an ihm, was es heißen könnte, einen Namen zu geben? (Siehe dazu IV. und Anmerkung 51)

Was haben wir hinsichtlich der ersten und zweiten unserer Fragen zumindest erreicht? Vielleicht können wir jetzt dies sagen: Je stärker sich ein Name aus seiner ursprünglichen deskriptiven Umhüllung quasi befreit, um als ein bloßes Gedächtniselement in eine "Kette" eingegliedert zu werden, desto eher kann - und s o geschieht es auch gewöhnlich - in s e i n e m N a m e n (davon) vergessen zu sein.

Zeigt sich nicht so ein Weniges von dem, was wir unter (I(a)) als einen Wesenszug des Vergessens angesprochen haben; daß es nämlich die Kehrseite des Gedächtnisses birgt? Dies ließe sich etwa so ausdrücken: Wo immer Etwas von der Sprache als reine Gedächtnismarke geborgt ist, wird es sozusagen mit dem Vergessen bezahlt. Vielleicht wird nun ein kleines Stück in jenem "gebrochenen Verweis" sichtbar.

II.2.

(α) Roman Jakobson hat in seiner wohl berühmtesten linguistisch-semiologischen Arbeit *Shifters, Verbal Categories and the Russian Verb* dem Eigennamen eine spezielle semiotische "Doppelstruktur" zugewiesen. Er ist somit ein komplexes Sprachzeichen, welches sich a l s eine Einheit des Codes (C) auf diesen selbst beziehen muß, damit es überhaupt Bedeutung hat. Formal notiert dies Jakobson so: C/C. Der semiotische Bezug ist zirkulär. Es gibt noch einen anderen zirkulären Bezug: (M/M), wenn sich eine Mitteilung (M) auf eine Mitteilung bezieht, wie z.B. der Narrativ im Bulgarischen. (Es handelt sich dabei um eine Codeeinheit, die sich auf die Mitteilung einer Mitteilung bezieht). Die restlichen zwei Relationsmöglichkeiten sind nichtzirkulär: M/C: eine Mitteilung, die sich auf den Code bezieht, also z.B. das, was man "metasprachliche" Rede bezeichnet. C/M: es handelt sich dabei um ein indexikalisches Symbol - von Jakobson als "shifter" bezeichnet -, welches sich auf die Rede selbst beziehen muß, damit es eine Bedeutung bekommt. Das sind z.B. die Personalpronomina "ich" und "du" oder auch das Tempus u.a.

Die semiologische Charakteristik der Namen so wie sie Jakobson hier vornimmt, mutet vielleicht etwas gekünstelt an. Man ist versucht, sie für einen Lückenbüßer des strukturalistischen Symmetriedenkens zu halten. Ist dem so? Keineswegs. Zunächst wird man sich wohl fragen, warum nicht jedes Wort derart zirkulär zu bestimmen ist, bezieht sich doch jedes Wort als eine Codeeinheit (Signifikant) auf den Code selbst? Wir haben schon intuitiv festgestellt, daß der Name im Gegensatz zu Gattungsnamen - eine Zirkularität in sich birgt. "Der Name bedeutet jeden, der den Namen trägt". (Jakobson). Ich muß den Code, in welchem er als eine Einheit fungiert, kennen, um zu wissen, daß er ein Name ist. Erst dann weiß ich, wie er bedeutet. Ich muß also stets den Code (die betreffende Einzelsprache) befragen; kein a n d e r e r gibt mir darüber Auskunft. Das will besagen: Namen sind im Prinzip u n ü b e r s e t z b a r. Die Bedeutung eines Gattungsnamen kann durch eine Übersetzung[22] etwa erhalten werden, insofern bedarf es dafür keiner Bezugnahme auf den entsprechenden Code. Da aber Eigennamen interlingual kur-

sieren, weil sie unübersetzbar sind, wird jener Bezug (C/C) verdeckt. Ich weiß eben, was ein russischer Name z.B. ist. Man könnte überspitzt ausgedrückt - sagen: die Namen einer Sprache benennen die Sprache in einer gewissen Weise selbst.[23]

Die Bestimmung des Namens als eine eigene Wortkategorie ist linguistisch gesehen zumeist unproblematisch. Ganz und gar nicht verhält es sich so, wenn man sie vom logisch/semiologischen Standpunkt aus versucht. Wenn man die Peirce'sche Grundtypologie der Sprachzeichen als Basis nimmt, - S y m b o l, I n d e x, I k o n - , dann muß man konstatieren, daß in der Literatur der Name (stillschweigend) jedem von diesen zugerechnet wurde: So etwa von John Stuard Mill und auch von Ch.S. Peirce selbst dem Index. (Für Mill ist der Name ein Kennzeichen oder eine Anzeige *(mark)*). Für Russel muß der gewöhnliche Eigenname (s.o.) wohl ein Symbol sein und der "reine" Name ebenfalls ein Index. ("dies" oder "jenes" (s.o.). Wittgenstein akzentuiert das Ikonische am Namen, wenn er sagt, daß sie - wie auch die Wörter für sich[24] genommen - "Gesichter haben": "Jedes Wort - möchte man sagen - kann zwar in verschiedenen Zusammenhängen verschiedenen Charakter haben, aber es hat doch immer *einen* Charakter - ein Gesicht. Es schaut uns doch an". (*Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, S. 70). Andererseits sieht Wittgenstein einen "gestischen", also wohl indexialischen Zug am ikonischen selbst:

> Sein Name scheint auf seine Werke zu passen. - *Wie scheint* er zu passen? Nun, ich äußere mich etwa so. Aber ist das alles? - Es ist, als bildete der Name mit diesen Werken ein solides Ganzes. Sehen wir ihn, so kommen uns die Werke in den Sinn, und denken wir an die Werke, so der Name. Wir sprechen den Namen mit Ehrfurcht aus. Der Name wird zur Geste; zu einer architektonischen Form. (Ibid., S. 74)

Paul Ziff (1960) schließlich geht soweit zu behaupten, daß die Namen überhaupt keine Bedeutung haben und insofern gewissermaßen nicht zur Sprache gehören. Sie sind eigentlich keine Wörter der Sprache, sondern - Laute (sounds): "There is nothing in a proper name. It has an information content but even so, it is all sound and if the sound is changed the name is changed".(175) Dies ist sicher eine sehr extreme Auffassung.

Wir haben etwas willkürlich verschiedene Standpunkte, die in der Literatur geäußert worden sind zusammengestellt. Uns interessiert nicht so sehr ihre Stimmigkeit bzw. die, der zugrundeliegenden Theorie, sondern einfach die T a t s a c h e, daß es sie gibt. Grundsätzlich muß die semiotische Ambivalenz der Namen zu denken geben, auch wenn sie aus imaginären Standpunkten resultiert.

Diese grundsätzliche Ambivalenz der Zeichenhaftigkeit der Eigennamen[25] läßt uns eine Behauptung aufstellen, die somit nicht völlig unnatürlich erscheint: Jeder Ausdruck, der ein Name ist hat folgende maximale semiotische Entfaltung: Indem er Symbol ist, kann er auf indexialische Weise als Ikon fungieren. Dies kennzeichnet gewissermaßen seinen Grenzwert (vgl. die Stelle, wo Wittgenstein vom "Passen eines Namens auf das Werk" gesprochen hat. (s.o) Der Name "Goethe" ist ein Symbol, welches ein Werk indiziert, aber so, daß es ikonische Funktion annimmt).

Kehren wir zu Jakobson zurück. Ihm geht es in seinem Aufsatz nicht darum, die Namen einem (oder mehreren) Zeichentyp(en) zuzuordnen, sondern seinen spezifischen "zirkulären Doppelbezug" (S. 35) zu bestimmen: der Name ist ein Symbol, das sich auf den Code selbst beziehen muß, damit es überhaupt Bedeutung hat; d a ß es eines i s t, wird erst durch jenen Bezug etabliert - und nur durch ihn.

Aus dieser fundamentalen Perspektive heraus darf man nun den Wesenzug des Namenhaften nicht nur den Wörtern oder Ausdrücken zuschreiben, die linguistisch (oder naiverweise) als solche bestimmt sind, sondern allen Ausdrücken, die jenes Kriterium erfüllen. Ganz konsequent rechnet Jakobson auch "das I n d e f i n i t p r o n o m e n f ü r N a m e n: wie Lena, Leni, Lisa, Lore etc. - das 'Na, wie-heißt-sie-doch-gleich' oder 'die Dingsda', "die Soundso" dazu (S.36). Ganz offensichtlich ist hier ein indexikalisches Moment vorhanden, doch schließen solche Ausdrücke "einen offenen Bezug zum Code ein" (S. 36). Insofern haben sie Eigennamencharakter, sie sind namenhaft. (Keineswegs aber handelt es sich um die "reinen" Namen - die Definitivpronomina - im Sinne von Russel).

Was dies für unser Thema zu besagen hat, läßt sich jetzt vielleicht in groben Umrissen erahnen: Dieses Namenhafte tritt

dann in Erscheinung, wenn ein Name vergessen ist. Könnte es sich da nicht um die unscheinbare (weil verdeckte) Bruchstelle jenes Verweises handeln, als welchen wir das Selbstverständliche des Vergessens gedacht haben? Man wird entgegnen wollen, daß wir ja bloß eine der trivialsten Harmlosigkeiten der Sprache evozieren, um das Vergessen darin zu provozieren. Wie aber, wenn sich gerade darin das Vergessen selbst vergessen machte? Denn - wie sollte es innerhalb der Sprache einen offenen Bezug zum Vergessen geben, wenn sie seit jeher als das Gedächtnis des Menschen bestimmt ist?

Ein Name ist vergessen, entschlüpft, der eigentlich als Gedächtniselement seine Dienste tun sollte - diese Harmlosigkeit (zumindest ist es in vielen Fällen eine für u n s e r e n Bezug zur Sprache) wird durch eine noch harmlosere, durch das "Dingsda" komplementiert. Das Selbstverständliche des Vergessens ist nun sozusagen in das Zeichen eines Gemeinplatzes gerückt.

Was bezeichnen diese Ausdrücke aber? Nichts. Man kann ja nicht behaupten, daß "Dingsda" u.a. den vergessenen Namen bezeichnet oder gar dies, was in diesem Namen vergessen wurde. Es r u f t vielmehr den vergessenen Namen so, daß er in die Erinnerung kommen möge. Es hat also jenen Rufcharakter an sich, von dem oben Andeutungen gemacht wurden. Insofern ist das "Dingsda" namenhaft.

Es eröffnet sich hier eine geeignete Stelle, um in aller Kürze den "Rufcharakter des Namenhaften" zu zeigen, und zwar an einem Beispiel: den Schimpfwörtern. Das Beschimpfen oder auch Verfluchen kann wohl als ein negatives Rufen aufgefaßt werden, insofern man jemanden (imaginär) aus seiner Nähe entfernt, verbannt. Was nun als Schimpfwort in einer Sprache zu gelten hat, muß wohl ebenfalls durch einen "offenen Bezug zum Code" ausfindig gemacht werden, obwohl es natürlich negativ besetzte Wörter gibt, welche durch einen interlingualen Bezug als potentielle Schimpfwörter zu fixieren wären. Daß "Schwein" im Deutschen u.a. Sprachen ein Schimpfwort ist, steht allerdings nicht von vornherein fest. Daher unterliegt es als solches sozusagen der Jakobson'schen Formel C/C.

Was sind Schimpfwörter anderes als Akzidenzien des Eigennamens des Beschimpften? Wenn ich jemanden mit "Schwein" beschimpfe, will ich (allerdings vergeblich), daß dies sein Name sei oder seinem Namen beigefügt werde. Dieser Name soll aber hinfort als negativer Ruf fungieren, indem er den so Gerufenen mir nicht nähere, sondern entferne. (Was ist dieses Entfernen aber anderes als die Initiation des Vergessens?). Karl Bühler

schildert in seiner *Sprachtheorie* folgende Anekdote: "Ein Bonner Student soll einmal, so geht die Fama, im Wettkampf das schimpftüchtigste Marktweib mit den Namen des griechischen und hebräischen Alphabets allein ('Sie Alpha! Sie Beta!...') zum Schweigen und Weinen gebracht haben". (S. 32).

Bühler meint, daß diese Geschichte glaubwürdig ist, weil hier alles im "Ton" liegt. Wir würden aber vielmehr sagen, daß alles auf den (negativen) "Ruf" der verwendeten Ausdrücke ankommt.

Man sieht: alles kann als Name eingesetzt werden, wenn es nur "Rufcharakter" hat. (Bühler subsumiert dies unter die "Apellfunktion" der Sprachzeichen, was nur einen Aspekt des Rufcharakters ausmacht. Ich kann das hier nicht weiter erörtern). Diese Anekdote zeigt aber auch, daß, wenn im Prinzip jedes Wort als Schimpfwort "gerufen" werden kann, wir es dabei mit einem Modus des "Dingsda" zu tun haben.

Ich glaube, daß wir nun berechtigt sind, folgendes zu sagen: Jene namenhaften Ausdrücke ("Dingsda", "Soundso" etc.), so trivial sie auch erscheinen mögen, sind das K o m p l e m e n t ä r e zu jedem Ausdruck, der vergessen oder entschlüpft ist (letzteres ist eben eine "harmlose" Art des Vergessens).

Wenn der Name als Gedächtnismerkmal ein Symbol ist, dann handelt es sich bei diesen Signifikanten nun um einen Index des Vergessens. In bezug auf das Gedächtnis und Vergessen scheint also die Sprache das Namenhafte so auf den Plan zu rufen, daß es komplementär gespalten erscheint: in Gedächtnismale und Vergessensindizes. Weder am einen noch am anderen läßt sich der Wesenszug des Vergessens in Hinblick auf die Sprache erkennen, doch könnte möglicherweise der Bezug beider bzw. jenes grundsätzliche Gespaltensein des Namenhaften selbst ein Verweis auf die Bruchstelle des Verweises des Selbstverständlichen sein.

Wenn sich dem eine weniger triviale Seite abgewinnen ließe, dann wäre zumindest die Provokation des Vergessens nicht in einem Gemeinplatz evoziert, was ja den Verstand gewöhnlich beleidigt.

(β) Lévi-Strauss hat in seiner "Einleitung in das Werk von Marcel Mauss" einen von diesem untersuchten Begriff zum Angelpunkt sprachphilosophischer Gedanken gemacht, nämlich den des *mana (wakan, orenda)*. Es ist ein Begriff des Magischen, welchen Mauss als universal postuliert. Worum handelt es sich? Lassen wir Mauss selbst zu Wort kommen:

> Das Wort *mana* ist allen im eigentlichen Sinne melanesischen Sprachen gemeinsam und kommt sogar auch in einem Teil der polynesischen Sprachen vor. Das *mana* ist nicht einfach eine Kraft, ein Wesen, sondern es ist auch eine Handlung, eine Qualität und ein Zustand. Anders gesagt, das Wort ist zugleich ein Substantiv, ein Adjektiv und ein Verb. Man sagt von einem Gegenstand, er sei *mana*, wenn man sagen will, daß er diese Qualität habe; in diesem Falle ist das Wort eine Art Adjektiv (das man nicht von einem Menschen aussagen kann). Von einem Wesen, einem Geist, Menschen, Stein oder Ritus sagt man, daß er *mana* habe, das "*mana*, dies oder das zu tun". Man verwendet das Wort *mana* in verschiedenen Formen verschiedener Konjugationen, und es bedeutet so *mana* haben, *mana* geben, etc. Kurz, dieses Wort subsumiert eine Menge von Ideen, die wir mit folgenden Worten bezeichnen würden: Macht des Zauberers, magische Qualität eines Dinges, magische Dinge, magisches Wesen, magische Macht haben, behext sein, magisch handeln; es stellt uns, in einer einzigen Vokabel zusammengefaßt, eine Reihe von Begriffen vor, deren Verwandtschaft wir geahnt haben, die uns jedoch ansonsten unabhängig voneinander gegeben waren. Es verwirklicht jene Verschmelzung von Handelndem, Ritus und Dingen, die uns in der Magie als fundamental erschien. (Bd. 1, S. 141).

Weiters kann das *mana* das sein "was den Wert der Dinge und Personen ausmacht, magischer Wert, religiöser Wert und sogar sozialer Wert. [...] die Wichtigkeit und Unverletzlichkeit der Eigentumtabus hängt vom *mana* des Individuums ab, welches sie aufrichtet". (MAUSS, Bd. 1, S. 141). Ferner konstatiert Mauss:

> Das *mana* ist die Kraft des Magiers; die Namen der Spezialisten, die die Funktion der Magier haben, sind fast überall mit diesem Wort zusammengesetzt: *peimana*, *gismana*, *mana kisu*, etc. - Das *mana* ist die Kraft des Ritus. Der Name *mana* wird sogar der magischen Formel verliehen. (Ibid. S. 143).

Bei den Huronen (Irokesen) wird der Begriff mit dem Namen *orenda* benannt, welches "viele Dinge und dunkle Qualitäten" bezeichnet aber auch den "Ton", den die Dinge von sich geben; Tiere, die schreien, Vögel, die singen, die rauschenden Bäume, der flüsternde Wind drücken ihr *orenda* aus. Ebenso gehört die Stimme des Zauberers zum *orenda*..." (MAUSS, ibid., S. 146). In Mexiko und Mittelamerika bedeutet der entsprechende Ausdruck *naual* u.a. "das Verborgene, Eingehüllte, Verkleidete". (Ibid., S. 148).

Lévi-Strauss interessiert nicht so sehr die Funktion dieser

Wörter in der Magie, sondern ihre allgemeine signifikante Logik. Er erkennt in diesen "nahezu [wie] algebraische Symbole", welche die Funktion haben,

> einen seiner Bedeutung nach unbestimmten Wert zu repräsentieren, der in sich selber sinnleer und deswegen geeignet ist, jeden beliebigen Sinn anzunehmen - mit der einzigen Funktion, eine Kluft zwischen Signifikant und Signifikat zu schließen oder, genauer, die Tatsache anzuzeigen, daß unter bestimmten Umständen bei einer bestimmten Gelegenheit oder einer ihrer Manifestationen zwischen Signifikant und Signifikat ein Verhältnis der Inadäquatheit entsteht, wodurch das zuvor komplementäre Verhältnis gestört wird. (LÉVI-STRAUSS, ibid., S. 35 f.).

Nun erkennen wir darin das "Dingsda" wieder oder mit Lévi-Strauss das "truc" oder "machin", die jenes Etwas[26] bezeichnen, das nicht bezeichenbar erscheint.

> Gewiß sagen wir nicht von einem Gegenstand, daß er *truc* oder *machin* habe, aber wir sagen von einer Person, sie habe "etwas", und wenn der amerikanische Slang einer Frau ein *oomph* zuspricht, so ist nicht sicher, daß wir sehr weit von dem Sinn des *mana* entfernt sind, wenn man nur an die heilige und von Tabus durchtränkte Atmosphäre denkt, die in Amerika mehr noch als anderswo das Sexualleben umgibt. Der Unterschied hängt weniger mit den Begriffen zusammen, die der Geist überall unbewußt prägt, sondern eher mit der Tatsache, daß diese Begriffe in unserer Gesellschaft einen fließenden und spontanen Charakter haben, während sie anderswo dazu dienen, durchdachte und offizielle Deutungssysteme zu begründen, das heißt eine Rolle spielen, die bei uns der Wissenschaft vorbehalten ist. (LÉVI-STRAUSS, ibid., S. 35).

Was hat dies aber für unsere Fragestellung zu bedeuten? Inwiefern zeigt sich hier das Namenhafte - als Komplément des "eigentlichen" Namens - als ein Index des Vergessens? Um klarer zu sehen, müssen wir Lévi-Strauss in seinem Gedanken vom Ursprung der Sprache folgen. (Gewiß ein Sprung, der auf einen allzu gefährlichen Weg führen könnte).

Lévi-Strauss skizziert seinen Gedanken nur sehr flüchtig, allerdings mit eindringlicher Prägnanz: "... die Sprache hat nur auf einen Schlag entstehen können". Das Gegenteil ist undenkbar: "Die Dinge haben nicht allmählich beginnen können, etwas zu bedeuten". (S. 38). So "versteht es sich zweifellos von selbst",[27] daß das Universum schon bezeichnet hat, lange bevor

man zu wissen begann, was es bezeichnete". (ibid.). Aus dem folgt zwangsläufig, "daß es einen Überfluß an Signifikanten gibt im Verhältnis zu den Signifikaten, welche es besetzen kann" (S. 39). Daher definiert er den Signifikanten vom Typ *mana*oder vom Typ "Dings" semiologisch als "flottierenden Signifikanten", der grundsätzlich "die Arbeit des Ausgleichs des Signifikanten mit dem Signifikat" leistet und zwar dadurch, daß er gewissermaßen die stets drohenden potentiellen Leerstellen ausfüllt. Er hat also mit einem Wort die Funktion, "sich der Abwesenheit von Sinn entgegenzusetzen, ohne selber irgendeinen bestimmten Sinn mitzubringen". (Anm. S. 40). Dieser ist auf seinen semiologischen Nenner gebracht:

> ... bloße Form oder genauer Symbol im Reinzustand und deswegen in der Lage, einen wie immer gearteten symbolischen Inhalt aufzunehmen [?] In diesem für jede Kosmologie konstitutiven System von Symbolen wäre es einfach ein *symbolischer Nullwert*, das heißt ein Zeichen, das die Notwendigkeit eines supplementären symbolischen Inhalts markiert, der zu dem bereits auf dem Signifikant liegenden Inhalt hinzutritt und der ein beliebiger Wert sein kann, vorausgesetzt, daß er noch zu dem verfügbaren Vorrat gehört und nicht schon, wie die Phonologen sagen, ein Gruppenterm ist. (S. 40).

Versuchen wir, diese Gedanken von Lévi-Strauß etwas zu erläutern. Für unseren Alltagsverstand ist der Gedanke, daß es das Wesen der Sprache sei, einen Überfluß an Signifikanten gegenüber den Signifikaten zu zeitigen, eher konterintuitiv, wenn nicht glattweg falsch. Eher würde man meinen, das Gegenteil sei der Fall, denn es fehlen uns sozusagen stets irgendwie die Worte. Wie also kann man das Gegenteil denken? Nämlich den Lévi-Strauss'schen Gedanken. Ist er überhaupt - das Gegenteil? Wenn z.B. in irgendeiner Sprache ein Wort, sagen wir für irgendeine Farbschattierung fehlt, dann hat die Sprache - überspitzt ausgedrückt - nicht ein Wort zu wenig - das zu behaupten wäre unsinnig - , sondern es herrscht im (virtuellen) Signifikat ein Mangel, den nun sogleich ein provisorischer (= "flottierender") Signifikant tilgen kann. Oder ein anderes Beispiel: ich nehme etwas an einem Ding wahr; dies überrascht mich, ich habe "keine Worte" dafür - doch immerhin kann ich sagen: das Dingsda ist merkwürdig.[28]

Für Lévi-Strauss ist die These vom Signifikantenüberfluß mit der vom Ursprung der Sprache (als Signifikantensystem gedacht) verknüpft: sie mußte und konnte nur "auf einen Schlag entstehen" ("entstehen" ist aber hier das falsche Wort! - gibt es ein "richtiges"?). Denn gäbe es eine allmähliche Entwicklung im Bedeuten (Signifizieren), wie wäre dann das Signifikat jeweils einzuholen? Einen absoluten Mangel im Signifikat kann es aber nicht geben. Denn, wie könnte er je festgestellt werden, wenn nicht durch die Sprache selbst? Es gibt nichts anderes als die Sprache, um ihn zu zeigen. Die These vom Signifikanten-Überfluß, welcher den U r s p r u n g der Sprache s t ä n d i g insistieren läßt, ist nicht unwahr, sondern er ist in sich i m a g i n ä r, denn er kann sich als solcher nicht zu verstehen geben, außer im Signifikanten - wenn das Wort fehlt.

Es muß also einen Signifikanten geben, der nichts signifiziert, der quasi nur sagt, daß es ihn gibt, kraft dessen, daß er der Sprache angehört (C/CI). Und darin liegt ja der äußerste Wesenszug des Namenhaften. Der Ü b e r f l u ß a n S i g n i f i k a n t e n ist ergo der i m a g i n ä r e W e s e n s z u g d e s N a m e n h a f t e n selbst. Er indiziert den Überschuß am Signifikanten, den man als realen ins Signifikat verlegt: ein imaginäres Hin-und-Her.

Was hat dies mit dem Vergessen zu tun? Es scheint uns irgendwie zu entwischen. Auf die Gefahr hin jetzt einen Gedankensprung zu machen, wollen wir dennoch folgendes behaupten: Jener imaginäre Wesenszug des Namenhaften ist die progressive I n s i s t e n z d e s V e r g e s s e n s[29] in der Sprache. (Siehe weitere Erörterung: Abschnitt III).

