



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Versuchung der Metaphysik –

Philosophische Implikationen im Werk von

Jorge Luis Borges

Verfasserin / Verfasser

Mag. Alexander Üstündag

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im August 2008

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 236 352

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Romanistik

Betreuerin / Betreuer:

Mag. Dr. Wolfram Aichinger

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
1. Versuch einer präliminaren Bestimmung von philosophischer Tätigkeit – zum Zwecke der Eingrenzung der Position, von der aus Borges' Kompilation von Propositionen der abendländischen Philosophiegeschichte beleuchtet werden soll	6
2. Schopenhauer im Borgesschen Panoptikum – der deutsche Willensmetaphysiker als einer der eminenten philosophischen Bezugspunkte	15
3. Von der unübersehbaren Virulenz eines immer wiederkehrenden erkenntnistheoretischen Problems in den Schriften des Argentiniers – die Infragestellung der bewusstseinstranszendenten Realität	25
4. Die Erzählung <i>Undr</i> – Ideen zur magischen Macht einer Lautfolge und Derridas Konzept der <i>différance</i> als geeignete Dechiffrierungsmatrix	37
5. Kritische Distanznahmen aus philosophischer Sicht und das Problem der Unübersetzbarkeit von Kunst in Philosophie	48
6. Stellungnahmen von philosophischer und von literarischer Seite – Versuch einer definitiven Einschätzung des funktionalen Werts philosophischer Bemerkungen in Borges' Kurzgeschichten	60

7. Die Frage nach der genuin eigenen philosophischen Geste – ausgearbeitet am Beispiel bemerkenswerter Aussagen zur Determiniertheit des Individuums und unter Einbeziehung von Konzepten Spinozas, Schellings und Sartres	73
8. Borges und Deleuze – Gedankliche Nachbarschaften demonstriert anhand der von beiden geteilten Affirmation des Simulakrums	85
Ausblick	93
Bibliografie	94
Anhang	
Zusammenfassung	97
Resumen	108

Einleitung

Der vorliegende Aufsatz versteht sich nicht lediglich als eine Einführung in eine Problematik, die von einer beachtlichen Anzahl von Literaturwissenschaftlern und Philosophen bereits auf die eine oder andere Weise untersucht worden ist, sondern vielmehr als eine sehr spezifizierte Auseinandersetzung mit dem Thema des Verhältnisses von Borges und der Philosophie, zu dem natürlich auch ein durchaus ansehnliches Spektrum interessanter Untersuchungsergebnisse im Laufe der letzten Jahrzehnte vorgelegt und auf hohem Niveau diskutiert wurde. Nichtsdestotrotz befindet es der Verfasser dieses Textes durchaus der Mühe wert sich aufs Neue an diesem Thema zu versuchen, da er von der erkenntnismäßigen Nützlichkeit seines Beitrags mitunter deshalb überzeugt ist, da darin mehrere interessante, in dieser Weise bislang noch nicht behandelte thematische Felder wie auch damit in fernem Zusammenhang stehende Gegenstände einer Analyse zugeführt werden.

Doch nicht allein durch den Anspruch, manche Aspekte der schwierigen Beziehung zu fokussieren, die an einigen Kommentatoren zwar nicht gänzlich unbemerkt vorbeigegangen sind, doch nicht in dem hier gebotenen Ausmaß ausgeleuchtet wurden, sieht sich das Unternehmen gerechtfertigt. Neben einer schrittweisen Einkreisung und bedächtigen Ausdifferenzierung der aufgeworfenen Problematik wird es vor allem das beschwingte Wechselspiel aus einer eher auf Ausgleich bedachten, sowohl philosophische Einwände als auch literarische Argumente der Entlastung gelassenen Reflexionsweise und, wenn angebracht scheinend, harter und unduldsamer Kritik von rein philosophischer Seite aus sein, welches das eigene polemische Interesse des Lesers stimulieren soll. Eine weitere wesentliche Ambition besteht aber auch darin, durch das Aufzeigen ungewöhnlicher aber durchaus fruchtbarer Zusammenführungen anfänglich unmöglich verträglich scheinender Positionen nicht nur viel spekulatives Anregungspotenzial für weiterführende Studien zum Thema „Borges und Philosophie“ zu liefern, sondern die vorgebrachten Argumente auch dadurch besonders einsichtig zu machen, indem höchster Wert auf deren innere Konsistenz und die Nachvollziehbarkeit ihrer Herleitung gelegt wird. Kurz, der Aufsatz ist vom Ehrgeiz beflügelt, eine – von manchen womöglich befürchtete – Abgegriffenheit des Themas gleich von Beginn an vergessen zu machen, was in konkreter Gestalt Folgendermaßen ablaufen soll:

Nicht nur durch eine vielleicht teilweise etwas überzeichnet wirkende Kontrastierung von solchen Textauszügen, die Zeugnis von Borges' oft eigenwilligem und unziert wirkendem Hofieren der Philosophie ablegen, mit anderen, die der umworbenen Disziplin selbst entnommen sind, wird allmählich auf die im Hauptteil zu klärenden Fragen nach dem literarisch-funktionalen Wert der wiederkehrenden philosophischen Verweise in Borges' Kurzgeschichten, damit einhergehenden ästhetischen Absichten und ganz allgemein nach philosophischer Redlichkeit beziehungsweise literarischem Nutzen dieses Tuns zugesteuert. Durch den gleich im ersten Kapitel unternommenen Versuch, einige triftige Kriterien aufzustellen, um überhaupt einmal die Eigenart philosophischen Denkens ganz generell zu umreißen, sowie durch ein, die darauf folgenden und von konkreten Beispielen dominierten Kapiteln begleitendes, weiteres theoretisches Abstecken der Problematik „Philosophie im literarischen Raum“ wollen wir uns bis zu einer, sicherlich aber nicht als endgültig sich aufspielenden Diagnose des Werts der philosophischen Ambitionen des argentinischen Autors vorantasten.

