

Etwas im Blick haben und Beobachter sein

Ein Blickwechsel mit russischer Philosophie

(Michail Bachtin, Merab Mamardašvili und Aleksandr Pjatigorskij)

Mirjam Goller

Auch Max erzählte Quinten manchmal solche faszinierenden Dinge, zum Beispiel, daß es egal sei, in welche Richtung man schaue, das entfernteste Objekt sei immer man selbst; [...].

Harry Mulisch: *Die Entdeckung des Himmels*¹ 498

Exkurs vorab: *Conditio nonhumana*

Die Welt der Tiere lässt sich – als eine mögliche Differenzierung – teilen in Jäger und Beute. Beutetiere, die dann in der Regel auch Fluchttiere sind, zeichnen sich aus durch ein besonderes Blickfeld: Die meisten Huftiere oder auch manche Vögel verfügen über einen weitwinkligen Blick, fast einen Rundumblick, können aber nur in einem sehr eingeschränkten Bereich sehen, was sich direkt vor ihnen befindet, können nicht fixieren:

Einem Esel kann man sich nicht in den Blick stellen.

Dies wäre eine seltsam zoologische Bestimmung des Beobachters und eine aus dem Beobachten heraus abgeleitete Anthropologie, die den Menschen nicht mehr vom Tier allgemein trennte, sondern ihn dem Raubtier und Greifvogel als Jäger an die Seite stellt und in Opposition zu vegetarischen Huftieren oder Federvieh setzte. Die Setzung des Menschen als Tier ist allerdings nicht neu in der Geschichte der Anthropologie, gerade nicht in ihren der Evolutionstheorie verwandten Aspekten,

Augenstellung als ausschlaggebend für eine Bestimmung des Beobachters zu nehmen, jedoch vielleicht ungewöhnlich für jenen Part der Wissenschaftsgeschichte, die den Beobachter betrifft. Sie stellt den Beobachter dem Jäger an die Seite und lädt die Situation des Beobachtens mit jener Intentionalität – und auch Aggressivität – auf, die dem Jäger eigen sein muss, will er denn erfolgreich sein, und auch mit jener ausschließenden Geste, die lediglich das Ersehnte in den Blick fasst, alles andere außen vor lassen kann. Ein neues Bild für eine bekannte Gedankenfigur, eine archaisch anthropologische Beschreibung des Beobachters. Die Differenz, die zwischen beobachtendem Subjekt und beobachtetem Objekt klafft, wird deutlich, aber auch der Augenblick des Übergriffigen, der Beobachter und Beobachtetes *effektiv* zueinander in Bezug und Verbindung setzt. Das vermeintliche Außen des Beobachters verschwindet spätestens dann, wenn der Jäger sich die Beute einverleibt hat, oder wenn, überträgt man denn das Körperliche ins Bildliche, denkend und beobachtend der Gegenstand vollständig erfasst ist.

Solche Gedankenspiele um die Parallelisierung von Mensch und Tier und die nicht einhaltbar neutrale Position des Beobachters sind aber längst gespielt, in den Anfängen der theoretischen Biologie, im anthropologischen Gesetz vom »utopischen Standort« oder der »exzentrischen Positionalität« bei Helmuth Plessner oder im Begriff der »Handlung« und »Weltoffenheit« bei Arnold Gehlen. Möglicherweise setzt hier gerade Giorgio Agambens These über *Das Offene*² ein, jene auch an Heidegger angelehnte Figur des Dritten, die einmal mehr dichotomes Denken aufheben will, diesmal zwischen den Kategorien Mensch und Tier. Dennoch ist der Zusammenhang von anthropologischem Ansatz und Frage nach dem Beobachter interessant: Dieses Mensch-Tier-Vorspiel stellt die Frage nach dem Beobachter in einen anthropologischen Rahmen, mit sämtlichen Konsequenzen der Körperlichkeit, dem Absehen von Neutralität und Objektivität, mit allem Oszillieren des Beobachters zwischen *Ontologie* und *Medialität*. (Und, wenn man das Wortspiel von der *conditio nonhumana* weitertreibt, stellt sich andererseits auch die Frage nach der überindividuellen oder sogar übermenschlichen, göttlichen Positionierung des Beobachters, die im Bild des *Auges der Vorsehung* oder des *Allsehenden Auges* symbolisiert wird.)

² Agamben
2003

Eine kurze Vorbemerkung zur russischen Philosophie

Russische Philosophie wird im deutschsprachigen Raum vergleichsweise wenig rezipiert. Dies mag, was den außeruniversitären Bereich betrifft, zum einen an fehlender Übersetzungsleistung liegen. Andererseits mag der Grund für die relative Ferne der russischen Philosophie im von westlicher Seite immer wieder getätigten Vorwurf der fehlenden Systematik liegen bzw. in der Stigmatisierung russischer Philosophie als vor- oder nicht-aufklärerisch und dem auch in der Philosophiegeschichtsschreibung neueren Datums »nicht geklärt[e] Verhältnis von Theologie und Philosophie, Wissen und Glauben, Geist und Staat oder Persönlichkeit und Gesellschaft«. ³ Zusätzlich weist die russische Philosophie auch eine andere Gattungstradition für philosophische Publikationen auf als in der westlichen Philosophiegeschichte üblich: Ästhetische und narrative Texte gelten, wie prominent im Falle von Fedor Dostoevskij und Lev Tolstoj aufzeigbar, durchaus als philosophische Texte und werden in der nach dem Ende der Sowjetunion boomenden russischen Philosophiegeschichtsschreibung ⁴ auch weiter als solche verhandelt. ⁵

³ Kassavine o.J., o.S.

⁴ Vgl. dazu Uffelmann

⁵ Vgl. hierzu auch Goerd 2002

Dabei wird aber nicht nur auf das Erkenntnispotential ästhetischer Texte gesetzt, sondern innerhalb der Philosophie selbst gilt die Fähigkeit zur ästhetischen Betrachtungsweise und Praxis als erkenntnisfördernd. Nikolaj Losskij (1870-1965), selbst Philosoph und Begründer des russischen Intuitivismus, schreibt in seiner *Geschichte der russischen Philosophie* 1954 (*Istorija russkoj filosofii*) in einem abschließenden Kapitel über deren besondere Charakteristika, zum Beispiel die Inanspruchnahme ästhetischer Texte als erkenntnistiftend:

Die Kosmologie beschäftigt sich mit solch wichtigen konkreten und besonderen Elementen, wie der biologischen Evolution und der Geschichte der Menschheit. Von hier aus muss die Philosophie auf die Frage antworten, worin deren Sinn bestehe, welches deren Platz in der Welt als ganzer sei. Beschäftigt er sich mit diesen Fragen, gelangt der Philosoph zur Überzeugung, dass es nützlich ist, für ihre Erforschung die Fähigkeit zur ästhetischen Anschauung zu nutzen. ⁶

⁶ Losskij 2002 [1954], Kap. 17.1, o.S.

Die quasimündliche Gattung des Briefs zieht sich durch die russische Philosophiegeschichte, seit man mit Petr Čaadaevs erstem philosophischen Brief die neuzeitliche russische Philosophie eröffnet sieht, bis in

die Gegenwart zu Michail Ryklins *Verschwiegene Grenze. Briefe aus Moskau 1995 – 2003*⁷. Das philosophische Gespräch, präsent schon in den Dialogen von Grigorij Skovoroda im 18. Jahrhundert und später in den wiederum platonisch angelegten Schriften von Vladimir Solov'ev um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, etablierte sich als pur orale spätestens mit Merab Mamardašvilis exorbitanter Mündlichkeit, die er mit Vorlesungen und Dialogen unter Beweis stellte, und die auch Aleksandr Pjatigorskij jüngst in einem Interview als grundlegend für jede Form des philosophischen Denkens betonte, »Das wichtigste ist das Gespräch.« (Glavnoe – éto razgovor)⁸, oder wie er einen neueren Band mit Aufsätzen übertitelte: *Das unaufhörliche Gespräch* (Neprekraščаемyj razgovor)⁹

⁷ Ryklin 2003
⁸ Pjatigorskij 2006
⁹ Pjatigorskij 2004

Die russische Philosophie besonders des 20. Jahrhunderts lässt sich zusätzlich teilen in die herrschende marxistische-leninistische Philosophie und in eine solche, die sich dieser entzieht bzw. jenseits des politischen Diktats betrieben wurde, und die erst seit dem Ende der Sowjetunion wieder zugänglich ist und publiziert wird.

Wenn hier im folgenden drei russische Philosophen auf ihre Position bezüglich des Beobachters als philosophischem Problem befragt werden, handelt es sich dabei wiederum um solche, die sich (neben ihrer expliziten oder impliziten Beschäftigung mit Beobachten) mit westlicher Philosophie auseinandergesetzt haben: Michail Bachtin (1895–1975), Merab Mamardašvili (1930-1990) und Aleksandr Pjatigorskij (geb. 1929).

Als eine Konstante der russischen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, die auch die drei hier genannten Philosophen verbindet, lässt sich die fortgesetzte Rationalismuskritik nennen, die sicherlich in Mamardašvilis und Pjatigorskij's großem gemeinsamen Werk *Symbol und Bewusstsein. Metaphysische Überlegungen zu Bewusstsein, Symbolik und Sprache* (Simvol i soznanie. Metafizičeskie rassuždenija o soznanii, simvolike i jazyke, 1972-74, publiziert 1982) gipfelt, aus dem ein kurzer Auszug ins Deutsche übertragen¹⁰ und in einer Anthologie zeitgenössischer russischer Philosophie¹¹ publiziert ist und das der Slavist Rainer Grübel als möglicherweise Epoche machend einschätzt:

¹⁰ Mamardašvili/
Pjatigorskij
1995 [1982]
¹¹ Ackermann/
Raiser/
Uffelman
1995

Dieser Standpunkt gewährt einen aufschlußreichen Blick auf die kulturelle Gegenwart: Postmoderne und Dekonstruktivismus nehmen vorausliegende Bewußtseinsvorgänge für Seinsereignisse. Umgekehrt wird hier von einem der Postmoderne exterritorialen Standpunkt das postmoderne Sein als pures (Sprach-)Denken entlarvt. Mamardašvili und Pjatigorskij läuten das

Ende des linguistischen Zeitalters ein, indem sie über die postmoderne Kritik am Logozentrismus hinaus auch die Voraussetzungen von Derridas Grammatologie verwerfen. Ihre Metatheorie des Bewußtseins kann einen lawinenartigen Rutsch in den Geisteswissenschaften auslösen; wer ihr folgt, wird das Schwergewicht von Textstudien auf Forschungen über konkrete Bewußtseinsvorgänge verlagern.¹²

¹² Grübel 1996, o.S.

Aus der Tatsache, dass sich jene russische Philosophen mit dem Phänomen des Beobachters beschäftigen, die sich mit der westlichen Philosophie befasst haben, ließe sich vielleicht die Hypothese ableiten, dass die Frage nach dem Beobachter eine Kategorie des westlichen aufklärerischen Denkens ist. Damit soll weder gesagt sein, dass jede Form der westeuropäischen Philosophie aufklärerisch, sei noch dass jede Form der russischen Philosophie gegen- oder nicht-aufklärerisch ist, sondern lediglich, dass die russische Philosophie eine kontinuierliche Tradition der Aufklärungskritik aufweist. Als prominente Gegenfigur zum cartesianischen Dualismus innerhalb der westlichen Philosophie lässt sich die Monadologie von Leibniz anführen, die auch in Russland großen Einfluss hatte.

Es stellt sich, jene Konstante der Rationalismuskritik aufnehmend, die Frage, ob nicht gerade die Problematisierung des Beobachters und der in seinem Zusammenhang stets aufscheinenden Involviertheit von Beobachter und Gegenstand eine Ratiokritik per se darstellt. Die ausgewählten Texte von Michail Bachtin, Merab Mamardašvili und Aleksandr Pjatigorskij legen dies nahe.

Die Ratiokritik ist ein konstitutiver Part der russischen Philosophie: Bereits mit den ersten säkularen philosophischen Schriften im 18. Jahrhundert setzt eine Positionierung ein, die einerseits versucht, Aufklärung und Ratio als basales Philosophem auch in Russland zu verorten, nämlich mit den Schriften Michail Lomonosovs, andererseits dem aus dem Westen importierten Gedankengut kritisch gegenübersteht, in Person und Philosophie Grigorij Skovorodas. Diese Dichotomie kulminiert im 19. Jahrhundert in der perpetuierten Auseinandersetzung zwischen den sogenannten Westlern und Slavophilen, also jenen, die – sehr verknapp gesagt – die Öffnung Russlands für die westeuropäische Gedankenwelt als Gewinn proklamierten, und jenen, die für einen eigenen russischen Weg plädierten, der sich von Westeuropa absetzt.¹³ In der klassischen Moderne setzt zur »tradierten« russischen Kritik an der Aufklärung eine

¹³ Vgl hierzu Goerd 2002, Schmid 2003, 9-22

¹⁴ Epstein o.J.,
o.S.

Welle der Kritik am empirisch-positivistischen Welt- und Wissenschaftsbild des ausgehenden 19. Jahrhunderts ein, die auch den Philosophien Westeuropas nicht fremd ist. Slavophile Aufklärungsskepsis und gesamtmodernistische Positivismuskritik bringen eine Reihe von Schriften und Strömungen hervor, die sich einer Erkenntnistheorie widmen, die jenseits des cartesianischen Dualismus von Subjekt und Objekt und Geist und Materie liegt. Im Lichte einer solchen ontologischen Tradition der Wissens(chafts)theorie lassen sich einige der in postsowjetischer Zeit neu- und wiederentdeckten Philosophen vom Ende des 19. Jahrhunderts bis heute lesen. Das Konzept des nicht-rationalen oder, wie es auch heißt, post-rationalen¹⁴ Denkens weist bereits eine Tradition auf: Die russischen philosophischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts von der historischen Avantgarde bis in die Gegenwart, von u.a. Vladimir Solov'ev, Nikolaj Losskij, Michail Bachtin, Pavel Florenskij über Georgij Ščedrovickij bis zu Merab Mamardašvili und Aleksandr Pjatigorskij führen die Ratiokritik auf unterschiedliche Weise im Munde. Dabei erscheint die kritisch begutachtete Ratio vielleicht etwas zu pauschal als monolithischer Part einer »westlichen« Philosophie. Interne, nationale und epochale Differenzen werden nicht besprochen. Diese etwas pauschalisierende Benennung der westlichen Erkenntnistheorie und Ontologie bleibt im Folgenden pragmatisch erhalten.