Ein Beispiel möge diese Behauptung etwas deutlicher machen. Nehmen wir an, ich sage zu jemandem, er habe ein "Gewisses-Etwas". Ich glaube es leuchtet nun ein, daß ein solcher Ausdruck ein flottierender Signifikant ist. Nochmals: inwiefern ist er namenhaft? Auch wenn man behaupten möchte, ein jeder habe ein Gewisses-Etwas, dann bedeutet das nicht, daß man damit einen Allgemeinbegriff gebildet hat. Denn worin bestünde dieser Begriff? Er drückte ja nicht die Eigenschaft aus, die jeder hat. Es verhält sich ganz ähnlich wie mit gewöhnlichen Eigennamen. "Müller" ist nicht der Begriff, der jedem, der Müller heißt, gemeinsam ist. Das "Gewisse-Etwas", so könnte man sagen, ist der

unaussprechliche Name, welchen der besitzt, dem er gerade zugeschrieben wird. Im Spaß könnte man etwa sagen: "Ich heiße dein "Gewisses-Etwas" "Soundso"...". Man sieht, es hadelt sich um das echt Komplementäre des gewöhnlichen Eigennamens.

Mauss charakterisiert eine Funktion des *mana* so (für Lévi-Stauß kennzeichnet sie den wesentlichsten Aspekt):

> Des näheren bezeichnet er jedes Wesen, das noch keinen Gattungsnamen hat, das nicht vertraut ist: von einem Salamander, vor dem sie Angst hatte, sagte eine Frau, daß es ein *manitu* sei; man macht sich über sie lustig, indem man ihr den Namen sagt. Die Perlen der Händler sind die Schuppen eines *manitu* und die Fahne, dieses wunderbare Ding, ist die Haut eines *manitu*. (M. MAUSS, Bd. 1, S. 147).

Die Ähnlichkeit mit unserem profanierten "Gewissen-Etwas" ist wohl nicht zu übersehen.

Wenn ein Wort fehlt, dann erfinden wir eines - und jede derartige Erfindung trägt den Stempel des Namenhaften - oder es tritt ein flottierender Signifikant in sein Recht. (Die Sache zeigt sich allerdings zumeist nur von ihrer trivialen Seite).[30] Würde aber ein absoluter Mangel bestehen (also im Signifikat), dann existierte er für uns gar nicht: er ist eben imaginär, wie wir gezeigt haben. Das bedeutete aber, daß er dasselbe wäre wie das absolute Vergessen, das selbst vergessen ist. Um es gleichnishaft auszudrücken: Das Namenhafte in der Form des flottierenden (Null-)Signifikanten hält seinen "Finger" auf das absolute Vergessen, das uns daher als solches gar nie zur Kenntnis kommen kann. Aber dieser "Finger" fungiert als ein Gedächtnismal. Er ist ein Index. Das "Gewisse-Etwas" ist der Index, daß an einer Person Etwas ist, das noch keinen Namen hat (und vielleicht nie einen haben wird).

Freilich arbeitet dieser Signifikant dem Vergessen entgegen, aber - und dies ist unser Gedanke - er e v o z i e r t es auch zugleich. Denn, wann hätte er Erfolg? Im äußersten Fall, wenn er durch eine Art "eigentlichen" Eigennamen substituierbar würde - oder durch eine Art "Beschreibung"; besser: durch die "Zuschreibung" einer absolut singulären Eigenschaft. Doch im Grunde genommen gibt es beides nicht: letztere ist ja in sich ein Widerspruch, denn jede solche "Zuschreibung" wäre potentiell verallgemeinernd. Wenn es aber eine solche nicht gibt, dann hat

der "eigentliche" Name, der absolut singulär und zugleich signifikativ sein müßte ebenfalls keinen Sinn. Das "Gewisse-Etwas" zeigt das Fehlen des Benennbaren an - und ist so mit dem Wesenszug des Namens selbst affiziert. Gerade weil das Namenhafte darin insistiert, ohne realisiert zu werden, insistiert auch das progressive Vergessen.

Würde sich aber tatsächlich dies "Etwas" finden, hätte es nur Bestand in einer singulären Zuschreibung, die aber dem imaginierten "eigentlichen" Namen gleichkäme. (Eine oberflächliche Analogie ist in Beinamen oder Geheimnamen[31] zu sehen). Wäre dieser Punkt zu erreichen, würde sich das Vergessen in ein regressives verwandeln.

Aus dem Gesagten läßt sich tentativ folgender Schluß ziehen: Das fundamentale Gespaltensein des Namenhaften in der Sprache, durch welches der Überfluß an Signifikanten als imaginärer bedingt ist, offenbart und verdeckt zugleich den Wesenszug des Vergessens für die Sprache. Zwischen dem Nullsignifikanten und dem "eigentlichen" Namen, (der immer eine imaginäre Einheit ist),[32] insistiert das progressive Vergessen (von jenem aus) und das regressive (von diesem aus).

(γ) Es gibt Namen von Namen, die im Wesentlichen dazu geschaffen scheinen, um als reine Gedächtnismarken zu kursieren: die A b k ü r z u n g e n. Ich meine v.a. diejenigen, die auf volle Namen (von Gesellschaften, Institutionen, Firmen u.dgl.) verweisen. Man könnte wohl behaupten, daß im Grunde jede Abkürzung namenhaft ist. (Es zeigt sich dies aber nur an bestimmten Typen).

Dabei zeigt sich an diesem wohl periphersten sprachlichen Namenselement, (dessen Wuchern selbst ein Zeichen unserer Zeit zu sein scheint), inwiefern sich das Vergessen als die Kehrseite des Gedächtnisses erweist - (und v e r b i r g t müßte man konsequenterweise sagen). Was bleibt von der Bedeutung einer Abkürzung wie ARGE, ist mit Sicherheit nur, daß es auf jeden Fall eine arge Sache war.

Man kann also den vollen Namen, aus dem eine Abkürzung abgezogen wurde, als ein Homologon zur "definiten Beschreibung" (siehe Abschnitt II. 1.) betrachten. Allerdings mit dem Unterschied, daß die Abkürzung einen ikonischen Index des vollen

Namens (Ausdrucks) darstellt, was beim Verhältnis Name - definite Beschreibung natürlich nicht der Fall ist. (Man beachte, daß Russel die gewöhnlichen Namen als "Abkürzungen" der definiten Deskription bezeichnet!). Da Abkürzungen namenhaft sind, und zwar in einer extrem veräußerlichten Weise - sind sie in einem noch viel drastischerem Ausmaß als die genuinen Namen dem Vergessen ausgesetzt.

Natürlich muß man auch dasselbe von den Siglen sagen. Das AEIOU z.B. ist der ikonische Index eines "Namens". Dieses Sigel hat bekanntlich über 300 Deutungen erfahren; vielleicht ein Beweis dafür, daß man versucht, die Insistenz des Vergessens durch ständiges Interpretieren quasi auf die Seite des Gedächtnisses zu verschieben.

Wir vermögen nun das Namenhafte an den Abkürzungen auch gegenüber dem Nullsignifikanten zu bestimmen. Diesen haben wir als ein sprachliches Element erkannt, welches das progressive Vergessen an seinem äußersten Punkt quasi markiert. (Man vgl. das Mauss'sche Beispiel, das seinen Einsatz beim Fehlen eines Gattungsnamen bekundet).

Wenn immer das progressive Vergessen sich zeitigt, muß es ein Anzeichen geben, das nichts bedeutet als, daß alles bedeutet werden kann. Auf der anderen Seite ist die Abkürzung zu suchen: die bedeutet nur, indem sie durch anderes bedeutet wird.

Wenn sich nicht ein Name findet, w i r d das Dingsda vergessen sein. (Progressives Vergessen). -- Wenn immer der volle Name verloren ist, dann ist in der Abkürzung das, was er bezeichnet hat, vergessen. (Regressives Vergessen).

Zusammenfassend könnte man tentativ sagen: Zwischen dem Sigel der Abkürzungen[33] und dem Nullsignifikanten liegt das Gedächtnis der Sprache. Das Vergessen zeigt sich also nur an ihren äußersten Signifikationspolen, sodaß es mit der Sprache selbst nichts - zumindest nichts in immanenter Weise zu tun haben scheint. Trügt dieser Schein?

II.3.

(α) Worin besteht das Wesen des Namens, sodaß sich an ihm das Vergessen äußert? Wenn zumindest der Anschein des Trivialen, der an jedem Selbstverständlichen sich kundtut, um ein weniges geschwunden ist, dann wäre schon einiges gewonnen. Wir

versuchen nun eine weitere Klärung dieser Frage durch einen Hinweis aus der Psychoanalyse zu erhalten. Dieser Hinweis könnte auf den im Abschnitt I (a) vermuteten Gedanken deuten, daß das Vergessen sich selbst eigentlich nicht zeigen kann, sondern nur als der gebrochene Verweis auf ein Erinnern auf einer "anderen Ebene". (Im Grunde haben wir mit dieser Aussage synoptisch das zusammengefaßt, was im Abschnitt I auseinanderliegt). Die "andere Ebene" wird jetzt als das Freud'sche Unbewußte anzuerkennen sein.

Freud hat in seinem Buch *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1904) dem Vergessen von Namen wohl eine Sonderstellung zugewiesen, da er es quasi als Paradigma für andere Vergessensphänomene an den Anfang stellt. Und am Beginn findet sich auch sein wohl berühmtestes Beispiel: das Vergessen des Namens *Signorelli* (der Name des Renaissancemalers, welcher u.a. die das Jüngste Gericht darstellenden Fresken in der Sakristei des Doms zu Orvieto schuf).

Warum wurde dieser Name von Freud vergessen? (Er war ein Kenner der italienischen Kunst, sodaß der Name ihm sehr vertraut war). In der Annahme, daß Freuds Analyse weitgehend bekannt ist, möchte ich nur die formale Konstellation skizzieren, die dies Vergessen bedingt. (Vgl. sein Schema[34] auf S. 16 [1954]). Der Name, der vergessen wird, muß an einen unbewußten, verdrängten Komplex rühren: "Tod und Sexualität". Darauf bezieht sich der Name *Signorelli* einerseits über die "Bindeglieder" (eigentlich sind es "Trennungslinien"): HERzegowina und BOsnien (worauf sich das "Thema" Tod und Sexualität bezieht). SIGNORelli findet so seine "Übersetzung" über HER und "HERR - was ist da zu sagen?" (ein Ausspruch, den bosnische Türken zu tun pflegten, wenn der Arzt ihnen ihren nahen Tod verkündete, s. S. 15) ins Unbewußte. BOsnien liefert das Bindeglied für die falschen Ersatznamen: BOticelli und BOltraffio, wobei die letzte (unterstrichene) Silbe an einen weiteren unbewußten Komplex rührt. (Ein Patient Freuds, der an unheilbaren sexuellen Störungen litt, hatte sich in Trafoi umgebracht).

Uns interessiert, wie erwähnt nicht so sehr der unbewußte Verdrängungsvorgang selbst, sondern die Frage, inwiefern das Vergessen im Modus des Verdrängens ein Erinnern auf einer anderen Ebene ist. Der Name *Signorelli* ist, so schreibt Freud,

zerlegt worden: in *Signor* und *elli*. Letzteres findet sich im Ersatznamen *Boticelli* unverändert wieder. Es ist gewissermaßen das Glied, das einen rigiden Kontakt zum vergessenen Namen hat. *Signor* hingegen ist mehrfach "gebrochen" und hat sich so einem unbewußten signifikativen Komplex eingegliedert. Darin existiert der Name nicht mehr als solcher, sondern nur dadurch, was in ihm an Bedeutungspotential insistiert. Dort aber erinnert er eben auf "einer anderen Ebene" an den verdrängten Gedanken. Hören wir, was Freud sagt:

> Ich wollte also etwas vergessen, ich hatte etwas v e r d r ä n g t. Ich wollte allerdings etwas anderes vergessen als den Namen des Meisters von Orvieto; aber dieses andere brachte es zustande, sich mit dessen Namen in assoziative Verbindung zu setzen, so daß mein Willensakt das Ziel verfehlte und ich d a s e i n e w i d e r W i l l e n vergaß, während ich d a s a n d e r e m i t A b s i c h t vergessen wollte. Die Abneigung, zu erinnern, richtete sich gegen den einen Inhalt; die Unfähigkeit, zu erinnern, trat an einem anderen hervor. Es wäre offenbar ein einfacherer Fall, wenn Abneigung und Unfähigkeit, zu erinnern, denselben Inhalt beträfen. - Die Ersatznamen erscheinen mir auch nicht mehr so völlig unberechtigt wie vor der Aufklärung; sie mahnen mich (nach Art eines Kompromisses) ebensosehr an das, was ich vergessen, wie an das, was ich erinnern wollte, und zeigen mir, daß meine Absicht, etwas zu vergessen, weder ganz gelungen, noch ganz mißglückt ist. (FREUD, 1904 [1954], S. 15).

Ich glaube, daß dieses Zitat sehr klar zum Ausdruck bringt, was für uns in Frage steht. Gerade durch sein Vergessen e r i n n e r t der Name (an "etwas"). Nur wenn er sich v o l l k o m m e n dem unbewußten Komplex eingliedern könnte, ohne das sich Teile von ihm dem widersetzten, wäre sein Vergessen selbst vergessen.

Nun wird man entgegnen, daß dies zwar zeigt, daß ein Vergessen (das des Eigennamens) auf ein anderes (das des unbewußten Komplexes) verweist, wodurch sich "dialektisch" (vgl. die "Reflexivität des Vergessens") die Erinnerung einstellt; - aber es zeige nicht, inwiefern dem Wesen des Namens das Vergessen inhärent ist. Denn dies scheinen wir doch - implizite zumindest behaupten zu wollen. Es bedient sich zwar seiner, um ein anderes Vergessen alias Verdrängung in Gang zu setzen.

Ich möchte hier nur fragend auf einen Gedanken vordeuten, den wir im Abschnitt III zu entwickeln versuchen werden: Wie -, wenn das Unbewußte dem Wesen der Sprache nicht nur äußerlich - der Analogie nach - entspräche, sondern - "wortwörtlich": e n t s p r i c h t; also gewissermaßen eine intrinsische "Antwort" auf das Wesen der Sprache wäre? Diese "Theorie" ist bekanntlich das Kernstück der Version der Psychoanalyse, wie sie von *Lacan* entwickelt wurde, obwohl seine üblicherweise zitierte Formulierung, daß "das Unbewußte w i e eine Sprache strukturiert" sei, zu einer bloß analogischen Interpretation Anlaß geben könnte. Die wäre jedoch grundfalsch, wie seine Schriften beweisen.

Wenn diese "Entsprechung" stimmt, dann wäre die Freud'sche Analyse des Namensvergessens mehr als bloß beispielhaft: sie wäre vielmehr ein g e n u i n e s Modell für den (noch zu entwickelnden) Gedanken (Abschn. III), daß das Vergessen intrinsisch mit dem Namenhaften und somit mit der Sprache verknüpft sei.

Wir wären dann vielleicht in der Lage, Lacans Gedanken nicht nur aufzugreifen, sondern auch zu denken, daß "die g a n z e s y m b o l i s c h e I n t e g r a t i o n [enthält] eine Art von n o r m a l e m V e r g e s s e n" (meine Hervorhebung; Seminar I, 1953-54, S. 245) enthält. Er hat diesen Gedanken eingebettet in den über das Wesen der Verdrängung: daß die Verdrängung und die Wiederkehr des Verdrängten das Selbe seien. Wir brechen mit diesem entscheidenden Hinweis hier ab, um ihn im Abschnitt III wieder aufzunehmen.

Der Name *(Signorelli)* wird also nicht vergessen, weil er schwer zu merken wäre oder weil ihn andere Namen *(Botticelli)* assoziativ an sich gezogen hätten, sondern - um an den Abschnitt II.2.(α) anzuknüpfen - weil er als Symbol ein Index für andere (unbewußte) Signifikanten wird, wobei der Ersatzname (zusammen mit den "Bindegliedern" (s.o.)) ihn ikonisch verdeckt.

(β) Ein letzter Hinweis vermag unserem Problem vielleicht einen gewissen ontologischen Realismus verleihen. Ich wende mich wieder Lévi-Strauss zu, und zwar seinem "Wilden Denken", wo das Problem des Eigennamens in seiner ganzen Bedeutung entfaltet wird. (Man vgl. v.a. die Kapiteln VI und VII).

Im theoretischen Exkurs über die Eigennamen gibt er dem Namenhaften eine allgemeine semiologische Bestimmung, die für uns sehr wesentlich sein könnte: er nennt die Eigennamen "S i g n i f i k a t i o n s q u a n t a".

> In jedem System stellen folglich die Eigennamen *Signifikationsquanta* dar, unterhalb derer nur noch gezeigt wird. Wir kommen hier an die Wurzel des Irrtums, dem sowohl Peirce wie Russel verfielen; der erste, indem er den Eigennamen als einen "Index" definierte; der zweite, indem er das logische Modell des Eigennamens im Demonstrativpronomen zu entdecken meinte. Das heißt in der Tat zugeben, daß der Akt des Benennens in einem Kontinuum liegt, in dem sich der Übergang vom Akt des Bezeichnens zum Akt des Zeigens unmerklich vollzieht. Wir hingegen hoffen bewiesen zu haben, daß dieser Übergang diskontinuierlich ist, wenn auch jede Kultur die Schwellen anders festsetzt. (LÉVI-STRAUSS, *Das wilde Denken*, S. 250).

Anstelle einer eigenen Erläuterung, lassen wir die vorhergehende Passage sprechen:

> Sofern die Eigennamen zu einem paradigmatischen Ganzen gehören, bilden sie also den Saum eines allgemeinen Klassifizierungssystems; sie sind zugleich dessen Verlängerung und Grenze. Wenn sie auf die Bühne treten, hebt sich der Vorhang vor dem letzten Akt der logischen Vorstellung. Doch die Länge des Stückes und die Zahl der Akte sind Tatsachen der Zivilisation, nicht der Sprache. Der mehr oder weniger "eigene" Charakter der Namen ist nicht immanent bestimmbar, er hängt von dem Augenblick ab, da eine Gesellschaft ihr Klassifizierungssystem für vollendet erklärt. Wenn man sagt, ein Wort werde als Eigenname wahrgenommen, so sagt man, daß es auf einer Ebene liegt, jenseits derer zwar nicht absolut, aber innerhalb eines umgrenzten kulturellen Systems keine Klassifizierung erforderlich ist. (*ibid.*, S. 249/50).

Lévi-Strauss wendet sich also - um es lapidar zu sagen - dagegen, daß die Eigennamen irgendwie "gar nicht zur Sprache gehören". (Vgl. oben Abschn. II.1.).

Aber sie bilden eben deren Grenze: also die Grenze des Symbolisierbaren, sodaß sie eine eigenständige Bedeutung haben. (Hier könnte man die Überlegungen anschließen, die wir in der Anmerkung 28 angedeutet haben; daß nämlich bei der Symbolisierung der Wahrnehmung stets ein Vergessen zu insistieren scheint. Diese Vorstellung ist, so glauben wir, komplementär zu derjenigen des Signifikantenüberschusses bzw.-Mangels - und insofern imaginär).

Daß das Namenhafte tatsächlich das Vergessen in sich birgt, dem könnte ein Beispiel aus diesem Werk von Lévi-Strauss etwas Realsimus verleihen. Ich kann es hier nur schematisch skizzieren. Es handelt sich um das Namenssystem der Penan, einem Nomadenstamm im inneren von Borneo. (Siehe die Lévi-Strauss'sche Analyse im Kap. VII, S. 223 ff.).

Ein Penan wird durch drei Arten von Namen benannt: 1. durch "Personennamen", die in etwa unseren Namen entsprechen, mit dem Unterschied (u.a.), daß sie nur den Kindern vorbehalten sind. 2. durch das "Teknonym": "Vater eines sowieso", "Mutter eines sowieso". 3. durch ein "Nekronym": es bringt die Familienbeziehung eines verstorbenen Verwandten zum Ausdruck, wobei es ca. 26 davon gibt. Dies sind also die Elemente des Namenssystems.

Wesentlich ist folgendes, wenn man die "Funktion" des Systems verstehen will. Bei der Geburt des ersten Kindes nehmen die Eltern ein Teknonym an, das ihre Beziehung zu diesem namentlich fixiert: im Teknonym erscheint der Eigenname ("Autonym") des Kindes. Die Eltern aber verlieren den ihrigen! Wenn das Kind stribt, wird das Teknonym durch das Nekronym ersetzt, wobei wesentlich ist, daß dieses k e i n e n Personennamen enthält, sondern nur Beziehungsbezeichnungen. (Das System wird sehr komplex, da auch Geschwisterkinder einbezogen werden). Schematisch können wir das Wesentlichste festhalten: der Personenname (Autonym) bezeichnet ein "Selbst"; das Teknonym bezeichnet die Beziehung zu einem anderen Selbst, d a s g e n a n n t ist; das Nekronym schließlich bezeichnet eine reine "Fremdbeziehung" (diesem fehlt jeder Eigenname!).

Lévi-Strauss charakterisiert die ontologische Essenz dieses Systems so:

> Sobald aber der Tod eine Lücke in das soziale Gefüge reißt, wird das Individuum gleichsam von ihr aufgesogen. Da es das Nekronym trägt, dessen logische Priorität über die anderen Formen absolut ist, ersetzt es seinen Eigennamen, eine einfache Wartenummer, durch eine Stellung im System, das also auf der allgemeinsten Ebene als aus getrennten und quantifizierten Klassen gebildet angesehen werden kann. Der Eigenname ist das Gegenstück zum Nekronym, von dem das Teknonym seinerseits ein umgekehrtes Bild darstellt. (*ibid.*, S. 228).

Das Namenhafte zeigt also, so glauben wir zu erkennen, durch seine Kehrseiten im Autonym und Nekronym zugleich diejenigen des Erinnerns und Vergessens.

III.

Wie vergessen vielerlei: Dinge, die uns irgenwie angehen; Vorsätze, Gedanken etc. Das Vergessen wird gewöhnlich als ein Nicht-Behalten oder ein Nicht-Auffinden i m Gedächtnis aufgefaßt. Und das ist vollkommen richtig so. Allerdings kommt man bei einer ontologischen Analyse bald in ein ähnliches Paradox wie Augustinus.

In bezug auf die Sprache scheint sich das Vergessen genauso zu verhalten wie in bezug auf andere Dinge, nur daß hier von vornherein die Gedächtnisfunktion "systemimmanent" ist, sodaß das Vergessen darin überhaupt keine essentielle Dimension zu sein scheint. Warum sollte also dem N a m e n für das Wesen des Vergessens eine Schlüsselrolle zukommen? Ist es nicht eine "Wirkungsweise" des Vergessens unter vielen anderen? Sätze beispielsweise vergessen wir ganz selbstverständlich; ja, man könnte plausibel zeigen, daß sie in der Regel vergessen werden müssen, damit sich der S i n n des Ganzen ergeben kann. Warum sollte schließlich das Vergessen w e s e n h a f t zur Sprache gehören, wird sie doch ziehmlich einhellig als Gedächtnis des Menschen schlechthin gehalten? - Eben gerade deshalb? Läuft unsere Argumentation aber dann nicht auf eine leere Dialektik hinaus?

Ich glaube gezeigt zu haben, wie man eine solche vermeiden kann: indem man das Vergessen so befragt, daß es sich in der Sprache von selbst versteht. W e s e n t l i c h war, daß wir nicht einfach einerseits allgemeine Züge des Vergessens auf die Sprache projiziert und andererseits, daß wir nicht einfach spezifische Aspekte des Vergessens - eben von Namen (ihre Motive, Bedingtheiten etc.) - anvisiert haben, sondern eben die Frage s o gestellt haben, wie wir sie gestellt haben. Insofern hätten wir aber auch von einem anderen sprachlichen "Pol" - vom Satz v.a. - ausgehen können. (Und der Vollständigkeit halber müßten wir dies auch tun; allerdings müßte man dazu sehr viel weiter ausholen, wofür hier zuwenig Raum ist).

Da wir aber diesen Weg eingeschlagen haben, müssen wir ihn auch zu Ende gehen. Wiederholen wir in einem Satz, was diese unsere Frage nach dem Vergessen als einem Wesenszug der Sprache

zu verstehen gibt: Das Vergessen von Namen ist der gebrochene Verweis auf den unaussprechlichen Namen des Vergessens (vgl. I, S. 6). Dieser Satz klingt zugegebenermaßen kryptisch. Die folgende Erörterung soll auch nichts anderes darstellen, als den Versuch, seine kryptische Hülle zu entfernen.