Vor dieser Beurteilung wagen wir uns aber noch an das Experiment, sozusagen mit „schwerer philosophischer Gerätschaft“ auf eine, aufgrund ihrer finsternen, metaphysisch „reizenden“ Vieldeutigkeit dafür besonders geeignete Kurzgeschichte soviel „Druck“ auszuüben, um am Ende zeigen zu können, dass sich mit genügend spekulativem Wagemut tatsächlich robuste Verbindungslinien zwischen philosophisch schwierigen Theoremen und dem fantastischen Argument „bloß“ philosophisch inspirierter Literatur ziehen lassen beziehungsweise das beide Bereiche durchaus davon profitieren können; die reine, „trockene“ Philosophie durch eine sie erfrischende Illustrierung, die „phantasievolle“ Literatur durch eine, ihre verborgene philosophische Tiefe allererst auslotende Kritik.

Damit wird auch schon in den sich aus zwei Kapiteln zusammensetzenden Hauptteil der Arbeit übergeleitet, wo die gesamte aufgeworfene Problematik nun nochmals unter Zuhilfenahme von diversen eminenten literaturtheoretischen und philosophischen Positionen einen Feinschliff erfährt und die Legitimität der unterschiedlichen Standpunkte diskutiert wird.

Im abschließenden Part der Arbeit kommt es zu einer, wenn zu diesem Zeitpunkt vielleicht auch nicht mehr allzu sensationellen Peripetie, wenn es darum gehen wird, die Frage nach dem genuin eigenen philosophischen Gestus von Borges zu beantworten und über das erhaltene, hoffentlich einigermaßen attraktive Urteil, eine Verbindungslinie zu einer bemerkenswerten Gestalt der Philosophie zu ziehen. Anhand einiger Konzeptionen aus Gilles Deleuzes Werk, hinter denen wir als eine ihrer geheimen Inspirationsquellen Ideen Borges' vermuten, gilt es zu demonstrieren, zu welcher schwindelerregender philosophischer Dimension sich Konzepte aus Borges' Erzählungen hochschrauben lassen.

Man möge sich nicht über den gleich von Beginn weg sehr kritischen und angriffslustigen Ton wundern, der nichts mit einer vorurteilenden Unterschätzung von Borges' philosophischer Befähigung zu tun hat, sondern vielmehr dazu gedacht ist, in etwas überspitzter Form eine gewisse Tendenz des Schriftstellers in ein kritisches Licht zu setzen. Unser prüfendes Augenmerk richtet sich besonders auf das ostentative Einflechten von, ihrem ursprünglich komplizierten Kontext entnommenen philosophischen Thesen in die imaginären Labyrinthe seiner Kurzgeschichten, das zur Folge hat, dass diese Thesen vom streng philosophischen Standpunkt aus gesehen eine beträchtliche Verflachung erleiden. Insbesondere der Umstand, dass es sich dabei in der Mehrzahl der Fälle um veritable Dystopien handelt, wird unsere kritische Befragung nochmals anstacheln.

Der oft undifferenziert und manchmal auch durchaus depravierend zu nennende Umgang mit einigen philosophischen Meisterkonzepten durch Borges ist folglich der Grund dafür, dass wir unseren Ansatz, vorerst in die Rolle des rigiden Verteidigers der philosophischen Ernsthaftigkeit und Genauigkeit zu schlüpfen und immer dort, wo es statthaft erscheint, hart ins Gericht mit banalisierenden Darstellungsweisen ursprünglich *starker* Argumente zu gehen, gerechtfertigt sehen. Der sich dabei womöglich bald einstellende Anschein, bloß eine einseitige Abfertigung von Borges' philosophischen Ambitionen vorlegen zu wollen, bleibt aber nur bedingt aufrecht, denn sehr bald werden auch Argumente, die für die Legitimität von Borges' eigentümlichen Mischformen aus Philosophie und Literatur sprechen sollen, in Erwägung gezogen.

1. Versuch einer präliminaren Bestimmung von philosophischer Tätigkeit – zum Zwecke der Eingrenzung der Position, von der aus Borges' Kompilation von Propositionen der abendländischen Philosophiegeschichte beleuchtet werden soll

Die Bezugnahme von Borges auf die europäische Philosophietradition scheint sich dem ersten Anschein nach primär auf ein Rekrutieren ziemlich *exoterischer*, verstanden in der Kantischen, sich also explizit auf die fehlende Güte philosophischer Kenntnis beziehenden Sinnggebung und somit im Gegensatz stehend zu einem dezidiert eingeweihten, das heißt *esoterischen* Umgang, Aspekte derselben zu beschränken.

Anders ausgedrückt, sieht man sich in den Erzählungen des Argentiniers, sofern es sich beim Lesenden um einen durchschnittlich gebildeten Europäer handelt, oftmals mit philosophischen Gemeinplätzen und Halbheiten konfrontiert, welche man, wenn schon nicht einmal am Rande angedacht, so sie doch etwa irgendwann einmal im Laufe seines intellektuellen Lebens aufgeschnappt haben könnte. Die nächsten beiden Kapitel werden differenzierter auszuweisen versuchen, um welche theoretischen Probleme und um welche ihrer Erfinder es sich dabei mitunter handelt, während wir uns an dieser Stelle vorerst damit beschäftigen, den Modus der Borgesschen Handhabung von diversen, mehr oder weniger bekannten Philosophemen zu untersuchen, im genaueren, diesen propädeutisch als einen im oben erläuterten Sinne *exoterischen* zu postulieren, was letztendlich heißen soll, Borges ein profundes, also *esoterisches* Verständnis von Philosophie vorerst (!) abzusprechen.