Einen Körper haben und Beobachter sein – oder nur Beobachter sein

Eine Eigenart der Frage nach dem Beobachter scheint es zu sein, dass dieser entweder als *ontologisches* Problem verhandelt wird oder als *mediales*, körperhaftes Ereignis. Als ontologische Fragestellung erscheint es in Konzepten der Erkenntnistheorie und auch Systemtheorie (der Sprung von der Biologie des Erkennens bei Humberto Maturana zur Systemtheorie von Niklas Luhmann ist einer vom Körper zur *Körpertrope*), in denen Beobachten jenseits jeder körperlichen Aktion und damit auch somatischen Sensorik und technischen Anschließung verstanden wird. Damit wird der Begriff des Beobachters zur Metapher und damit seine Diskussion auch zu einer sprachphilosophischen.

Gegen diese *entmedialisierte* Position stehen Konzepte, die gerade die Bedeutung der Sensorik, Somatik und der Medialität entfalten, wie in

der Medientheorie oder der »kybernetischen Anthropologie«, die Analyse von Regeltechniken und Anthropologie zusammenschließen.¹⁵

¹⁵ Vgl. hierzu besonders Rieger 2003

Im Falle der ontologischen Verortung des Beobachters bleibt dieser metaphorisch oder – im Wortsinne – metaphysisch, und schreibt sich als am Gesichtssinn fixiertes Bild ein in die visuelle Geschichte der abendländischen Philosophie und vor allem Erkenntnistheorie. Diese visuelle Dominanz ist spätestens seit Platons Höhlengleichnis präsent und gipfelt vielleicht in besonderer, sprachlich deutlicher Weise in der Lichtmetaphorik der europäischen Aufklärung.¹⁶

¹⁶ Vgl. hierzu Lehmann-Carli 1994

Die Privilegierung des Auges als Organ der (wissenschaftlichen) Erkenntnis und damit auch des Beobachters als Erkennenden und Wissenden vor anderen Sinnen ist für die Diskussion der folgenden Texte möglicherweise von Belang, gehen doch gerade Merab Mamardašvili und Aleksandr Pjatigorskij mit betont mündlichen Genres (Gespräch und Vorlesung) gegen den Okularzentrismus – und damit auch Logo- und Graphozentrismus – der westeuropäischen Philosophie an. Gleichzeitig folgen sie damit jener oralen Tradition der russischen Philosophie, die bereits angesprochen wurde (was insgesamt aber nicht heißen soll und kann, dass die russische Kultur keine visuelle sei!). Man könnte aus dieser Doppelung der mündlichen Strategie folgern, dass der »westliche« Vorwurf des vor-aufgeklärten Status der russischen Philosophie, auch oder gerade in dieser medialen Besonderheit begründet ist, und dass Mamardašvili und Pjatigorskij sich diese offensiv zunutze machen und den Vorwurf zum Konzept verkehren.

Zwischen medialisierter Körpersensorik und ontologischem Status siedelt sich schließlich noch die Kategorie des Bewusstseins an, das als reflexive Komponente eine dritte Figur bildet.

Sogenannte Figuren des Dritten stellen stets das Dichotome und Duale in Frage und artikulieren eine *Zwischenposition*, eine *Situation der Ambivalenz* oder *des Außen*. Und es scheint im Blick auf die mannigfachen Theorien des Beobachters, als ob diese – zusätzlich zur Frage des Medialen und des Ontologischen – gerade die Frage des möglichen (idealen) Außen und der partizipatorischen oder usurpatorischen Ambivalenz und Involviertheit verhandeln.

Diese Figuren sind in der russischen Kultur anders beheimatet als in der westeuropäischen. Zum einen stellt sich mit Selbstzuschreibungen wie Moskau als Dritten Rom und der Mittlerrolle Russlands zwischen

Ost und West eine seit dem Mittelalter über die petrinische Epoche bis in das 20. Jahrhundert hinein eine kontinuierliche Tradition der Zwischenbefindlichkeit dar. Andererseits sprechen die Kultursemiotiker Jurij Lotman und Boris Uspenskij gerade der russischen Kultur die Ausbildung einer triadischen Positionalität ab und bezeichnen sie – wenigstens vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert hinein – als eine duale Kultur, während die westliche eine ternäre Denkstruktur, exemplarisch ausgeführt am Gedanken des Fegefeuers als Drittem neben Himmel und Hölle, der in der russischen Orthodoxie nicht existiert, entwickelt habe.¹⁷

¹⁷ Lotman/
Uspenskij 1977;
vgl. auch Ebert
2002

Die Instanz *Beobachter* spricht in ihrer überwiegenden Positionierung als involvierte Metafigur – auch in westlichen dualismuskritischen Theoremen – das stets neu zu bestimmende Verhältnis zwischen Subjekt, das blickt und durch das Blicken zum Subjekt wird (Subjekt *ist*), und Objekt an, das das Subjekt im Blick *hat*.

Die oben spielerisch angesprochene Einteilung in Jagd- und Beutetier, in Erfassenden und Gefassten oder Erfasstes ist in diesem Sinne mehr als eine zoologisch-anthropologische metaphorische Verortung einer Denkfigur: Diese tropologische Bestimmung ruft das Intentionale, Zielgerichtete, Teleologische auf, das sich in eine Richtung bewegt, möglicherweise linear und monoperspektivisch, und das im Fokussieren sich auf sein Objekt *konzentriert*, sein Objekt *einschließt* und alles andere *ausschließt*. Der fokussierende Blick eines Subjekts, der ein Objekt erfasst (und – in einer somatischen Metapher – es sich einverleibt), macht sich die Welt zu eigen, ist im erkenntnistheoretischen Sinne ein »Wille zum Wissen«.

Das Konzept des *Beobachters* könnte als eine *personalisierte Figur des Dritten* fungieren, oder eben auch als eine *anthropomorphe* bzw. *anthropomorphisierte* Figur eines zunächst nicht differierten Dritten oder Außen.

Eine Umgehung des Anthropomorphismus, der dem Begriff des Beobachters innewohnt, tritt vielleicht im Konzept des »Offenen« auf, das sich namentlich bei Heidegger und Agamben findet, die gleichwohl eine Figur des Dritten ausbilden. Die Slavistin Irina Wutsdorff verortet das Offene als grundlegendes Konzept der Philosophie und Kulturtheorie Bachtins und von Teilen der slavischen Avantgarde insgesamt.¹⁸ Eine Parallelfigur zum Offenen, das bis heute einige Prominenz aufweist, stellt die Vorstellung vom Integralen und Involvierten oder eben des Ganzheitlichen dar: Beide Konzepte verzichten explizit auf die Separiertheit

¹⁸ Wutsdorff
2006

des Subjekt und stellen die Abgrenzung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Beobachter und beobachtetem Gegenstand in Frage.

Die duale Position Beobachter-Objekt bleibt dichotom und sich gegenseitig äußerlich, solange sie statisch gedacht wird. Sobald die Beobachtung als Prozess erscheint, tritt das Moment des Übergriffigen, Partizipatorischen, Usurpatorischen oder der Involviertheit auf, das die Theorien des Beobachters über die wissenschaftsdisziplinären Grenzen hinweg beschäftigt. Gerade im – zumindest als analytische Vorstellung von Chronologie – prozesshaften Zugriff des Beobachters auf sein Objekt liegt die Überwindung der Trennung der dualen Position begründet. Die dem *Prozesshaften* inhärente Zeitlichkeit wird zusätzlich aufgeladen durch den weiteren Schritt der Reflexion, der der Beobachtung notwendig zeitlich inkongruent ist, nämlich vor- oder nachgeordnet.

Im folgenden werden drei philosophische Texte vorgestellt, die je ein »integratives« Modell des Beobachtens vorschlagen, also eines, das sich einem Modus der Teilhabe verschreibt. Dieser Modus oder diese Philosophie der Teilhabe ist kein Begriff, der explizit in diesen Texten genannt wird, sondern wird hier lediglich als Beschreibungsterminus eingesetzt, der die drei Konzepte umspannt.

Da alle verhandelten Schriften im deutschsprachigen Raum nicht zugänglich sind, wird etwas ausführlicher zitiert, um einen Eindruck des philosophischen Stils zu vermitteln.

Michail Bachtins Zur Philosophie der Handlung (K filosofii postupka, 1920-24)

Michail Bachtin wird in erster Linie als Literatur- und Kulturtheoretiker rezipiert, obwohl gerade seine frühen Texte vorrangig keinen literaturanalytischen, sondern philosophischen Charakter haben. Er wird im Westen für seine Studien zur Lachkultur, seine erzähltheoretischen Kategorien des *Chronotopos* und der *Polyphonie*, der diskursiven Vielstimmigkeit in epischen Texten, und zur *Dialogizität* geschätzt, aus der sich schließlich die *Intertextualität* herausbildete, die als Theorie des jedem Text inhärenten Bezugs zu anderen Texten eine maßgebliche Beschreibungskategorie der zeitgenössischen Literaturwissenschaft ist. Die kommentierende Literatur – vor allem im anglophonen Raum – zu Bachtins

literaturtheoretischen Schriften ist inzwischen fast unüberschaubar, und die Präsenz seiner Theorie und Begrifflichkeit geht weit über die slavistische Literaturwissenschaft hinaus. Aber auch die Rezeption seiner literaturwissenschaftlichen Schriften setzte aufgrund seiner Verbannung und eines Publikationsverbots während der stalinistischen Herrschaft erst spät ein. Einige Schriften erschienen erst ab den 1960-er Jahren, so auch die nicht mehr vollständig rekonstruierbare frühe Schrift *Zur Philosophie der Handlung* (K filosofii postupka, 1920-24), die auf Russisch erst 1986 publiziert, auf Englisch 1993 vorgelegt wurde und jetzt erst ins Deutsche übersetzt wird und die im Kanon der Bachtin-Rezeption kaum eine Rolle spielt. Der Titel *Zur Philosophie der Handlung* (oder *Tat*) stammt offenbar nicht von Bachtin selbst, sondern wurde dem Text von den russischen Herausgebern gegeben.¹⁹ Dabei bietet er, auch im Blick auf das populärere und prominenter gewordene literatur- und kulturwissenschaftliche Werk Bachtins, einige Hinweise auf grundlegende konzeptionelle Gedanken an.²⁰ In diesem Text ist nicht explizit von einer Philosophie des Beobachters oder der Beobachtung die Rede, aber es geht sehr klar um die Positionierung einer denkenden und handelnden oder denkend handelnden Instanz und schließlich auch um ästhetisches Sehen, Visualität, illustriert am Beispiel eines lyrischen Textes von Aleksandr Puškin. Bachtins Text wird hier vor allem als implizite Grundlegung der beiden deutlich später entstandenen anderen Texte von Mamardašvili und Pjatiorskij gelesen, die sich konkret mit der Beobachtung als philosophischem Problem befassen. Aufgrund des langen Publikationsverbots der Bachtin-Texte und seiner Publikation 1986 ist allerdings wenigstens im Falle von Mamardašvilis Text (1982) sicher, dass er sich lediglich diskursiv auf Bachtin berufen konnte.

Bachtins Projekt ist ambitioniert, stellt er doch die Frage nach einer neuen *prima philosophia*, die unweigerlich Aristoteles' erste Philosophie aufruft und René Descartes' *Meditationes de prima philosophia* (1641). Eine »erste Philosophie« in der Tradition Aristoteles' und Descartes' ist eine Ontologie, die auch die Möglichkeit des Denkens reflektiert. Gerade die cartesianische Ratio steht aber unter Kritik, und darin folgt Bachtin der Modernekritik und Ratioskepsis seiner philosophischen Vorgänger.

Die ganze zeitgenössische Philosophie ist aus dem Rationalismus hervorgegangen und durch und durch vom Vorurteil des Rationalismus

¹⁹ Shchytsova
2003, 2

²⁰ Shchytsova
2003, 1f

getränkt, sogar dort, wo sie sich bewusst davon zu befreien versucht, dass nur das Logische klar und rational sei, während es außerhalb des verantwortlichen Bewusstseins elementar und dunkel ist, wie auch jedes Sein an sich. Logische Klarheit und unabdingbare Folgerichtigkeit, die aus dem einigen und einzigen Zentrum des verantwortlichen Bewusstseins herausgerissen sind, sind dunkle und elementare Kräfte gerade in Folge des dem Logischen innewohnenden Gesetzes der immanenten Unabdingbarkeit. Derselbe Fehler des Rationalismus spiegelt sich auch in der Gegenüberstellung des Objekten als Rationalem und des Subjektiven, Individuellen, Einzelnen als dem Irrationalen und Zufälligen. Hier wird dem Objektiven, abstrakt von der Handlung Abgelösten, die ganze Rationalität der Handlung (wahrhaft aber unausweichlich verarmte) zugeordnet, und alles Zugrundeliegende wird unter Abzug dessen zum subjektiven Prozess erklärt.²¹

²¹ Bachtin 2003, 30

Und weiter:

Es ist ein bedauerliches Missverständnis, ein Erbe des Rationalismus, dass die Wahrheit (*pravda*) nur die Wahrheit (*istina*) sein könne, die sich aus allgemeinen Momenten zusammensetzt, dass die Wahrheit (*pravda*) einer Proposition gerade das Wiederholbare, Konstante daran sei, wobei das Allgemeine und Identische (das logisch Identische) prinzipiell sei, die individuelle Wahrheit (*pravda*) aber künstlerisch-verantwortungslos, d. h. sie isoliert die gegebene Individualität.²²

²² Bachtin 2003, 36

Bachtin führt das Individuelle gegen das Allgemeine, das Einzigartige gegen das Wiederholbare ins Feld und greift damit gerade jene Positionen an, die Grundbedingung des modernen Wissenschaftsverständnisses sind. Als eine *Ästhetik*, die nicht erkenntnisorientiert ist und die wissenschaftliche Erkenntnis vom ästhetischen Wohlbefinden trennt, die sich gerade über Teilnahme und Einfühlung definiert, ist dies auch im Sinne des Rationalismus nachvollziehbar. Bachtin erweitert seine Erkenntnis-kritik und den Begriff der Wahrheit auf den einer ästhetisch-*erkennenden* Seite, die eine notwendig individuelle Komponente hat. Er führt den Gedanken der Teilhabe und der Einfühlung ein, und zwar über den Begriff der *Tat* bzw. *Handlung* (postupok, was auch »Auftreten« und »Verhalten« heißen kann). Über die Aktion wird die Teilhabe am Sein erst möglich.