Wir haben also nicht nach einem "tieferem" Grund des Vergessens gefragt, sondern danach, was sich in der Sprache (wie) von selbst vergißt. Das haben wir als einen Modus des Selbstverständlichen bestimmt und dieses wiederum - nicht im naiven Sinne allerdings - als den imaginären (doppelten) Mangel an einer Sache - seinen "blinden Fleck" gleichsam - gedacht. (Vgl. I). Auch dieser Gedanke mutet eher kryptisch an - allerdings können wir ihn hier nicht in seinem Kern enthüllen, sondern nur beispiel- bzw. gleichnishaft andeuten. Er sollte dadurch aber konkreter werden.

Unsere Sach ist in der Titelfrage niedergelegt. Wir sind in ihr immerhin so weit vorgedrungen, als uns jetzt das Namenhafte an der Sprache der Rückverweis auf das Vergessen selbst sein könnte.

Wir haben gefragt: was ist das Wesen des Namens, sodaß sich an ihm das Vergessen äußert? Was wir erreicht zu haben scheinen, ist, daß der Name als Gedächtnissymbol zugleich den Index des Vergessens trägt. Aber ist das Vergessen mehr als eine bloß äußerliche Affektion? Sind die Namen deshalb dem Vergessen ausgeliefert, weil sie eben einen individuellen, singulären Zug aufweisen? Sonst würde nichts an der Sprache die Dimension des Vergessens verraten? Kann man die Frage nach dem Wesen des Namens so ursprünglich stellen ("radikalisieren"), sodaß sich zeigt, daß es in seinem Inneren das Vergessen birgt?

Fragen wir nach dem Wesen des Namens in zweierlei Hinsichten:

1. Was ist der Name in bezug auf das sprechende Subjekt, auf den Menschen?
2. Was ist der Name in bezug auf die Sprache selbst?

Beide Fragen zusammen sollten uns eine Klärung unserer Titelfrage - unserer Sache - ergeben.

III.1.

Wie weiß man, wer spricht? Das Selbstverständliche dieser Frage soll uns wieder als der gebrochene Verweis auf das Wesen der Sache (vgl. 1. Frage) fungieren.

Man vernimmt einfach den Sprechenden durch seine Stimme. Freilich. "Ich" ist semiologisch betrachtet ein "shifter" (s. JAKOBSON 1957); d.i. ein Symbol, welches indexikalisch auf den Sprechenden verweist. ("Formel": C/M). "Ich" bedeutet so - Jakobson gemäß - den Sprecher. Ich muß jedoch anwesend sein, während gesprochen wird, um zu wissen, wer spricht. Wenn ich nicht anwesend bin - so, wenn ich z.B. "Ich" lese - , dann ist die Identifizierung des Ich nur möglich, wenn es einen Namen hat. (In einem Brief z.B. ist die Ichform auf den Namen des Absenders bezogen).

Der Sprecher wird konkret nur dann durch "Ich" bedeutet, wenn die Angesprochenen anwesend sind oder wenn es mit einem Namen verknüpfbar ist.

Nehmen wir an - besser: versuchen wir uns vorzustellen - , daß es in einer Sprache keine Eigennamen gibt. Dieser fundamentale Mangel würde dem jeweils Sprechenden nur solange Bedeutung verleihen - in dem Sinne, daß er als Subjekt des Aussagens bestimmbar wäre -, als der Sprechakt dauert. Wenn er beendet ist - wie sollten die daran Beteiligten jenes "Ich" weitervermitteln?[35] Im Grunde genommen wäre es daher irrelevant, wer spricht. Wenn jemand sagte: "Ich habe dies und dies getan", dann ist das in dem Augenblick bedeutungslos, indem die aktuelle Sprechergemeinschaft sich auflöst. In einer namenlosen Sprache wäre somit auch "Ich" (und ergo "Du") insignifikant: "Ich" wären alle, aber so, daß keiner seine Individualität bewahren könnte. Einerseits hätte "Ich" von mal zu mal eine andere Bedeutung (wie etwa Husserl angenommen hat); es wäre also vollkommen diversifiziert; oder es bedeutete im Grunde die Allgemeinheit der sprechenden Subjekte. Um diesem Dilemma zu entkommen, müßte sich das Subjekt so "objektivieren", indem es sich stets den anderen Subjekten präsent hält oder es müßte jede aktuelle Sprechergemeinschaft eigentlich eine Sprachgemeinschaft sein. Beides kommt jedoch auf dasselbe hinaus.

Wenn aber die menschliche Sprache ontologisch als die "Präsenz in der Absenz" schlechthin zu bestimmen ist (eine Hegel'sche Bestimmung; vgl. etwa bei LACAN, *Schriften 1*, S. 116, wo sich diese an einem Beispiel von Freud konkretisiert findet), dann muß auch der Eigenname des Menschen ursprünglich zum Wesen der Sprache gehören. Dies scheint eine triviale Feststellung zu sein; im Lichte unserer Überlegungen wird sie aber ein Zug des Selbstverständlichen - in unserem Sinne gedacht! - werden.

Vergegenwärtigen wir uns diese eher abstrakte Vorstellung durch ein fiktives, aber nichtsdestoweniger "konkretes" Gleichnis. In einer eigennamenlosen Sprache wären Berufsbezeichnungen etwa ein Hilfsmittel, um aus der "Allmenge" der "Ich" "Untermengen" auszuwählen. Der "Schneider" genannt wird, ist ein Schneider - und er kann ("in diesem Namen") gar nichts anderes sein. (Wie eben das "Baum" genannte Ding ein Baum ist).

Nun ist jeder, der ein Schneider ist, gleich benannt; alle diese sind dadurch ununterscheidbar und somit - - i n d i e s e m N a m e n v e r g e s s e n. Wenn sich nun einer eigens ins Gedächtnis (der anderen) rufen wollte, so müßte er sich den Namen z u e i g e n machen. Etwa in einer "ursprünglichen Taufe": "Ich (allein) heiße Schneider"...: denn ich bin Schneider. Was hat er dann gewonnen? Eigentlich gar nichts, wenn die anderen Schneider es ihm gleichmachen. Sie müssen sich nun wieder unterscheiden, und einer könnte sich etwa "Schuster" nennen, obwohl er keiner i s t. Man könnte die Situation etwas überspitzt so ausdrücken: :Im Namen Schneider ist der Schneider entbunden, ein Schneider zu sein.

Im allgemeinen Namen war er, so könnte man sagen, ganz selbstverständlich dem Vergessen anheimgegeben - es ging ihn nichts an. Dieses Selbstverständliche wird nun quasi verschoben auf den Namen selbst: denn er spricht nicht mehr für ihn und zwar deswegen, weil er etwas anderes bedeutet als er - der Träger - sein kann. Das Sprechen muß von wo andersher kommen, sodaß der Name "von Glied zu Glied" wie in einer Kette weitergegeben werden kann. Und diese "Kette" ist das Sprechen,[36] das den Namen im Gedächtnis bewahrt. (Dies ist eine gleichnishafte Art, den Namen als "starren Designator" im Sinne Kripkes zu sehen). Das Vergessen aber entäußert sich nun am Namen selbst.

Nur solange er ein festes Glied jener Kette ist, ist der Name auch vor dem Vergessen geschützt. Und somit auch sein Träger. Erst wenn die Kette abreißt, ist das Vergessen besiegelt.

Dies bedeutet - und darauf will dieses Bild hindeuten -, daß es eines Sprechens bedarf, damit der Name im Gedächtnis bleibe. Woher kommt aber das Vergessen?

Das zweite Gleichnis ist äußerlich betrachtet nur eine Verallgemeinerung des ersten: Nehmen wir an, dasselbe geschieht mit dem Gattungsnamen "Mensch". Und dieser Name würde so "beschrieben" sein: "Das Wesen, das spricht bzw. die Sprache hat". Wenn einer den Namen "Mensch" als seinen eigenen Namen usurpieren wollte - was geschähe? (Freilich, dies würde die Sprache nie zulassen, weil sie jenes Geschehnis sogleich metaphorisierte bzw. verallgemeinerte. Es gibt ja Beispiele dafür).

Das Ergebnis wäre, daß jeder, der sich "Mensch" hieße damit auch seine eigene Sprache beanspruchte oder die Sprache als sein Eigentum, was auf dasselbe hinausliefe. Damit wäre aber jeder s o genannte f ü r d e n a n d e r e n v e r g e s s e n, weil er ihn gar nicht verstehen könnte. Oder sagen wir es so: das Selbstverständliche, daß jeder Mensch spricht, wäre nunmehr im Eigennamen "Mensch" grundsätzlich unverständlich und damit jeder für jeden vergessen, was bedeutete, daß jeder auch selbstvergessen wäre. Warum? Weil jenes Sprechen, das den Namen im Gedächtnis hält, nicht mehr möglich wäre. (Dies ist ein extremes Gleichnis für die folgende konkrete Hypothese. Zu erwähnen wäre, daß darin der radikale Sinn, das heißt eher die Sinnlosigkeit einer "Eigensprache" liegt. Sie ist immer irgendwie durch einen Wesenszug des Eigennamens imaginär usurpiert).

Wir fragen nochmals: woher kommt das Vergessen - und sprechen die Vermutung aus: aus einer zwischen dem Namen und jenem Sprechen insistierenden Kluft. Provisorisch sei damit der "Bereich" der Sprache angedeutet, der wohl grundsätzlich nicht definitiv eingrenzbar ist.

Die These, die wir jetzt in der - einigermaßen berechtigten - Lage sind auszusprechen, lautet: der N a m e ist eine U s u r p a t i o n. Wessen? Sagen wir es zunächst lapidar so: des Zeichenhaften der Sprache selbst. (Im nächsten Abschnitt wird dies klarer werden. Hier m u ß es wohl so erscheinen, als

wollten wir einen Mythos des Namens kreiren). Diese Usurpation gelingt aber nur dann, wenn sie einen verallgemeinernden Zug annimmt.

Das sprechende Subjekt findet zu s e i n e m Sprechen über die Usurpation des Zeichenhaften der Sprache in seinem Namen so, daß er/es sich im Sprechen der a n d e r e n im Gedächtnis halten kann. Diese Usurpation ist e i n e s der Urverhältnisse[37] des Menschen zur Sprache. (Das Urverhältnis ist also nicht einfach. Das andere ist, um es ganz global anzudeuten, von der Seite des Satzes initiiert. Die menschliche Sprache ist eine Satzsprache. Dadurch ist es möglich, alles zu sagen, was es und wie es i s t. Vgl. auch Anmerkung 48).

Wie zeigt sich diese Usurpation? Es scheint, sie wäre selbst vergessen! Jeder hat seinen Namen und keiner wird dies Zeichen seiner Identität - die dadurch übrigens keine absolute ist, weil sie nur durch das Sprechen aufrechterhalten wird - als das Zeichen jener Usurpation ansehen. Wir haben Namen selbstverständlich.

Sie zeigt sich an ganz marginalen Zügen: an der idiosynkratischen Schreibung von Namen etwa; oder am individuellen Schriftzug der Unterschrift u.ä. Aber auch in den diversen "Nomenklaturen". In den Siglen überhaupt. Vor allem aber im Sprachverhalten des Kleinkindes, wenn man beobachtet, daß es nicht zuläßt, daß auch die anderen Kinder Vater und Mutter "Papa" und "Mama" rufen. Ganz wesentlich ist aber die Beobachtung, daß auch "Ich" und "Du" für das kindliche Sprechen zu Eigennamen werden oder besser: noch sind. Jakobson (1957) bemerkt dazu folgendes:

> Wenn wir beobachten, daß selbst die Linguisten bei der Definition der allgemeinen Bedeutung des Wortes *ich* (oder *du*) Schwierigkeiten haben, das bei verschiedenen Subjekten wechselweise die gleiche Funktion hat, dann ist ganz klar, daß das Kind, das gelernt hat, sich selbst mit seinem Eigennamen zu identifizieren, sich nicht leicht an solche übertragbaren Wörter wie die Personalpromomina gewöhnen wird: es mag zögern, von sich selbst in der ersten Person zu reden, während es von seinen Gesprächspartnern mit *du* angeredet wird. Manchmal versucht es, diese Appellativformen neu zu verteilen. Es versucht z.B. das Pronomen der ersten Person als sein Monopol zu betrachten: "Nenn dich ja nicht ich. Ich allein bin ich und du bist du". Oder es verwendet unterschiedslos *ich* oder *du* sowohl für den Sprecher als auch für den Angesprochenen, so daß dieses Pronomen jeden Beteiligten des gegebenen Gespräches meint. Oder schließlich wird das *ich* von

> dem Kind so entschieden anstelle seines Eigennamens verwendet, daß es bereitwillig jeden Menschen seiner Umgebung mit seinem Namen nennt, sich aber hartnäckig weigert, seinen eigenen Namen auszusprechen: der Name hat für seinen kleinen Träger nur vokative Bedeutung, die der Nominativfünktion des *ich* gegenübersteht. (JAKOBSON 1957 [1972], S. 38).

Jakobson berichtet diese Beobachtung zugunsten seiner Auffassung des komplexen Zeichenstatus der "shifter". In unserem Zusammenhang wirft diese aber ein Licht auf das Verhältnis des Namens zum Sprechen: der Name soll für das Subjekt sprechen. Er ist als u s u r p a t o r i s c h e r e i n s p r e c h e n d e r N a m e. (Vgl. unser Gleichnis).

Erwähnen müßte man natürlich die verscheidensten Tabuformen[38] in Zusammenhang mit dem Namen (vgl. etwa in LÉVI-STRAUSS (1962) oder in MAUSS (1978) u.v.a.) oder religiös bedingte Namensgebung.[39] So könnte man sich z.B. die christlichen Heiligennamen als jene "Kette" vorstellen, die sozusagen am Namen Gottes hängt. Der Name, der nach bestimmten Regeln für einen Menschen gewählt wird, partizipiert an dem entsprechenden Namen des Heiligen. Er usurpiert daher nicht von sich aus den Namen, sondern nimmt an der Usurpation teil, die er dadurch stützt. (So ist auch zu verstehen, daß erst dadurch sein Gedächtnis gesichert ist. Denn der Heilige, dessen Name er trägt, ist nun sein Fürsprecher!) Dieser Hinweis möge genügen.

Es tritt uns aber der usurpatorische Charakter des Namens - wenn auch vollständig verdeckt - in der Aneignung einer f r e m d e n Sprache entgegen. Sie muß sozusagen die Hürde des Namenhaften überwinden. (Vgl. die Bemerkung im Abschnitt I.). Wie zeigt sich dies? Einfach dadurch, daß alle Wörter zunächst das Gepräge haben, welches sie irgendwie zum Namen für die fremde Sprache selbst stempelt. Sie sind dies deshalb, weil sie einen ikonischen Index für die Sprache repräsentieren, dessen jeweiliger symbolischer Status nur durch einen "offenen Bezug zum Code" (vgl. JAKOBSON 1957) bestimmbar ist, - um hier nur Weniges anzudeuten.

Unser grammatikalisches Wissen, das ja eine Art Abstraktion von der Sprache darstellt, sagt uns aber von vornherein (unter anderem) die Trivialität, daß nicht jedes Wort ein Name sein

kann. Dies ist so sehr eine Selbstverständlichkeit, daß das Fremde einer Sprache sich gar nicht mehr an ihr äußert. Die Techniken der Aneignung (vielleicht einmal in "Pillenform", wie Chomsky[40] voraussehen möchte - und diese "Utopie" ist gar nicht so lächerlich, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag) neutralisieren das Fremde einer Sprache, welches primär im Wesenszug des Namenhaften liegt.

Was damit angedeutet sein soll, ist, daß die Aneignung einer fremden Sprache, sofern nicht von vornherein das Fremde an ihr, neutralisiert erscheint, seitenverkehrt gleichsam das widerspiegelt, was wir über die Usurpation des Zeichenhaften durch den Namen gesagt haben. Weil der Name nun ein Urverhältnis des sprechenden Subjekts zur Sprache markiert,[41] ist der Zugang zu einer fremden Sprache nur durch die Barriere des Namenhaften möglich. (Wenn einst der Zugang zu einer Sprache tatsächlich mittels einer Pille geebnet wäre, dann hätte das aus unserer Sicht eine grundsätzliche, nicht vorauszusehende Konsequenz für das Urverhältnis[42] des Menschen zur Sprache. Daß hier ein Vergessen insistiert, das nicht von harmloser Art sein wird, läßt sich erahnen).

Worum es hier kurzum geht, ist, daß selbst in den Techniken der Aneigung von fremden Sprachen, gerade dann, wenn sie vollkommen "technisiert" wären, der fundamentale Bezug des Menschen zur Sprache - jener usurpatorische Zug - sich nicht ganz vergessen machen kann.

Ist nun der Bezug des Namens zum Namensträger einsichtiger geworden? Fassen wir zusammen: Das (sprechende) Subjekt eignet sich "Etwas" von der Sprache an, welches es - und nur es bedeuten soll. Dieses "Etwas" nennen wir die Eigennamen. (Sie sind keine bloßen Etiketten zum zwecke der Identifikation). Man muß, will man jene Usurpation ursprünglich verstehen, annehmen, daß dies "Etwas", das es sich aneignet - also usurpiert - ein für das Subjekt Sprechendes ist, oder genauer: "Etwas", das es f ü r s i c h sprechen lassen kann. Der Name ist so ursprünglich mit dem Sprechen verknüpft; wir sagten: er ist ein "sprechender". (Wir sagen ja heute noch: "Der Name spricht für ... Qualität"; wodurch er sekundär - und metaphorisch - sprechend geworden ist).

Diese Usurpation, (die möglicherweise nur gleichnishaft beschrieben werden kann, obwohl sie sich in vielen möglichen Zeichen real ablesen läßt), ist aber gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie jenes Sprechen verstummen läßt. Jeder Name - jedes Namenhafte - hat so den Wesenszug ein Nicht-Sprechendes zu sein. Dennoch ist es aber g e r a d e der Name, der mit dem sprechenden Sibjekt so verknüpft ist (via "Ich"), daß es das Sprechen zu dem s e i n e n machen kann, allerdings nur dann, wenn der Name im Sprechen der a n d e r e n im Gedächtnis gehalten wird. (Vgl. Zitat aus Kripke; Anm. 36).
In der Kluft zwischen der "Stummheit" des Namens und jenem Sprechen (der anderen, das ja ebenfalls dem "usurpatorischen Prinzip" des Namens unterworfen ist), vermuten wir die Insistenz des Vergessens f ü r das sprechende Wesen.

III.2.

Wir kommen nun zur Frage nach dem (Ur-) Verhältnis des Namens zur Sprache selbst. Der eigentlichen Erörterung möchte ich ein reeles Gleichnis vorangehen lassen, das zunächst nicht sehr viel mit unserer Frage zu tun zu haben scheint.

Es gibt bekanntlich etliche Arten von "Mnemotechnik" - eine davon, eine sehr trivial erscheinende, ist die, einen Knoten in das Taschentuch zu knüpfen. Was stellt dieser Knoten vor? Er ist eine Gedächtnisstütze, welche semiologisch ziemlich eindeutig als ein Index anzusehen ist. Womit ist er real verknüpft? Doch nicht mit dem, das man nicht vergessen soll. Nehmen wir an, ich muß jemandem ein Buch zurückgeben. Ich mache einen Knoten in mein Taschentuch, welcher mich daran erinnern soll. Er ist klarerweise nicht mit dem Buch "verknüpft", sondern damit: wenn ich das Taschentuch herausziehe und den Knoten erblicke, soll sich daran die Erinnerung an das Buch, das ich zurückgeben muß, knüpfen.

Ist damit alles gesagt? Keineswegs. Das Entscheidende kann die semiologische Analyse gar nicht sehen. Dies ist etwas sehr Einfaches. Damit der Knoten tatsächlich von vornherein seinen Effekt zeigen kann, muß das Taschentuch-Ziehen ein fester Bestandteil meiner Gewohnheit sein. Bevor man überhaupt auf die "Indexfunktion" des Knotens bauen kann, muß das Taschentuch ein

Attribut meiner Gewohnheit sein. Ich könnte also jedes beliebige Attribut meiner Gewohnheit zur "Substanz" einer derartigen "Verknotung" wählen. Wesentlicher als die Feststellung seiner Indexfunktion, scheint mir zu sein, daß wir in dieser "Verknotung" einen materialisierten "flottierenden Signifikanten" (siehe Abschnitt II.2.(β)) sehen können. Wie sich "Dingsda" zum fehlenden (vergessenen) Wort verhält, so der Knoten (im Taschentuch) zum drohenden Vergessen (einer bestimmten Sache).[43]

Wir haben uns scheinbar sehr weit von unserer Frage entfernt, in Wahrheit sind wir jedoch näher als es scheinen mag. Was hat dies mit dem Verhältnis des Namens zur Sprache zu tun? Wollen wir etwa behaupten, daß Namen, ursprünglich gedacht, eigentlich "flottierende Signifikanten" in bezug auf die Sprache sind? Vielleicht, jedoch bedarf es dafür noch einiger Überlegungen. (Es ist aber möglicherweise gar nicht wesentlich, daß wir zu diesem Schluß kommen).

Das Folgende kann nur auf einen Gedanken hinweisen, ihn aber nicht zu Ende denken.

Erinnern wir uns, wie Lacan das Vergessen situiert hat (II. 3.). Ich wiederhole hier das Zitat: "Die g a n z e gelungene s y m b o l i s c h e Integration enthält eine Art von n o r m a l e m Vergessen". (Meine Hervorhebungen). Auf unsere Gleichnisse im vorangegangenen Abschnitt bezogen, würde dies bedeuten, daß in bezug auf eine imaginierte namenlose Sprache das sprechende Subjekt symbolisch "ganz" (und "gelungen") integriert ist, also einem "normalen" Vergessen anheimgegeben ist. Wir haben gesagt, es sei selbstverständlich vergessen. Das bedeutet aber zugleich umgekehrt, daß es der Wesenszug des Namens zu sein scheint, sich der symbolischen Integration zu entziehen. Und das meint von der Seite des Subjekts her der Begriff der Usurpation. Hören wir, was Lacan an dieser Stelle (Seminar, Buch I, S. 245) weiter bemerkt:

> Die Integration in die Geschichte enthält offenbar das Vergessen einer ganzen Welt von Schatten, die nicht zur symbolischen Existenz gelangt sind. Und ist diese symbolische Existenz einmal gelungen und vom Subjekt vollkommen aufgenommen, so läßt sie keinerlei Druck zurück. Man muß hier Heideggersche Begriffe intervenieren lassen. Es gibt in jedem Eintritt des Seins in sein Haus des Sprechens einen Rand von Vergessen, eine λήθη , die jeder ἀλήθεια komplementär ist.

(Heidegger[44] nennt die Sprache das "Haus des Seins". Dies ist äußerlich gesehen, eine mehr oder minder gelungene Metapher. Um nicht den Eindruck zu erwecken, eine (für den sprachwissenschaftlichen Verstand zumindest) fragwürdige Metapher zu strapazieren, möchte ich aus dem Zitat Lacans nur ein "Detail" hervorheben: den "Eintritt" bzw. "Eingang". Auch für die Grammatiktheorie Chomskys gibt es eine Eingangs- oder Zugangsfunktion zur Sprache, nämlich die "Universale Grammatik". Diese ist das Reale, das "Haus" selbst, jedoch in dem man sich befindet, ist "irreal", da man nicht heraustreten kann. Chomsky nennt die Sprache selbst ein "Epiphänomen" in bezug auf die Grammatik: "The language now becomes an epiphenomenon;[...]The grammar in a person's mind/brain is real; it is one of the real things of the world. The language (whatever that may be) is not. From the point of view I am now taking, there is no need to suppose that the notion of language is well-defined at all. (CHOMSKY 1981, S. 5; siehe auch CHOMSKY (1980)).

Die Chomsky'sche These ist völlig konsequent, auch in unserem Sinne: die Sprache kann nichts Reales (in der Welt) sein. Aber der Zugang zu ihr ist es in gewisser Weise. Es gibt aber nicht nur einen Zugang - etwa in der Form der Universalen Grammatik -, sondern notwendiger Weise mehrere. Alle müssen in einer essentielle Art und Weise zusammenhängen, was ich hier nicht zeigen kann.

E i n e notwendige Eintrittsstelle ist durch den Namen markiert. (Die Grammatik wäre sozusagen die Abstraktion aus allen notwendigen Eintrittsstellen).).

Die absolute symbolische Integration kann und muß wohl mit dem Wesen der Sprache selbst identifiziert werden. Nun gibt es aber Grade der Integration bzw. umgekehrt der Nicht-Integration. Insofern ist das Wesen der Sprache nicht mit dem Bereich der Sprache gleichzusetzen. Die Sprache birgt ihr eigenes "Unwesen", könnte man sagen. (Dies ist kein negativ-wertender Begriff!). Ein Zug von diesem ist das Namenhafte. (Wobei es wohl in der Tat einen negativ-wertenden Aspekt gibt, der uns aber hier überhaupt nicht interessiert). Das Namenhafte ist jener Pol, der sich am ehesten der Integration widersetzt, wie wir gesagt haben. Daß die konkret in einer Sprache existierenden Namen einen Kompromiß in dieser Hinsicht darstellen, ist wohl klar.