Wenn wir schon einmal ein so prekäres Unternehmen in Angriff nehmen, das darin besteht, in einem Kapitel einer Diplomarbeit eine vorläufige Beurteilung zu wagen, die es erlauben soll, so etwas wie ein Qualitätsmerkmal zu erstellen, anhand dessen der „philosophische Status“ von Borges inaugural bestimmt werden könnte, so darf dies nicht ohne die Aufstellung einiger weniger, aber notwendig erscheinender Kriterien geschehen, die es allererst und grundsätzlich einmal ermöglichen sollen, festzustellen, worin denn philosophische Tätigkeit im engeren Sinn überhaupt besteht.

Ich schlage derer drei vor und überlasse es dem kritischen Geist des Lesers, diese um beliebig viele zu erweitern oder sie einfach schlichtweg zu ersetzen, zumal schon ein kurzer Blick auf die Philosophiegeschichte, ja schon der auf einen kurzen Abschnitt derselben bestätigt, dass solche Kriterien seit jeher einer beträchtlichen Fluktuation

unterworfen waren. Man verstehe also bitte die folgende, zugegebenermaßen arbiträre Formulierung von drei Kriterien nicht im Sinne einer sich als endgültig gebenden Bestimmung, sondern im Sinne einer Aufstellung einiger lockerer Richtlinien, deren Nützlichkeit und Plausibilität sich hoffentlich im Anschluss herausstellen wird.

Das erste kritisch-differenzierende Merkmal von wirklich philosophischer Gedankenproduktion könnte man vorerst beispielsweise negativ-abgrenzend von der bloßen Aneinanderreihung von „Philosophenmeinungen“, so wie sie etwa von einem langweiligen Philosophieschullehrbuch geboten wird, bestimmen. Liest man in einem solchen etwa davon, dass der Philosoph A die Unsterblichkeit der Seele behauptete, der Philosoph B die Existenz der Seele jedoch verneine, der Philosoph C aber wiederum meine, dass [...], so handelt es sich dabei wohl kaum um das, was man als Philosophie im eigentlichen Sinne bezeichnen würde. Eine solche müsste vielmehr systematisch Erklärung für diese Vielzahl von Positionen bereit stellen, folglich davon Rechenschaft ablegen, wie sich eine nachfolgende philosophische Meinung aus der Unzulänglichkeit der ihr vorangehenden generiert, und schlussendlich diese organische Verflechtung der Positionen untereinander *begründen*. Hegel nannte dies nebenbei bemerkt die „Selbstbewegung des Begriffs“, die als „dialektische Methode“ bekannt geworden ist. In sträflicher Verkürzung sei an dieser Stelle nur gesagt, dass der zentralste Gedanke darin vielleicht der ist, dass auch das zunächst als unmittelbar Genommene sich als Vermitteltes erweist und das Resultat nur die reichere Form des anfänglichen Allgemeinen bildet, dessen Resultat es ist.

Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst. – Auf diesem sich selbst konstruierenden Weg allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein.¹

Um auf Borges zurückzukommen, können wir glattweg feststellen, dass, wenn man schon nicht von dem überzogenen Ehrgeiz getrieben ist, Ansätze Hegelscher Dialektik in seinem Denken aufzufinden, so man doch auch vergeblich nach irgendeiner Art eines sich selbst reflektierenden Begründungsmodus' in seinen philosophischen „Ausritten“ sucht, und falls man dann doch irgendwie dergleichen entdecken sollte, so in Form von

¹ Hegel: Wissenschaft der Logik I, S. 17

stark verkürzten Abrissen von Begründungsstrukturen anderer Philosophen, so etwa wenn Borges Nietzsches *Ewige Wiederkehr des Gleichen* paraphrasiert oder die Paradoxa der eleatischen Schule wieder aufleben lässt.

Vielmehr aber überwiegt bei Borges' philosophischen Koketterien vielerorts, besonders aber in seinen essayistischen Arbeiten, das genaue Gegenteil, nämlich das schullehrbuchartige Wiederkäuen und Auflisten diversester und nach seinem Gutdünken ausgewählter und zudem unter Aussparung der eigentlich vermittelnden Geistesbewegung hingetzter philosophischer Endprodukte, die oft angesichts der abschweifenden Anekdoten, neben denen sie ihr Überleben finden müssen, zu verblassen drohen. Ein kurzes Zitat aus der *Historia de la eternidad*, in der diese eigentümliche versatzstückartige „philosophische“ Essayform von einem ernsthaft philosophischen Blickpunkt aus gesehen wahrlich skurrile Ausmaße erreicht, soll diese, auch in anderen Prosastücken auszuweisende Tendenz von Borges veranschaulichen:

A diferencia de las eternidades platónicas, cuyo riesgo mayor es la insipidez, ésta corre peligro de asemejarse a las últimas páginas de *Ulises*, y aun al capítulo anterior, al del enorme interrogatorio. Un majestuoso escrúpulo de Agustín moderó esa prolijidad. Su doctrina, siquiera verbalmente, rechaza la condenación; el Señor se fija en los elegidos y pasa por alto a los réprobos. Todo lo sabe, pero prefiere demorar su atención en las vidas virtuosas. Juan Escoto Erígna, maestro palatino de Carlos el Calvo, deformó gloriosamente esa idea. Predicó un Dios indeterminable; enseñó un orbe de arquetipos platónicos; enseñó un Dios que [...].²

Eng an das Kriterium der begründenden und sich durch den Begriff selbst vermittelnden Struktur philosophischer Tätigkeit *strictu sensu* könnte man jenes knüpfen, das die Entwicklung eines zentralen Leitgedankens in systematischer Weise betrifft. Stimmt es, dass der Großteil der Philosophen bislang durch die Formulierung eines oder einiger zählbarer, doch wesentlicher Gedanken ihren Einfluss auf diese Disziplin ausübten, so stimmt es ebenso sehr, dass die Konsequenzen, die diese Einsicht für ihre Erklärungsmodelle hatte, nur als folgerichtige Schlussfolgerungen aus diesem Leitgedanken verstanden werden können. Der Begriff des „philosophischen Systems“ bezeichnet diesen Umstand, welcher beispielsweise von Manfred Frank konzise auf den Punkt gebracht wird:

² Borges: *Historia de la eternidad*, S. 35

Man versteht unter einem System die Versammlung einer Fülle von Sätzen unter der Einheit einer zentralen Hinsichtnahme, die diese Sätze als Teile eines Ganzen ausweist. Im Lichte des Anspruchs auf ein System verliert die These, jeder große Denker habe sich von *einer* „Keimidee“ leiten lassen (und *nur* von einer), den Anstrich der Armut. Der Reichtum des Systems besteht nicht in der Vielfalt der Ausgangspunkte, sondern in der Fülle der Konsequenzen, die sich aus der Einheit des Grundgedankens eröffnen und als untereinander zusammenhängend enthüllen.³

Mit der Anführung des Kriteriums der Systematizität von Philosophie ist es uns keineswegs darum zu tun, diese Systematizität auch von einer bloß als philosophisch berauscht sich gebenden phantastischen Literatur zu verlangen; nichts wäre absurder als solch eine Forderung. Nichtsdestotrotz sollte man den Systemgedanken immer dann im Auge behalten, wann Borges Rekurse auf so streng systematische Philosophen wie etwa Spinoza, Kant oder Schopenhauer unternimmt und sich eben gerade dabei auf den ersten Blick zu disqualifizieren scheint, indem er zwar den Kulminations- und gleichzeitigen Ausgangspunkt des jeweiligen Systems zur Kenntnis zu nehmen, doch dann nicht gewillt oder aber einfach nicht im Stande zu sein scheint, die Konsequenzen oder wenigstens einige derselben nachvollziehend in seine Erläuterungen, die übrigens meist bloße Feststellungen sind, mit einzubeziehen. Borges selbst gibt sogar einmal durch eine sehr autobiographisch angehaucht scheinende Figur hindurch zu erkennen, wie wenig er geneigt ist, die Philosophie in ihrer Ganzheit für sich zu beanspruchen, indem er auf die innerste philosophische Geste – das systematische Begründen – zu verzichten bereit ist, die Resultate jedoch bedenkenlos für sich in Anspruch nimmt. Diese, man erlaube mir den Ausdruck, einigermaßen schizoide Haltung, die ihren besten Ausdruck im nachfolgenden Zitat findet, aus dem man durchaus Borges' eigenen Widerwillen gegen Spinozas systematisches Korsett – das bekannterweise aus einer tatsächlich schwindelerregenden Kombination von Proportionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien gefertigt wurde – herausliest, könnte durchaus zu weiterer Polemik hinsichtlich Borges' (Miss)Verständnis von Philosophie Anlass geben:

Estaba compilando, me dijo, una copiosa antología de la obra de Baruch Spinoza, aligerada de todo ese aparato euclidiano que traba la lectura y que da a la fantástica teoría un rigor ilusorio.⁴

³ Frank: Eine Einführung in Schellings Philosophie, S. 23

⁴ Borges: El informe de Brodie, S. 20

Soll man sich anlässlich solcher *entschärfenden* Forderungen im Namen eines angeblich eleganteren oder eingänglicheren Lese- und Denkvergnügens von der Entstellung von oder gar der prinzipiellen Verständnisunfähigkeit für Philosophie – verstanden als *schwierige* Begründungsarbeit – sprechen oder ist es zunächst doch noch zu voreilig dergleichen vorzubringen?

Was, wenn sich hinter dem scheinbar völlig aus dem Kontext gerissenen Erwähnen eines gewichtigen Philosophennamens oder hinter dem verstreuten Hinweis auf einen von dessen zentralen Gedanken gar kein genuin philosophischer Konstruktions- oder Erklärungswille verstecken will, sondern etwas ganz anderes. Dann müsste man vielleicht nicht zwangsläufig von philosophischem Reduktionismus, von einem arbiträren, manchmal fast unsinnig wirkendem und den Verdacht von bloßer intellektueller Protzerei erweckendem Positionieren irgendwelcher, dem Autor plötzlich in scheinbar eitler Anwandlung einfallenden philosophischen Gemeinplätzen ausgehen, sondern das Ganze könnte entweder im Lichte einer „Ästhetisierung des Abstrakten“ verstanden werden, wobei das verwendete Philosophem dann sozusagen als „theoretisch-ästhetisierendes“ Funktiv verstanden werden müsste, oder aber, und dies scheint der plausiblere Zugang zu sein, der eingewebte „Philosophiehinweis“ könnte sich letztlich als versteckter Wink herausstellen, zu welchem Interpretationsmodus der Leser zu greifen hätte, um den „tieferen“ Sinn der phantastischen Konstellationen zu verstehen oder um das oft am Ende einer Erzählung sich ergebende Rätsel zu lösen.

Die auf den ersten Blick zugegebenermaßen etwas forciert wirkenden Mutmaßungen, deren Ausdifferenzierung besonders in den Kapiteln 5. und 6. erfolgt, finden nach Ansicht des Autors ihre Berechtigung nicht nur deshalb, weil sie Borges' philosophischen Eifer *de jure* vom Schein eines leeren, bedenklich reduktionistischen Spiels zu befreien suchen, sondern gleichfalls und vor allem darin, dass mit ihrer Hilfe versucht wird, für die zentrale Frage nach dem Sinn philosophischer Verweise im Werk Borges' allererst einmal ein theoretisches Problemfeld zu eröffnen.

Ein sehr dringliches Gefühl bestärkt uns in der Forderung, dass die aufgeworfene Frage notwendigerweise einer Klärung zugeführt werden muss, dass wir den verdeckten Sinn des immer wiederkehrenden Rekurses auf die große Philosophie in Borges' Literatur im Rahmen einer philosophisch inspirierten Arbeit über diesen Autor nicht einfach im Dunkeln belassen können. Vielleicht können wir an dieser Stelle weitere bloße

Vermutungen vorläufig einfach in den Hintergrund drängen und die aufgeworfenen Probleme, wie angekündigt, erst später und besser gerüstet wieder aufgreifen.