Daher ist klar, dass eine Erste Philosophie, die versucht, das Seins-Ereignis zu enthüllen, wie es die verantwortliche Handlung kennt [...], keine allgemeinen Begriffe, Propositionen und Gesetze über diese Welt (die theoretisch-abstrakte Reinheit der Handlung) konstruieren kann, sondern nur eine Beschreibung,

²³ Bachtin 2003, 31f eine Phänomenologie dieser Handlungswelt sein kann. Ein Ereignis kann nur partizipativ beschrieben werden.²³

Das Modell des »partizipatorischen Denkens«, das Bachtin anspricht, wird aber auch von ihm als ein traditionelles Moment eingeschätzt, er schreibt sich hier selbst ein in eine philosophische Kontinuität, die ihre Wurzeln sowohl im Westen als auch in Russland selbst hat, privilegiert aber jene, die sich dem Projekt der Teilhabe oder der Ganzheitlichkeit widmen – ohne weiter Namen zu nennen, weder westlicher noch russischer Provenienz, d.h., er sieht das Denken der Teilhabe oder des Integrierten als das zu privilegierende überhaupt an:

²⁴ Bachtin 2003, 12 [Hervorhebung original] *Partizipatives Denken herrscht in allen großen philosophischen Systemen vor, bewusst und deutlich (besonders im Mittelalter) oder unbewusst und maskiert (in den Systemen des 19. und 20. Jh.). Es lässt sich eine eigentümliche Erleichterung des Terminus »Sein«, »Wirklichkeit« beobachten.*²⁴

²⁵ Shchytsova 2003, 4f Die weißrussische Philosophin Tat'jana Ščitcova [meist als Tatiana Shchytsova transkribiert] sieht in dieser ersten Arbeit Bachtins ein ebenso anthropologisches wie ontologisches Projekt,²⁵ das auffallende Parallelen zu Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1927) aufweist. Hier interessiert vor allem der Aspekt der Positionierung und Befindlichkeit einer sich verhaltenden, sehenden, betrachtenden bzw. hier – beobachtenden – Instanz. Dies ist bei Bachtin – wie bei Heidegger, aber auf diese Ähnlichkeiten wird im folgenden keine Rücksicht genommen werden können – ein moralphilosophischer Ansatz. Dies ist aber auch ein Ansatz, der in den russischen religionsphilosophischen Schriften der Moderne vertreten wird, prominent z.B. im Konzept der »All-Einheit« (Vse-edinstvo) des Religionsphilosophen Vladimir Solov'ev. Möglicherweise stellt Bachtins moralphilosophisches Interesse mit einer Betonung auch des Ästhetischen als ethischem Moment in den frühen Texten einen Brückenschlag dar zwischen einer religionsphilosophischen Orientierung und einer sprachphilosophischen und kulturtheoretischen Beschäftigung in den mittleren und späteren Texten. Möglicherweise stellt eine solche ganz explizite Formulierung aber auch, und das ist vielleicht der interessanteste Punkt der Bachtin-Rezeption überhaupt, die Formulierung eines Brückenschlages dar zwischen explizit moralphilosophischen Ansätzen in der russischen Tradition und explizit ästhetischen Theorien,

die, spätestens seit der ersten literaturtheoretischen Schule überhaupt, dem Russischen Formalismus der 1920er Jahre, ebenfalls eine russische Tradition innerhalb der Philosophie stellen. Bachtin stellt als Philosoph vielleicht in persona jene Verbindung zwischen Ethik und Ästhetik vor, die mehr ist als je nur eine spezifisch philosophische Lesart ästhetischer Texte oder eine ästhetiktheoretische Anleihe durch die Ontologie oder Religionsphilosophie.

Bachtin setzt den Begriff der Verantwortlichkeit zentral. Verantwortlichkeit entsteht für den Menschen durch seine Einzigartigkeit im Leben (›Nicht-Alibi‹, russ. ›Ne-Alibi‹), und durch diese Einzigartigkeit wiederum entsteht ein Sollen, das nur der einzelne Mensch von seinem unwiederholbaren Platz aus ausführen kann. »Zeit und Raum erlangen für den einzelnen aufgrund der aktiven Positionierung, von der jedes konkrete Erleben und Handeln geprägt ist, Werthaftigkeit. Dies bezeichnet Bachtin als Architektonik: Dem Ich wird aus seiner spezifischen Perspektivik heraus die Welt zu einem ›wirklichen und verantwortlich erlebten einheitlichen und einzigartigen Ganzen‹.«²⁶

²⁶ Wutsdorff
2006, 31

Zur Begrifflichkeit Bachtins, die schließlich konstitutiv ist für die *Philosophie der Tat* und auch für eine implizite Verhandlung des Problems des Beobachters, zählen auch »sobytie« (was »Ereignis« heißt, in einer die Morphologie des Wortes berücksichtigenden Übersetzung aber »Mit-Sein«, und hier setzt Shchytsova die Parallele zu Heideggers »Da-sein« an,²⁷), »sobytie-bytie« (»Seinsereignis« oder eben auch »Mitsein-Sein«)²⁸, »inkarnirovannost'« [»Inkarniertheit«], »emocional'no-volevoj [emotional-willensmäßig] und schließlich »vnenachodimost'« [»Außerhalbfindlichkeit«].

²⁷ Vgl.
Shchytsova
2001, o.S.
²⁸ Vgl. auch
Wutsdorff
2006, 32

Auch andere »Markierungen« der Epoche der Positivismus- und Ratiokritik sind in diesem Text sichtbar: Bachtin beginnt seine Ausführungen mit einer (knappen) Kritik an der damals auch in Russland zeitgenössisch stark rezipierten Lebensphilosophie Henri Bergsons und setzt dabei besonders an dessen Intuitionsbegriff²⁹ und dessen weiterer und grundlegender Ausgestaltung als *Intuitivismus* bei Nikolaj Losskij³⁰ an, die er wiederum positiv besetzt.³¹ Losskij selbst beschreibt seinen Intuivismus in seiner 1954 veröffentlichten *Geschichte der russischen Philosophie* (Istoriija russkoj filosofii) retrospektiv so:

²⁹ Bachtin 2003,
17
³⁰ Losskij [1906]
³¹ Bachtin 2003,
17

Losskij nennt seine Erkenntnistheorie *Intuitivismus*. Mit diesem Wort bezeichnet er die Lehre davon, dass ein erkanntes Objekt, selbst wenn es einen Teil der äußeren Welt ausmacht, unmittelbar eingeschlossen wird durch das Bewusstsein des erkennenden Subjekts, d.h. in die Persönlichkeit, und deshalb wird es als Existierendes unabhängig vom Akt der Erkenntnis verstanden. Auf ähnliche Weise ist die Anschauung anderer Wesenheiten, wie diese sich für sich selbst darstellen Anschauung, insofern möglich, als dass die Welt ein bestimmtes organisches Ganzes ist, und das erkennende Subjekt, das individuelle menschliche *Ich* – ein bestimmtes überzeitliches und überräumliches Sein, eng verbunden mit der ganzen Welt. Diese Verbindung des Subjekts zu allen anderen Wesenheiten in der Welt, die die Intuition möglich macht, nennt Losskij *gnoseologische Koordinierung*. Diese Verbindung als solche ist keine Erkenntnis. Damit das Objekt nicht nur mit dem *Ich* verbunden ist, sondern auch durch es erkannt wird, muss das Subjekt eine ganze Serie intentionaler (zweckgebundener) geistiger Akte auf das Objekt richten – Wissen, Aufmerksamkeit, Differenzierung u.s.w.³²

³² Losskij 2002, Kap. 27, o.S.

Losskij formuliert hier, Solov'ev fortsetzend, einen Ansatz der Teilhabe, die Bachtins – und auch Mamardašvilis und Pjatigorskis – Philosophie auszeichnet. Durch die Aktion der Anschauung (sozercanie, und diese ist eben gerade kein intentionaler Akt), wird die Trennung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben. Losskij spricht von Akt (akt), Bachtin von Handlung (postupok), die aber fast synonym gesetzt werden können.

Das der Philosophie der Intuitivisten und auch dem religionsphilosophischen Entwurf Solov'evs eigene, nicht-mechanistische Denken ist Grundbewegung des ganzen Textes: Die Auseinandersetzung mit der Mathematik als abstrakt-rationalem Moment der Theorie (die auch Vladimir Solov'ev in seiner Habilitationsschrift *Kritik der abstrakten Prinzipien* [Kritika otvlečennyh načal]³³ angeht), das dem ontologischen Projekt, der ethischen Verantwortung eines jeden und dem Projekt des ästhetischen Sehens entgegensteht, ist präsent. Die Akzentuierung des Moralphilosophischen, das sich bei Bachtin gerade in seinen frühen Schriften findet, könnte aber durch die Dominanz des religionsphilosophischen Ansatzes in der klassischen Moderne motiviert sein. Bachtin führt, wie Solov'ev und Losskij, Ethik, Ästhetik und Philosophie der Erkenntnis zusammen.

³³ Solov'ev 1990

Die Welt als Inhalt wissenschaftlichen Denkens ist eine eigentümliche Welt, autonom, aber nicht abgetrennt, und durch das verantwortliche Bewusstsein in den wirklichen Akt der Handlung einzubeziehen in das einige und

einziges Ereignis des Seins. Doch dieses einzige Seins-Ereignis ist schon nicht mehr gedacht, sondern *es ist*, es vollzieht sich wirklich und unabdingbar durch mich und andere, unter anderem im Akt meiner Handlung und Erkenntnis, es wird erlebt, emotional-willensmäßig bejaht, und in diesem ganzheitlichen Erleben-Bejahen ist die Erkenntnis lediglich ein Moment. Die einzige Einzigkeit kann nicht gedacht werden, sondern nur partizipativ erlebt. Die ganze theoretische Vernunft ist nur ein Moment der praktischen Vernunft, d.h. der Vernunft der moralischen Orientierung eines einzigen Subjekts im Ereignis des einzigen Seins. In den Kategorien des theoretischen nicht-partizipativen Bewusstseins ist dieses Sein nicht bestimmbar, sondern lediglich in den Kategorien der wirklichen Teilnahme, d.h. der Handlung, in den Kategorien des partizipativ-tätigen Erlebens der konkreten Einzigkeit der Welt.³⁴

³⁴ Bachtin 2003, 16f

Ein rein theoretisches Verständnis der Welt erzeugt nicht nur Leere, sondern ist nach Bachtin auch einfach leer. Ein in seinem Sinne richtiges, also verantwortliches Denken muss eines der Teilhabe sein, das die leere Erkenntnis »inkarniert«. Der Begriff der Inkarniertheit, der auch im Russischen eine christlich-religiöse Konnotation aufruft, ist aber nicht in Bezug auf Sinneswahrnehmung als Instrument von Wissensbildung zu verstehen, sondern fungiert als Metapher, die in der Tat die Anreicherung eines dünnen theoretischen Gedankens mit dem Fleisch einer Sinnhaftigkeit symbolisieren soll und die Übersetzung eines Inhalts in die Sprache partizipativen Denkens.³⁵ Diese Sinnhaftigkeit wiederum entsteht nur durch Aufladung mit Verantwortlichkeit (= Inkarnierung). Im Rahmen seiner sich später entwickelnden Theorie der Dialogizität, der präsenten Stimme des anderen im Wort des einen, lässt sich die Verantwortlichkeit auch als ein solches Prinzip des synchronen und präsenten Dialogs lesen, im Deutschen wie im Russischen.

³⁵ Bachtin 2003, 45

Möglich sind aber der nicht-inkarnierte Gedanke, die nicht-inkarnierte Tätigkeit, das nicht inkarnierte zufällige Leben, als leere Möglichkeit: ein Leben auf der stummen Grundlage seines Alibis im Sein fällt ab ins gleichgültige, wurzellose Sein. Jeder Gedanke, der nicht mit mir als dem sollend Einzigem verbunden ist, ist nur eine passive Möglichkeit, er könnte auch nicht sein, könnte ein anderer sein, es gibt keinen zwingenden Charakter, keine Unersetzlichkeit seines Seins in meinem Bewusstsein; zufällig ist auch der emotional-willensmäßige Ton eines solchen nicht in der Verantwortung inkarnierten Gedankens, nur der Bezug zum einigen und einzigen Kontext des Seins-Ereignisses durch die aktive (= wirkliche; russ. *dejstvitel'noe*)

Anerkennung meiner aktiven (= wirklichen; russ. *dejstvitel'noj*) Partizipation daran schafft aus ihm meine verantwortliche Handlung. Und zu einer solchen Handlung muss alles in mir werden, jede Bewegung, Geste, Erleben, Gedanke, Gefühl – nur unter dieser Bedingung lebe ich wirklich (= aktiv; russ. *dejstvitel'no*), reiße mich nicht von den ontologischen Wurzeln des wirklichen (= aktiven; russ. *dejstvitel'nogo*) Seins. Ich bin in der Welt der unabdingbaren Wirklichkeit (= Tathaftigkeit, Aktivität; russ. *dejstvitel'nost'*), nicht der zufälligen Möglichkeit.

Die lexikalische Überschneidung von »Wirklichkeit« (*dejstvitel'nost'*) und »Tun« (*dejstvie*) im Russischen erlaubt Bachtin eine sprachökonomische Hervorhebung seiner grundlegenden Bestimmung des Seins. Das wahre Sein ist das Tun.