Das so bestimmte Wesen der Sprache (als absolute symbolische Integration) zeigt sich selbst nicht, sondern nur in verschiedenen Repräsentationen, wobei es "natürliche" Repräsentationen gibt. Eine davon ist das Laut- bzw. Phonemsystem einer Sprache.

Wenn wir uns an unsere Zugangsweise zum Problem des Vergessens erinnern, so müssen wir die Rolle des Selbstverständlichen bedenken. (Siehe I., S.3, 6). Wir konnten fragen: was ist das Selbstverständliche des Vergessens, sodaß es in den Bereich der Sprache gehört. (Einfacher ausgedrückt: was von der Sprache vergessen wir selbstverständlich). Dabei mußten wir notgedrungen auf die Namen stoßen. (Wir hätten auch, wie schon erwähnt, auf eine andere sprachliche Dimension stoßen können; z.B. auf den Satz). Wesentlich ist aber, daß wir s o nach allem fragen können, sodaß, wenn das Selbstverständliche jener "gebrochene Verweis auf das Wesen einer Sache" ist, sich im P r i n z i p ein Weg eröffnet, der erlaubt, ohne notwendigen Rekurs auf Theorien, jedwedes Ding auf das hin zu fragen, was es ist.

So könnten wir auch nach dem Selbstverständlichen der Sprache selbst fragen. Zum Beispiel in dieser Form: Was ist das Selbstverständliche der Sprache, sodaß wir (die sprechenden Subjekte) s i e verstehen? (Ich muß hier den Weg des Fragens radikal verkürzen). Eine "Antwort" könnte sein: Daß, indem ich die Wörter g e b r a u c h e, sie eine Bedeutung haben. (Damit wäre ich "zufällig" bei der These Wittgensteins über die Bedeutung). Oder: Daß ich nicht fragen kann, warum "blau" blau bedeutet. (Eine andere Version einer "Antwort"; vgl. ebenfalls WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*). Oder in Form einer weiteren Frage etwa: "Wie kann man vom 'Verstehen' und 'Nicht-Verstehen' eines Satzes reden; ist es nicht erst ein Satz, wenn man es versteht?". Dies ist die erste Frage, die sich Wittgenstein in seiner *Philosophischen Grammatik* stellt.

Daß es sich dabei nicht um eigentliche Antworten handelt, versteht sich gewissermaßen von selbst. Es handelt sich um Bruchstellen weiterer Verweise. (Siehe Ab. I.). Wir müßten die Frage radikaler zu stellen versuchen; etwa so: Was ist das Selbstverständliche der Sprache, sodaß wir e s s e l b s t

in ihr verstehen. Was könnte das anderes sein, als daß sich die Sprache (von) selbst versteht. Dies können wir nicht verstehen, so wie wir durch sie verstehen. (Nochmals: eine derartige "Antwort" könnte eigentlich nur am Ende eines Denkweges ihre tatsächliche Berechtigung erfahren. An d i e s e r Stelle kann sie den Anschein einer Wortspielerei niemals ganz verlieren. Vielleicht heißt Philosophieren, mit dem Spiel ernst zu machen).

Wenn wir es so sagen: es gibt "Etwas" in oder an der Sprache, das nicht verstehbar ist, was aber alles Verstehen erst ermöglicht, dann vermögen wir schon eher jenen Lacan'schen Gedanken von der (absoluten) symbolischen Integration zu erkennen. Oder wir könnten darin den Gedanken Wittgensteins wiedererkennen, daß die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch ist. Da es aber im Wesen des Gebrauchs zu liegen scheint, daß er nur dann die Bedeutung bedingt, wenn er nicht überschaubar ist, kann man auch nie dahinterkommen, was ihn selbst bedingt. Denn dies könnte selbst nie bedeutet werden. Es versteht sich von selbst, mehr gibt es da nicht zu verstehen.

Man könnte aber auch in dem niemals zu einem definitiven Ende kommenden Gedanken an den Ursprung[45] der Sprache das Wesen des Selbstverständlichen entdecken. Wie immer man ihn dreht und wendet, es muß sich schon "Etwas" (von) selbst verstanden haben, sodaß der Mensch in dies "Etwas" das wir das Wesen der Sprache nennen, Eingang finden kann. (Die eine Seite der Argumentation, die die Sprache in ihrem Urspruch als "Kontrakt" erblickt, wie v.a. Rousseau, muß sich sogleich fragen, worauf sich denn der "Kontrakt" stützen soll. Wie immer die Lösung aussieht, es scheint, daß sich der Ursprung stets verschiebt. Er ist imaginär). Mit diesen Andeutungen - mehr ist es nicht - muß ich es hier bewenden lassen.

Wenn man also nach dem Wesen des Selbstverständlichen frägt, dann erscheint es, wie wir anfangs bemerkt hatten, als der fundamentale Mangel seiner selbst: es ist nicht verstehbar. Da es aber in sich zwiespältig ist (vgl. das im Abschnitt I. Gesagte), muß sich etwas "Konkretes" an ihm zeigen, das nicht verstehbar ist, aber dennoch als ein "gebrochener bzw. verdeckter Verweis" zu denken ist. Dieses "Konkrete" wird in bezug auf die Sprache etwas Zeichenhaftes sein. Das Zeichen im

"Reinzustand" gleichsam; doch muß man beachten, daß dies nur e i n e Repräsentation des Selbstverständlichen darstellt. Wir fragen also: was ist eine, wenn nicht d i e natürliche Repräsentation dessen, daß sich die Sprache (von) selbst versteht? Wir kürzen die Antwort wieder ab und sagen: der Laut als Phonem. Er ist ja nicht-intelligibel. Wir fragen also noch genauer so: Inwiefern gehört der/ein Laut zur Sprache? (Vgl. Anmerkung 48). Insofern, als er selbst nicht verstehbar ist. Er hat keinerlei Bedeutung, es sei denn er verweist auf alle anderen Laute. Der Laut als Phonem hat keine andere Signifikanz, sagt Jakobson, als eine "Andersheit" anzuzeigen.

Saussure hat diese bekanntlich als das Wesen des Sprachzeichens schlechthin betrachtet, indem er es unter dem in einer gewissen Hinsicht radikaleren Begriff der "negativen Differenz" gedacht hat. Wir berühren somit den Begriff der Opposition.[46]

Wenn man einen Gedanken Jakobsons über die (möglicherweise) rein linguistische Relevanz hinaus ausdehnt, nämlich den, daß der merkmallose Signifikant einer Opposition diese selbst repräsentiert (Jakobson 1931), dann könnte man vielleicht behaupten, daß der Sprachlaut die Zeichenhaftigkeit der Sprache, welche eben in jeder "negativen Differenz" liegt, selbst repräsentiert. Damit würde sich jedoch zeigen, daß der n a m e n h a f t e s t e Signifikant der merkmalhafte schlechthin wäre. Und das ist auch intuitiv einsichtig: von Namen kann man am wenigsten behaupten, daß sie in Oppositionen zueinander ständen. Bzw. man müßte besser sagen: an ihnen ist am wenigsten jene Differenz abzulesen.

Ich glaube, daß wir jetzt berechtigt sind, folgendes zu behaupten: Der Sprachlaut ist die "reine" Repräsentation des Selbstverständlichen - besser wohl: des Sichselbstverstehens der Sprache. (Damit sind wir scheinbar von einer ganz anderen Seite zu einem ähnlichen "Resultat" gekommen wie die Linguistik. Etwas überspitzt ausgedrückt, müßte man sagen, daß dies zufällig so zu sein scheint; denn in einem gewissen Sinn, kann unser Weg eigentlich nie zu einem "Resultat" führen. Einzig wesentlich ist der Weg selbst).

An unser reelles Gleichnis mit dem "Knoten" anknüpfend, läßt sich das Wesen des Namens jetzt so denken: der Name ist

die V e r k n o t u n g des Selbstverständlcihen der Sprache. Dies gilt für alles Namenhafte, so auch für jedes Wort, zumindest wenn es isoliert betrachtet wird.[47]

Wie der triviale Knoten im Taschentuch eine "Verknotung" von Etwas darstellt, das zu meiner Gewohnheit gehört - und was ist diese anderes als eine Art Lebensform des Selbstverständlichen? - so der Name in bezug auf das Sichselbstverstehen der Sprache. Man könnte versucht sein zu behaupten, jener ahme diesen nach. Als eine solche Verknotung ist der Name Gedächtnismal. Dieses (Ur-) Verhältnis des Namens zum Wesen der Sprache läßt sich vermutlich nur partiell und fiktiv zeigen.

Lassen wir also ein fiktives Beispiel sprechen: Wir haben gesehen, daß Abkürzungen v.a. in der Form der Sigeln einen extremen Zug des Namenhaften repräsentieren. Nehmen wir das Sigel AEIOU. Es usurpiert die Vokallaute des Deutschen. Diese verstehen sich selbst, insofern sind sie nicht verstehbar ("intelligibel"). Diese wesenhafte "negative Differenz" - wenn es erlaubt ist den Saussur'schen Begriff für unseren Gedanken zu verwenden - spricht gleichsam nur f ü r die Sprache, n i c h t f ü r das sprechende Subjekt. (Vgl. vorigen Unterabschnitt). Die Usurpation aber bedeutet, daß die Laute ausschließlich für das Subjekt sprechen sollen, damit es als einziges bedeutet werde. In dem Augenblick verstummen die Laute. Sie müssen nun mit einer Bedeutung versehen werden, d.h. eigens interpretiert werden. Die Interpretation wäre gleichnishaft das "Sprechen der anderen". Und wenn wir jedes Wort, insofern es namenhaft ist, als eine "Verknotung" betrachten, ist es der Satz, der sie quasi "löst", indem wir ihn verstehen. All dies nenne ich die 'Verknotung des Selbstverständlichen'. Sie ergibt den Eigennamen und alle Namen, die an ihm partizipieren: Die Gedächtnismale des Menschen.

So stellt auch das "Dingsda" eine Verknotung im Selbstverständlichen dar, und zwar so, daß sich eine andere damit verknüpfen läßt.

Wenn man aber das Wort, i n s o f e r n es auf den Punkt gebracht ist, etwas zu bezeichnen - wobei es auch es selbst sein kann (siehe AUGUSTINUS, *De magistro*, Abschnitt I) - schlechthin als eine A b k ü r z u n g des ganzen G e b r a u c h s (im

Sinne Wittgensteins) betrachtet, dann könnte man möglicherweise den Gedanken äußern, daß s o jedes Wort den Wesenszug des Namens birgt; daß es eine Verknotung des Selbstverständlichen ist. Ich glaube, daß sich dieser Gedanke in der Wittgenstein'schen "Theorie des Gebrauchs" entdecken ließe. Vielleicht liegt er sogar ziemlich unverdeckt, aber zu nah, vor unseren Augen:

> Nun, man kann ja die Beschreibung des G e b r a u c h s des Wortes "Platte" dahin a b k ü r z e n, daß man sagt, dieses Wort bezeichne diesen Gegenstand. Das wird man tun, wenn es sich z.B. nurmehr darum handelt, das Mißverständnis zu beseitigen, das Wort "Platte" beziehe sich auf die Bausteinform, die wir tatsächlich "Würfel" nennen, - die Art und Weise dieses *Bezugs* aber, d.h. der Gebrauch dieser Worte im übrigen, bekannt ist. (WITTGENSTEIN, *Phil. Untersuchungen*, Nr. 10).

Und an derselben Stelle lesen wir:

> Aber dadurch, daß man so die Beschreibungen des Gebrauchs der Wörter einander anähnelt, kann doch dieser Gebrauch nicht ähnlicher werden! Denn, wie wir sehen, ist er ganz und gar ungleichartig.

In seinen *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* sagt er ganz lapidar:"Die *Verwendung* /= Gebrauch/ eines Wortes ist *nicht*: etwas zu bezeichnen."(S. 119, Nr. 614).

Diesen Gedanken könnte man ja auf die Sprache selbst ausdehnen, i n s o f e r n sie als Z e i c h e n s y s t e m (zum Zwecke der "Informationsübertragung") angesehen wird. Parallel dazu müßte man sagen, sie wäre als ein Abkürzungssystem vorgestellt. Das ist ja eine durchaus alltägliche (eher wohl wissenschaftliche) Vorstellung, dennoch - oder gerade deshalb - ist sie eine Abstraktion. (Das Vergessen ist aus dieser Sicht entweder als das Produkt einer Interferenz beim Zugriff zum Speicher (= Gedächtnis) zu erklären oder in einer dem System immanenten "Entlastungsfunktion" zu erblicken).

Zu bedenken wäre, ob nicht gerade dieses Sprachbild den Keim der Verabsolutierung des Namenhaften in sich trägt; und wenn dies stimmt, wie es sich zeigt?

Woher kommt das Vergessen? Vielleicht erblicken wir jetzt den Spalt einer Öffnung, der eine Antwort sein könnte.

Das Selbstverständliche, daß der Mensch, indem er spricht, verstehen m u ß, ist die Sprache. Dieses selbst aber versteht

er nicht, sodaß wir eigentlich sagen müssen: was er verstehen m u ß, ist das, was die Sprache ihm zu verstehen gibt. Dies liegt zwischen dem Laut und dem Satz. Und w e n n er es versteht, dann ist es ein Satz, könnte man in Abwandlung der Wittgenstein'schen Frage sagen. (Das isolierte, vereinzelte Wort ist, wir wir schon erwähnt haben, eine imaginäre Entität. Übrigens kommen viele Theorien vom Ursprung der Sprache zu dem Schluß, daß der Satz gegenüber dem Wort präexistent sein muß).

Das Selbstverständliche (in unserem Sinne wohlgemerkt) ist, indem es in einen Gedanken gefaßt wird, selbst die Verknotung des Denkens, da es stets i.m N a m e n e i n e s a n d e r e n sein Wesen bekundet. Insofern ist es aber selbst der gebrochene, verdeckte Verweis: der Rückverweis auf sein sich vergessen machendes Wesen. Es ist solcherart die Grundform des Vergessens.

Es kann aber beispielhaft gedacht werden. So etwa im Lacan'schen Gedanken der (absoluten) symbolischen Integration. Diese "enthält" ein Vergessen: so enthält das Wesen der Sprache das Vergessen. Der Name ist die Vernotung des Selbstverständlichen, also ein Gedächtnismal im Vergessen.

Das V e r g e s s e n von Namen wäre somit nichts anderes als e i n e Weise, wie sich das Selbstverständliche in E r i n n e r u n g bringt: eine Form der Entäußerung des Vergessens, welches den Menschen sonst nichts angehen würde, weil es dasselbe wäre wie das Sichselbstverstehen[48] der Sprache. Dazwischen breitet sich das G e d ä c h t n i s des Menschen aus; nämlich "zwischen" dem Sichselbstverstehen der Sprache und jedem Selbstverständlichen, welche ja Abspaltungen von jenem sind: wie die Tradition (Geschichte), die Gewohnheit bis zu den Gemeinplätzen hin.

Der späte Husserl sagt, daß die Tradition das Vergessen der Ursprünge sei. Jedes Selbstverständliche ist eine Entäußerung des Vergessens und das Vergessen ruht im Sichselbstverstehen: es ist vergessen. Dies nannten wir, vielleicht nicht ganz zutreffend, seinen reflexiven Wesenszug.

Insofern das Philosophieren, wie Merleau-Ponty meint "in einem gewissen Sinn nichts anderes ist als die Wiederentdeckung von Truismen wie[...]'das Sprechen spricht' (la parole parle)",[49]

die ja das Selbstverstehen der Sprache im Namen eines Gedankens bedeuten, der sich darin selbst nie offen zeigen kann, ist die Philosophie wesenhaft in das Vergessen verwickelt. Doch dadurch hat sie auch eine immanente Geschichte, die für Hegel bekanntlich die Geschichte schlechthin repräsentiert.

Der Name ist also ein Gedächtnismal, an dessen "Kehrseite" - diese wäre nichts anderes als jener verdeckte/gebrochene Verweis - das Vergessen haftet. Wir können nun das Paradox von Augustinus so paraphrasieren und zugleich konkretisieren:
Der Name ist da, damit wir nicht vergessen, indem er aber da ist, vergessen wir.

Das Vergessen scheint somit auf einen einigermaßen greifbaren Nenner gebracht zu sein. Wir brauchen nicht mehr abstrakt von ihm reden, da wir dieses (scheinbare) Paradox nun nicht mehr nur von seiner logischen Seite aus durchdenken können. Allerdings bleibt vermutlich die Bruchstelle in jenem Verweis immer als ein Fragezeichen bestehen. So ist der Verweis eigentlich eine Frage, die man so ausdrücken könnte: Inwiefern gehört die Sprache in den Bereich des Vergessens?

IV.

Unser Gedanke vom Vergessen als dem Wesenszug des Namenhaften, welcher die Sprache gewissermaßen aufschließt und verschließt (es sei gestattet, ihn so verschlüsselt auszudrücken), ist keine verifizierbare Hypothese. Es muß sich aber z e i g e n, daß er wahr ist. Wie kann er dies? Eben dadurch, daß er selbstverständlich ist - d.h., daß sich das Vergessen von Namen als das Wesen des Vergessens selbst "rückverweist". (Siehe Abschnitt III).

Mit einem Satz könnte man also den Gedanken so darstellen: Das V e r g e s s e n v o n N a m e n ist eine Weise, wie sich das S i c h s e l b s t v e r s t e h e n der Sprache als Urgrund des Vergessens (man erinnere sich an die Lacan'sche "symbolische Integration", die man als absolute begreifen muß) i n E r i n n e r u n g bringt. (Es gibt freilich noch andere Weisen). Es zeitigt sich also am Namen(haften) eine Form der Ent-

äußerung des Vergessens, - und genau dort, weil der Name als 'Verknotung des Selbstverständlichen' den Menschen gleichsam in die Sprache verschlingt. (Dies kann man durchaus zweideutig auffassen). Es zeitigt sich, aber es zeigt sich eigentlich nicht.

Es könnt sich aber die Wahrheit des Gedankens zeigen, wenn sich etwas fände, das ihn in seinen Grundzügen konkretisiert; und zwar so, daß sie ihn in einer anderen Form zur Darstellung bringt. (Wir haben fiktive Beispiele ihn darstellen lassen).

Wir glauben es in einem literarischen Werk gefunden zu haben; nämlich im Hauptwerk von Marcel PROUST: *A la recherche du temps perdu.*[50] Es ist klar, daß wir hier keine Analyse vornehmen können, sondern wir möchten nur jene Passagen fokusartig beleuchten, die unsere Frage erhellen könnten. Möglicherweise handelt es sich um "Schlüsselstellen".

Wir werden also versuchen, diese dahingehend zu befragen: 1. Welche Rolle spielen die Namen bzw. das Namenhafte? und 2. Wie ist damit das Erinnern und Vergessen verknüpft? Da ja das ganze Werk sich als eine (Wieder-) Erinnerung gleichsam darstellt, müßte, wenn sich erweist, daß die Namen eine essentielle Rolle darin spielen (nicht nur die von Identifizierungszeichen), auch ein innerer Bezug zwischen diesen und dem Erinnern/Vergessen aufweisbar sein.

Rein äußerlich konstatiert, spielen Namen keine geringe Rolle. So finden wir Kapitel, welche ausschließlich dem Phänomen des Namens gewidmet sind: "In Swanns Welt", 3. Teil, der betitelt ist: "Ortsnamen, Namen überhaupt" und "Im Schatten junger Mädchenblüte", 2. Teil: "Ortsnamen, die Landschaft". An zahlreichen, nicht eigens betitelten Stellen, finden sich Betrachtungen zum Namen.

(α) Was i s t der Name in Prousts dichterischem Denken? Auf den ersten Blick ist er eine durch und durch imaginäre Entität der Sprache, allerdings eine solche, in der sich die durch ihn benannten Dinge (Personen; die mit ihnen verbundenen Dinge, Örter, Städte u.a.) in ihrer Erscheinung entfalten können. D.h.: er ist etwas Symbolisches, das als solches dem Imaginären seinen weitesten Spielraum läßt. Ihren Unterschied zu den Gattungsnamen beschreibt Proust so:

> Die Wörter führen uns von den Dingen ein kleines, deutliches, landläufiges Bild vor Augen, wie man sie an die Wände eines Schulzimmers hängt, um den Kindern zu zeigen, was eine Hobelbank, ein Vogel, ein Ameisenhaufen ist, und zwar in einer Gestalt, die allen der gleichen Art gleichmäßig nahe kommt. Die Namen aber geben uns von den Personen - und von den Städten, die sie uns verleiten für originell und einzigartig wie Personen zu halten - ein unbestimmteres Bild, das sich aus ihrem lebhaften oder dumpfen Klang in einer Tönung färbt, in der es dann durchweg gehalten ist wie ein Plakat ganz in Rot oder Blau, auf dem infolge der in ihren Mitteln begrenzten Herstellungstechnik oder auf Grund einer Laune ihres Schöpfers nicht nur der Himmel und das Meer, sondern auch die Schiffe, die Kirche, die Menschen auf der Straße ausschließlich blau oder rot gemalt sind. (Bd. 2, S. 512/13).

Der Name hat also etwas an sich, das man seine "Färbigkeit" nennen könnte - und das ist das hervorstechendste Attribut seiner imaginären Seite.

Zudem tritt der Name aber auch als etwas ganz Reales, ja als eine "Kraft" auf, der die Bedeutungssphäre des Benannten determiniert, wodurch er tatsächlich (in die Erinnerung) z u r u f e n vermag:

> Der Name Gilbert klang neben mir auf und rief mir um so mehr die Existenz der durch ihn bezeichneten Person in die Erinnerung zurück, als er sie nicht nur wie eine Anwesende, von der die Rede ist, benannte, sondern unmittelbar ihr selber galt; der Name traf mich dadurch in voller Aktion und mit einer Kraft, die in der Kurve seines Fluges wuchs, je näher er dem Ziele kam - in sich aber trug er wie das Schiff seine Ladung alle Vorstellungen von der, der er galt, nicht die meinen, sondern die der Freundin, die sie gerufen hatte, alles, was sie beim Aussprechen dieses Namens vor sich sah oder doch wenigstens im Gedächtnis hegte von ihrem täglichen Beisammensein, den Besuchen, die sie einander machten, von all dem Unbekannten, das mir noch unzugänglicher und schmerzlicher vorkam, weil es andererseits so vertraut und so greifbar war für diese Glückliche, die mich etwas davon ahnen ließ, ohne daß ich eindringen durfte, und die das alles zusammen ins Freie verströmte in einem Ruf. (Bd. 2, S. 521/22).

Dieser imaginäre (ikonische) und zugleich reale Zug am Namen, erlaubt es, daß er sich gewissermaßen "teilen" läßt:

> Höchstens - da man ja in einem Namen ebensowenig Dauer wie Weite hineinzwingen kann - gelang es mir, den Namen Florenz nach Art gewisser Bilder gerade Giottos, die zwei verschiedene Abschnitte eines

gleichen Vorgangs darstellen - nämlich dieselbe Person einmal auf dem Lager ruhend und dann im Begriff, aufs Pferd zu steigen - in zwei Fächer zu teilen. In dem einen erblickte ich unter einem architektonischen Baldachin eine Freskomalerei, über der zur Hälfte ein Vorhang aus dunstdurchwebter, schräg einfallender, langsam steigender Morgensonne lag, in dem anderen (denn da ich an die Namen nicht wie an ein unerreichbares Ideal, sondern wie an eine wirkliche Daseinssphäre dachte, in die ich eintauchen würde, verlieh das noch nicht gelebte, intakte, noch ganz reine Leben, mit dem ich sie erfüllte, selbst den materiellsten Vergnügungen und den schlichtesten Szenen die Anziehungskraft der Werke der Primitiven) eilte ich - um desto schneller zu dem mich erwartenden Mahl mit Früchten und Chianti zu gelangen - über den von gelben und weißen Narzissen und Anemonen überschäumenden Ponte Vecchio hin. (Bd. 2, S. 515/16).