Die ersten beiden Kriterien scheinen nun nicht recht viel mehr zu tun, als beglaubigen zu wollen, dass Borges alles andere als Philosophie im eigentlichen Sinne treibt. Doch das bisher Vorgebrachte reicht noch nicht aus, um eine vorläufige Beurteilung darüber geben zu können, was es mit der Kollektion philosophischer Thesen in Borges' Werk auf sich haben könnte. Darum wenden wir uns nun, wie versprochen, einem dritten Kriterium zu, das uns diese Möglichkeit einer erweiternden Einschätzung eröffnen soll. Dieses Kriterium ist inspiriert von einer Aussage, die Jacques Derrida in einem Interview⁵ machte und die sich auf die Frage nach seinem Verständnis von philosophischer Tätigkeit bezog. Dabei gab er zu erkennen (ich paraphasiere seine Gedanken hier bloß sinngemäß), dass er das kreative Aufgreifen und neuartige Weiterentwickeln eines einzigen profunden Gedankens eines beliebigen Philosophen als philosophischere Tätigkeit ansehe als diejenige, die sich zwar durch die intimste Kenntnis und virtuoseste Aufschlüsselung schwieriger philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge auszeichnet, (ich vermute, er könnte hier das Beispiel einer professionalisierten akademischen Gedankenübung vor Augen gehabt haben) aber in einem gewissen Sinne genau deshalb steril und unfruchtbar verbliebe.

Und tatsächlich ist oft ein einziger Gedanke bindender und faszinierender in seiner wiederkehrenden Heftigkeit und Rätsel aufgebenden Tiefe als ein bereits vorgegebener Problemkomplex dies zu sein vermag, weil man sich eben zwangsläufig des letzteren Logik in dieser oder jener Weise fügen muss. Die unvergängliche, jedes Mal wieder zum Selbstdenken auffordernde Aktualität beispielsweise der heraklitischen Einsichten „Verborgene Harmonie ist mächtiger als offensichtliche“ oder „Die Natur liebt es, sich zu verbergen“ ist vielleicht nun einmal als Ausgangspunkt für radikale Neuheit erzeugende Schlussfolgerungen wirklich geeigneter als, sagen wir einmal, das Kantsche *Ding an sich*, das sich wohl nur schwerlich unabhängig von dem von Kant selbst eröffneten Problemfeld weiterdenken lässt und schon deshalb die eigene geistige Produktion in bereits vorgelegte Bahnen drängt.

⁵ Vgl. Derrida. Ein Film von Kirby Dick & Amy Ziering Kofman.

Es könnte dies nun auch eventuell der Grund dafür sein, dass Borges eine Neigung zeigt, eher auf *einfache* Lehrsätze zurückzugreifen oder aber – immer wenn er seinen Kurzgeschichten schwierig entwickelte Thesen einverleibt – auf den „Ballast“ der Vermittlungstätigkeit schlichtweg zu verzichten und sie derart als *einfache* erscheinen zu lassen. Wenn er nun Ideen der Einfriedung ihres komplexen dogmatischen Rahmens entreißt und sie seiner literarischen Weiterverarbeitung unterzieht, so muss ihm in manchen Fällen aber auch zugestanden werden, dass er dies in vehement anarchischer Art vollzieht, ihnen in gewisser Weise Gewalt antut, sie durch das Hineinplatzieren in den selbst entworfenen, phantastischen Raum tatsächlich „entstellt“ und ihnen derart oft bisher unbeachtete Qualitäten entlockt.

Ein Zitat (das sich ursprünglich auf Deleuzes Denken bezieht) des zeitgenössischen slowenischen Philosophen Slavoj Žižek, das der von Derrida geäußerten Ansicht in gewisser Weise ziemlich nahe steht, soll weitere Aufklärung darüber bringen, worum es sich also bei diesem dritten Kriterium handeln soll:

Nehmen wir einen großen Philosophen wie Kant: Es gibt zwei Modi, das Werk, für das sein Name steht, zu wiederholen. Entweder man hält an seinen Buchstaben fest und elaboriert oder verändert das System weiter, [...] oder man versucht den kreativen Impuls wiederzufinden, den Kant selbst bei der Aktualisierung seines Systems verriet (d.h. an das anzuschließen, was schon „in Kant mehr war als Kant selbst“, mehr als sein explizites System, nämlich an seinen exzessiven Kern). Entsprechend gibt es auch zwei Modi, die Vergangenheit zu verraten. Der wahre Verrat ist ein ethisch-theoretischer Akt der höchsten Treue. Man muß den Buchstaben Kants verraten, um dem „Geist“ seines Denkens treu zu bleiben (und ihn zu wiederholen). Gerade dann, wenn man dem Buchstaben Kants treu bleibt, verrät man in Wirklichkeit den Kern seines Denkens, den ihm zugrundeliegenden kreativen Impuls.⁶

Wir haben bereits festgestellt, dass sich in Borges' Schriften kaum Stellen auffinden lassen, die man unbedenklich mit dem gleichsetzen könnte, was herkömmlich als Philosophie bezeichnet wird, mit der Einschränkung einiger weniger philosophisch „angezuckerter“ Essays, die unter wenig gestrengen Blicken irgendwie doch den Peripherien dieser Disziplin zugerechnet werden könnten. Bei der literarischen Prosaproduktion des Argentiniers handelt es sich in der Mehrzahl doch um mehr oder weniger phantastische Kurzgeschichten, deren einige mit philosophischen Theoremen

⁶ Žižek: Körperlose Organe, S. 26

(die etwa durch irgendeine der Figuren bei einer beliebigen Gelegenheit ausgesprochen werden) bereichert sind, in anderen wiederum aber ein handfestes erkenntnistheoretisches Problem zum Ausgangs-, End- oder Mittelpunkt gewählt wird, das dann der Handlung eine gewisse metaphysische Note verleiht, oder es fällt schließlich irgendwann und ziemlich unversehens (meist durch Erzählerstimme) bloß einfach einmal der klingende Name eines großen Philosophen. Nach dem Gesagten stünde jedoch die Gefahr im Raum, dass es sich bei Borges' „philosophischem Wirken“ um nichts weiter als um einen farblosen Eklektizismus handelt.