Der Inkarnierung geht ein Moment der Abstrahierung von sich selbst voraus, die eine notwendige Außerhalb befindlichkeit erzeugt. Diese Außerhalb befindlichkeit ist eine räumliche Konstruktion, die zwar synchron gedacht ist, aber nicht statisch. D.h., die Außerhalb befindlichkeit ist eine Aktion, die sich vollzieht. Außerdem stellt sich die Außerhalb befindlichkeit Bachtins nicht als Distanznahme dar (damit würde eine Trennung vorgenommen, die sich für Bachtin auch als analytisches Projekt nicht aufrechterhalten lässt).

Wesentliches (aber nicht einziges) Moment der ästhetischen Anschauung ist die Einfühlung in den individuellen Gegenstand des Sehens, das Sehen des Gegenstands in seinem eigenen Wesen von innen heraus. Auf dieses Moment der Einfühlung folgt immer der Moment der Objektivierung, d. h. die Setzung der durch die Einfühlung erkannten Individualität außerhalb meiner selbst, [...]. Und all diese ästhetischen Momente – Einheit, Ganzheitlichkeit, Selbstgenügsamkeit, Eigenheit – sind der zu bestimmenden Individualität selbst transgredient, [...] Natürlich darf man nicht annehmen, dass auf den reinen Moment der Einfühlung chronologisch der Moment der Objektivierung, der Formierung folgt, diese beiden Momente sind real untrennbar, die reine Einfühlung ist ein abstrakter Moment des einigen Aktes ästhetischen Schaffens, den man nicht in der Qualität einer zeitlichen Periode denken darf: die Momente von Einfühlung und Objektivierung durchdringen einander.³⁶

³⁶ Bachtin 2003,
18

D.h., das Zentrum der denkenden Aktion ist durchaus ein Subjekt, das sich aber aktiv (handelnd) öffnet für die umgebende Welt.

Die Außerhalbbefindlichkeit des Subjekts ist eine räumliche, eine zeitliche und eine werthafte – nicht ich bin Gegenstand der Einfühlung und des Sehens [...] Alle konkreten Momente der Architektonik konzentrieren sich auf die beiden wertmäßigen Zentren (Held und Heldin) und werden gleichmäßig von der zu behandelnden wertmäßigen menschlichen ästhetischen Aktivität im einzigen Ereignis umfasst. Diese wertmäßigen Kreise des Seins durchdringen einander und können doch nicht miteinander verschmelzen – darin liegt die Einheit der Ereignishaftigkeit.³⁷

³⁷ Bachtin 2003,
60

Das Moment der Konzentration oder Fokussierung ist aber keines der schärfenden Blickverengung, wie es der teleologische, intentionale Blick eines Erkenntnisinteresses darstellt, sondern eines der angereicherten Schnittmenge verschiedener Welten, die aber trotz aller Pluralität als Einheit zu denken ist.

Die oben angesprochene Architektonik wird am Beispiel des ästhetischen Sehens vorgeführt, das für Bachtin eine Möglichkeit der Teilhabe am Sein vorstellt. Dabei unterscheidet Bachtin abstrakt-theoretisches Denken (das er verwirft), ästhetisches Sehen und ästhetische Einfühlung, Zentrum und Zusammenführung all dessen ist der Mensch. Mit dieser Setzung gewinnt die erkenntniskritische und ontologische Überlegung Bachtins anthropologischen Charakter. Das ästhetische Sehen in seiner verantwortlichen Wertigkeit zeichnet den Menschen aus, als Ausschließlichkeit, denn nur der Mensch ist dazu in der Lage. Nur der Mensch kann reflektierend aus sich herausgehen und dabei doch sämtliche emotionale und gedankliche Tätigkeit bündeln:

Und so ist das wertmäßige Zentrum der ereignishaften Architektonik des ästhetischen Sehens der Mensch, nicht als inhaltliches selbst-identisches Etwas, sondern als positiv bejahte konkrete Wirklichkeit (=Tätigkeit; russ. *dejstvitel'nost*). Dabei abstrahiert das ästhetische Sehen keineswegs von den möglichen Gesichtspunkten der Werte, es verwischt nicht die Grenze zwischen Gut und Böse, Schönheit und Hässlichkeit, Wahrheit (*istina*) und Lüge [...]. Das ästhetische Sehen kennt natürlich auch die »Auswahlprinzipien«, doch Anschauung – dem Menschen.³⁸

³⁸ Bachtin 2003,
58

In Bezug auf das – zunächst einfach neutral gesetzte – *Sehen* als Aspekt einer Stellungnahme zur Theorie des Beobachters stellt sich heraus, dass Bachtin das Konzept eines solchen zwar visuell verortet, diese Visualität aber keine somatisch-sensorische meint, sondern metaphorisch bleibt

und sich eher einschreibt in einen visuell verortbaren Diskurs der Erkenntnis in der Philosophie überhaupt. Der Beobachter ist aber nicht abstrakt (gegen dieses Wort verwehrt er sich mehrfach, stets auch mit Nennung der Mathematik als weiteres Gegenmodell), sondern durchaus in einem anthropologischen Rahmen anzusiedeln. Dieser anthropologische oder – in einer vorsichtigeren Begriffsverwendung – anthropische Beobachter ist nicht zwangsläufig anthropomorph (= menschenförmig, also wesentlich körperlich) oder anthropoperspektivisch (= eine menschliche Blickrichtung einnehmend). Die Perspektive, die Bachtin anordnet, ist keine fokussierende und teleologische. Der Beobachter ist anthropozentrisch (= den Blick auf den Menschen als Zentrum des Seins richtend) in einem paradoxal dezentralisierenden Sinne, denn die Richtung des metaphorischen und metaphysischen Blicks ist nicht linear, sondern wechselt zwischen einem vermeintlichen Subjekt und einem vermeintlichen Objekt, für die gerade wegen dieser sich gegenseitig antwortenden Beweglichkeit diese Bezeichnungen nicht mehr angemessen sind. Von *Blickrichtung* zu sprechen, ist wohl an sich schon falsch, denn gerade das Gerichtetsein des Sehens fällt bei Bachtin als Intention aus.

In Bezug auf das wertmäßige Zentrum (den konkreten Menschen) der Welt des ästhetischen Sehens darf man nicht Form und Inhalt unterscheiden; der Mensch ist sowohl das formale als auch das inhaltliche Prinzip des Sehens, in ihrer Einheit und gegenseitigen Durchdringung. Nur in Verbindung mit abstrakt-inhaltlichen Kategorien ist diese Unterscheidung möglich. Alle abstrakt-formalen und inhaltlichen Momente werden zu konkreten Momenten der Architektonik nur in Verbindung mit dem konkreten wertmäßigen *sterblichen* Menschen. Alle räumlichen und zeitlichen Beziehungen beziehen sich auf ihn, und nur in Bezug auf ihn erhalten sie einen wertmäßigen Sinn: hoch, weit, über, unter, Abgrund, Grenzenlosigkeit – all diese Ausdrücke spiegeln das Leben und die Spannung des sterblichen Menschen, natürlich nicht in ihrer abstrakt-mathematischen Bedeutung, aber in ihrem emotional-willensmäßig Sinn.³⁹

³⁹ Bachtin 2003, 59

Im Bild des »sterblichen« Menschen ist ein *Menschenmaß* angesprochen, nach dem sich die Abmessungen der Welt richten. Diese Bezugsetzung zu einer *homo mensura* spricht den Körper aber nur im Wort des »Sterblichen« an und verweist dann sofort wieder auf ein *körperabstraktes* Moment des »Emotional-Willensmäßigen«.

Eine anthropozentrische Lesart des Sehens stellt den Menschen zwar in den Mittelpunkt der theoretischen Betrachtung und Beschreibung und setzt ihn auch als Aktionsfeld des Sehens, aber dieses Sehen ist eine Anschauung oder Kontemplation (*sozerkanie*), kein von einem Subjekt ausgehendes *Wollen* der Erkenntnis, sondern ein *Sollen*, das dem Menschen aufgegeben ist und ihn deshalb gleichermaßen innen und außen situiert.

Merab Mamardašvili – Das Problem der Beobachtung (*Problema nabljudenija*, 1982)

...eines »dritten Auges« (denken wir an Descartes!) ... aber ein solches WISSEN in Großbuchstaben gibt es nicht...

...tret'ego glaza (Vspomnin Dekart!)... no takogo »tret'ego glaza« Znanija s bol'soj bukvy [sic!] ne suščestvuet...

Merab Mamardašvili⁴⁰ 1996, 282

Merab Konstantinovič Mamardašvili stellt – auch rein medial gesehen – einen Sonderfall in der russischen Philosophiegeschichte dar: Mehr als die gedruckte und schriftlich fixierte Version seiner Philosophie schätzte er den freien Gedankenvortrag, der ihm den Titel eines »georgischen Sokrates« eingetragen hat und den er in seinen vielen Vorlesungen als Professor in Moskau praktizierte. Seine Mündlichkeit gilt aber nicht als eine dialogische, sondern als eine monologische, die während der Vorlesungen und Vorträge keine Fragen erlaubte.⁴¹

⁴¹ Podoroga 2004, 439; Senokosov 1996, 7

Fast sämtliche publizierten Texte sind auf Grundlage von Tonbandaufzeichnungen erstellt. Mamardašvili verstand das Schriftliche nicht als Form des Denkens.⁴² Der zeitgenössische russische Philosoph Valerij Podoroga sieht in dieser vehementen Hinwendung zum Mündlichen eine epochale Besonderheit der russischen Philosophie der 1950-er und 1960-er Jahre, die er auch bei anderen Philosophen dieser Zeit vermutet, eine Möglichkeit politischer Vorsicht.⁴³ Die fast durchgängig fehlende *schriftliche* Publikationsleistung Mamardašvilis zu Sowjetzeiten wird aber

⁴² Podoroga 2004, 437

⁴³ Podoroga 2004, 437

generell nicht politisch begründet – anders als sein philosophischer Kollege Zinov'ev gilt Mamardašvili nicht als Dissident und machte an der Moskauer Universität eine akademische Karriere –, sondern seinem Projekt des freien Philosophierens zugesprochen, das letztendlich ein mündliches ist und das für die schriftliche Fixierung eines Ko-Autors bedarf. Philosophie als Gesprächspraxis.

Auf Deutsch liegt von bislang nur der oben genannte Auszug aus *Simvol i soznanie* (Symbol und Bewusstsein) vor.

Die Anfänge von Mamardašvilis philosophischer Laufbahn liegen, wie bei anderen Absolventen der philosophischen Fakultäten während der Sowjetzeit, im Marxismus-Leninismus. Aus der Idee einer Erneuerung der marxistisch-hegelianischen Schule entstand in den 1950er Jahren der Moskauer logische Zirkel (Moskovskij logičeskij kružok [MLK]), mit den Soziologen Boris Grušin und Aleksandr Zinov'ev, dem Wissenschaftstheoretiker Georgij Ščedrovickij u.a., der dann unmittelbar in den Moskauer methodologischen Zirkel (Moskovskij metodologičeskij kružok [MMK]) übergang. Die vorrangige Publikationstätigkeit des Zirkels fand während des sogenannten Tauwetters statt, in der Zeit nach dem Tod Stalins und der Rede Chruščevs und bis zum Prager Frühling.⁴⁴

⁴⁴ Podoroga 2004, 430

Ziel beider Zirkel war eine Ausarbeitung einer Theorie des Denkens.

Mamardašvilis Vorlesungssammlung *Klassische und nicht-klassische Ideale der Rationalität* (Klassičeskij i neklassičeskij idealy racional'nosti), geht einleitend ein Text über *Das Problem der Beobachtung* (Problema nabljudenij, 1982) voraus. Begrifflich stehen *klassisch* und *nicht-klassisch* auch in der Tradition Edmund Husserls und dessen Einführung in die Phänomenologie, die bei Husserl wie bei Mamardašvili den gleichen Titel tragen: *Méditations cartésiennes* (1931), *Cartesiansche Meditationen* (Kartezijskije razmyšlenija, 1981). Die Krise der Wissenschaften – oder besser: des Wissens – beschäftigt ihn hier ebenso wie die – damit zusammenhängenden – Kategorien Phänomen, Symbol und Bewusstsein. Als *klassisch* kann zunächst – pauschalisierend – das aufklärerische und ratioorientierte Vernunftideal gelten, als *nicht-klassisch* das Einfließen jener Erfahrungen, die das Bewusstsein und seine Konsequenzen für das philosophische Denken betreffen. Podoroga schreibt zugespitzt Mamardašvili eine Zugehörigkeit zur Moderne zu und leitet diese Zugehörigkeit aus seinem philosophischen Stil ab (und aus seiner Lebensart: Er bezeichnet Mamardašvili als »Dandy«)⁴⁵, der seine Ideale u.a. auch im Ästhetischen

⁴⁵ Podoroga 2004, 439

ansiedelt (er behandelt Marcel Proust ebenso als einen Denker wie Kant, Descartes und Wittgenstein). Dabei beschränke er sich vor allem auf die philosophischen Frage, „was der »Mensch-in-der-Welt sein könne«⁴⁶, und dieser Mensch sei, wie in der modernistischen Philosophie eben üblich, der Mensch allgemein bzw. der »letzte Mensch«.⁴⁷ Überdies verstehe Mamardašvili Denken als philosophische *Sache*.⁴⁸

⁴⁶ Podoroga
2004, 433f
⁴⁷ Podoroga
2004, 434
⁴⁸ Podoroga
2004, 435,
477ff

Zum Begriff des Beobachters oder der Beobachtung äußert sich Mamardašvili konkret als einem Phänomen, das einmal mehr den Dualismus zwischen Subjekt und Objekt manifest mache und das eines der prominentesten Phänomene der Philosophie des 20. Jahrhunderts sei. Mamardašvili kann dabei im späten 20. Jahrhundert schon eine meta-theoretische Position (oder meta-metatheoretische, denn der Beobachter allein stellt schon ein metatheoretisches Phänomen dar) einnehmen, die unterschiedliche Theoreme zum Beobachter kommentiert:

Vor allem gibt es eine einfache Tatsache: Der Begriff der Beobachtung (der in den spezifischen, speziellen Termini der Physik und allgemein der Naturwissenschaft einfach eine Anwendung und Realisierung bestimmter philosophischer Abstraktionen des Bewusstseins ist) wurde einer der entscheidenden und primären (unabhängigen) Begriffe, auf die die moderne Physik stieß. Über den Stellenwert dessen, wie dieser überhaupt konstruiert sei, spricht sowohl die Relativitätstheorie, als auch die Quantenphysik, und er steht im Vordergrund äthiologischer, anthropologischer, ideologischer etc. Forschung, gar nicht zu reden von der Psychologie. Die Überschneidung unterschiedlicher Probleme und unterschiedlicher Wissenschaften führte zu einer Überkreuzung, an der sich aufs schärfste die Notwendigkeit einer mehr oder weniger genauen Begriffsbestimmung der Beobachtung ergab, – wenn auch nur einer so genauen, dass sie in ihrer Genauigkeit und Erklärbarkeit der Genauigkeit mathematischer und physikalischer Begriffe nahe kommt.⁴⁹

⁴⁹ Mamardašvili
2004, 9

Ausschlaggebend für Mamardašvili sind, wie auch schon für Bachtin und die religionsphilosophischen und intuitivistischen Modernekritiker, die am Objektivierungs- und Abstraktionsgedanken orientierten Naturwissenschaften, die sich im Zusammenhang mit dem Phänomen Beobachter mit Erkenntniskritik befassen. Die Forderung nach einer einheitlicheren Definition des Beobachters, die die mannigfachen Subdefinitionen der Einzelwissenschaften zusammenbringt, ist Mamardašvilis Ziel. Es geht ihm um eine einheitliche Erkenntnistheorie. Dabei sind ihm die Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts, namentlich aus der freudianischen

Psychoanalyse, der Relativitätstheorie und der Quantenphysik, präsent und Vorbild. Er verwehrt sich, anders als die modernistischen Positivismuskritiker, nicht gegen die Gültigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis, aber er hält sie für nicht hinreichend.

⁵⁰ Mamardašvili/
Pjatigorskij russ.
1997, Kap. 1.0,
o.S./ dt. 1995,

69

Wie eine solche einheitliche Erkenntnis strukturiert sein könnte, war bereits Gegenstand der großen Monographie *Symbol und Bewusstsein*, die er mit Pjatigorskij verfasst hat. Darin werden, um die Metatheorie des Bewusstseins zu klären, mehrere Termini eingeführt, die »Pragmeme«⁵⁰ genannt werden.

Mamardašvili und Pjatigorskij gehen von einer prinzipiellen Unbegreifbarkeit eines jeglichen äußeren Gegenstandes durch das Bewusstsein aus und halten deshalb die Metatheorie an sich für machbarer als eine Theorie des Gegenstandes selbst:

Nehmen wir das »Bewußtsein als solches«. Wir wissen nicht, was das ist [...] Betrachten wir zum Beispiel das Ereignis des Todes als Bewußtseinsphänomen. Der Tod kann aus trivialen Gründen nicht beschrieben werden, denn für seine Beschreibung muß man lebendig sein, und lebend kann man den eigenen Tod nicht beschreiben. Genau so verhalten sich alle anderen analogen Beispiele, in denen das Beschreibungsverfahren die Bedingungen vernichtet, unter welchen der zu beschreibende Gegenstand lebt und existiert. Der Begriff »Tod« kann als klinischer oder biologischer Tod konkretisiert werden, der Tod als Phänomen bleibt unbeschreibbar. Deshalb wäre es lächerlich, von einer Theorie des Todes zu sprechen, obwohl es von einem Bewußtseinsstandpunkt aus völlig zulässig ist, von einer Metatheorie des Todes zu sprechen (im oben aufgezeigten Sinne, das heißt: die Bedingungen, unter denen von Tod *gesprochen* wird oder werden kann, und die Eigenschaften dieses *Sprechens* zu beschreiben – nicht aber den Gegenstand selbst).⁵¹

⁵¹ Mamardašvili/
Pjatigorskij russ.
1997, Kap. 1.0,
o.S./ dt. 1995,
67

Diese Haltung greift auch den linguistic turn des 20. Jahrhunderts an, der nach seiner semiotischen Wende zum 20. Jahrhundert und seiner Extrapolierung in der Postmoderne die Welt als Text versteht und damit als mit textuellen und textanalytischen Verfahren für beschreibbar und lesbar erklärt. Die Semiotik in der Saussure'schen Variante teilt die Sprache analytisch in Signifikant und Signifikat; die Postmoderne, speziell in der Variante der Dekonstruktion, nivelliert diesen Dualismus zugunsten des Signifikanten und erklärt diesen für ausschlaggebend für Bedeutungszuweisung und -entstehung überhaupt. Eine Aussage über die Motivation der Bedeutungszuweisung wird damit noch nicht getroffen. Dieser nä-

hern sich aber Mamardašvili und Pjatigorskij an, d.h. sie beschreiben das Bewusstsein als sämtlichen Erkenntnis- und Handlungsprozessen vorgeschaltet.

Bewußtsein und Sprache können nur unter der Bedingung der Existenz gewisser Vorstellungen von eben diesen Gegenständen (die wir Metagegenstände nennen) wirklich funktionieren. Das heißt, das Bewusstsein funktioniert nur, wenn es etwas *über* das Bewusstsein gibt. Die Sprache funktioniert, wenn es etwas *über* die Sprache gibt. Es geht darum, daß diese Meta-Aussagen über Gegenstände, zugleich Elemente des Funktionierens dieser Gegenstände, nur in absolut objektiver Form als Gegenstände oder, wenn man so will, als Objektivierungen gegeben und existent sein können. Wir wollen vereinbaren, solche Meta-Gebilde als *Pragmeme* zu bezeichnen, das heißt als objekthafte Gebilde, die kraft des pragmatischen Verbunden-Seins des Menschen mit der Situation seines Schaffens existieren, die kraft dieser pragmatischen Bindung als Objekte entstehen und dienen. Und die Tatsache, dass wir etwas als Pragmeme und nicht etwa als reale Gegenstände betrachten, ist ein Merkmal der sekundären Metasprache und nicht der primären, für die gerade das Hinaustragen dieser Gegenstände nach außen und eine absolut naturalistische Art und Weise des Zugangs zu ihnen charakteristisch ist.⁵²

⁵² Mamardašvili/
Pjatigorskij russ.
1997, Kap. 1.0,
o.S./ dt. 1995,
69f

Ausgehend von dieser Verortung von Sprache, Gegenstand und Bewusstsein als zunächst sämtlich äußerlich, findet auch die Situierung des Beobachters anders statt – sowohl in den russischen Prätexten (als die hier Solov'ev, Losskij bzw. die Intuitivisten und Bachtin gelten) als auch in den westlichen, ratioorientierten Philosophien. Anders als bei Bachtin entsteht das Objekt durch eine Setzung des Bewusstseins, und Objekt heißt dabei nicht etwas vom Subjekt Abgetrenntes (wie im westlichen Dualismus) und auch nicht etwas All-Einheitliches (wie bei Solov'ev) oder etwas Partizipatives (wie bei Bachtin), sondern etwas, das durch eine Tätigkeit des Menschen *entsteht* und dem eine Funktion zugewiesen ist. Der Ansatz der Aktion und Handlung ist hier aber ebenso präsent wie bei den Intuitivisten und Bachtin.

Im Sinne dieser Setzung eines Gegenstandes als pragmemisch und als geschaffenes Objekt argumentiert Mamardašvili analog für das Konzept des Beobachters. Er beschreibt es zunächst als reine Anwendung. Das heißt, dass die Bewegung folgendermaßen verläuft: Vom Bewusstseins wird tätig abstrahiert und das daraus entstehende Modellhafte wird den-

kend und sprechend auf eine äußere Realität angewendet. In der Sprache der Psychoanalyse wäre diese Anwendung auf die Realität möglicherweise als Projektion beschrieben. Die Schnittmenge zwischen psychoanalytischer und bewusstseinsphilosophischer Kategorienbildung liegt hier in der Aktivität, die quasi von innen nach außen führt und einen Gegenstand oder eine Realität schafft. Der Unterschied liegt einmal im Status dieser Bewegung, der in der Psychoanalyse als pathologisch, bei Mamardašvili aber als üblich und zwingend funktional eingestuft wird. Die durch eine Projektion geschaffene Perspektive ist in der Psychoanalyse fast notwendig verzerrt und entspricht einer vorhandenen Realität nur höchst bedingt. Eine durch die pragmatische Anwendung von Abstraktionen zur Schaffung von Objekten bei Mamardašvili erzeugt dagegen die einzige Realität, die möglich ist, und auch diese Realität ist wiederum nur eine pragmatisch und pragmatisch so *benennbare*, eine kommunikative Übereinkunft. Diese Realität ist jedoch nicht passiv, sondern wirkt ebenfalls, so dass es zu einer gegenseitigen Veränderung und Beeinflussung kommt, ähnlich der *Verantwortlichkeit* (otvetstvennost') bei Bachtin. Auch Mamardašvili spricht von einer *Übereinstimmung* (sootvetstvennost').⁵³

⁵³ Mamardašvili
1996, 282

Das Problem des Beobachters wiederum ist für Mamardašvili durchaus auch epochal gebunden. Er sieht den Beobachter als Symptom des 20. Jahrhunderts und als Zeichen der Krise sowohl der empirischen Wissenschaften als auch der Erkenntnistheorie. Seine Begriffswahl bezüglich der Beobachterproblematik beschränkt sich auf *nabljudenie*, was dem westeuropäischen Beobachter oder observer entspricht, und seine Beispiele aus der Quantenmechanik und der Relativitätstheorie zeigen, dass er sich explizit mit westlichen Beobachtertheorien beschäftigt und die russischen Prätexte lediglich diskursiv mitschwingen lässt (wobei sich angesichts der repressiven Situation in der Sowjetunion auch die Frage stellt, ob die genannten Philosophen ihm denn auch zugänglich waren, oder ob diese Tradition für Mamardašvili und seine Kollegen des MMK verschlossen blieb.)

In ihrer klassischen Vollendung setzten die Philosophie und die Wissenschaft (wenn man ihre Vollendung auf das Ende des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts datiert) eine vollkommen definierte Ontologie des Geistes an, welcher objektive Erscheinungen (physische Körper) beobachtet, aus denen

Wissen gewonnen und in der Wissenschaft aufgebaut wird. Eigentlich ist diese Ontologie auch »Rationalität« oder das »Ideal der Rationalität«. Aber das unklassische Problem einer Ontologie des Geistes (oder, entsprechend, der Rationalität) führt von grund auf zu jenen Veränderungen, die im 20. Jahrhundert in Verbindung mit der Einführung bewusster und lebensbezoglicher Phänomene in das wissenschaftliche Weltbild auftreten. Der letzte Schritt, und besonders die Einführung der Phänomene Bewusstsein und Leben in das physikalische Weltbild, erscheint gänzlich problematisch.⁵⁴

⁵⁴ Mamardašvili
2004, 9

Mit den Kategorien des Bewusstseins und des Lebens schließt Mamardašvili deutlich an die Moderne an.

Die von ihm sogenannte klassische Beobachtung hat für ihn einen entscheidenden Makel: Sie funktioniert tautologisch in dem Sinne, dass sie ein Wissen über das Wissen des Gegenstandes behauptet und, davon ausgehend, ein Wissen über das individuelle Wissen an sich. Um einen Gegenstand beobachten zu können, muss er *im Bewusstsein* als Gegenstand erkannt sein, denn über einen dem Bewusstsein *äußerlichen* Gegenstand lässt sich schlicht nichts sagen. Mamardašvili setzt auch mit dem integrativen Modell der Erkenntnis die russisch-modernistische Philosophie der Teilhabe fort und schließt dabei auch an die Eigenwertigkeit der individuellen Erkenntnis an, die er vom klassischen, ratioorientierten Beobachtungsbegriff negiert sieht.

Alle diese Dinge sind, wie wir sehen, ganz klar verbunden mit jenem Prinzip des klassischen Rationalismus, den ich ganz zu Beginn und, wie es scheint, unabhängig vom Prinzip der Reflexion und vom Prinzip der Kontinuität der Erfahrung formuliert habe, und zwar mit dem Prinzip der Räumlichkeit, das heißt mit der Forderung nach einer vollständigen räumlichen Artikuliertheit des Gegenstandes außerhalb seiner selbst (und dem äußeren Beobachter zugänglich) als Bedingung dessen, was wir überhaupt über ihn wissenschaftlich wissen können. Aber hier setzen auch die Probleme der nichtklassischen Rationalität ein, hier entspinnen sie sich, breiten sich aus, wie ein Brand, auf alles übrige.⁵⁵

⁵⁵ Mamardašvili
2004, 17f

Mit der prinzipiellen Unmöglichkeit, etwas über einen tatsächlich äußerlichen Gegenstand zu sagen, befasst sich nach Mamardašvili das ratioorientierte Beobachtermodell und auch die klassische Erkenntnistheorie nicht. D.h., die klassische Struktur der Beobachtung gibt vor, über etwas zu sprechen, was dem Beobachter äußerlich ist, obwohl es möglicher-

weise gar nicht existiert. Um eine Aussage über die sogenannte Realität machen zu können, muss zunächst besprochen werden, wie diese Realität für den Menschen zugänglich ist, und dies ist sie lediglich durch das Bewusstsein. Bewusstsein wiederum ist nicht notwendig kollektiv, sondern notwendig separiert und individuell. Damit wäre impliziert, dass, wenn es sich bei dem sogenannten klassischen Beobachtermodell tatsächlich um ein Erkenntnismodell handelt, der Mensch sich bewusst ist, dass er etwas über einen Gegenstand sagt, der seinem Bewusstsein äußerlich und so eigentlich nicht zugänglich ist. D.h., dass man sich denkend entweder bewusst ist, dass man keine Aussage machen kann, oder dass man sich *über* das bewusst ist, *dessen* man sich bewusst ist. Das wäre in Mamardašvilis Worten tautologisch:

Zum Beispiel besteht eine einfache Prämisse der klassischen Beobachtungsstruktur in folgendem: Das Wissen, das Experiment (wenn man Wissen als Experiment betrachtet) ist bewiesen, wenn es sich der Wiederholbarkeit ergibt, das heißt, ein beliebiger anderer Mensch an einem anderen Ort des Raumes und zu einer anderen Zeit muss die Möglichkeit haben, es zu wiederholen und die gleichen Resultate zu erlangen u.s.w. Folglich ist im Begriff ›Wissen‹ tautologisch die These enthalten, dass der, der den Gegenstand A kennt, auch seinen Verstandeszustand bezüglich A kennt (das heißt, das Bewusstsein ist transparent für sich selbst).⁵⁶

⁵⁶ Mamardašvili
2004, 16f

Mamardašvili führt, ebenso wie Bachtin, den Menschen als Zentrum dieser Bewusstseinstätigkeit an.