Die Namen sind also in der Sprache em ehesten das, was wie ein reales Bild erscheinen kann. (Vgl. Wittgensteins Zitate im Abschnitt III.). Dieses ist aber lebendig und hat eine "innere Geschichte". So müssen die Namen auch notwendigerweise das werden, was sie ursprünglich nie sind: bloße Gedächtnismarken (etwas Indexikalisches). Proust beschreibt die "Wesensgeschichte" des (eines) Namens an einer Stelle so:

In dem Alter, da die N a m e n u n s d a s B i l d e i n e s U n k e n n b a r e n bieten, das wir selbst in sie hineingelegt haben, g l e i c h z e i t i g aber auch für uns e i n e n w i r k l i c h e n O r t benennen und uns demnach zwingen, das eine mit dem anderen zu identifizieren - so daß wir in einer Stadt nach einer Seele suchen, die nicht in ihr enthalten sein kann, wiewohl es nicht mehr in unserer Macht steht, sie aus ihrem Namen wieder zu verbannen - verleihen sie nicht nur Städten und Strömen eine Individualität, wie allegorische Malereien es tun, färben sie auf verschiedenartige Weise und bevölkern mit Wundern nicht nur die physikalische Welt, sondern auch die der Wesen: jedes Schloß, jedes Palais, jeder berühmte Adelshof erhält seine weiße Frau oder Fee, wie die Wälder ihre Genien und die Gewässer ihre Gottheiten haben. Auf d e m G r u n d e d e s N a m e n s verborgen, v e r w a n d e l t sich die Fee nach dem Maß an Leben, welches unsere nähere Einbildungskraft ihr mitzuteilen weiß; [....]
Indessen verschwindet die Fee, je mehr wir mit der wirklichen Person, der jener Name entspricht, in Berührung kommen, denn nun fängt er diese selbst widerzuspiegeln an, sie aber hat nichts mehr von der Fee; die Fee kann wieder erstehen, wenn wir zu der Person Abstand gewonnen haben; bleiben wir ihr aber nahe, so

> s t i r b t entgültig die Fee, und m i t i h r d e r N a m e, wie es mit dem Hause Lusignan ging, das an dem Tage erlöschen sollte, da Melusine entschwände. Dann ist der Name, unter dessen deckenden Übermalungen wir schließlich das schöne Portrait einer Fremden wiederfinden könnten, deren Bekanntschaft wir nie gemacht, nur noch der mit einer Photographie versehene Personalausweis, auf Grund dessen wir wissen, ob wir eine Vorübergehende kennen, ob wir sie zu grüßen haben oder nicht. (Bd. 5, S. 11/12; meine Hervorhebungen).

Man darf die Proust'sche Darstellung keineswegs als eine mythologisierende Psychologie auffassen, sondern man muß bedenken, daß der Grundzug des Romans - wie Proust es im letzten Band "Die wiedergefundene Zeit" expliziert - eigentlich in einer Art "phänomenologischer Ontologie" liegt. (Dies ist natürlich nur eine oberflächliche Charakterisierung). Es geht darin im Grunde um das Erscheinen der "Idee der Existenz". (Vgl. Bd. 13, S. 276).

Der Name ist also mit der Erscheinung der Dinge (Personen, Städte, Landschaften u.a.) verwoben; ja vielmehr noch: er trägt sie, sodaß sie sich zu entfalten vermögen, aber er verbirgt sie auch "mit der Zeit". Darin erblicken wir einen Wesenszug des Vergessens.

> So erlitt der Name Guermantes, seit es ihn überhaupt gab - als die Gesamtheit aller Namen betrachtet, die er in sich begriff und mit sich führte - in jeden Moment Verlust; aber ebenso nahm er auch immerfort neue Elemente auf wie jene Gärten, in denen in jedem Augenblick kaum knospende Blüten, im Begriff, die bereits welkenden zu ersetzen, sich innerhalb einer Masse verlieren, die ganz gleichartig scheint, außer in den Augen derjenigen, die die Neuhinzugekommenen nicht von vornherein gesehen haben und in ihrer Erinnerung das deutliche Bild derjenigen aufbewahren, die schon nicht mehr sind. (Bd. 13, S. 410).

Schließlich zeitigt sich am Namen jener zwiespältige (also fundamental zweideutigen) Aspekt, der als Sigel, besser: Versiegelung zugleich Gedächtnismal und "Verschluß" des Wesens des Trägers das Vergessen in sein Recht einsetzt:

> Die Nachfolge im Namen ist traurig wie alle Formen der Nachfolge, wie alle Aneignung durch U s u r p a t i o n. Und immer - ohne daß darin eine Unterbrechung eintritt - würde eine Flut von neuen Prinzessinnen von Guermantes heraufkommen oder vielmehr immer und ewig eine einzige Prinzessin von Guermantes,

> deren Funktion nur von einem Zeitalter zum anderen einer anderen Frau oblagen, die vom Tode nichts wußte und allem gegenüber gleichgültig war, was sich verwandelt und dadurch verletzt, da der N a m e ü b e r d e n e n, die von Zeit zu Zeit in den düsteren Schlund hinabsinken, seine seit undenklichen Zeiten friedlich daliegende g l e i c h e O b e r f l ä c h e w i e d e r s c h l i e ß t. (Bd. 13, S. 390; meine Hervorhbg.).

Ich glaube, daß man keinen für das Wesen des Namens "sprechenderen" Beleg finden könnte. So ist man also wohl berechtigt, zu sagen, ohne eine willkürliche Interpretation zu beanspruchen, daß der Name das Sein (des Menschen und der mit ihm verbundenen Dinge) so in die Erscheinung bringt, daß es sich darin zugleich imaginär entfaltet und (real) verbirgt bzw. "verschließt" - - "Ein Name ist häufig alles, was uns von einem Menschen bestehen bleibt..." sagt Proust --; daß also der Name jene Kehrseite: Vergessen/Erinnern wesenhaft repräsentiert.

(β) Die Dimensionalität des Namens in Prousts Werk reicht vom "Zuruf des Wesens" bis zu seiner vollkommenen Aushöhlung, worin gleichsam das Vergessen haust. Dies ist sein notwendiger Wesenszug - kein Psychologismus -: der Zug des Namenhaften aus seinem eigenen Wesen bis es nur mehr "bloßer Name"[51] ist. Mit jenem sind in subtilster Weise, jedoch unscheinbar, die Grundlinien der sich entfaltenden und verbergenden Wesen - Menschen, Städte, Kirchen etc. - verschlungen.

An seinem imaginären Ende könnte der Name niemals mehr (in Erinnerung rufen). Seine "Färbigkeit" ist verblaßt, sein Rufen verhallt. Und das Erinnern ist selbst, da es alles "gleichmäßig erfaßt" (s. Bd. 13, S. 272) - also eigentlich alles gleich macht - ein verdeckter Modus des Vergessens. (Jetzt allerdings negativ aufzufassen).

> Aber da alles, was ich mir davon hätte ins Gedächtnis rufen können, mir dann nur durch bewußtes, durch intellektuelles Erinnern gekommen wäre und da die auf diese Weise vermittelte Kunde von der Vergangenheit ihr Wesen nicht erfaßt, hätte ich niemals Lust gehabt, an das übrige Combray zu denken. Alles das war in Wirklichkeit tot für mich. Tot für immer? Vielleicht. (Bd. 1, S. 62).

Zu diesem "toten Punkt", dessen Besiegelung quasi der Name ist - gibt es einen kontrapunktischen, der erst, wie sich erweisen

wird, das eigentliche Werk Prousts lebendig werden läßt.

Dieser wird schon zu Beginn des Romans angekündigt in der berühmten Geschichte mit der in den Tee getauchten "Madeleine" (das ist ein Sandtörtchen). Eine triviale Geschichte, wie es scheint.

Und am Ende des Romans ("Die wiedergefundene Zeit", Bd. 13) wird dieser Kontrapunkt an vier - ebenfalls trivialen Beispielen - wiederholt. Es sind wohl Schlüsselstellen im Werk. Es handelt sich bei allen diesen Zufallsereignissen um unwillkürliche Erinnerungen. Der Geschmack der in den Tee getauchten Madeleine läßt für Proust schlagartig "das Combray seiner Kindheit" entstehen. Niemals hätte das "gleichmäßig erfassende", also abstrakte Gedächtnis dieses s o in die Erinnerung zu rufen vermögen.

Bevor wir uns fragen, warum es aber jene Madeleine vermochte, springen wir zum letzten Teil des Romans über,in welchem sich ganz analoge Erinnerungserlebnisse viermal wiederholen. Sie bilden als jener Kontrapunkt zugleich auch den Schlußpunkt des ganzen Werkes.

Zuvor beschreibt Proust seine ganze Verzweiflung am literarischen Schaffen, ja seine Unfähigkeit, Freude an der Literatur überhaupt zu empfinden. Das Gedächtnis tut eigentlich versteckt als Vergessen sein Werk:

> Ich bemühte mich jetzt aus meinem Gedächtnis andere Augenblicksphotographien hervorzuholen, besonders solche, die ich in Venedig aufgenommen hatte. Aber schon dieses W o r t a l l e i n ließ mir die Stadt langweilig erscheinen wie eine Lichtbildausstellung, und ich verspürte keine größere Neigung oder Begabung in mir, jetzt zu beschreiben, was ich vormals gesehen hatte, als gestern etwa die Dinge, die ich mit einem alle Einzelheiten erfassenden, aber lustlosen Blick im Augenblick selbst beobachtete. (Bd. 13, S. 266; meine Hervorhbg.).

Er hat nun keinen Grund mehr, die Einladung zu einer Matinee, die die Prinzessin von Guermantes gibt, abzuschlagen und sich stattdessen mit der Literatur zu befassen. Endgültig glaubt er nun den Beweis seiner Unfähigkeit zum literarischen Schaffen oder auch nur zur Rezeption vor Augen zu haben. Er ist am Endpunkt seiner größten Verzweiflung angelangt.

> In dem Augenblick aber, in dem uns alles verloren scheint, erreicht uns zuweilen d i e S t i m m e, die uns retten kann; man hat an alle Pforten geklopft, die auf gar nichts führen, vor der einzigen aber, durch die man eintreten kann, und die man vergeblich hundert Jahre lang hätte suchen können, steht man, ohne es zu wissen, und sie tut sich auf. (Bd. 13, S. 267; meine Hervorhbg.).

Der Held des Romans befindet sich im Hof des Guermantesschen Palais. Da stolpert er über zwei ungleiche Pflastersteine und kommt beinahe zu Fall. In dem A u g e n b l i c k aber als er wieder Halt findet, ereignet sich die Erinnerung an die ungleichen Bodenplatten im Baptisterium von San Marco in Venedig. Alle Mutlosigkeit und Verzweiflung ist mit einem Mal dahin, ein ungeheueres Glücksgefühl durchströmt ihn. (Bd. 13, S. 267 ff.). Er muß nun die Antwort zu diesem "Rätsel" finden.

In unmittelbarer Folge ereignen sich drei analoge Erlebnisse unwillkürlichen Erinnerns, die alle nur für "die Dauer eines Blitzes" (S. 267) währen: Die "zweite Stimme", wie sie Proust nennt, dringt plötzlich im kleinen Salon des Guermantesschen Palais zu ihm, und zwar in der Gestalt eines gegen einen Teller geschlagenen Löffels und sogleich erkennt er darin das ähnliche Geräusch, verursacht durch den Schlag eines Hammers an ein Wagenrad eines Eisenbahnwaggons.

> In diesem Augenblick nun verstärkte eine zweite Stimme die, welche die beiden ungleichen Pflastersteine zu mir entsandt hatten, und ermahnte mich, bei meiner Aufgabe zu verharren. Tatsächlich hatte nur ein Diener in seinem fruchtlosen Bemühen, keinen Lärm zu machen, einen Löffel gegen einen Teller geschlagen. Ein Glücksgefühl von der gleichen Art, wie es mir die ungleichen Bodenplatten geschenkt hatten, überflutete mich, Empfindungen von großer Wärme mischten sich hinein, doch waren sie untereinander verschieden: von Rauchduft durchzogen, gesänftigt, durch den frischen Ruch einer Waldlandschaft; ich erkannte, daß das, was mir derart angenehm schien, die gleichen Baumreihen waren, deren Beobachtung und Beschreibung ich so langweilig gefunden hatte,[...](Bd. 13, S. 270).

Die dritte "Stimme" erscheint in der Form einer zum Mund geführten Serviette, deren Steifheit ihn an diejenige des Handtuchs erinnert, mit dem er sich am ersten Tage seiner Ankunft in Balbec mit Mühe am Fenster abgetrocknet hatte... "jetzt aber, in diesem Bibliotheksraum des Palais Guermantes, entrollte sie

vor mir verteilt auf ihre Zipfel und Brüche, das pfauenschweifartig grünblau schillernde Gefieder des riesigen Meeres!" (S. 271).

Die vierte unwillkürliche Erinnerung enthält schließlich den Namen eines Buchtitels; er hatte den Band 'François le Champi' von Georges Sand z u f ä l l i g aus zahlreichen anderen "kostbaren Bänden" herausgezogen:

> Dieser Name aber war sowenig wie der Name Guermantes für mich etwas gleiches wie die Namen, die ich seither kennengelernt hatte. Die Erinnerung an das, was mir in der Erzählung von 'François le Champi', als Mama mir das Buch von George Sand vorlas, unerklärlich vorgekommen war, wurde durch diesen Titel geweckt (ebenso wie der Name Guermantes, wenn ich seit langem die Guermantes nicht gesehen hatte, für mich noch so viel von den Zeiten des Feudalismus enthielt - 'François le Champi' hingegen von der Essenz des Romans -) und trat für einen Augenblick an die Stelle der allgemein umlaufenden Vorstellung davon, was die bäuerlichen Romane von Georges Sand im Grunde sind. (Bd. 13, S. 291/92).

Proust ist sich vollkommen bewußt, daß dieser Roman keineswegs hervorragend ist, dennoch ruft er gleichsam im Namen seines Titels die Einzigartigkeit des Romans, befrachtet schon mit dem Schatten der allgemeinen "Idee" der literarischen Schöpfung, in die Erinnerung:

> Es handelte sich da um einen sehr alten Eindruck, in dem meine Erinnerungen an Kindheit und Familie eine zärtliche Verbindung eingegangen waren, einen Eindruck, den ich nicht sofort wiedererkannt hatte. Im ersten Augenblick hatte ich mich zornig gefragt, wer der Fremde sei, der mir da ein Leid zufügte. Dieser Fremde war ich selbst oder vielmehr das Kind, das ich damals gewesen und das durch dieses Buch in mir wiedererstanden war, denn da es von mir nichts kannte als dieses Kind, hatte das Buch auf der Stelle das Kind herbeigerufen, es wollte nur von seinen Augen angeschaut, nur von seinem Herzen geliebt werden und z u i h m a l l e i n s p r e c h e n. (Bd. 13, S. 292; meine Hervorhbg.).

Ist es ein Zufall, daß als Abschluß der Ereignisse des unwillkürlichen Erinnerns ein Name steht, der durch und durch jenen Rufcharakter aufweist, von dem wir früher gesprochen haben? Ich glaube nicht.

Wir müssen uns nun fragen, was die "Madeleine", die "ungleichen Pflastersteine", das "Geräusch des Löffels", die "Steifheit der Serviette" und schließlich 'François Champi" sind?

Äußerlich gesehen sind sie assoziative Glieder, die die Erinnerung an ähnliche mit ihnen verknüpfte Empfindungen wachrufen. Ohne Zweifel, die assoziative Ähnlichkeit muß gegeben sein. Doch diese ist bei weitem keine zureichende Bedingung. Sie erklärt nicht die Eindringlichkeit der Erinnerung - ihre Ereignishaftigkeit -, welche Proust absolute Gewissheit und Beruhigung verbunden mit einem überwältigendem Glücksgefühl verschafft.

Was sind nun diese "Sinnendinge", welche sich derart ereignishaft für das Erinnern gebärden? Zugeben wird man wohl, daß es sich um Zeichen handelt. Deleuze (1964 [1978]) charakterisiert sie folgendermaßen, indem er frägt, auf welcher Ebene das unwillkürliche Gedächtnis nur eingreifen kann:

> Auf welcher Ebene nun greift das berühmte *unwillkürliche* Gedächtnis ein? Bemerkenswerterweise nur bei einer ganz besonderen Art von Zeichen: den s i n n l i c h e n Z e i c h e n. Wir fassen eine sinnliche Qualität als Zeichen auf; wir verspüren einen I m p e r a t i v, seine B e d e u t u n g z u s u c h e n. Nun geschieht es, daß das unwillkürliche Gedächtnis, unmittelbar durch das Zeichen erregt, uns die Bedeutung liefert (so Combray für die Madeleine, Venedig für die Pflastersteine... etc.). (DELEUZE, [1978], S. 45/46; meine Hervorhbg.).

Es sind, so scheint es "sprechende" Zeichen, die allerdings niemals alles sagen; vielmehr enthalten sie den "Imperativ", die "Bedeutung zu suchen"! Erkennt man darin nicht schon den Zug des Namenhaften? - und zwar so, wie er sich als (Ur-) Verhältnis zum sprechenden Subjekt in dem Gedanken der "Usurpation" (siehe III. 1.) angekündigt hat? Vielleicht erahnt man ihn nur; um ihn tatsächlich zu erkennen und anzuerkennen, müssen wir noch andere Bedingungen suchen.

Wesentlich ist, daß diese "sinnlichen Zeichen" sich z u f ä l l i g zeigen, doch muß ihre Zufälligkeit n o t w e n d i g sein, damit sie ihr Werk tun können. Was ist ihr Werk?

> Ich hatte nicht die beiden ungleichen Pflastersteine an die ich angestoßen war, in jenem Hofe gesucht. Aber gerade die Form eines unentrinnbaren Zufalls, unter der ich dieser Empfindung begegnet war, bedeutete gleichsam eine Gegenprobe auf die Wahrheit der Vergangenheit, die sie wiedererweckte, der Bilder, die sie auslöste, weil wir daran ihr Bemühen erkennen, wieder zum Lichte emporzusteigen, weil wir die Freude der wiedergefundenen Wirklichkeit verspüren. Sie ist auch der

> Maßstab für die Wahrheit des gesamten Bildes, das aus gleichzeitigen Eindrücken besteht, die sie in ihrer Folge mit jenem unfehlbar gestalteten Verhältnis zwischen Licht und Dunkel, plastischer Darstellung und Weggelassenem, Erinnerung und Vergessen heraufführt, von dem willkürliches Gedächtnis oder bewußte Beobachtung nie etwas wissen werden. (Bd. 13, S. 285/86).

Sie sind also - um es verkürzt zu wiederholen - "Maßstab für die Wahrheit"..., der "das Verhältnis"... von Erinnerung und Vergessen" bestimmt. Können wir darin nicht eine Andeutung zumindest jener "Kehrseite" von Erinnern/Vergessen erblicken? Jene Zeichen sind Maßstab für die Wahrheit ..., aber sie s i n d nicht die Wahrheit, ähnlich wie der Name nicht die Wahrheit des sprechenden Subjekts ist, aber das Urmaß gewissermaßen der Dimensionalität des Erinnerns/Vergessens, in dem ja seine Wahrheit ruht.

Vergessen wir einen Augenblick das Zeichenhafte und wenden uns dem Ereignis des Erinnerns selbst zu. Eine notwendige, doch keineswegs zureichende Bedingung der im Erinnern involvierten Empfindungen, so haben wir konstatiert, ist die Ähnlichkeit der gegenwärtigen mit der vergangenen. Diese Bedingung ergäbe aber immer nur das "gleichmäßig erfassende" Erinnern.

Wesentlich ist aber vielmehr, daß zwischen beiden eine absolute Verschiedenheit insistiert. Welcher Art? Sie besteht zunächst external darin, daß "... das was die Wahrnehmung der ungleichen Fließen, die Steifheit der Serviette, der Geschmack der Madeleine in mir geweckt hatten, k e i n e B e z i e h u n g zu dem besaß, was ich mir jetzt oft von Venedig, von Balbec, von Combray mit Hilfe eines alle Dinge gleichmäßig erfassenden Gedächtnisses in Erinnerung zu rufen trachtet;...". (Bd. 13, S. 272; meine Hervorhebungen). Es ist die Verschiedenheit zwischen dem willkürlichen und dem unwillkürlichen Erinnern. Auch wenn aufgrund einer willkürlichen Assoziation zwischen zwei Empfindungen der gleiche Umfang an Gedächtnis auftauchte, wäre es nicht dasselbe wie jene Erinnerungserlebnisse.

Das gleichmäßig erfassende Erinnern ist ein Modus des Vergessens, indem es alles gleichmacht; da es jedoch auch in Differenz zum unwillkürlichen Erinnern steht, welches nur durch die "Stimme" sinnlicher Zeichen sich ereignen kann, verbirgt sich in dieser Differenz selbst der "reflexive" Wesenszug des

Vergessens. Es vergißt, daß es ein Urverhältnis des Erinnerns zum Vergessen gibt. Dies wird durch jene "Stimmen" geweckt. Wie?

Hören wir Proust selbst:

> Ja, wenn auf Grund des Vergessens die Erinnerung zwischen sich selbst und der gegenwärtigen Minute kein Band hat knüpfen, sie nicht hat zusammenketten können, wenn sie an ihrem Ort und Zeitpunkt geblieben ist, wenn sie ihre Distanz gewahrt, ihre isolierte Lage in der Höhlung eines Tales oder auf der Spitze eines Gipfels beibehalten hat, bewirkt sie, daß wir plötzlich neue Luft einatmen, gerade deshalb, weil es eine Luft ist, die wir früher schon eingeatmet haben, jene reinere Luft, von der die Dichter vergebens behaupten, sie herrsche im Paradies, wo sie uns aber dieses tiefe Gefühl von Erneuerung auch nur dann geben könnte, wenn sie schon einmal eingeatmet wäre, denn die wahren Paradiese sind Paradiese, die man verloren hat. (Bd. 13, S. 273).

Die in jenen Empfindungen - "Madeleine" etc. - immanente Differenz ist nun aber eigentlich die,

> ... daß ich sie zugleich im gegenwärtigen Augenblick und in einem entfernten erlebte, bis schließlich die Vergangenheit auf die Gegenwart übergriff und ich selbst sofort nicht mehr unsicher war, in welcher von beiden ich mich befand; in der Tat war es so, daß das Wesen, das damals in mir jenen Eindruck verspürt hatte, ihn jetzt in dem wiederfand, was es an Gemeinsamem zwischen einem Tage von ehemals und dem heutigen gab, was daran außerhalb der Zeit gelegen war; es war ein Wesen, das nur dann in Erscheinung trat, wenn es auf Grund einer solchen Identität zwischen Gegenwart und Vergangenheit sich in dem einzigen Lebenselement befand, in dem es existieren und die Essenz der Dinge genießen konnte, das heißt außerhalb der Zeit. (Bd. 13, S. 274).

Die Vergangenheit greift auf die Gegenwart über, aber hält sie dennoch in der Differenz, sodaß sie reine Vergangenheit bleibt. Wäre der "Übergriff" absolut, könnte sich die Gegenwart nicht mehr auf die Zukunft hin öffnen. So eröffnet sich aber die Kluft, in der das fundamentale Wesen des Vergessens sich als reine Erinnerung ereignen kann. Es handelt sich um nichts Geringeres als um das reine Erlebnis der Zeit - oder besser, um einen Ausdruck Heideggers zu verwenden: der Zeitigung; - nicht aber der Außerzeitlichkeit, denn diese wäre etwas durch und durch Imaginäres. (Und es gibt auch bei Proust diesen Aspekt davon: "Doch diese B l i c k t ä u s c h u n g, die

einen mit der Gegenwart unvereinbaren Augenblick der Vergangenheit dicht vor mich rückte, hielt nicht an". (Meine Hervorhebung; S. 277).

Dieser Augenblick gibt der "Einbildungskraft" die "Idee der Existenz" (S. 276). Er markiert die Wiedergeburt des eigentlichen Wesens:

> Sobald aber ein bereits gehörtes Geräusch, ein schon vormals eingeatmeter Duft von neuem wahrgenommen wird, und zwar als ein gleichzeitig Gegenwärtiges und Vergangenes, ein Wirkliches, das gleichwohl nicht dem Augenblick angehört, ein Ideelles, das deswegen dennoch nichts Abstraktes bleibt, wird auf der Stelle die ständig vorhandene, aber gewöhnlich verborgene Wesenssubstanz aller Dinge frei, und unser wahres Ich, das manchmal seit langem tot schien, aber es doch nicht völlig war, erwacht und gewinnt neues Leben aus der göttlichen Speise, die ihm zugeführt wird. Eine aus der Ordnung der Zeit herausgehobene Minute hat in uns, damit er sie erlebe, den von der Ordnung der Zeit freigewordenen Menschen wieder neu erschaffen. (Bd. 13, S. 276/77).

Versuchen wir jetzt die Wesenszüge der "Madeleine", der "ungleichen Pflastersteine" etc. zusammenzufassen. Wir erblicken darin "sinnliche Zeichen", die in der Form eines "unentrinnbaren Zufalls" (S. 285) auftreten müssen. So können sie eigentlich "Stimmen" sein, die das Wesen der Dinge in ihre Existenz rufen. Und dadurch vermögen sie auch zugleich (besser wohl: nachträglich) das Wesen - "unser wahres Ich" (S. 276) - desjenigen, der sie vernimmt und zu deuten versteht, wiederzuerschaffen helfen.