Diese kritischen Anmerkungen einmal vorgebracht, kann das weiter oben Festgestellte nur in einem Borges' Umgang mit philosophischen Thesen rechtfertigenden Sinne verstanden werden. Wir wollen zusätzlich die erst später genauer zu entfaltende Frage in den Raum stellen, ob in manchen ausgewählten Erzählungen Borges den von ihm entwendeten und so indezent in den phantastischen Komplex seiner Kurzgeschichte eingeschobenen philosophischen Satz nicht eben gerade durch dieses Einmontieren in die eigene, vom Vermögen der Imaginationskraft getragene Welt, eine neue ethische, logische oder erkenntnistheoretische Qualität gibt, oder ihn aber zumindest dadurch um unterschiedliche philosophische Nuancen bereichert; mit einem Wort, ob er nicht in manchen Fällen, sei es nun gewollt oder ungewollt, jenem oben erwähnten kreativen Impuls ihres ursprünglichen Autors die (philosophische) Treue hält.

Es wird also schon im nachfolgenden Kapitel damit begonnen, zu untersuchen, ob es Borges in seinen Erzählungen gelingt, den von ihm bemühten Philosophen durch das Aufgreifen seiner Gedanken die Ehre insofern zu erweisen, indem er ihn dadurch quasi *postoperativ* um ein kreatives philosophisches *Surplus* bereichert. In jedem Fall aber ist Luiz Costa Lima's Urteil beizupflichten, dass Borges gar kein systematischer, sich *der* Wahrheit verpflichtender Denker sein will, sondern ganz offensichtlich einer anderen Linie zuzurechnen ist:

[...] den tiefen Graben überbrückend, der das Fiktionale umgibt und ihm seine Würde verleiht, reiht sich Borges in die Phalanx jener Philosophen ein, die seit Nietzsche den Status der „Wahrheit“ problematisieren. Unter der Herrschaft der „Wahrheit“ ging der Vorrang im System der menschlichen Diskurse von der Philosophie auf die Wissenschaft über, und die Fiktion wurde kontrolliert, indem man sie dem Kriterium der Wahrheit unterwarf.

Mit der Tradition, der Borges – indirekt – angehört, wird diese Situation umgekehrt.⁷

Sosehr wir Costa Lima auch zustimmen, wir kommen einfach nicht umhin, die Form zu problematisieren, in der dies bei Borges geschieht. Uns interessieren in dieser Arbeit, wie bereits angeklungen, in erster Linie Borges' philosophisch motivierten Kurzgeschichten und weniger seine Traktate und Essays, da in seinen Kurzgeschichten Philosophie nicht nur auf Randbemerkungen reduziert vorzufinden ist, sondern sie sich vom philosophischen Standpunkt aus gesehen (nicht vom literarischen!) meist dadurch diskreditieren, dass sie verborgen oder offen eine philosophische Inspirationsquelle für sich in Anspruch nehmen, das darin vorzufindende Argument sich jedoch durchwegs nicht auf der Höhe des ursprünglichen Gedankens bewegt, diesem vielmehr oft nur traurig hinterherzuhinken scheint. Schon im nächsten Kapitel werden wir mit einem solchen Fall zu tun haben, wenn Borges meint, Schopenhauers Willenskonzept so leichthin in seinen Erzählungen verwerten zu können.

Zum Schluss dieses Kapitels sollen noch in sinnvoller Ergänzung einige allgemeine Überlegungen zum Gattungsunterschied zwischen philosophischen und literarischen Texten ihren Platz finden:

[...] there can be (and are) texts that approach, but fall short of, or to the side of, being philosophy (texts that are “philosophy-like”) and other texts that can be read *as* philosophy although they *are not* philosophy. I would suggest that texts that fit either of these descriptions can aptly be called *philosophical*. The philosophical, then, is a broad category including texts that are “philosophical-like”, texts not intended to *be* philosophy that may still be fruitfully read *as* philosophy [...]. But is all literature philosophy? Clearly the answer is no, inasmuch as a great deal of literature is not intended to fit the resemblance of philosophy. More difficult cases are those in which the instance of literature is undeniably *philosophical*. Some instances of literature, such as Homer's *Odyssey*, Dante's *Divine Comedy*, Cervantes' *Don Quixote*, Shakespeare's *Hamlet*, Tolstoy's *The Death of Ivan Illyich*, and Kafka's *Metamorphosis*, are undeniably philosophical. [...] As I have suggested, we need to examine such texts on a case-by-case basis, and we must remember that the *philosophical* is not necessarily *philosophy*. [...] A writer of short stories would need to make clear that the stories were intended to be philosophy for them to be taken as philosophy. Otherwise the natural presumption of the reader is that they are literature, albeit

⁷ Lima: Gnosis und Antiphysis bei Borges, in: Gumbrecht / Pfeiffer: Materialität der Kommunikation, S. 774

philosophical literature, and so the author's goal and intention would be thwarted.⁸

Mit dem Zitat sollte unterstrichen werden, dass auch wir nicht meinen, Borges' Kurzgeschichten seien Philosophie. Wir glauben auch nicht, dass Borges selbst seine Kurzgeschichten als Philosophie klassifizieren würde, bestimmt aber als philosophische Literatur. Wir wollen hier abschließend unterstreichen, dass es uns nie in den Sinn käme, Borges' Literatur etwas "undeniably philosophical" abzusprechen, es wird uns vielmehr darum zu tun sein, die Güte dieses „Philosophischen“ auf Herz und Nieren zu prüfen, da sich darüber vortrefflich streiten lässt und wir exakt zu diesem Behufe die obigen Kriterien aufstellten, mit denen wir hoffen, die entscheidenden qualitativen Unterscheidungsmerkmale markieren zu können.