Aber die spezifische Vereinheitlichung des Analyseinstrumentariums zweier Reihen von Erscheinungen – der physikalischen Reihe und der Bewusstseinsreihe (d.h. faktisch die Vereinigung zweier Wissenschaftszyklen in eine – die Naturwissenschaften und die Wissenschaften vom Leben und Bewusstsein. – ist offenbar unumgänglich: Ein intellektuell befriedigendes, vollständiges Weltbild kann in sich keine solche Lücke dulden. Mit anderen Worten, es geht um die Realisierung einer Möglichkeit (einer jeden angedachten einheitlichen und selbstgenügenden Naturphilosophie) einer gemeinsamen Betrachtung von auf der einen Seite objektiven physikalischen Prozessen und auf der anderen Seite ihnen äußerlichen Bewusstseinshandlungen und –formen, d.h. einer solchen Betrachtung, dass die Darstellungen der ersteren (nach ihren eigenen Gesetzen, in einer formulierbaren Darstellung) die Geburt und Existenz solcher Formen des Lebens und des Bewusstseins (von uns nachvollziehbar) gestattet, in denen es gelingt, sie zu beschreiben, und

die gleichzeitig als ein Element der Geschichte einer spezifischen Gattung von Wesen erscheint, die ›Menschen‹ oder ›Menschheit‹ genannt werden.⁵⁷

⁵⁷ Mamardašvili
2004, 10

Mamardašvili postuliert hier implizit noch zu Hochzeiten des linguistischen Zeitalters die Rückkehr des Menschen als *ein* Maß der Erkenntnis, und zwar in einem doppelten Sinne: Am Menschen selbst muss die Möglichkeit aller Erkenntnis festgemacht werden, da er der Ausführende des Erkennens ist (also ein klassisch anthropologisches Erkenntnisinteresse, das auch an die kantianische Frage anschließt »Was können wir wissen?«) und auf den Menschen gerichtet ist (also ein klassisch humanistisches Erkenntnisinteresse). Erkenntnis ist bei Mamardašvili anthropozentrisch *und* anthropoperspektivisch, also sowohl auf den Menschen konzentriert als auch seine Blickrichtung einnehmend, konstruiert und motiviert, aber nicht anthropomorph. Sinneswahrnehmung spielt, wie bei Bachtin, keine Rolle, und der Mensch wird eher als spirituelles Zentrum der Beobachtung gesetzt, ohne dass hierbei aber eine religiöse Konnotation vorhanden ist (und sein kann, bedenkt man das Entstehungsdatum des Textes).

Die von ihm eingeforderte Beschreibungsmöglichkeit setzt gleichzeitig auch die Parameter der Synchronie und der Diachronie in eins (was sich auch bei Henri Bergsons Begriff der *durée* finden lässt. Diese zeigte er bereits in seinen Ausführungen *Zur raumzeitlichen Phänomenologie von Wissensereignissen* (K prostranstvo-vremennoj fenomenologii sobytij znaniija)⁵⁸ auf. Ebenfalls dem Problem des Beobachters gewidmet, handelt es sich bei ihnen angeblich um einen der drei Texte, die Mamardašvili je schriftlich verfasst hat)⁵⁹.

⁵⁸ Mamardašvili
1996

⁵⁹ Senokosov
1996, 7

Mamardašvili postuliert damit auch eine einheitliche Wissenschaft, die in der Lage ist, sowohl abstrakte physikalische Vorgänge zu beschreiben, als auch Ästhetisches und Lebensweltliches zu fassen, also eine integrative Wissenschaft, die versucht, die Trennungsgeschichte der Wissenschaften in ihre zwei Kulturen zu überwinden bzw. deren Überwindung als vorrangige Aufgabe zu sehen. Mamardašvilis Aufnahme der Naturwissenschaften in seinen Erkenntniskatalog bei gleichzeitiger Abwehr eines rationalen Dualismus ist aber mehr als nur Negierung der Trennungsgeschichte. Die Ausdifferenzierung der Wissenschaften hat spezifisches Wissen hervorgebracht, das trotz seiner Spezialisiertheit aber nicht

ausreicht zu klären, wie Erkenntnis funktioniert, wie der Mensch daran beteiligt ist und was sie für den Menschen bedeutet.

Im 18. Jahrhundert im Frühstadium der Trennungsgeschichte beschrieb Michail Lomonosov die dichotome Existenz einer geistig-spirituellen und einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis als zweier sich nicht-ausschließender Evangelien, das der Natur und das Gottes. Mit einer solchen sich gegenseitig duldenden Parallelität von Erkenntnisansätzen ist Mamardašvili gerade nicht gedient. Es geht ihm um die Einheit von Erkenntnis und Wissenschaft, die sich auf Grundlage dessen, was erarbeitet wurde, erneuert und sich auf Grundlage des Bewusstseins, das schließlich für jede Form der Erkenntnis verantwortlich ist, neue Formen schafft. Er verortet das Problem des Beobachters explizit im 20. Jahrhundert und betrachtet es als eine Manifestation der Krise der Wissenschaften, die verschärft vielleicht dort auftritt, wo man dem Ideal der Ratio noch glaubt.

Aleksandr Pjatigorskij – Zu einer Philosophie des Beobachtens ([...] k observacionnoj filosofii, 2004)

Aleksandr Pjatigorskij – von Haus aus Indologe und Südostasienwissenschaftler – gilt als schillernde Gelehrtenfigur der Intellektuellenzirkel der 1960er Jahre – und seit einiger Zeit wieder. Er ist nicht nur als Philosoph bekannt – in Russland gehört er zu den meistgelesenen zeitgenössischen Philosophen –, sondern auch als Autor eines halbautobiographischen Romantraktats *Philosophie einer Gasse* (Filosofija odnogo pereulka) und des Romans *Erinnerung an einen fremden Mann* (Vspomniš' strannogo čeloveka), für den er im Jahre 2000 mit dem Andrej-Belyj-Preis für Prosa ausgezeichnet wurde. Diese beiden Texte liegen auf Deutsch vor, eine Übersetzung seines philosophischen Oeuvre ist – bis auf jenen Auszug aus *Symbol und Bewusstsein* – bislang mit jener Vorlesung verfügbar, die in dieser PLURALE-Ausgabe publiziert ist.

Sein philosophisches Schaffen begann mit einer philologischen Phase, während der er der Tartu-Moskauer kultursemiotischen Schule um Jurij Lotman angehörte, bevor er sich erkenntniskritischer und wissenschaftstheoretischer Tätigkeit zuwandte. Wegbegleiter, Gesprächspartner und Ko-Autor wurde nun Merab Mamardašvili, mit dem er an einer Meta-

theorie des Bewusstseins arbeitete. Pjatigorskij verließ die Sowjetunion bereits 1974 und wanderte nach London aus, wo er an der renommierten School of African and Asian Studies unterrichtete, und wo er noch heute lebt.

Zu einer Philosophie des Beobachtens besteht aus vier Vorlesungen. Die erste (auch hier im Heft [245-282] und auf der Plurale-Homepage einzusehen) führt rasch vom Begriff der Beobachtung fort und befasst sich zunächst mit einer Grundlegung des Denkens an sich, mit einer Begriffsklärung des Bewusstseins als basalem Phänomen im Sinne des Projekt *Symbol und Bewusstsein*, mit einer Bemerkung zur Zeitlichkeit und endet schließlich mit einem durch die buddhistische Philosophie motivierten räumlichen Ebenenmodell, das Denken und Beobachten als dezentralisiert und depersonalisiert setzt. Die zweite Vorlesung lokalisiert das Bewusstsein in den Anschauungskategorien Raum und Zeit und setzt den Menschen als einen notwendigen Bestandteil der Philosophie des Beobachtens, aber nicht als dessen Zentrum und Ziel. Die dritte Vorlesung befasst sich vor allem mit dem Ideal und der Transformation des sogenannten »äußeren Beobachters« und enthält weitere Ausführungen zum Konzept des Bewusstseins. Auf Grundlage einer yogischen Denkweise entwirft er schließlich ein Beobachtermodell, das die Grenzen zwischen »Selbst« und »anderer« verwischt und kommt, auf Basis der Zeitlichkeit, zu einem, wiederum der yogischen philosophischen Praxis entlehnten Fluktuationsmodell des Denkens. Die vierte und letzte Vorlesung bringt noch einmal die Zeit ins Spiel, diesmal aber nicht als notwendiges Moment der Prozessualität und der Fluktuation, sondern als Problem der Zeitverlaufsgebundenheit. Pjatigorskij entwirft hier eine Philosophie des Nicht-Denkens, eines Denkens, das nicht teleologisch verläuft und das zwangsläufig nicht zeitverlaufsgebunden ist. Dieses Nicht-Denken im Sinne einer philosophischen Praxis steht dem fokussierenden Beobachten und dem Willen zum Wissen entgegen. Abschließend beschreibt Pjatigorskij seine Philosophie des Beobachtens als eine Möglichkeit der Metatheorie des Denkens und schließt damit an das Projekt, das in *Symbol und Bewusstsein* mit Mamardašvili begonnen wurde, an.

Mamardašvili ist in Pjatigorskij's Schrift zur einer *Philosophie des Beobachtens* deutlich präsent und wird auch genannt – anders als andere Philosophen, deren Präsenz sich lediglich über die Kenntnis einer philosophischen Tradition erschließt.

Über den gemeinsamen Prätext *Symbol und Bewusstsein*, dessen phänomenologische und sprachkritisch semiotische Annäherung an eine »Symbolologie« hinausgehend, hält sich Pjatigorskij auch an die Tradition der Diskussion um klassisches und nicht-klassisches Denken und dessen Kritik am (abendländisch aufklärerisch gedachten) Ideal der Ratio. Er benennt seine Philosophie der Beobachtung explizit als eine nicht-klassische.

Mit der Hinzunahme von Argumentation aus der altindischen, buddhistischen Philosophie (die in Ansätzen auch in *Symbol und Bewusstsein* schon präsent ist) inclusive des Yoga, das – natürlich im philosophischen Kontext – nicht (nur) als Körpertechnik, sondern als ganzheitliche Kulturtechnik verstanden wird, treibt Pjatigorskij die Diskussion um die Dominanz der Aufklärung als privilegiertes Modell des Denkens und um die dominante Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts weiter. Implizit steht hier auch die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit der russischen Philosophie zum europäischen Kontext auf dem Plan.

Pjatigorskij gibt drei russische Begriffsvarianten an, die Beobachtung heißen können und sämtlich unterschiedliche Konnotationen aufrufen und die die differenzierteste Sprachverwendung im Zusammenhang mit dem Beobachter vorstellen: 1) *nabljudenie* (auch *Überwachung*, *Kontrolle* und *Aufsicht*), 2) *sozercanie* (*Anschauung* und *Kontemplation*), und schließlich 3) *observacija*, das sichtlich der lateinischen *observatio* entlehnt ist, wohl aber auch auf die intensiv englischsprachig geführte Debatte um den *observer* zurückzuführen ist. Im Russischen ist *observacija* nicht gebräuchlich, und die titelgebende und damit programmatische Verwendung der *observacionnaja filosofija* verweist begriffspolitisch entweder auf den Charakter des Beitrags zur *observer*-Debatte oder auf eine bewusste Abgrenzung zum russischen *nabljudenie*, das Pjatigorskij in einigen anderen Texten anführt.⁶⁰ Dabei rückt Pjatigorskij *nabljudenie* zumindest in seiner eigenen Begriffsbildung nahe an die *observacija* heran oder setzt beide sogar identisch.

⁶⁰ Pjatigorskij
2004, 2005

Die Bezeichnung der gegebenen Philosophie – »Philosophie des Beobachtens« – bezeichnet nicht die *Art der Philosophie*, sondern das, *worum* es ihr geht. Die Beobachtung (*nabljudenie*, von lat. *observatio*) ist ihr Gegenstand, nicht ihre Methode; Beobachtung ist hier ein ontologischer Begriff, nicht ein epistemologischer.⁶¹

⁶¹ Pjatigorskij
(russ.) 2002, 8f;
(dt.) 2006, 251

Das heißt, Pjatigorskij rückt seine Philosophie aus der Wissens- und Erkenntnistheorie weg und stuft sie als Problem und Phänomen des Seins, als ontologisches Problem ein. Damit ist die Philosophie des Beobachtens kein Teilproblem der Philosophie, sondern ein basales, das das Sein an sich und damit auch den Menschen bestimmt, dies aber nicht als Antwort auf eine anthropologische Fragestellung, sondern als Nebeneffekt einer ontologischen Überlegung.