Wir haben nun, so glaube ich, das Recht diese Wesenszüge in einem einzigen zu fokussieren, um so die Zeichenhaftigkeit jener "sinnlichen Zeichen" zu extrahieren: es handelt sich um den e i g e n t l i c h e n N a m e n desjenigen sprechenden Subjekts, dessen "wahres Ich" aber nach Proust n u r ein dichterisches sein kann. (Keineswegs handelt es sich hier um einen mystischen oder mythischen Namen, wie sich gleich zeigen wird!)

Zunächst ein eher äußerlicher Hinweis, der die Namenhaftigkeit dieser Erinnerungen untermauern helfen soll. Josef Schächter (1935) nennt einen "Grenzfall" des Eigennamens die "Momentaufnahme" (ein m.E. nicht sehr glücklich gewählter Ausdruck). Darunter versteht er "ein Ding, eine Tätigkeit oder Situation", die nur "während eines Augenblicks" besteht. (Siehe [1978] S. 133). Weiters sagt er, daß es in der Sprache keine

solche Zeichen geben kann. Es ist nun ziemlich offensichtlich, daß, wenn wir die Zeichenhaftigkeit dieser Augenblicke unwillkürlichen Erinnerns spezifizieren wollen, wir sie als einen derartigen Grenzfall des Eigennamens bestimmen müssen. (Die Rede von "sinnlichen Zeichen" ist zu vage).

Die eigentlichen Namen können also nicht sprachlich geformte Eigennamen sein. Sie verkörpern sich im Realen durch "ein kleines Quantum zusatzloser Zeit". (Bd. 13, S. 276).

An diesem Namen nun muß sich der eigentliche Schöpfungsakt des Dichterischen entzünden. Der eigentliche Name - jene drei oder vier Erinnerungen - bedeuten ihn aber selbst nicht, sie sind nichts weiter als Eintrittsstelle zum eigentlichen Werk, das ein "zu lesendes" ist:

> Was das aus unbekannten Zeichen (erhaben hervortretenden Zeichen, schien es, die meine um mein Unbewußtes forschend bemühte Aufmerksamkeit suchte, an die sie streifte, die sie umkreiste wie ein Taucher, der in die Tiefe steigt) bestehende Buch in meinem Innern betraf, dieses Buch, bei dessen Lektüre niemand mir mit irgendeiner Regel beispringen konnte, so stellte eben dieses Lesen in ihm einen Schöpfungsakt dar, bei dem kein anderer uns ersetzten oder auch nur mit uns zusammenwirken kann. (Bd. 13, S. 286).

Dieses Buch, sagt Proust einige Zeilen weiter, ist das einzige. Es zu lesen, indem man es schreibt ist: ..."das wahre Leben, das endlich entdeckte und aufgehellte, das einzige infolgedessen von uns wahrhaft gelebte Leben, ist die Literatur: jenes Leben, das in gewissem Sinn bei allen Menschen so gut wie bei dem Künstler in jedem Augenblick wohnt". (S. 308).

Wir können nun möglicherweise eine Entsprechung entdecken zwischen dem Namenhaften in seinem Bezug zur Sprache und zum Sprechenden einerseits und dem, wie es sich in der Gestalt des eigentlichen Namens zur Dichtung und zum "wahren Ich" des Dichtenden verhält, andererseits.

Wir haben argumentiert (Abschnitt III.1.), daß der Name als ein usurpatorischer Signifikant ein sprechender ist. Ich wiederhole, was dort gesagt wurde: "Das sprechende Subjekt findet zu s e i n e m Sprechen über die Usurpation des Zeichenhaften der Sprache in seinem Namen so, daß es sich im Sprechen der a n d e r e n im Gedächtnis halten kann". (S. 267).

Findet das sprechende Subjekt zu "seinem wahren Ich", das,

ich wiederhole es, laut Proust nur das dichterische sein kann, so kann sich dies nur über bzw. durch den eigentlichen Namen ereignen. Dieses Ich findet zu seinem Sprechen ("Lesen") durch diesen Namen so, daß es nun aber nicht im Sprechen der anderen, sondern im e i g e n e n sich im Gedächtnis zu halten vermag. Und das ist seine Wahrheit.

Den Namen bzw. das Namenhafte haben wir zweitens als eine 'Verknotung des Sichselbstverstehens der Sprache' gedacht. (Abschn. III. 2.). Er ruft so die sich selbst vergessende "symbolische Integration" in die Erinnerung, insofern entäußert sich an ihm selbst das Vergessen. In der Entsprechung dazu könnte man denken, daß der eigentliche Name dies gleichsam wiederholt, indem er "das aus unbekannten Zeichen ... bestehende Buch", welches im Dichter "notwendig und zugleich verborgen ist" (S. 287) ihm zu entdecken aufgibt. Der eigentliche Name führt zur vollkommenen Gewißheit, daß es das "einzige Buch" (S. 287) überhaupt zu lesen gibt. Diese Gewißheit aber könnte nicht bestehen, wenn "dieses Buch im Inneren" nicht die reine Repräsentation des Sichselbstverstehens der Sprache wäre. Denn sonst könnte es mehr oder minder willkürlich gelesen bzw. interpretiert werden.

> Die vom reinen Verstand gelieferten Ideen bergen nur eine logische Wahrheit in sich, eine mögliche Wahrheit, ihre Wahl steht noch in unserem Belieben. Das Buch mit den in uns eingegrabenen, nicht von uns selbst eingezeichneten Charakteren ist unser einziges Buch. Nicht, daß Ideen, die wir selbst gestalten, nicht logisch richtig sein können, aber ob sie wahr sind, wissen wir gleichwohl nicht.[...]
> Was wir nicht durch unser persönliches Bemühen erst haben entziffern, erst haben aufhellen müssen, w a s n i c h t s c h o n k l a r w a r, e h e w i r d a r a u f s t i e ß e n, gehört uns nicht eigentlich an. (Bd. 13, S. 187; meine Hervorhbg.).

Wenn diese Entsprechungen die Wahrheit ausdrücken- oder doch zumindest andeuten -, dann könnte man in der genuinen literarischen Schöpfung die Wiederholung des Urverhältnisses des Menschen zur Sprache erblicken; ein Gedanke, der in anderer Form gefaßt, ja keineswegs fremd ist.[52]

Drittens haben wir im Namen die sich stets verbergende Kehrseite des Erinnerns/Vergessens gefunden. Dieser ist ja in

einem wesentlichen Sinn das Augenblicksereignis des Erinnerns selbst, (das sich aber nur auf dem Grunde des Vergessens einstellen kann), in der Form eben jener viermalig sich wiederholenden Empfindungen.

Das Vergessen kann sich naturgemäß nicht gleichzeitig mit dem Erinnern zeigen, ja es kann sich als es selbst überhaupt nicht zeigen, sondern es (ent)äußert sich nachträglich in Form der Entfremdung.

Der Held des Romans wartet in der Bibliothek der Guermantes das Ende der Musik, die im Salon gespielt wird, ab. Die Musik ist zu Ende, er tritt in den Salon. Was ereignet sich nun? Eine makabere Szenerie tut sich da auf: er erkennt seine Bekannten kaum wieder. Nur mit größter Anstrengung kann er ein Gesicht identifizieren, die Identität eines Gesichts erraten. Oft muß er lange suchen, bis ihm der entsprechende Name einfällt. Die Menschen sind Masken, Puppen, kaum wiedererkennbar:

> Puppen waren sie, aber solche, die man, um sie mit dem Wesen zu identifizieren, das man gekannt hatte, gleichzeitig auf verschiedenen hinter ihnen gelagerten Prospekten sehen mußte, die ihnen Tiefe gaben und den Beschauer zwangen, eine geistige Arbeit zu verrichten, wenn er diese spukhaften Greise vor sich hatte, denn er war gezwungen, sie nicht nur mit den Augen, sondern gleichzeitig mit dem Gedächtnis zu betrachten. (Bd. 13, S. 347/48).

Ohne Zweifel: es insistiert hier das Vergessen, (das ja in seiner progressiven Form nur regressiv wahrgenommen werden kann), eben in der Form, in welcher es eigentlich nur e r s c h e i n e n kann: in der Entfremdung, die das Bild des Vergessens bietet.

> Dank allen diesen Seiten war eine solche Matinee wie die, auf der ich mich befand, etwas viel Wertvolleres als nur ein Bild der Vergangenheit; sie bot mir gleichsam alle aufeinanderfolgenden Bilder dar, welche, von mir bislang n i c h t b e m e r k t, die V e r g a n g e n h e i t v o n d e r G e g e n w a r t t r e n n t e n, ja mehr noch, sie wies mir die B e z i e h u n g auf, die z w i s c h e n G e g e n w a r t und V e r g a n g e n h e i t bestand; sie war wie das, was man früher als eine 'optische' Ansicht bezeichnete, aber eine optische Ansicht der Jahre, nicht eines Augenblicks oder einer Person in der e n t s t e l l e n d e n P e r s p e k t i v e d e r Z e i t. (Bd. 13, S. 349; meine Hervorhbg.).

So nennt auch Proust den Salon der Prinzessin von Guermantes einen "H o r t d e r V e r g e s s e n h e i t": "Die Zeit hatte dort nicht nur Geschöpfe von früher dem Untergang anheimgegeben, sondern auch neue Verbindungen möglich gemacht und geschaffen". (S. 281).

Inwiefern man aber die innerne Beziehung zwischen der Zeit und dem Vergessen denken muß, sodaß sich auch unsere Titelfrage weiter zu klären vermag - dieser Aufgabe können wir uns hier nicht stellen.

V. Synopsis

Ist unsere Frage, inwiefern das Vergessen in den Bereich der Sprache gehöre, einer Antwort zumindest näher gekommen?

Wir haben zunächst das Befremdliche einer solchen Fragestellung festgestellt. Das Vergessen scheint die Sprache nur von "außen" - wie dies mit allen Dingen zu geschehen scheint - zu affizieren. Keineswegs wird man jedoch von vornherein zugestehen wollen, daß das Vergessen eine innere Dimension der Sprache ist. Es scheint nicht in den Bereich der Sprache zu gehören, wie immer man diesen auch definieren mag.

Die Namen nehmen sich in dieser Perspektive wie die bevorzugten Angriffsstellen des Vergessens aus. Man vergißt Namen wie man etwa Gesichter vergißt. Es insistiert das Vergessen beim Namen in der Form einer Selbstverständlichkeit.

Wenn es in dieser Dimension überhaupt etwas zu d e n k e n g i b t, dann müssen wir diese als das Selbstverständliche: das ist das "Urbekannte" (Novalis) als das Sichselbstverstehen der Sprache - zu verstehen suchen. Damit ist aber auch der Bereich der Sprache angesprochen. (Es ist immer die Gefahr vorhanden, daß wir diesen zu weit fassen. Diese Gefahr ist eine intrinsische, denn, da wir keine andere Sprache haben als die Sprache, läßt sich auch alles auf sie projizieren und umgekehrt. Es kommt alles darauf an, daß wir aus dem Selbstverständlichen keinen "romantischen", metaphysischen Begriff sublimieren. Es muß am Ende ganz das bleiben, was es ist).

Da sich das so gedachte Selbstverständliche 'verknoten' muß, damit es überhaupt verstehbar wird, konnten wir es als einen verdeckten/gebrochenen - man müßte jetzt eben sagen: 'ver-

knoteten' bzw. 'verschlungenen' - V e r w e i s auf das Wesen, welches sich an ihm als Mangel ("blinder Fleck") zeigt, auffassen. Daher ist es uns auch als soetwas wie eine "Methode" des Philosophierens zur Hand. (Die beiden 'Enden' der 'Verknotung' sind die zwei 'reinen Repräsentanzen' des Selbstverständlichen: In bezug auf das Wesen der Sprache selbst finden wir sie einerseits durch Zeichen, die nichts zu verstehen geben und andererseits durch keine Zeichen, die alles zu verstehen geben: Laut - Satz. So gesehen wäre der Sprachlaut der verdeckte/gebrochene Verweis auf den Satz: Eine Lautsprache m u ß insofern auch notwendigerweise eine Satzsprache sein. Die Bruchstelle aber ist das Namenhafte (des Wortes). Es versteht sich, daß dies nur Andeutungen eines Gedankens sind).

Der Verweisungscharakter des Selbstverständlichen birgt somit selbst den Wesenszug des Namenhaften. (Man denke einfach an das Beispiel des "Knotens im Taschentuch"! Man könnte dieses triviale Gleichnis weitertreiben, sodaß darin sogar essentiellere Züge sichtbar würden. Wir haben festgestellt, daß das Taschentuch ein materielles Attribut meiner Gewohnheit - als eine "Lebensform" des Selbstverständlichen gedacht -, sein muß, sonst zeitigt der Knoten darin keinen Effekt. Es ist ja etwas, das ich ständig bei mir habe und zwar so, daß es bei mir "präsent/absent" erscheint: ich ziehe es aus meiner Tasche und lasse es dort wieder verschwinden. Und auch den Knoten muß ich, nachdem er seinen Dienst getan hat, wiederum auflösen: so ist er als derselbe doch immer verschieden. Sieht man darin nicht den Wesenszug des Zeichenhaften durchschimmern?) Daher ist das Selbstverständliche auch stets i m N a m e n v o n a n d e r e m gedacht worden - und wohl immer so zu denken. (Und ist übrigens der Name nicht auch ursprünglich Verweis auf das Wesen der Sprache gewesen - und ist er es nicht noch jetzt in einem gewissen Sinn? Man weiß, er hat als solcher ihr Wesen eher verdeckt als geoffenbart. So mußte auch Saussure die gewöhnliche Vorstellung, daß "die Sprache im Grunde eine Nomenklatur" sei, eigens akzentuieren, um sie dann verwerfen zu können).

Auf der Basis dieses Gedankens läßt sich der zunächst als eine Wortspielerei anmutende Satz nun vielleicht auch denken:

"Das Vergessen von Namen ist als ein 'verknoteter' Verweis selbst der (ein) Name des Vergessens".

Das Namensvergessen ist somit nicht einfach als eine äußerliche Affizierung des Vergessens an der Sprache zu denken, obwohl es sich "natürlicherweise" so zu verstehen gibt. Der Name, - das Namenhafte ist in der Sprache aber in seinem Wesen gespalten: Es tritt einerseits in der Gestalt der gewöhnlich als Eigennamen agnostizierten Signifikanten auf und andererseits in derjenigen, welche Lévi-Strauss als "flottierenden (Null-)Signifikanten" erkannt hat. Beide verhalten sich komplementär zueinander. Wenn wir das Namenhafte gleichsam in jener "Spaltung" in den Blick bekämen, würde sich in dieser das Wesen des Vergessens als eines, das aus dem der Sprache gedacht werden muß, zeitigen. Dieser Blick jedoch wäre freilich imaginär und insofern ein undenkbarer. Denn womit wir es schon zu tun haben, ist, daß jener Verweisungscharakter (der im Vergessen von Namen liegt) selbst die Kehrseite des Erinnerns/Vergessens birgt und dadurch die "Spaltung" auch irgendwie verschließt. Sie öffnet sich nur, wenn jener Verweis uns im Selbstverständlichen (etwas) zu *denken* gibt. Dann kann sich das Namensvergessen als eine mögliche signifikative Instanz des fundamentalen Vergessens erweisen, welches sich durch die Sprache ereignet, insofern der Mensch sie in seinem Namen evoziert, um zu seinem Sprechen zu gelangen. (Vielleicht muß man aus diesem Grunde den usurpatorischen "Urnamen" als äquivok mit dem für die Sprache denken. Was aber könnte dies besagen?)

Das Sichselbstverstehen der Sprache ist die Urweise des Vergessens für den Menschen, da er in seinem Namen spricht. Eine globale Repräsentation ist das, was Lacan "symbolische Integration" genannt hat. Sie kann auf die Sprache bezogen nur eine absolute sein, denn es gibt keine Metasprache.

Der Mensch muß, wenn er zu s e i n e m Sprechen gelangen will, aus dem Sichselbstverstehen der Sprache "Etwas" usurpieren: sein Gedächtnismal: den Namen. (Unsere Namen, die wir tragen, sind vom reflexiven Wesenszug des Vergessens affiziert: die Usurpation, die das Vergessen bedingt ist selbst vergessen. Man darf sich dies allerdings nicht als einen Willkürakt vorstellen. Überhaupt muß man alles Psychologische aus

dem Begriff Usurpation verbannen. Man muß ihn - ich möchte fast sagen: als formales - Charakteristikum des Namenhaften betrachten, wenn es in bezug auf das sprechende Subjekt bedacht wird).

Dieses "Etwas" ist immer ein Komplex, eine 'Verknotung', des Lautlichen im Prinzip. (Man denke an das Beispiel des Siegels AEIOU! Man halte sich aber auch z.B. den Schriftzug des Namens: die Unterschrift vor Augen. Die Tendenz scheint ja zu sein, den Namen durch sie unleserlich zu machen; also die 'Verknotung' der Buchstaben bis ins Äußerste zu provozieren).

Dieses Gedächtnismal zieht aber an seiner Kehrseite quasi das Vergessen mit sich. So gesehen kommt das Vergessen nicht von außen an den Namen heran. Eher ließe es sich so denken: der Name zieht das Vergessen nach "außen". (Der Name scheint somit auch der Peripherie der Sprache anzugehören; oder ihr eben gar nicht, wie wir gehört haben. Jedenfalls oszilliert das Namenhafte in bezug auf "Kern" und "Peripherie" der Sprache, um nur das mindeste zu sagen. Man vgl. v.a. die Darstellung des Namens bei Proust).

("Wo" aber ist das Vergessen? Nun, diese Frage ist natürlich eine unmögliche. Es gibt keinen Ort des Vergessens. Insofern ist auch der Ausdruck "Bereich" in unserer Frage nicht ganz zutreffend. Das Vergessen entäußert, besser: zeitigt sich, aber zeigt sich eigentlich nicht).

Extrem verkürzt lautet also unser Gedanke so: Der Mensch vergißt, - besser: wird vom Vergessen angegangen, weil er einen Namen hat; weil er zu seinem Sprechen nur durch den Namen gelangen kann, der ihn so im Gedächtnis hält, daß er im Sprechen der anderen sich eingliedern muß. (Wie komplex auch Zeichensysteme von Tieren sein mögen, es kann darin kein Name auftreten und somit auch kein Vergessen).

"Das Vergessen von Namen ist eine Weise wie sich das Selbstverstehen der Sprache in Erinnerung ruft". Wir können den Satz nun so umformulieren: "Das Vergessen von Namen ist eine Weise wie sich das fundamentale Vergessen in Erinnerung ruft". (Das Selbstverständliche des Vergessens von Namen muß allerdings nicht als eine Selbstverständlichkeit, ja Trivialität sich äußern. Dies scheint unserer Kultur vorbehalten zu sein. Der Grund dafür könnte auf unserer Gedankenlinie zu finden sein).

Das Vergessen selbst, so haben wir erwogen, kann nur als eine Erinnerung auf einer anderen Ebene sich zeigen. (Das Modell dafür ist wohl Freuds Analyse des Namensvergessens).

Die Bruchstelle jenes Verweises wäre nun beinahe geschlossen, wenn es die einzige Weise wäre, wie sich das Vergessen in der Sprache zeitigt. (Die andere, welche wir nur angedeutet haben, ist mit dem Wesen - natürlich nicht mit der Struktur - des Satzes verknüpft. Der Satz bietet dem Vergessen im Grunde - außer er wird zur Phrase - keinen Widerstand, und zwar deshalb, weil er nicht die (usurpatorische) 'Verknotung' des Selbstverständlichen ist, sondern deren 'Lösung' - in dem Sinne ist er auch reine Repräsentation des Sichselbstverstehens der Sprache, so, daß wir sie verstehen können bzw. müssen).

Die Laute können wir nicht vergessen, Sätze vergessen wir wie von selbst. Am Namen aber verknotet sich das Vergessen in dem Maße er reines Gedächtnismal ist. Ist das nicht selbstverständlich?

Als eine Art Wahrheitsprobe für unseren Gedanken betrachten wir das Hauptwerk von Marcel Proust. In der grundsätzlichen Art, wie der Dichter zu seinem einzigen Werk ("Buch") kommt, sehen wir die Wiederholung dessen, wie der Mensch zu seiner Sprache gelangt. (Dies impliziert natürlich keine realzeitliche Struktur).

Das "wahre Ich", welches laut Proust n u r das poetische sein kann, hat einen Namen, den wir den eigentlichen nannten. Dieser setzt sich zusammen (im Falle Prousts, - doch muß man hier etwas Grundsätzliches erblicken können) aus Erinnerungsereignissen: diese sind "sinnliche Zeichen", deren Namenhaftigkeit wir (u.a. durch einen Hinweis auf die Namenstheorie Schächters) gezeigt haben. Der eigentliche Name ist reine Erinnerung. Dennoch trägt er an seiner Kehrseite das Vergessen, aber nicht in der Weise seines eigenen Vergessens,[53] sondern in der Form einer Entfremdung des gewohnheitsmäßigen, alles "gleichmäßig erfassenden" Gedächtnisses. Der eigentliche Name konstituiert die Wiedererinnerung erst, sodaß sich darin "die Idee der Existenz" kundzutun vermag.

Gleichwohl bedeutet er das "wahre Ich" nicht. Dieses wird erst durch das dichterische Werk bedeutet, worin es in seinem

e i g e n e n Sprechen sich im Gedächtnis bewahrt. Die "Funktion" des eigentlichen Namens ist eher analog jener 'Verknotung' des Namenhaften, die das Sichselbstverstehen der Sprache erst verstehbar macht. (Um es ganz verkürzt zu sagen). Der Name des "wahren Ich" ist jene Instanz, die das "Lesen" des aus "unbekannten Zeichen" bestehenden "einzigen Buches", das unabhängig von den "Ideen des Schriftstellers" existiert, erst möglich macht. Er bringt jene Zeichen zum Sprechen, so daß es das Schreiben des Dichters sein kann.

A n m e r k u n g e n

1. Erinnern und Gedächtnis unterscheiden wir hier nicht. Zweifelsohne gibt es aber einen Unterschied.
2. Wir können natürlich noch andere Philosophen anführen, die Ähnliches dachten, wie etwa Henri BERGSON, *Materie und Gedächtnis* oder Vladimir S. Solov'ev, *Teoretičeskaja filosofija*.
3. Die Begriffe "Sprache", "Rede" - soweit sie überhaupt wissenschftlich wohlgeformte sind (vgl. Chomsky 1981) sowie dem der Performanz verwenden wir nicht im streng linguistischen Sinn. Es sei damit nur angedeutet, daß es uns in unserer Untersuchung nicht um Performanzphänomene geht.
4. Dabei könnte man fragen, inwiefern man Sätze vergessen können m u ß, damit sich der Sinn einer Rede überhaupt ergibt. Man könnte also dem Vergessen hier einen "sinnkonstituierenden" Effekt zuschreiben. Aus Gründen, die ich hier nicht erläutern kann, wollen wir diesen Weg nicht beschreiten. (Vgl. dazu Abschn. III.2.).
5. Es ist ja dem Vergessen "natürlich", daß es an keinem "Ding" abzulesen ist. Wie sollte da der sprachliche Bereich eine Ausnahme machen? Aber ist es tatsächlich so? Unsere Erörterung möchte darauf eine Antwort - oder zumidest einige Hinweise geben.
6. Wir stellen diesen Satz unter Anführungszeichen und klammern ihn so gleichsam aus dem Diskurs aus. Wir tun dies deshalb, um ihn nicht als ein rhetorisches Gelenk sozusagen den zu entwickelnden Gedanken lenken zu lassen. Dieser Satz sollte vielmehr als dessen Begleiter stets die Frage mit sich führen: "Ist es denn nicht so?". Das bedeutet: er provoziert Selbstverständliches, ansonsten könnte er allzusehr als eine rhetorische Floskel aufgefaßt werden.
7. Anstelle einer gründlichen Erörterung darüber, die wir hier nicht führen können, wollen wir es versuchen, in einigen eher aphoristischen Sätzen anzudeuten. (Vgl. aber v.a. III. 2.)
8. Dies hat zunächst überhaupt nichts mit der sogenannten Selbstvergessenheit zu tun.

9. Dies ist ein ontologisches Paradox, kein logisches. (Vgl. dazu Anmerkung 21 zu Buch 10).
Worauf verweist "es"? Auf das Gedächtnis oder auf das Vergessen? Befragen wir die lateinische Textstelle:

> At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus, nequaquam possemus auditio isto nomine rem, quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblivio. Adest ergo, ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimur. (*Confessiones*, Liber X, 16, 24).

Sie gibt uns auch keine Antwort. Oder ist dieser zweideutige Rückbezug nicht selbst als ein Ausdruck des dargestellten Wesens des Vergessens zu verstehen?