2. Schopenhauer im Borgesschen Panoptikum – der deutsche Willensmetaphysiker als einer der eminenten philosophischen Bezugspunkte

Gleich zu Beginn ein kurzer aber notwendiger, weil Missverständnisse auszuräumen gedachter Exkurs, der nichts weniger als die Überschrift selbst problematisieren soll, da nämlich das, was man herkömmlich als ein Bezugnehmen auf etwas oder auf jemanden versteht, im allgemeinen doch wohl in der Weise verstanden wird, die impliziert, dass es sich bei einem solchen sprachlichen Akt – vor allem wenn er mit einer ähnlichen hohen Frequenz Gebrauch findet, wie dies bei Borges der Fall ist – um etwas mehr als das bloß singuläre, ehrerbietige Aufrufen oder nebenherige Erwähnen eines Namens oder einer These, welche mit jenem in Beziehung gebracht wird, handelt. Da das Borgessche „Sich-Beziehen-auf“ in bedenklich vielen seiner Erzählungen aber oft in gerade dieser zuletzt beschriebenen, einigermaßen fraglichen Form stattfindet, möchte ich gleich vorweg den möglichen Einwand des mit Borges vertrauten und kritischen Lesers bestätigen und eingestehen, dass die Überschrift in Hinblick auf die

⁸ Irwin, William: Philosophy and the Philosophical, Literature and the Literary, Borges and the Labyrinthine, in: Gracia / Korsmeyer / Gasché: Literary Philosophers – Borges, Calvino, Eco, S. 27-45, hier S. 37ff

nachfolgenden Erläuterungen mangelnder sprachlicher Präzision bezichtigt werden könnte.

Tatsächlich wird es in diesem Kapitel um nicht viel weniger gehen, als um den Versuch einer komprimierten Exposition dessen, was Borges in auffällig notorischer Weise in seinen Erzählungen unternimmt. Gewissermaßen wäre „bezugloses Bezugnehmen“ in vielen Fällen wohl die treffendere Bezeichnung nicht nur für Borges' Umgang mit der Philosophie Arthur Schopenhauers. Natürlich gibt es auch andere prominente Namen, wie etwa Berkeley, Spinoza, Kant, Nietzsche und viele mehr, auf die man immer wieder in Borges' Erzählungen stößt und auf welche angewandt das oben ausgesprochene Diktum mehr oder weniger gleichberechtigte Gültigkeit besäße. Was die Entscheidung für Schopenhauer als Beispiel von Borgesscher Vereinnahmung großer Namen und Thesen betrifft, so wurde diese allein durch die Omnipräsenz desselben im Oeuvre des Argentiniers gespeist.

Bevor die Untersuchungen unter Heranziehung einiger illustrativer Textpassagen *en detail* durchgeführt werden, soll nochmals die bereits ausgesprochene und die Untersuchungen mitmotivierende Fragestellung explizit gemacht werden:

Steckt hinter der Ubiquität philosophischer Namen und Thesen mehr als nur ein eitles Zurschaustellen eigener Gelehrsamkeit oder können wir diesen wiederkehrenden Verweisen den Status von literarischen Funktiven zuweisen, denen innerhalb der Dramaturgie der Erzählung ein strukturierender oder ästhetisierender Platz zukommt?

Vor dem Hintergrund dieser Problemstellung, die wir auch in späteren Kapiteln im Gedächtnis behalten sollten, wollen wir, wie angekündigt, zu Borges' affektuöser Hinneigung zu Schopenhauers Gedankenwelt kommen.

Als geeignetes Zeugnis, das nicht nur von dieser Leidenschaft spricht, sondern auch vom Umstand, dass Borges selbst sich als beflissener Leser des Deutschen zu erkennen gibt, möge uns eine, sich auf Phillip Mainländer Bezug nehmende, durch das literarische Ich übermittelte Aussage dienen: “Fue, como yo, lector apasionado de Schopenhauer”⁹. Ist man mit der Tatsache vertraut, dass es sich bei dem 1841 geborenen und 1875 freiwillig aus dem Leben getretenen deutschen Philosophen Phillip Mainländer, dessen mäßig bekanntes philosophisches Hauptwerk *Die Philosophie der Erlösung* ist, um einen glühenden, ja fast besessenen Verehrer Schopenhauers, dessen

⁹ Borges: *Otras inquisiciones*, S. 147

Einfluss auf sein Werk denn auch unverkennbar ist, handelt, so sagt dies wohl einiges über den Grad an eigener Hinneigung von Borges zu Schopenhauer aus.

Dies einmal zur Kenntnis genommen, soll uns ab hier auch die Frage mitbeschäftigen, die zu erkunden sucht, ob Borges' Passion ihm nicht doch teilweise bei einem hinlänglichen Verständnis zentraler Aspekte der Lehre Schopenhauers nachteilig ist, eine Leidenschaft, deren Intensität weiter an Konturen gewinnt, wenn man sie anhand seiner vielen Protagonisten studiert, denen er sie zuteil werden lässt.