Im Vorwort erwähnt er den Plan, mit seinem Freund und Kollegen Ėdik Zil'berman, dem die vier Vorlesungen auch gewidmet sind, eine *nabljudatel'naja psichologija*, eine Psychologie des Beobachtens, zu entwickeln, der schließlich aus biographischen Gründen nicht zustande kam (beide verließen die Sowjetunion in den 1970-er Jahren, Pjatigorskij ging nach England, Zil'berman in die USA).⁶²

⁶² Vgl. Pjatigorskij 2006, 244; auch Pjatigorskij 2004, 373

Sozercanie (Anschauung, Kontemplation) bleibt als weniger intentionale Variante alternativ zur Beobachtung. Die eingangs erwähnte Unterscheidung zwischen dem spähenden und fokussierenden Blick des Jägers und dem für alles aufmerksamen, eher aufnehmenden Rundumblick des Beutetiers könnte hier metaphorisch als *ethologisches* Beschreibungsmodell dienen. Das *ethische* Moment, das sowohl Bachtin und Mamardašvili interessierte, als auch dem Begriffspaar *Haben* und *Sein* innewohnte, spielt hier eine untergeordnete Rolle. Wohl schwingt aber die Kontemplation mit, die Bachtin als Moment des partizipatorischen Denkens einstuft.

Pjatigorskij geht, und dies verbindet ihn mit den Anfängen seiner philosophischen Karriere, durchaus von einem sprachphilosophischen Moment aus, wobei er betont, dass Philosophie (meist spricht er von *Philosophieren* [filosovstvovanie]) keine eigene Sprache habe, sondern stets mit dem verbunden und von dem abhängig sei, der da philosophiere, und dass die Vorstellung eines begriffsgebundenen philosophischen Sprechens eine »populäre Fiktion« sei.⁶³

⁶³ Pjatigorskij (russ.) 2002, 9; (dt.) 2006, 251

Pjatigorskij setzt den Beobachter explizit als eine ontologische Instanz, wobei er sich hierbei wiederum keineswegs auf die Ontologie der westeuropäischen ratioorientierten Philosophie einlässt, sich aber auch der anthropoperspektivischen Lesart Bachtins und Mamardašvilis ebenso verwehrt (also auch eines solchen, der über den Körper für Sinneswahrnehmung anfällig ist) wie sämtlicher psychischer Eindringlichkeit, die etwa für die Psychoanalyse typisch ist.

⁶⁴ Pjatigorskij
(russ.) 2002, 1;
(dt.) 2006, 245

Denn der Mensch ist nicht der »Produzent des Denkens«, nicht das Subjekt der die Gedanken hervorbringenden (noesogenen) Tätigkeit. In einer Philosophie des Denkens sind sowohl Anthropozentrismus als auch Theozentrismus deplatziert.⁶⁴

⁶⁵ Pjatigorskij
(russ.) 2002, 3;
(dt.) 2006, 246

In dieser expliziten Abkehr von jeglicher anthropozentrischer und anthropologischer Argumentation (die in der zweiten Vorlesung als eigenes Subkapitel noch einmal aufgegriffen wird) unterscheidet sich Pjatigorskij deutlich von Bachtin und Mamardašvili. Diese setzen den Menschen als Ziel und Zentrum ihrer – impliziten oder expliziten – Beobachterphilosophie, d.h. tatsächlich als Beobachter, und nicht als Beobachtung oder als Beobachten, wie dies für Pjatigorskij die angemessenere Übersetzung zu sein scheint. Wenn Pjatigorskij hier den Menschen nicht als denkend, also als Ausgangspunkt gedanklicher Tätigkeit, setzt, rückt er deutlich vom Bild des erkenntnisorientierten und damit teleologischen und intentionalen Blicks ab. Dies gilt auch für den Theozentrismus, der dem Anthropozentrismus dichotom zugeordnet ist: Die Transzendenz als Ziel aller Erkenntnis, die den suchenden Blick auf sich lenkt, ist weder Gegenstand noch Motivation seiner Betrachtung. Pjatigorskij arbeitet sich mäandernd und keineswegs geradlinig an seinen Gegenstand heran. Diese »zickzackförmige«⁶⁵, Vorgehensweise, wie er sagt, führt den Modus seiner Philosophie vor. Es geht um ein Beobachten durchaus als ganzheitliche Erkenntnis, die gerade nicht über Fokussierung und intentionale Ausschließung funktioniert, sondern über ein quasi stillständiges Oszillieren zwischen Beobachtendem und Objekt, wobei diese beiden Termini als getrennte nicht aufrecht erhalten bleiben können.

Pjatigorskij geht im Zusammenhang mit dem Anthropologischen oder Anthropischen aber äußerst differenziert vor. In der zweiten Vorlesung formuliert er diesbezüglich einen von ihm selbst hervorgehobenen Merksatz:

Beobachtet werden kann nur jenes Denken, das selbst beobachten kann; beobachten kann nur jenes Denken, das beobachtet werden kann. In dieser Formulierung, die ich das »Postulat eines bedingten (qualified) Anthropismus« nenne, ist das Wort »kann« sehr wichtig. Es wird hier nur im Sinne von »lässt die Möglichkeit zu« gebraucht, aber keinesfalls im Sinne von »ist fähig«, gar nicht zu reden von »ist notwendig« oder »muss«.⁶⁶

⁶⁶ Pjatigorskij
2002, 78

Mit dem Begriff des Anthropismus zitiert Pjatigorskij ein Theorem der neueren theoretischen Physik, das Anthropische Prinzip, mit dem eine eigene Debatte um den Beobachter einhergeht. Das Anthropische Prinzip, das wiederum mehrere Varianten ausgebildet hat, besagt in kürzester Kürze folgendes: 1) Weil es Beobachter im Universum gibt, muss es Bedingungen geben, die die Existenz von Beobachtern zulassen (Schwaches anthropisches Prinzip); oder 2) Die Bedingungen im Universum sind so beschaffen, dass sie Beobachter hervorbringen müssen (Starkes anthropisches Prinzip); oder 3) Beobachter sind notwendig, um das Universum für existent zu erklären (Teilnehmendes anthropisches Prinzip).⁶⁷ Pjatigorskij selbst beruft sich auf keine der drei genannten prominenteren Varianten, sondern beteiligt sich lediglich vorsichtig an der These eines menschlichen Beobachters als möglicherweise beteiligt (und rückt damit in die Nähe des Teilnehmenden Anthropischen Prinzips.). Gleichzeitig verwehrt er sich explizit gegen einen Anthropozentrismus Hegel'scher und Kojève'scher Prägung, der die menschliche Natur als reine Abstraktion vorschlägt.⁶⁸ Eben dadurch würde der Mensch zu einem Objekt positiver wissenschaftlicher Betrachtung, was für Pjatigorskij gerade so nicht funktionieren kann. Beobachtung muss also notwendig anteilig anthropisch verlaufen.

⁶⁷ Vgl. u.a.
Balashov 1991

⁶⁸ Pjatigorskij
2002, 80

Die Betonung der Gegenseitigkeit von Beobachten und Beobachtetwerden schließt einerseits – ungenannt – an Bachtins *otvetstvennost'* und an Mamardašvilis *sootvetstvennost'* an, bringt aber auch Pjatigorskij's eigenes Fach mit ins Spiel, die buddhistische Philosophie.

Für jedes beliebige theoretische Denken ist der Begriff des *äußeren Beobachters* sehr wichtig. Die Erfahrung jener philosophischen Tätigkeit, die ich eine Philosophie des Beobachtens nenne, erscheint vor allem als eine Erfahrung des Überdenkens dieses Begriffs. Allgemein gesprochen, ist der äußere Beobachter eine von vielen Möglichkeiten des Denkens in seiner Beziehung zum Objekt, über das es denkt.

Wie der Begriff des äußeren Beobachters eingeführt werden kann in die Ordnung der Zerstörung des Postulats über die Denkbarekeit von Objekten und nicht eingeführt werden kann in die Ordnung einer phänomenologischen Reduktion der Beobachtung als eines wissenschaftlichen Begriffs. Für uns heißt »äußerer [Beobachter]« nicht nur a) »denkend im Unterschied zum von ihm beobachtbaren Objekt, eines Objekts, das vorgesehen ist als *nicht-denkend* oder »denkend auf eine andere Weise,

als das durch ihn beobachtbare Objekt«, sondern auch b) das von ihm beobachtbare Objekt als anderes bezeichnend«, aber auch c) »sich des von ihm beobachtbaren Denkens als ein anderes bewusst sein«. Hier, wie wir sehen, vermischt ein charakteristischer Zug der buddhistischen Philosophie des Denkens den Unterschied zwischen »Selbst« und »anderer«. »Selbst« und »anderer« werden zu shifters, und die Denkbarkeit verwandelt sich in das, was die Welt des Beobachtbaren, die Welt des Beobachtenden und die Welt dessen, der den Beobachtenden beobachtet verbindet, in eine einzige denkbare Welt.⁶⁹

⁶⁹ Pjatigorskij
2002, 81

Diese Dezentralisierung, die den beobachtenden Menschen lediglich als einen möglichen Fall (im Wittgenstein'schen Sinne) des Denkens sieht und die gleichzeitig Zeitverlauf und Ortsgebundenheit (als Kategorien der rationalistischen Anschauung) aufhebt, ermöglicht eine vollkommen andere Beschreibung der Welt, als durch die Kategorien Innen und Außen, Geist und Materie, Zeit und Raum aufgegeben sind, bzw. ermöglicht sie nicht nur, sondern macht sie notwendig.

Als Objekt ist das yogische Denken depersonalisiert und deanthropologisiert und lässt sich weder einem »ich« noch »dem Menschen« zuschreiben. »Mensch« und »ich« sind sowohl in der buddhistischen als auch in der Beobachterphilosophie verschiedene *Fälle* des Denkens. Doch das Denken selbst ist *kein Fall*.⁷⁰

⁷⁰ Pjatigorskij
(russ.) 2002, 52;
(dt.) 2006, 282

Damit, Wittgensteins Diktum vom »Die Welt ist alles, was der Fall ist« zitierend, beschließt Pjatigorskij die erste Vorlesung. Wenn die Welt alles ist, was der Fall ist, Denken aber kein Fall ist, heißt dies auch, dass Denken der Welt nicht zugehörig ist, sondern als Vorgang des Bewusstseins eine Metakategorie darstellt. Denken verbindet einen Menschen / Ich mit der Welt, ohne dass eine Aussage gemacht werden kann, wo dieses Ich und wo diese Welt beginnen. Das heißt nicht, dass der Mensch nicht ist, sondern dass der Mensch wiederum lediglich Teil und Teilhabe ist.

Pjatigorskij geht es eigentlich um eine Philosophie (in einem klassischen Sinne) des Denkens. Dem schwierigen Phänomen des Denkens nähert er sich über den Begriff des Beobachters. In der vierten Vorlesung kommt er explizit auf Descartes zu sprechen:

Für Descartes – den ersten und bislang einzigen europäischen Philosophen des Denkens – erscheint Denken als etwas *Unmittelbares und absolut Gegebenes*, als das, was immer schon gegeben ist im Wissen [...] Die Methode Descartes'

ist eine Methode des Wissens. Seine Meditationen sind die einer Anschauung des Erkennenden. Sogar sein »radikaler Zweifel« ist einer an der Richtigkeit der Beurteilung, sei es sogar an der Richtigkeit des Denkens, aber keineswegs ein »Zweifel am Denken« (absurd!).⁷¹

⁷¹ Pjatigorskij
2002, 154

Exkurs zum philosophischen Stil

Als interessant erweist sich hier die Gattungsfrage: Der Charakter der Vorlesung, einer vorrangig auf Sprecher-Hörer-Konstellation abzielenden Lehrgattung, ist konstitutiv für diese Philosophie. Dies scheint hier aber mehr als ein dem prominenten Ko-Autor und Philosophenfreund Mamardašvili abgeschauter Gestus zu sein: Obwohl Beobachtung als ontologische Position eingestuft wird, nicht als eine somatisch-mediale, wird mit der visuellen Trope des Beobachters und der akustisch orientierten Sprecher-Hörer-Situation, in der das Problem des Beobachtens als Problem des Denkens verhandelt und performativ vollzogen wird, eine körperliche oder körpermetaphorische Präsenz hergestellt. Dies könnte als performative Gegenläufigkeit zur visuellen Dominanz des Rationalismus gelesen werden. Auch die in der ersten Vorlesung verhandelte Metapher des Buchlesers könnte als ein schriftskeptisches und okularskeptisches Moment gemeint sein, denn gerade dieser Leser ist lediglich eine Konkretisierung eines Bewusstseins, nicht mehr:

Der »Lesende des Buches« ist eine Annäherungs-Metapher für das Bewusstsein, nicht mehr als das; doch in ihr zeichnen sich gewisse Linien einer Konkretisierung unseres Verständnisses des Bewusstseins ab. So ist uns beispielsweise bereits verständlich (namentlich verständlich, denn *wissen* können wir es nicht), dass sich der »Lesende des Buches« nicht unbedingt in einem individuellen Subjekt konkretisiert; im Prinzip ist es gerade umgekehrt: Die Situation, dass Sie der einzige Leser des Buches sind oder dass das Buch keine Leser hatte und, nachdem Sie es bereits aufgeschlagen haben und an Ihrem Ort für immer aus der Hand geben, diese auch nicht finden wird, ist durchaus möglich. Doch aus dieser Situation folgt – nein, es folgt aus ihr nicht, sondern ist bereits in ihr enthalten: Das, was das Buch liest, ist sein, des anderen Lesenden Bewusstsein, welches im Buch bereits enthalten ist; genauer, durch das sich das Buch auch uns, denjenigen, die den anderen Lesenden als ein Bewusstsein verstehen wollen, darstellt.⁷²

⁷² Pjatigorskij
(russ.) 2002,
13f; (dt.) 2006,
254f

D.h., das Medium Buch stellt tatsächlich lediglich ein Medium dar, das sich aber jener Wiederholbarkeit des Gelesenen oder des Erkann- ten entzieht, die Mamardašvili am Wahrheitsbegriff der wissenschaftli- che Praxis im 20. Jahrhundert kritisierte. Auch eine neuerliche Lektüre, durch wen auch immer, ist bereits im Buch und im Augenblick enthal- ten. Der lineare Zeitbegriff, der dem Lesen unterliegt, wird aufgehoben zugunsten einer gedehnten Potentialität, in der bereits alles enthalten ist, aber möglicherweise nicht konkretisiert.