10. Das Wesen des Selbstverständlichen bleibt im Gunde solange imaginär als nur eine Linie der Asymptote sozusagen verfolgt wird. Diese kann verscheidene Namen tragen wie: "Unmittelbarkeit des Bedeutens" (Vgl. Husserl); oder "(Selbst-) Evidenz" (vgl. WHITEHEAD, *Modes of Thougth*, New York 1938); weiters "Voraussetzungslosigkeit"; "Gewißheit" (vgl. etwa WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*); "Ausgelegtheit" (vgl. in der Hermeneutik) u.a.
Ich behaupte, ohne es hier begründen zu können, daß alle diese N a m e n für das Selbstverständliche etwas Imaginäres (oder gar Illusorisches) an sich haben, weil sie es nicht auf das Wesen der Sprache beziehen. (Vgl. Abschn. III.2., IV. und V; auch Anm. 48).

11. (Wenn es keine Zweideutigkeit herbeiführt, sage ich einfach "Name" anstelle von "Eigenname").
Man könnte einwenden, daß es gar nicht der umständlichen Ausführungen über das Selbstverständliche bedurft hätte, um das Vergessen in bezug auf die Sprache "in den Griff" zu bekommen. Wir hätten ja einfach den Aspekt des Namensvergessens (es gibt ja noch andere) aufgreifen und ihn nach seinen eventuell "tieferen" Ursachen befragen können.
Das mag wohl sein, doch geht es uns hier nicht einfach nur um die Ergründung "tieferer" Aspekte. Es geht um einen möglichen "Standpunkt" (der vielleicht selbst die "Methode" ist) des Philosophierens. Ich behaupte - ohne hier meine Behauptung weiter erklären zu können - , daß die intrinsische Bestimmung des Selbstverständlichen (also eine im Wesen sprachliche Dimension, so vage sie auch in dieser "aphoristischen" Form aussehen mag) eine solche Methode ist.
Das Gefühl, daß sich das Philosophieren eigentlich um das Selbstverständliche dreht, ist vermutlich ein uraltes. In der neueren Philosophie ließen sich viele Belege in der Gestalt von expliziten und impliziten Äußerungen anführen (s. Anm. 10).
Was m.E. jedoch kaum bedacht wurde, ist, daß dieses "Sich-Drehen" eine Achse haben muß - und diese selbst müßte in ihrer "Funktion" gründlicher untersucht werden. (Vgl.: WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*).
Ein Beispiel soll zeigen, wie der Gedanke des Selbstverständlichen als Methode sich realisieren ließe (vgl. weiter: Abschn. III.2.). Wir müssen uns hier natürlich mit Andeutungen begnügen.
Analog zu unserer Titelfrage könnten wir auch z.B. nach dem

Wesen einer offensichtlich genuinen sprachlichen Dimension fragen: nach der lautlichen. Genauer könnten wir also so fragen: Inwiefern gehört der (ein) Laut in den Bereich der Sprache? Die nächste Frage würde ungefähr so lauten: Was ist das Selbstverständliche - als jener fundamentale Mangel - am (an einem) Laut?
Äußerst verkürzt dargestellt, wäre die "Antwort" etwa die: er lautet an und für sich nicht, sodaß wir ihn nicht verstehen. (Der Sprachlaut ist nicht intelligibel, sagt Jakobson). Er läßt nichts vernehmen, außer indem er sich selbst versteht mit allen anderen Lauten. Am Ende des Denkweges würde etwa folgender "Schluß" zu ziehen sein: Gäbe es nichts in der Sprache, das sich auf diese Weise von selbst versteht, so können wir sie nicht verstehen.
Es geht nicht darum, die in der Linguistik gefundenen Prinzipien wie das der "Opposition" philosophisch zu wiederholen bzw. gar zu untermauern (dies wäre ein "Zufallsprodukt" gewissermaßen), sondern darum, überhaupt einen eigenständigen Weg des Philosophierens zu finden. Auf diesem würde man eigentlich keine Entdeckungen machen, sondern man könnte vielleicht philosophierend - um bei unserem Beispiel zu bleiben - den Sprachlaut d e n k e n l e r n e n. Erst dann würde man sich ernsthaft fragen dürfen, warum eigentlich die menschliche Sprache eine lautliche ist. Ähnliches könnte man etwa in bezug auf den Satz fragen. (Vgl. auch Anm. 48).

12. Vgl. etwa: P.ZIFF, *Semantic Analysis*, 1960. Für ihn haben Namen keine Bedeutung. Da er die Sprache als ein Bedeutungssystem auffaßt, gehören sie ihr eigentlich nicht an. Für uns ist nicht so sehr wesentlich, ob diese Auffassung stimmt oder nicht, sondern, daß sie überhaupt geäußert werden kann. Es gibt sicher eine Dimension des Namens, bzw. des Namenhaften, welche die der Bedeutungshaftigkeit (im üblichen Sinn begriffen) ausschließt.

13. Vgl.: LEVI-STRAUSS, *Das wilde Denken* und unsere Diskussion im Abschnitt II.2.

14. Die Übersetzung gibt das lat. *nomen* häufig in allzu grammatikorientierter Ausdeutung, wie ich glaube, als "Substantivum" oder einfach als "Nomen" wieder, ohne daß es in jedem Fall motiviert erscheint.

15. Wir haben heute einen Begriff zuhand, den wir "metasprachliche" Funktion (oder Gebrauch) von Wörtern bzw. Ausdrücken nennen. Man muß sich vor Augen halten, daß dieser für Augustinus - und wohl bis zur scholastischen Sprachphilosophie (inklusive) nicht zur Verfügung stand. (Heute wird zuweilen ziemlich gedankenlos von der "Metasprache" gesprochen). (Vgl. weiter Anm. 16).

16. Dieser Vergleich kommt nicht von ungefähr. Wir haben, wie erwähnt (Anm. 15) einen Begriff zur Verfügung, der uns das Imaginäre, welches in jenem Vergleich aufscheint, auf einen realen Nenner bringt: eben den sogen. metasprachlichen Gebrauch von Wörtern. Dieser ist von uns eindeutig festzulegen.
Der Begriff der Metasprache stammt bekanntlich aus der mathematischen Logik, wo er eine klare Funktion hat; nämlich eindeutig in einem Kalkül (Metaspr.) über einen anderen (Objektsprache) - zum Zwecke des Beweises der Widerspruchsfreiheit

des letzteren - "reden" zu können.
In diesem Sinne können wir allerdings n i c h t in bezug auf unsere Sprache reden. Es gibt ja keine Metasprache für sie. Dies ist eine Behauptung, deren Faktizität möglicherweise evident ist, jedoch ist es gar nicht so leicht, aus dem Wesen der Sprache heraus zu argumentieren, warum dies nicht anders sein kann.
Worauf kommt es Augustinus an? Primär nicht so sehr darauf, zu zeigen, daß die Wörter "objekt"- und "metasprachliche" Funktion annehmen können, sondern, daß es in der Sprache, wie ich es ausgedrückt habe, eine fundamentale Falle gibt: daß Wörter quasi in ihrem "eigenen Namen" auftreten können.
Warum ist dies eine Falle? Sein Vergleich mit den sich reibenden Fingern hinkt doch gehörig, möchten wir meinen, denn wir wissen doch, in welcher Weise ein Wort gebraucht ist. Es ist ja der Rede anzusehen - und es bedarf keines dritten Fingers gleichsam -, der zeigt, welcher etwa der juckende wäre.
Daß wir Mechanismen haben, die uns eindeutig zeigen, wie ein Ausdruck gebraucht ist ("metasprachlich" oder "objektsprachlich") läßt uns das eine Moment völlig vergessen, welches aber für Augustinus e s s e n t i e l l ist: der "e i g e n s p r a c h l i c h e" Aspekt, womit ich andeuten möchte, daß es sich hier um einen ebenfalls imaginären Aspekt der Sprachauffassung handelt, den Wittgenstein bekanntlich als den "privatsprachlichen" bezeichnet hat. (Vgl. die Diskussion v.a. in den "Philosophischen Untersuchungen". Ich möchte lieber den Terminus "Eigensprache" verwenden, zumal er schon eine äußerliche Analogie mit den Eigennamen anzeigt.)
Es gibt also - und darauf kommt es uns an - zwei gegensätzliche imaginäre Aspekte, die gewissermaßen die "Ränder" der Sprache bilden: den "eigensprachlichen" und den "metasprachlichen". Diese Gegensätze koinzidieren aber in einem Moment: und genau um diesen, so meine ich, geht es bei Augustinus.
Wie ist das zu verstehen? Für Augustinus ist es durch und durch fragwürdig, weshalb man die Wörter der Sprache "wortwörtlich", d.h. als ihre eigenen Namen verwenden kann. Man bedenke, daß Augustinus das Wesen der Sprache so bestimmt, daß sie durch die Wörter l e h r t (docere) und die Sprecher dadurch belehrt werden und/oder, daß man sich durch sie w i e d e r e r i n n e r t (commemorare), wobei das Wiedererinnern auch ein Lehren bzw. Belehren sein kann.
Nun taucht hier übrigens ein Moment des Vergessens auf, insofern die Wiedererinnerung dann verloren geht, wenn die Wörter sich selbst quasi beim Namen nehmen (das will das "wortwörtliche" meinen). Dies ist aber als eine grundsätzliche Möglichkeit der Sprache eine Falle für die Sprechenden. Diese Falle könnte jemand, der sich gleichsam auf der "metasprachlichen" Seite anzusiedeln verstünde, ausnützen, um eine Sprachverwirrung zu stiften. Ein Sprachdämon etwa, der die Worte sich einander "reiben" ließe, daß nur er verstünde, welches Wort, wie gebraucht würde. (Daß dies nicht durchführbar erscheint, versteht sich; doch es geht einzig um die Möglichkeit, die in der Sprache - für Augustinus - verborgen ist).
Ein solcher Sprachdämon könnte jemanden etwa in folgenden Diskurs verwickeln. (Er kommt im *De magistro* in einer etwas anderen Form vor. Wir haben ihn etwas erweitert).
"Sag mir, ob /der/ Mensch Mensch sei? (Dic mihi, utrum homo

homo sit). Der andere erwidert ihm: Warum sollte /der/ Mensch nicht Mensch sein?" Und weiter: "/Der/ Mensch ist für sich unbedeutend". -- Mag sein, wenn er aber nicht für sich selbst genommen wird, ist /der/ Mensch (homo) bedeutend..." U.s.w. Der Sprachdämon könnte so systematisch in die Irre führen, indem er nur über die Wörter redet, der andere jedoch die Sache versteht. Doch - worin irrt der erstere selbst? Darin, daß ihm seine Rede eigentlich nichts nützt - und dem anderen, den er in die Irre zu führen meint, nicht schadet. Im Grunde genommen, irrt der Sprachdämon auf eine fundamentalere Art, weil er nicht weiß, daß seine Rede gar nicht in die Irre zu führen vermag. Seine "Eigensprache" war von Anfang an imaginär. Was zeigt dies alles? Die Metasprache ist eine imaginäre Rede, die koinzidiert mit der Eigensprache. Sie ist imaginär, insofern sie für den anderen n i c h t existiert. Erst wenn er die Wörter als "ihre eigenen Namen" erkennt, sind sie sprachliche "Objekte" und nachträglich gewissermaßen aus der Rede ausgeschlossen.

Was kann dies in bezug auf das Namenhafte zeigen? Andeutungsweise folgendes: es kann keine Metasprache geben (für die natürliche Sprache), weil sie nur als Eigensprache sprechbar wäre. Diese muß aber im Grunde genommen jedes Wort als seinen eigenen Namen nehmen. So wäre sie im strikten Sinn eine Eigennamensprache. Doch eine solche Sprache würde für die anderen nicht existieren; also existiert sie überhaupt nicht, außer als Phantasma. Umgekehrt könnte man aber argumentieren, daß es keine Eigensprache gibt, weil unsere Sprachen Eigennamen besitzen, welche in einer gewissen Weise Anzeiger für die Grenzen des Benennbaren sind. (Siehe dazu auch Abschn. II.3. (β)). Andererseits sind es wiederum die Eigennamen, welche die Möglichkeit einer "Eigensprache" suggerieren. Das Namenhafte könnte man also als jene imaginäre sprachliche Dimension auffassen, welche zu verstehen gibt, daß es für jedes Wort ein Wort gibt, das sein eigener Name wäre. Und darin läge die Koinzidenz von "Meta-" und "Eigensprache" verborgen.

17. Im Wesentlichen will die Augustinische Argumentation, so glaube ich, zeigen, daß insofern jedes Wort ein Name ist, wenn es nach seinem Wesen befragt wird. Christus ist das Ja - und "ja" ist in seinem Wesen das Ja als ein Name Christus. (Siehe Kap. 5, 14).

Im Prinzip muß auch nach jedem Wort einer fremden Sprache gefragt werden, was es ist, sodaß es primär namenhaft erscheint. Vgl. Kap. 5, 15:

> Was indes benannt wird, das nennt sich auch, und was sich nennt, tut dies auf jeden Fall mit einem Namen. Man kann das leicht mit Hilfe verschiedener Sprachen feststellen, und ein jeder wird es einsehen. Frage doch einmal, wie Griechen das nennen, was wir "wer" nennen, und du wirst zur Antwort bekommen: τίς; was wir "ich will" nennen, heißt bei ihnen: θέλω; unser "gut" nennen sie: καλῶς; [...] Und für alle diese hier aufgezählten Redeteile bekommt man, wenn man so fragt, die richtige Antwort, was nicht möglich wäre, wenn es nicht Namen (nomina) wären.

18. M.E. kann virtuell jeder essentielle Gedanke, der in Form einer speziellen Theorie formuliert ist, so verallgemeinert werden, daß er von diesem theoretischen Rahmen, losgelöst werden kann. Die Theorie, die wir hier skizzieren, verwenden wir nur als einen Hinweis auf unsere Frage, nicht jedoch als eine Form einer "Antwort" etwa.

19. Und G.Frege müßte man hinzufügen; vgl. G.FREGE, *Sinn und Bedeutung*, (1892).

20. "Mögliche Welt" ist ein Begriff der Modallogik, dessen Sinn es v.a. ist, das Problem der Intensionalität der Referenz zu lösen. Auf diese Weise können z.B. auch konterfaktische Aussagen - in der Form irrealer Konditionale etwa - ihre exakte Semantik erhalten.
Ich kann - und brauche auch - hier nicht auf (modal-) logische Aspekte eingehen. Aus Kripkes logisch/epistemologischer Argumentation möchte ich eigentlich ein eher ontologisches Modell gewinnen. Von vornherein könnte man wohl entgegenhalten, daß ein solches Vorgehen nur eine "Metaphorisierung" ergeben könnte. Daß darin eine Gefahr liegt, kann kaum bestritten werden. Ich bin jedoch davon überzeugt, daß es sich nicht um eine Metaphernbildung handelt. Vielmehr lassen sich in Kripkes Argumentation antologische Implikationen entdecken, die das Problem des Vergessens und Erinnerns in Relation zur Namensproblematik zumindest etwas klarer hervortreten lassen.

21. Das bedeutet natürlich, daß man aus dem logisch/epistemologischen Argumentationsrahmen heraustreten muß.

22. Oder durch Abstraktion. Vgl. JAKOBSON, *ibid.*: es gibt viele Hunde die Fiffi heißen, doch ist ihnen keine Eigenschaft der "Fiffiheit" zuzuschreiben. Auf diese Weise könnte man auch Eigenschaften abstrahieren, für die in einer bestimmten Sprache kein Gattungsname existiert.
Dennoch wäre prinzipiell die Möglichkeit anzugeben, wie diese Eigenschaften zu benennen wären. Man denke z.B. an Wörter für bestimmte Farben, die es in gewissen Sprachen nicht gibt. Man könnte z.B. durch Kombination der existierenden Wörter Namen konstruieren: "Weißschwarz" für das fehlende "Grau". etwa.

23. Der Eigenname kann die Sprache selbst auf ikonische Weise indizieren, indem er ihre Sprecher metonymisch bedeutet, weil mit ihm von selbst der Bezug zum Code (einer bestimmten Sprache) gegeben ist. So kann "Fritz" Deutscher bzw. Deutschsprechender bedeuten wie "Ivan" Russe bzw. Russischsprechender.

24. Die Bedeutung der Wörter ist von Wittgenstein bekanntlich als ihr Gebrauch bestimmt. (Vgl. *Philosophische Untersuchungen*). Wenn über das Wort selbst geredet wird, ist sein Gebrauch sozusagen aufgehoben; dann aber ist es namenhaft, was immer es für ein Wort sei. (Vgl. Anm. 16. und Abschnitt III.2.).

25. So kommt auch Kripkes Argumentation zu dem Schluß, "daß bestimmte generelle Termini, nämlich diejenigen für natürliche Arten, enger mit Eigennamen verwandt sind, als gewöhnlich erkannt wird" (S. 153). Die Argumentation ist eben grosso modo die, welche für die Festlegung der Referenz für genuine Eigen-

namen gilt. Als Beispiel diene der allgemeine Name "Licht":

> Vielleicht können wir uns vorstellen, daß durch eine Art von Wunder Schallwellen irgendwie bestimmte Wesen in die Lage versetzen würden zu sehen. Ich meine das so, daß sie ihnen visuelle Eindrücke geben würden, genau wie wir sie haben, vielleicht dieselbe Farbempfindung. Wir könnten uns außerdem vorstellen, daß dasselbe Wesen gänzlich *unempfänglich* für Licht (Photonen) wäre. Wer weiß, welche ingeniösen ungeahnten Möglichkeiten es geben könnte? Würden wir sagen, daß in einer solchen möglichen Welt der Schall das Licht war, daß diese Wellenbewegungen in der Luft Licht waren? Mir scheint, wir sollten die Situation, unseren Begriff des Lichts gegeben, anders beschreiben. Es würde sich um eine Situation handeln, in der bestimmte Lebewesen, vielleicht sogar diejenigen, die "Menschen" genannt wurden und diesen Planeten bewohnten, nicht für Licht empfindungsfähig wären, sondern für Schallwellen, und zwar auf dieselbe Weise empfindungsfähig für Schallwellen wären, wie wir empfindungsfähig für Licht sind. Wenn dem so ist, dann gilt: sobald wir herausgefunden haben, was Licht ist, reden wir, wenn wir über andere mögliche Welten reden, über *dieses* Phänomen in der Welt, und wir verwenden nicht das Wort "Licht" als einen Ausdruck, der *synonym* ist mit "dasjenige, das uns den visuellen Eindruck gibt, dasjenige das uns zum Sehen verhilft - was immer es sein mag"; denn es hätte Licht geben können, ohne daß das Licht dazu beigetragen hätte, daß wir sehen; oder es hätte sogar etwas anderes uns zum Sehen verhelfen können. Unsere Weise des Identifizierens von Licht *hat eine Referenz festgelegt*. (KRIPKE 1981, S. 149 f.).

26. Oder das "Gewisse-Etwas". Freilich bestehen Unterschiede zwischen diesen Ausdrücken im Vergleich zum "Dingsda", die "Soundso" etc. Keineswegs jedoch sind sie - das ist allen gemeinsam - Allgemeinbezeichnungen von Eigenschaften, Zuständen u.ä. Denn als solche müßten sie einen allgemeinen Begriff bezeichnen. Das tun sie aber nicht: man betrachte den Unterschied zwischen dem allgemeinen Begriff "das Ding" und dem singulären Ausdruck "das Dings(da)". Man könnte sagen, letzterer ist stets "auf dem Sprung" zu einem allgemeinen Ausdruck, er selbst aber ist keiner.

27. Wir werden zu zeigen versuchen, inwiefern der hier beiläufig gebrauchte Ausdruck auf den Wesenskern der Sprache verweist. (Abschnitt III.2.).

28. Überhaupt scheint bei der Symbolisierung der Wahrnehmung ein "progressives Vergessen" (s.u.) stattzuhaben. Dies hat irgendwie mit dem zu tun,was wir gleich als den imaginären Wesenszug des Namenhaften in Zusammenhang mit der Theorie des "Signifikantenüberflusses" bezeichnen werden. Das Problem der Wahrnehmung in Hinsicht auf die sprachliche Symbolisierung ist allerdings ein zu verwickeltes als daß wird es hier erörtern könnten. Ich muß es mit dieser Andeutung bewenden lassen.

29. Welche Modi des Vergessens man auch immer betrachtet, es sind stets zwei Grundmodi des Vergessens im Spiel: das "gewöhnliche" Vergessen als eine "Erinnerungslücke" etwa (= regressives Vergessen) und das Vergessen, welches das Komplement der Lücke ist, also gewissermaßen ihr vorgängiger "Verschluß" (= "progressives Vergessen"), in dem Sinne, daß es das zu Erinnernde verdeckt. Ein Beispiel: ich sollte jemandem ein Buch bringen. Mir fällt der Titel nicht ein. Ich habe eine Erinnerungslücke. Doch wenn ich das Buch überhaupt vergesse mitzubringen, so insistiert das progressive Vergessen: es läßt mich nicht sehen, daß das Buch auf meinem Schreibtisch z.B. liegt. Unterwegs komme ich darauf, daß ich etwas vergessen habe... nun fällt es mir ein. Ein anderes Beispiel: ich sollte den Namen von jemandem wissen. Er will mir nicht einfallen, wie angestrengt ich auch nachdenke: "regressives Vergessen". Doch zuvor muß "Etwas" ihn mich vergessen gemacht haben: das "progressive Vergessen". Wir sehen, daß in diesem der "reflexive" Wesenszug des Vergessens sich verbirgt. (Man vgl. dazu v.a. Agschn. II. 3. (β)).

30. Das Vergessen zeigt sich vielfach auch nur in seinen trivialen, peinlichen oder ärgerlichen Aspekten - oder es erscheint mystifiziert wie etwa in der sogen. "Selbstvergessenheit". Die folgende Erörterung kann das Triviale daran sogar noch steigern, wenn sie versucht seine uns gewöhnlich abgekehrte Seite etwas"sichtbarer"zu machen. Beim Heranziehen von ethnologischen Beobachtungen hat man zumindest den Vorteil - ist es überhaupt einer? -, daß das Fremdartige das Triviale gar nicht aufkommen läßt.

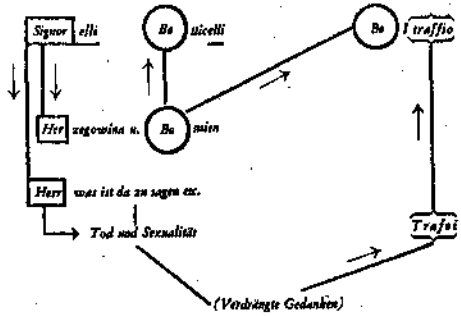
31. Wenn sie quasi zu sagen scheinen: "So heiße ich in Wahrheit".

32. Man vgl. jedoch den Begriff des "eigentlichen Namens" so wie er im Abschnitt IV. dargestellt ist.

33. Im Falle der Abkürzungen würde man wohl am ehesten sagen wollen, daß sie gar nicht zur Sprache gehören. Sie sind eben eine ihrer Entäußerungen, die sich als sprachliche Äußerungen (Ausdrücke) selbst irgendwie zu verleugnen scheinen. Von einer psychologischen Perspektive aus betrachtet, ist es wiederum die trivialste Sache der Welt, daß Abkürzungen vergessen werden.
Es hat natürlich etwas mit der sogen. Sprachkultur zu tun, wenn die Abkürzungen zu wuchern beginnen, sodaß sie quasi schon bei ihrer Entstehung mit Vergessen geschlagen sind. Uns aber interessiert das kulturelle, wertende Moment nicht so sehr. Vielmehr dies: je ausschließlicher ein sprachliches Gebilde als Gedächtniselement fungiert, desto eher scheint sich an seiner "Kehrseite" das Vergessen zu melden.
Freilich, in einer eher oberflächlichen Betrachtungsweise handelt es sich bei den meisten Abkürzungen (zumindest) nicht so sehr um Gedächtnisfunktion, sondern um eine "Zeit- bzw. Raumersparnis", also um eine Entlastung bei den "Informationsprozessen". Doch diese Blickrichtung hat schon übersehen, daß sobald die Sprache als ein Informationssystem betrachtet wird, die Gedächtnisfunktion schon vorausgesetzt ist.
Nicht das V e r g e s s e n in Zusammenhang mit dem Phänomen der Abkürzungen ist das Triviale, sondern dies, daß die Sprachgemeinschaft das Vergessen s o aus der Sprache "herausfordert".

Unser Gedanke wird sein, daß das (Ur-)Verhältnis des Menschen zur Sprache es ist, das die Grundweisen des Vergessens determiniert. (Man vgl. die Erwägungen im Abschnitt III.2.).

34. Zur Verdeutlichung des zu Skizzierenden sei Freuds Schema hier mit seinem Kommentar wiedergegeben:



> Der Name Signorelli ist dabei in zwei Stücke zerlegt worden. Das eine Silbenpaar ist in einem der Ersatznamen unverändert wiedergekehrt (elli), das andere hat durch die Übersetzung S i g n o r - H e r r mehrfache und verschiedenartige Beziehungen zu den im verdrängten Thema enthaltenen Namen gewonnen, ist aber dadurch für die Reproduktion verlorengegangen. Sein Ersatz hat so stattgefunden, als ob eine Verschiebung längs der Namenverbindung "Herzegowina und Bosnien" vorgenommen worden wäre, ohne Rücksicht auf den Sinn und auf die akkustische Abgrenzung der Silben zu nehmen. Die Namen sind also bei diesem Vorgang ähnlich behandelt worden wie die Schriftbilder eines Satzes, der in ein Bilderrätsel (Rebus) umgewandelt werden soll. (FREUD, 1904 [1954], S. 16).

35. Würde man das fiktive Beispiel zuende denken, dann zeigte sich, daß mit dem Mangel des Namens eigentlich ein allgemeiner Mangel des Identifizierbarkeit in Absenz gegeben wäre. "Ich" ist ja im Grunde nur in Präsenz ein identifikatorisch es Element.

36. Eigentlich ganz im Sinne Kripkes: "Durch verschiedene Arten der R e d e wird der Name von Glied zu Glied verbreitet wie durch eine K e t t e". (Meine Hervorhbg. S. 107).

37. "Urverhältnis" suggeriert, daß wir es hier mit der Ursprungsproblematik zu tun haben, da wir das Problem des Ursprungs philosophisch betrachten, denn der philosophische Gedanke über das Verhältnis des Menschen zur Sprache muß stets das "Ursprüngliche" in den Blick zu bekommen trachen. Keineswegs aber darf man damit reelle Bedingungen der Entstehung der Sprachen meinen. Diese zu erkunden, fällt in den Bereich der Wissenschaft. Was aber ist das "Ursprüngliche" in jenem "Urverhältnis" philosophisch gedacht? N o v a l i s hat es

in prägnantester Kürze so ausgedrückt: "Das Bekannte, worauf der Philosoph alles reduzieren und wovon er ausgehen soll, muß das Urbekannte, - das absolut Bekannte sein. Alles Vollkommene ist uns natürlich und absolut bekannt". (*Die Welt der Fragmente*, Nr. 277).
Das Urverhältnis des Menschen zur Sprache müßte also als das U r b e k a n n t e schlechthin gedacht werden. (Vgl. dazu die Erörterung Im Abschnitt III.2.). Dieser Gedanke könnte durch einen von Wittgenstein im Hinblick auf die Sprache weiter erläutert werden: "Andererseits scheint es klar: Wo Sinn ist, muß vollkommene Ordnung sein. - Also muß die v o l l k o m m e n e O r d n u n g auch i m v a g s t e n S a t z e stecken". (Meine Hervorhbg.; *Phil. Untersuchungen*, Nr. 98).

38. Namentabus sind wohl als eine Art negativer Usurpation aufzufassen.

39. Den folgenden Hinweis verdanke ich Herrn Hansen-Löve.

40. Siehe z.B., CHOMSKY (1980 [1981]): "Wir können die Möglichkeit prinzipiell nicht ausschließen, daß die Einnahme einer Pille den mentalen Zustand hervorruft, der die Kenntnis des Spanischen ausmacht". ([1981], S. 96/97).
Daß Chomsky dies durchaus ernst nehmen m u ß, gaht aus seiner Grammatiktheorie hervor. Aber zeigt nicht gerade diese Vorstellung einer möglichen Aneignung, daß im Urverhältnis des Menschen zur Sprache die Usurpation im Spiel sein muß? In der Zukunft hätten wir es eben mit einer technischen Überlistung der Sprache zu tun.

41. Besser sollten wir wohl sagen, daß der Name ein gebrochener/verdeckter Verweis auf jenes Urverhältnis ist.

42. Siehe Anmerkung 37. Könnte es da nicht sein, daß die Sprache sich als das Urbekannte des Menschen nicht mehr zu erkennen gibt? Wir bekommen "Sprachprobleme" eben weg wie Kopfschmerzen.

43. Beiden ist jener Rufcharakter eigen, von dem schon die Rede war. Und dieser impliziert Namenhaftes.

44. Martin HEIDEGGER, "Brief über den 'Humanismus'", in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 145-194.

45. Siehe Anm. 37.

46. Wir berühren ihn eigentlich nicht, sondern wir nähern und entfernen uns davon "asymptotisch". Die Analogie ist stets nur eine scheinbare, die Koinzidenz eine imaginäre.
Aufschlußreich könnte dennoch ein Zitat von Hendrik POS (1939) sein:

> L'opposition en elle-même et dégagée de tout facteur matériel...: c'est une relation qui ne se constate pas, mais qui se pense. ...Dans la dualité d'opposition..., étant donnée l'un, l'autre, sans être donnée est évoqué par la pensée. (S. 75).

47. (Denn dann ist es eigentlich in seinem Bedeuten imaginär. Es ist wie ein Bild seiner selbst. Vgl. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen zur Philosophie der Psychologie*:

> Man könnte sich ja wirklich denken, jedes Wort sei ein kleines Gesicht, das Schriftzeichen könnte ein Gesicht sein. Und man könnte sich auch denken, daß der ganze Satz eine Art Gruppenbild wäre, so daß der Blick der Gesichter eine Beziehung zwischen ihnen hervorbrächte und das Ganze also eine *sinnvolle* Gruppe gäbe. - Aber worin besteht die Erfahrung, daß eine Gruppe sinnvoll ist? Und wäre es zum Verwenden des Satzes notwendig, daß man ihn so als sinnvoll empfindet? Ist es denn auch gewiß, daß ein Jeder, der unsere Sprache versteht, geneigt wäre, zu sagen, jedes Wort habe ein *Gesicht*? Und - das Wichtigste - zu welcher allgemeinen Tendenz in uns gehört diese Neigung? (S. 70/71, Nr. 322, 23).

Die "allgemeine Tendenz" ist die des Wesenszuges des Namenhaften, der in der Sprache insistiert. "Der Namenszug Goethes mutet mich goetheisch an. Insofern ist er wie ein Gesicht, denn vom Gesicht Goethes könnte ich dasselbe sagen". (*Ibid.*, S. 73, Nr. 336).).

48. Im so gedachten Selbstverständlichen könnten wir den Gedanken von Novalis über das Urbekannte erblicken.
Wenn wir es als die absolute symbolische - oder drücken wir es neutraler aus: z e i c h e n h a f t e I n t e g r a t i o n denken, dann müssen wir mitbedenken, daß diese s e l b s t n i c h t s Z e i c h e n h a f t e s sein kann. Es muß aber eine reine Repräsentation für das Selbstverständliche (='Sichselbstverstehen der Sprache') geben: diese ist aber gespalten, wie das Selbstverständliche nur als "Zwiespalt" erscheint (='Sichvonselbstverstehen einer Sprache').
Die eine Aufspaltung ist durch den Sprachlaut repräsentiert. (Vgl. Anm. 11). Man muß sich ja, abseits aller möglichen Theorien über den Laut als sprachliche Entität, fragen, weshalb die menschliche Sprache eine Lautsprache ist. Man muß dies Selbstverständliche eigens als solches bedenken. Gemeinhin wird etwa argumentiert, daß das Lautliche gegenüber dem Visuellen "kommunikative Vorteile" - worin sie auch immer bestehen mögen - birgt. Da schleicht sich aber schon eine nichtbedachte Voraussetzung mit ein, nämlich in der Form der "kommunikativen Relevanz". Wir sollten aber frei, d.h. philosophisch darüber nachdenken können.
Ohne den Grund für die Behauptung hier beibringen zu können, will ich sie dennoch äußern: Die menschliche Sprache ist eine Lautsprache, weil der Laut das Sichselbstverstehen der Sprache am reinsten zu repräsentieren vermag. Wäre sie jedoch eine reine, absolute Lautsprache, so wäre sie durch den Menschen nicht verstehbar. Das Sichselbstverstehen der Sprache kann nur durch den Zwiespalt von Laut und Satz repräsentiert sein. Die menschliche Sprache ist notwendigerweise beides: eine Laut- und Satzsprache. (Keine "andere" ist dies).
Der Laut (Phonem) ist reiner Signifikant der "Andersheit". (S. JAKOBSON). Der Satz aber kann kein Signifikant, kein Zeichen sein, wie Benveniste (1962) klar erkannt hatte:

> Aufgrund der Tatsache, daß der Satz keine Klasse distinktiver Einheiten bildet, die virtuelle Glieder übergeordneter Einheiten wären, wie es bei den

> Phonemen oder Morphemen der Fall ist, unterscheidet er sich grundlegend von den anderen sprachlichen Einheiten. Der Grund für diesen Unterschied liegt darin, daß der S a t z Z e i c h e n e n t h ä l t, daß e r s e l b s t j e d o c h k e i n Z e i c h e n ist. Ist dies einmal erkannt, tritt der Kontrast zwischen den Zeichenkomplexen, die wir auf den unteren Ebenen angetroffen haben, und den Komplexen der gegenwärtigen Ebene klar zutage. (Meine Hervorhbg.; 1962 [1977], S. 148).

Und weiter unten lesen wir: "D e r S a t z - undefinierte Schöpfung, unbegrenzte Varietät - i s t d a s L e b e n d e r h a n d e l n d e n S p r a c h e selbst. ([1977], S. 148).
In dieser Charakteristik läßt sich vieleicht die reine Repräsentationseigenschaft des Satzes für das Selbstverstehen der Sprache erblicken, insofern w i r sie durch ihn v e r s t e h e n (Vgl. das entsprechende Zitat von Wittgenstein. Natürlich geht es jetzt dabei nicht um seine Struktureigenschaften. Dies sollte wohl klar sein).
Was anderes ist - so gesehen - der Satz als die Repräsentation jener zeichenhaften Integration - ohne selbst ein Zeichen zu sein? Insofern scheint es jetzt keine willkürliche Spekulation mehr zu sein, wenn man die "Natürlichkeit" des Vergessens hinsichtlich des Satzes ("Sätze bieten dem Vergessen eigentlich keinen Widerstand") dahingehend überdenkt. Will man einen Satz als solchen eigens - in seinem Namen, könnte man sagen - im Gedächtnis behalten, so wird er zu dem, was man P h r a s e nennen könnte: in der Gestalt des Merksatzes, Lehrsatzes, Ausspruchs, Sprich w o r t e s (!) u.ä. (Die symbolische Integration enthält eine Art von normalem Vergessen, erfuhren wir durch Lacan).
Wenn das Namenhafte der Sprache die Verknotung ihres Selbstverständlichen bedeutet, dann müßte man den Satz als deren "Lösung" betrachten. Andererseits wäre nun verständlich, weshalb der extreme Wesenszug des Namenhaften, der in gewisser Hinsicht immer auch ein externaler ist, als "bloße Lautung" verstanden werden kann. (In dieser Perspektive sieht z.B. Ziff einen essentiellen Zug des Namens; siehe Zitat auf S.246). (Man denke auch v.a. an die Siglen. Allerdings müßte man hier die Schrift in ihren Bezügen zum Laut und zum Satz ins Spiel bringen).
Jedes Wort muß so namenhaft werden, wenn es aus der zeichenhaften Integration des Satzes genommen wird: durch den sogen. "metasprachlichen Gebrauch". (Vgl. Anm. 16). Von dieser unserer Perspektive aus muß man übrigens der Auffassung Kripkes zustimmen, daß es keine ein für allemal determinierte Grenze zwischen dem Namenhaften (bzw. den Eigennamen im linguistschen Sinn) und dem Nicht-Namenhaften gibt. (Vgl. das zitierte Beispiel von Kripke in Anm. 25).
Unsere Überlegungen lassen sich synoptisch also darstellen: Es muß eine aufgespaltete Repräsentation des Sichselbstverstehens der Sprache - dies kann als das "Urbekannte" gedacht werden - geben: die eine darf nicht intelligibel sein, das ist die lautliche; die andere muß intelligibel sein, das ist die sententielle. Jene darf deshalb nicht verstehbar sein, weil

sie dann nicht das Selbstverstehen der Sprache rein repräsentieren könnte. Der Name bzw. das Namenhafte ist als die Usurpation dieser Repräsentation die Verknotung des Selbstverständlichen. Diese - die sentielle - muß verstehbar sein, damit sich jene Verknotung "löse"; m.a.W., damit das Sichselbstverstehen im Verstehen gesichert ist. (Daß sich der Name sozusagen dem Satz irgendiwe widersetzt, sieht man daran, daß er nicht als Prädikat auftreten kann; oder, - was vielleicht seinen Status gegenüber dem Satz deutlicher macht, - ist, daß er nicht als Subjekt von Imperativsätzen in Erscheinung treten kann).
Aus dem ganzen folgt natürlich, daß der Satz und der Laut Ur-Repräsentationen der Sprache sind, nicht aber das Wort, weil wir das Wort als eine "Abschattung" des Namenhaften zum Satz hin betrachten. Viele Sprachtheorien begreifen übrigens den Satz als präexistent gegenüber dem Wort. (Vgl. in jüngster Zeit etwa: QUINE, *Theories and Things* (1981); deutsch: *Theorien und Dinge* (1985)). Da aber der Name die (oder zumindest eine essentielle und existenzielle) Eintrittsstelle des Menschen in sein Verhältnis zur Sprache ist, wodurch "ihr Sprechen" (vgl. Anmerkung 48) seines werden kann, entäußert sich an ihm - am Namen und an dessen Träger (der Ausdruck bezeugt schon, daß der Name eine Bürde ist; vgl. Abschnitt IV.2.) - das Vergessen.
Mit diesen Andeutungen muß ich es hier bewenden lassen.

49. Die Stelle lautet im Original vollständig so: "En un sens, le plus haut point de la philosophie n'est peut-être que de retrouver ces truismes: le penser pense, la parole parle, le regard regarde, - mais entre le deux mots identiques, il y a chaque fois tout l'ecart qu'on enjambe pour penser, pour parler et pour voir". (*Preface in Signes*, 1960).

50. Ich zitiere im folgenden nach der deutschen Ausgabe in 13 Bänden *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Suhrkamp-Verlag, 1964, übersetzt von Eva Rechel-Mertens.

51. Man muß sich ja ernsthaft fragen, was der "bloße Name" darstellt. Er ist ja keineswegs ein Ding, auch kein "Wort- bzw. Laut- bzw. Schriftding". Wie läßt sich diese Frage überhaupt klären, bevor es zu einer vernünftigen Antwort kommen kann? (Für die Wissenschaft und auch für das naive Verständnis ist diese Frage ziemlich belanglos).
Wenn man das im vorigen Abschnitt Gesagte ernst nimmt, dann kann man behaupten, daß der "bloße Name" nichts anderes darstellt als den "Wesenszug des Namenhaften", der quasi an seinen Endpunkt gekommen ist. (Damit ist natürlich kein reeller Zeitverlauf gemeint). Er ist im Namenhaften von vornherein angelegt. Die These von der Usurpation sollte dies in den Blick gebracht haben.
Weil der Mensch "Etwas" von der Sprache usurpiert, ist er ein Wesen, das zwar Gedächtnis hat aber zugleich auch vom Vergessen affiziert wird. (Vom Tier, wie komplex sein Zeichensystem auch sein mag, kann man dies nicht so behaupten. Tiere können sich keine Namen geben, was immer sie auch sonst zu bezeichnen vermögen. Daher wird das Tier auch nicht vom Vergessen affiziert. Höchstens könnte man sagen, es sei selbstvergessen. Doch dies m u ß eigentlich immer eine Metapher bleiben).

Der "bloße Name" ist also kein wie immer geartetes bloßes Ding, sondern reine Repräsentanz des Vergessens oder reines Sinn-B i l d des Erinnerns/Vergessens. Er vermag durch kein Sprechen mehr integriert zu werden, so verschwindet er quasi außerhalb der Sprache.
Daher könnte man folgendes überdenken: Zeigt sich nicht an diesem äußertsten Wesenszug des Namens eine Weise, wie die "Reflexivität" des Vergessens sich realisiert? Nämlich: am Namen erscheint das Vergessen nur als eine "Entäußerung", d.h. so, daß es "von außen" zu kommen scheint. Das Vergessen scheint daher mit der Sprache nichts zu tun zu haben. Wenn aber unsere Sicht des Namens eine wahre Perspektive auftut, denn ist diese "Entäußerung" zugleich ein notwendiger, aber imaginärer Zug am Namen selbst. Das Vergessen kann sich so gar nicht als in den Bereich der Sprache gehörend z e i g e n, sondern eigentlich nur z e i t i g e n. (Siehe auch die Bemerkungen weiter unten). Sehr schön hat dies Umberto ECO dargestellt in seinem Roman *Der Name der Rose*: "Kalt ist's hier im Skriptorium, der Daumen schmerzt mich. Ich gehe und hinterlasse dies Schreiben, ich weiß nicht für wen, ich weiß auch nicht mehr worüber: stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus". (Dieses Zitat verdanke ich Herrn Detlev Hartmann).

52. Vgl. etwa Potebnja, der im Prinzip darin Humboldt folgt: "Die Sprache im ihrem ganzen Umfang und jedes einzelne Wort entspricht der Kunst, und das nicht nur nach ihren Elementen, sondern nach der Art ihrer Vereinigung". (A.A.POTEBNJA, *Mysl' i jazyk*, Odessa 1922, S. 150).

53. Das Vergessen des eigenen Namens durch dessen Träger markiert wohl den Grenzfall des Vergessens schlechthin. Es wäre mehr als eine Überlegung wert, um die Frage zu klären, ob und wie sich dieser Grenzfall auf unserer Gedankenlinie konstruieren ließe, sodaß er sogar als eine Art Verifikationstest fungieren könnte. Wenn das Namenhafte ein Urverhältnis des Menschen zur Sprache bedeutet, dann muß dieses auf fundamentale Weise "gestört" sein, damit sich ein solches Vergessen überhaupt ereignen kann. (Wiederum: für den Alltagsverstand wäre eine solche Überlegung eher im Bereich des Komischen angesiedelt; für den wissenschaftlichen Verstand wäre es eben einer solchen gar nicht wert).
Eine unmittelbare Konsequenz des "doppelten Prinzips" der "Usurpation" und der "Verknotung des Selbstverständlichen", welches ja das Namenhafte bedingt, ist der Gedanke (den wir nur angedeutet haben), daß es - jenes Prinzip - das sprechende Subjekt e n t b i n d e t , das Sichselbstverstehen der Sprache in jedem ihrer virtuellen Zeichen quasi als Bedeutung verstehen zu müssen. (Allerdings müßte hier die Dimension des Satzes ins Spiel gebracht werden. Die Sprache als Zeichensystem gedacht, ließe keinen Raum für eine derartige Entbindung. Alles wäre schließlich mit Zeichen und deren Bedeutungen durchsetzt. Dies ist der phantasmatische Standpunkt der Semiotik. Vgl. Ch.S.Peirce:"..all this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs.." (*Collected Papers*, Vol.5, 302 FN)).
In dieser Entbindung sehen wir aber die Grundbedingung dafür, daß die Sprache sich in einer jeweils e i g e n e n Rede zu manifestieren vermag. (Die Beziehung von Code und Mitteilung hinsichtlich eines Zeichensystems gäbe, wie immer man sie auch denken mag, keinen zureichenden Grund dafür ab. Übrigens mündet das Denken die-

ser Beziehung in ein Paradox). Wäre jenes Prinzip nun in einer grundsätzlichen Weise irgendwie verletzt, könnte man sich vorstellen, daß der Unterschied der eigenen und fremden Rede nicht (durchgängig zumindest) aufrechterhalten werden kann. Somit wäre es denkbar, daß der eigene Name stets in der fremden Rede vorkommt, sodaß sein Träger ihn vergißt.
Sieht man von traumatischen Ursachen ab, so kann man sich ein solches Vergessen reell nur im Zustande der Psychose denken. Ein unverzichtbarer Verweis wäre daher in Lacans Psychosenlehre zu finden. Die essentielle Rolle spielt darin der sogenannte "Nom-du-Père" (Name-des-Vaters) als Signifikant des Gesetzes (der Signifikanten in Bezug auf das Subjekt) und seine "Verwerfung" (ein Begriff, der für die Psychose das bedeutet, was der Begriff der "Verdrängung" für die Neuróse ausmacht). In einem Satz charakterisiert Lacan seine Lehre der Psychose so: "Der Defekt, der die Psychose wesentlich bedingt und ihr eine Struktur gibt, die sie von der Neurose unterscheidet, besteht unserer Auffassung nach [...] (in der) Verwerfung des Namen-des-Vaters am Platz des Anderen und im Mißlingen der Vatermetapher." ("Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht", in: *Schriften* II, 108).
Man würde, so glaube ich, nicht zuviel behaupten, wenn man sagte, daß in Lacans Lehre das Namenhafte in Form des "Nom-du-Père" die Eintrittsstelle des sprechenden Subjekts in das Gesetz der Sprache indiziert. In der Psychose wäre also dieser "Verknotungspunkt" entweder schon immer imaginär gelöst oder eben als solcher gar nicht vorhanden.

L i t e r a t u r

AUGUSTINUS, Aurelius.
Confessiones (Bekenntnisse), München 1980.

De magistro (Der Lehrer), Paderborn 1974.

BENVENISTE, Emile 1962/1977
"Die Ebenen der linguistischen Analyse (Proceedings of the 9th Intern. Congress of Linguistics", Cambridge, Mass. 1962)", in: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, Frankf.am M.

BERGSON, Henri 1896 /1982
Materie und Gedächtnis, Deutsche Ausgabe, Frankf. am M.

BÜHLER, Karl 1934/1965[2]
Sprachtheorie, Stuttgart.

CHOMSKY, Noam 1980/1981
Rules and Representations, Columbia Univ. Press; Deutsche Übersetzung: Regeln der Repräsentationen, Frankf. am M.

CHOMSKY, Noam 1981
"On the Representation of Form and Function", in: The Linguistic Review, Vol.1, Nr.1, 3-40.

DELEUZE, Gilles 1964/1978
Proust et les Signes, Paris; Deutsche Übersetzung: Proust und die Zeichen, Frankf. am M.

FREGE, Gottlob 1892
"Über Sinn und Bedeutung", in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100.

FREUD, Sigmund 1904/1954
Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Frankf. am M.

FREUD, Sigmund 1925/1924
"Notiz über den Wunderblock",in: Internat. Zeitschrift für Psychoanalyse, 11(1), 1-5.

GARDINER, Alan 1954
The Theory of Proper Names, Oxford Univ. Press.

HEIDEGGER, Martin 1967
Wegmarken, Frankf. am M.

HEIDEGGER, Martin 1975
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen.

JAKOBSON, Roman 1931
"Zur Struktur des russischen Verbums", in: Charisteria Gvilelmo Mathsio quinquagenario a disc. et Circuli Pragensis sodalibus oblata, Prag.

JAKOBSON, Roman 1957/1974
"Shifters, Verbal Categories and the Russian Vers", in: Form und Sinn, München.

KRIPKE, Saul 1972/1981
Naming and Necessity, Deutsche Übersetzung: Name und Notwendigkeit, Frankf. am M.

LACAN, Jacques 1966
Ecrits, Paris; Deutsche Übersetzung: Schriften I-III,

Freiburg i.Br.

LACAN, Jacques 1953/1954
Das Seminar von J.Lacan, Buch I: Freuds technische Schriften, Freiburg i.Br. 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1962/1968
Das wilde Denken, Frankf.am M.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1974
"Einleitung in das Werk von Marcel Mauss", in: Marcel MAUSS, Soziologie und Anthropologie, München.

MAUTHNER, Fritz 1923[3]
Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bände, Leipzig.

MERLEAU-PONTY, Maurice 1960
Signes, Paris.

POS, H.J. 1939
"Perspectives du Structuralisme", in: Travaux du Cercle linguistique Prague, 8, 71-78.

PEIRCE, Charles S. 1978[4]
Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Cambridge Mass.

POTEBNJA, A.A. 1922[4]
Mysl' i jazyk, Odessa.

PROUST, Marcel 1966
A la recherche du temps perdu; Deutsche Übersetzung: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Frankf. am M.

QUINE, W.v.O. 1981
"Theories and Things"; Deutsche Übersetzung: Theorien und Dinge, Frankf. am M.

RUSSEL, Bertrand 1905
"On Denoting", in: Mind, 14, 479-493.

SCHÄCHTER, Josef 1935/1978
Prolegomena zu einer kritischen Grammatik, Stuttgart.

SOLOV'EV, V.S. 1897/1900
Sobranie sočinenij V.S.Solov'eva, Tom devjatyj: Teoreticeskaja filosofija, SPb.

WITTGENSTEIN, Ludwig 1945/1969
Philosophische Untersuchungen, Frankf. am M.

WITTGENSTEIN, Ludwig 1970
Über Gewißheit, Frankf. am M.

WITTGENSTEIN, Ludwig 1982
Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Frankf. am M.

ZABEEH, F. 1968
What is in a Name? The Hague.

ZIFF, Paul 1960
Semantic Analysis, Cornell Univ.Press, Ithaca.