Die Wahl der mündlichen Gattung, die durchaus Tradition hat so- wohl in der russischen Philosophie als auch im von Pjatigorskij immer wieder angesprochenen und positiv besetzten buddhistischen Lehrer- Schüler-Verhältnis – »der Lehrer [...] (fürchten Sie sich nicht vor diesem Wort!«⁷³) –, enthält also auch etwas Blick-Skeptisches, etwas, was sich dem Primat der *Erklärung* und *Erleuchtung* entzieht, und damit wohl auch der visuell orientierten, westeuropäisch zu verortenden Aufklä- rung.

⁷³ Pjatigorskij
(russ.) 2002, 18;
(dt.) 2006, 257

Pjatigorskij schreibt, ebenso wie Bachtin und Mamardašvili und die ratio- und positivismuskritischen Philosophen der klassischen Moder- ne, eine Philosophie der Beobachtung, die den Menschen entweder als anteiliges oder sogar als unabdingbares Zentrum der Beobachtung und Erkenntnis setzt. Dabei wird die analytische Trennung, die der cartesia- nische Dualismus zwischen Körper und Geist und zwischen Subjekt und Objekt vornimmt, nicht nur abgewehrt, sondern die analytische und da- mit erkenntnisfördernde Fähigkeit dieser Trennung an sich abgelehnt. Mit der Philosophie der Teilhabe und der Integration, wie diese Denkart hier für alle hier angesprochenen Philosophen benannt wurde, entsteht aber keineswegs ein indifferentes amorphes Konstrukt des Denkens und Beobachtens, sondern ein – je unterschiedliches – höchst komplexes Sys- tem gegenseitiger Bedingtheit und wechselseitigen Ineinandergreifens von Innen und Außen. Innen und Außen existieren als konstitutive Para- meter der Anschauung nicht mehr. Materialität oder Nicht-Materialität spielen als Wahrnehmungs- und Beschreibungsmodi der Welt keine Rol- le. Die Grenzen, wenn man solche denn als analytische Hilfestellungen braucht, werden durch andere Kategorien gesetzt:

Conclusio humana

Bachtin, Mamardašvili und Pjatigorskij stellen mit ihrer partizipatorischen, pragmatischen, yogischen und jeweils handlungsbetonten, aber nicht fokussierenden Verbindung zwischen Mensch und Welt einen offenen oder integrativen Zugang zur Philosophie des Beobachters vor. Die Handlung, die der Beobachtung zugrunde liegt, ist aber nicht zwangsläufig intentional, teleologisch und monoperspektivisch, sondern durchaus *verantwortlich* (Bachtin), *gegenseitig verändernd* (Mamardašvili) und *kontemplativ-aktiv* (Pjatigorskij).

Dabei berufen sich alle drei Konzepte auf eine Abkehr vom Ideal der Ratio, das auf Trennung setzt und vorrangig in der westeuropäischen, aufklärerischen und erkenntnistheoretischen Philosophie zu finden sei. In einigem erinnern diese Konzepte aber durchaus an Entwürfe der Philosophischen Anthropologie der 1920-er Jahre um Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, die zwar nicht explizit erkenntnistheoretisch und ontologisch orientiert sind, aber eben einen anthropologisch situierenden Anspruch erheben, der den Menschen im Kosmos situiert (Scheler), als instinktreduziert und deshalb *handlungsorientiert* beschreibt (Gehlen) und als »exzentrisch« und »utopisch« positioniert, als Wesen, das nur vermeintlich über sich selbst hinaustreten und etwas über sich wissen kann (Plessner). Oder sie greifen Aspekte der Lebensphilosophie Henri Bergsons und, dies betrifft Mamardašvili und Pjatigorskij, der Phänomenologie Edmund Husserls auf, die ebenfalls positivismuskritisch vorgehen.

Die Berufung auf den Menschen als Mittler und Verbindung zwischen Erkenntnis und Objekt ist allen vorgestellten Entwürfen eigen, ebenso wie die metaphorische Verwendung des Sehens oder Beobachtens. Beobachtung ist hier gleichbedeutend mit Erkennen und schließt an die Okularmetaphorik der abendländischen Erkenntnistheorie an. Der Körper findet, und auch dies ist eine Konstante der russischen Philosophie, als *Organ* der Erkenntnis nicht statt. Die hier angesprochenen Konzepte des Beobachtens erschließen sich dem Sein mehr als dem (Körper-) Haben.

Anmerkung zu den Übersetzungen

Die deutsch zitierten Passagen aus Aleksandr Pjatigorskij's *Denken und Beobachten. Vier Vorlesungen zu einer Philosophie des Beobachtens* (Myšlenie i nabljudenie. Četyre lekcii po observacionnoj filosofii) sind, sofern sie der ersten Vorlesung entstammen, der Übertragung von Jörg Silbermann entnommen, die auch in diesem Heft abgedruckt und als Volltext unter <http://www.plurale-zeitschriftfuerdenkversionen.de/Pjatigorskij.pdf> veröffentlicht ist.

Passagen aus den weiteren drei Vorlesungen Pjatigorskij's sind von mir selbst (M.G.) übersetzt, ebenso wie sämtliche Auszüge aus Michail Bachtins *Zur Philosophie der Handlung* (K filosofii postupka), Merab Mamardašvilis *Das Problem der Beobachtung* (Problema nabljudenija), *Symbol und Bewusstsein* (Simvol i soznanie) und der Passagen aus Losskij's *Geschichte der russischen Philosophie* (Istorija russkoj filosofii).

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a. M. 2003.
- Balashov, Yuri: Resource Letter AP-1: The anthropic principle. In: *American Journal of Physics* 12 (1991), 1069-1076.
- Baudrillard, Jean: Videowelt und fraktales Subjekt. In: Barck, Karlheinz / Gente, Peter / Paris, Heidi / Richter, Stefan (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig 1991, 252-264.
- Bachtin, Michail: K filosofii postupka. In: *Sobranie sočinenij*. Tom 1. Moskva 2003, 7-68.
[Ein russischsprachiger Auszug findet sich auch in <http://www.philosophy.ru/library/bahtin/post.html>]
- Bachtin, Michail: Avtor i geroj v éstetičeskoj dejatel'nosti. In: *Sobranie sočinenij*. Tom 1. Moskva 2003, 69-255.
[Ein russischsprachiger Auszug findet sich auch in <http://www.antropolog.ru/doc/library/baxtin/bakhtin4>]
- Ebert, Christa: Kultursemiotik am Scheideweg. Leistungen und Grenzen des dualistischen Kulturmodells von Lotman / Uspenskij. In: Lobko-

- wicz, Nikolaus / Luks, Leonid / Rybakov, Alexei (Hrsg.): *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 2 (2002) 53-76; auch in:
<http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/Ebert.html#b12>
- Epstein, Mihkail: Main Trends of Contemporary Russian Thought. In:
<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContEpst.htm>
- Goerdts, Wilhelm: *Russische Philosophie. Grundlagen*. Freiburg im Brsg. / München [1984] 2002.
- Grübel, Rainer: Zur russischen Kulturphilosophie der Gegenwart. In: *Einblicke* 23 (1996).
<http://www.uni-oldenburg.de/presse/einblicke/23/philo.htm>
- Kassavine, Ilia: Die Situation der Philosophie in Russland. In:
<http://www.information-philosophie.de/philosophie/russland.html>
- Lehmann-Carli, Gabriela: Aufklärungsrezeption, »prosveščenie« und »Europäisierung«: Die Spezifik der Aufklärung in Rußland«. In: *Zeitschrift für Slawistik (thematisches Heft »Russische Aufklärung und Aufklärungs-Rezeption«* 3(1994), 358-382.
- Loskij, Nikolaj: *Obosnovanie intuitivizma. Propedeutičeskaja teorija znanija* (Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädeutische Erkenntnistheorie). St. Petersburg 1906.
- Loskij, Nikolaj: *Intuitivnaja filosofija Bergsona* (Die intuitive Philosophie Bergsons). Moskau 1914.
- Loskij, Nikolaj: *Istorija russkoj filosofii. Per. s anglijskogo*. (Geschichte der russischen Philosophie. Übersetzung aus dem Engl.) Moskau 1991 [1954] Hier zitiert aus der online-Fassung von 2002:
<http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/index.html>
- Lotman, Ju. / Uspenskij, B.: Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts). In: *Poetica* 1 (1977), 1-40.
- Mamardašvili, Merab: Problema nabljudenija. In: *Klassičeskij i neklassičeskij idealy racional'nosti*. Moskau 2004 [Tbilisi 1984], 9-24.
- Mamardašvili, Merab/Pjatigorskij, Aleksandr: *Simvol i soznanie. Metafizičeskie rassuždenija o soznanii, simvolike i jazyke*. Jerusalem 1982. (Der russische Texte hier wird zitiert nach der online-Ausgabe <http://psylib.org.ua/books/mamapg02/index.htm>, die nach der Auflage von 1997 erstellt wurde, o.S.)
- Mamardašvili, Merab: K prostranstvo-vremennoj fenomenologii sobytij zanija (Zur raumzeitlichen Phänomenologie von Wissensereignissen).

- In: Mamardasvili, Merab: *Strela poznanija* (Pfeil der Erkenntnis). Moskva 1996, 281-297.
- Mamardašvili, Merab / Pjatigorskij, Aleksandr: Metatheoretische Einführung in das Bewußtsein. Aus dem Russischen von Harry Raiser. In: Ackermann, Arne / Raiser, Harry / Uffelmann, Dirk: *Orte des Denkens. Neue russische Philosophie*. Wien 1995, 63-77.
- Mulisch, Harry: *Die Entdeckung des Himmels*. München [1992] 1995.
- Pjatigorskij, Aleksandr: Anmerkung zu einer möglichen Position des Philosophen. In: Ackermann, Arne / Raiser, Harry / Uffelmann, Dirk (Hrsg.): *Orte des Denkens. Neue russische Philosophie*. Wien 1985, 79-83.
- Pjatigorskij, Aleksandr: Denken und Beobachten. Vier Vorlesungen zu einer Philosophie des Beobachtens. Erste Vorlesung. Aus dem Russischen von Jörg Silbermann. In: *Beobachter – Plurale* 6 (2006), 243-282. [Online unter: <http://www.plurale-zeitschriftfuerdenkversionen.de/Pjatigorskij.pdf>]
- Pjatigorskij, Aleksandr: Glavnoe – èto razgovor. In: *Russkij žurnal. Aleksandr Pjatigorskij v Moskve*. In: <http://www.russ.ru/docs/111461038>
- Pjatigorskij, Aleksandr: *Myslenie i nabljudenie. Četyre lekcii po observacionnoj filosofii*. (Denken und Beobachten. Vier Vorlesungen zu einer Philosophie des Beobachtens) Riga 2002.
- Pjatigorskij, Aleksandr: Semiotičeskaja situacija i ee nabljudatel' (Die semiotische Situation und ihr Beobachter). In: Pjatigorskij, Aleksandr: *Izbrannye trudy* (Ausgewählte Werke). Moskva 2005, 33-36. Dieser Text ist auf Englisch erschienen in: *Zeichenkonstitution. Akten des 2. Semiotischen Kolloquiums Regensburg 1978*. Berlin / New York 1981, Bd. 1, 41-44.
- Pjatigorskij, Aleksandr: Semiotičeskaja situacija v svete observativnoj metodologii (Die Situation der Semiotik im Lichte einer Beobachtungsmethodologie). In: Pjatigorskij, Aleksandr: *Neprekračaemyj razgovor* (Das unaufhörliche Gespräch). Sankt Peterburg 2004, 373-380.
- Podoroga, Valerij: Proekt i opyt (G. Ščedrovickij i M. Mamardašvili: sravnitel'nyj analiz stilej myšlenija). In: Kuznecova, N.I. (Hrsg.): *Poznajuščee myšlenie i social'noe dejstvie. Nasledie G.P. Ščedrovickogo v kontekste otečestvennoj i mirovoj filosofskoj mysli*. [Projekt und Erfahrung (G. Ščedrovickij und M. Mamardašvili: Eine vergleichende Analyse ihrer Denkstile. In: Kuznecova, N.I.: *Erkenntniskritik und*

- soziales Handeln. Das Erbe G. Šedrovcickijs im Kontext der nationalen und internationalen Philosophie.*] Moskva 2004, 429-523.
- Rieger, Stefan: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität.* Frankfurt a. M. 2003.
- Ryklin, Michail: *Verschwiegene Grenze. Briefe aus Moskau 1995-2003.* Berlin / Zürich 2003.
- Schmid, Ulrich: *Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts.* Freiburg im Brsg. 2003.
- Senokosov, Ju. P.: Ot redaktora (Vom Herausgeber). In: Mamardasvili, Merab: *Strela poznanija* (Pfeil der Erkenntnis). Moskva 1996, 7–10.
- Solov'ev, Vladimir: Kritika otvlečennyh načal (Kritik der abstrakten Prinzipien). In: Solov'ev, Vladimir: *Sočinenija v dvuch tomach. T. I.* Moskva 1990, 586-590.
- Shchytsova, Tatiana [Ščitcova, Tat'jana]: Das menschliche Ereignis in der Philosophie Michail Bachtins. In: Cheung, Chan-Fai u.a. (Hrsg.): *Essays in the Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations.* Web-published in: <http://www.o-p-o.net/essays/ShchytsovaArticle.pdf>, 2003.
- Shchytsova, Tatiana [Ščitcova, Tat'jana]: Otnošenje k drugomu v »Bytii i vremeni« Chajdeggera i i filosofii Bachtina. [Die Beziehung zum Anderen in Heideggers »Sein und Zeit« und Bachtins Philosophie des Ereignisses] In: *Topos* 1(2001), o.S. <http://topos.ehu-international.org/zine/2001/1/shchytsova.htm>
- Uffermann, Dirk: Aktuelle Themen und Methoden der Philosophiegeschichtsschreibung (mit Schwerpunkt russische Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts)
In: <http://www.vifaost.de/w/pdf/uffermann-philosophie.pdf>
- Wutsdorff, Irina: *Bachtin und der Prager Strukturalismus. Modelle poetischer Offenheit am Beispiel der tschechischen Avantgarde.* München 2006.