So erfährt man etwa durch den inneren Monolog des jungen Ich-Erzählers in der von Science-Fiction inspirierten Kurzgeschichte *There Are More Things* ganz beiläufig, dass dieser "la tarde al estudio de Schopenhauer" gewidmet hat.¹⁰ Gleiche Passion kommt dem Philosophen seitens zweier konkurrierender Historiker (!) in der Erzählung *Guayaquil* entgegen, im Besonderen seitens des schrulligen Zimmermanns, der nicht bloß paradoxerweise die Abwertung der Geschichte in Schopenhauers Denken mit einem wohlwollenden "Ah, Schopenhauer, que siempre descreyó de la historia [...]" kommentiert,¹¹ sondern als Draufgabe auch implizit zu verstehen gibt, dass für ihn, den angeblich integeren und begeisterten Historiker, das Schopenhauersche Willenskonstrukt als Erklärungsmodell geschichtlicher Ereignisse völlig legitim und ausreichend ist, etwa wenn er den Fall eines Gesprächs zwischen San Martín und Bolívar als historisch entscheidend nennt, dessen strategische und historische Dispositive jedoch nicht gelten lässt und seine Überzeugung in lapidarer Weise folgendermaßen auf den Punkt bringt:

Acaso las palabras que cambiaron fueron triviales. Dos hombres se enfrentaron en Guayaquil; si uno se impuso, fue por su mayor voluntad, no por juegos dialécticos. Como usted ve, no he olvidado a mi Schopenhauer.¹²

Das Prinzip, dem Geltung hinsichtlich des Ausgangs des Dialogs wie auch bezüglich seiner vergangenen „Geschichte-bestimmenden“ Kraft zugesprochen wird, wird aber auch zur Erklärung des Triumphs Zimmermanns über seinen argentinischen Kollegen auf der eigentlichen Handlungsebene veranschlagt, im genaueren dann, als jener, nachdem er diesen mit überaus raffinierter Überredungskunst zum Verzicht auf das von

¹⁰ Vgl. ders.: *El libro de arena*, S. 62

¹¹ Vgl. ders.: *El informe de Brodie*, S. 91f

¹² *Ibid.*, S. 95

beiden angestrebte Projekt bewogen hat, sich auf Schopenhauer beziehend Folgendes ausspricht:

Nuestro maestro, nuestro común maestro, conjeturaba que ningún acto es involuntario. Si usted se queda en esta casa, en esta airosa casa patricia, es porque íntimamente quiere quedarse. Acato y agradezco su voluntad.¹³

Wir wollen uns das Zitat auch gleich zunutze machen, um aufzuzeigen, welchem gängigen Missverständnis rund um das metaphysische Willenskonzept Schopenhauers Borges hier aufzusitzen scheint. Zwar hat Borges seine „philosophischen Hausaufgaben“ bis zu dem Maße erfüllt, dass er anfänglich zwar banalerweise feststellen lässt, jeder Akt sei nach Schopenhauers Konzeption irgendwie willentlich beeinflusst, verschweigt dabei aber erstens, dass es sich alsdann aber um eine bloß im Rahmen der Vorstellungswelt vermittelte, also objektivierte Erscheinungsform des Willens handelt und dass, zweitens, in diesem Bereich auch alles andere als Freiheit der Wahl (“porque íntimamente quiere quedarse“) am Walten ist, denn der Wille kann, sobald bestimmte Motive – wenn auch beim Menschen in Gestalt von Gedanken auftretend – auf ihn wirken, nicht anders, als in als *notwendig* zu bezeichnender Weise darauf zu reagieren:

Alle Motive aber sind Ursachen, und alle Kausalität führt Nothwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun, mittelst seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches ÜBERLEGEN heißt: er ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere WAHL, als dem Thiere möglich ist. [...] Diese RELATIVE Freiheit ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehen. [...] Durch sie ist ganz allein DIE ART der Motivation geändert, hingegen die NOTHWENDIGKEIT der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert.¹⁴

In nuce lässt sich Schopenhauers Lehre als eine sich an Kants Transzendentalphilosophie festhaltende darstellen und weist daher folgerichtig alle erkannte und wahrgenommene Welt als unsere *Vorstellung* aus. Der restliche Bereich

¹³ Ibid., S. 98

¹⁴ Schopenhauer: Kleinere Schriften, S. 393f

der so genannten *Welt* aber ist der Bereich des *Dings an sich*, von dem Kant zu berichten wusste, dass es uns zwar den Stoff unserer Vorstellungen liefere, selbst aber nie erkannt werden könne. Schopenhauer erkennt es dann doch. Er intuiert es als *Wille*, identifiziert es aber nicht mit der objektivierten, das heißt vorgestellten Form desselben, da doch getreu der Kantischen Lehre unser vorstellendes Vermögen nie ein *an sich*, sondern bloß ein *für uns* erfasst, sondern mit dem am eigenen Leib verspürten Willen, mit seiner „inneren Erfahrung“ also. Nur als „inneres Erleben“ des Willens, da wo wir dieser selbst sind, offenbart sich uns sein Wesen als primäre, vitale und bewusstlose Strebung.

Wenn Borges aber nun eine gewisse Freiheit in Form einer dem Subjekt anscheinend gegebenen, „intimen“ Entscheidungsfähigkeit hinsichtlich seines Wollens zu unterstellen scheint – besser gesagt eine solche suggeriert, indem er es tunlichst unterlässt, seinen Feststellungen irgendwelche aufschlussreichen Ausführungen hinzuzufügen – eben angedeutet durch das „es porque íntimamente quiere quedarse“, dann begeht er wohl den ziemlich größten Schnitzer in dieser Angelegenheit, denn Schopenhauers Lehre ist, dass man streng genommen erst dann weiß, was man will, wenn man schon gewollt hat.

Die Schopenhauersche Pointe besteht eben gerade darin, den Begriff *Wille* nicht nur anders zu fassen, als es die philosophische Tradition tat, sondern mit seiner Konzeption auch die umgangssprachliche Bedeutung des Terminus im Sinne von Zweck oder Absicht auszuhebeln. Auch das von Borges zugefügte Adverb „íntimamente“ (Ist dieser nebulöse Zusatz nicht ein Indiz für Borges' Unsicherheit bezüglich des korrekten Verwendens der schwierigen philosophischen Komposition? Ahnt der argentinische Schriftsteller etwa die ernsthaften Vorwürfe, die er sich mit dem leichtfertigen und vor allem undifferenzierten Gebrauch jenes diffizil entwickelten philosophischen Konzepts einhandeln könnte? Ist sein allzu vages Verständnis nicht vielleicht *der* Grund für den kurz und *einfach* bleibenden Charakter seiner Rekurse auf das zwar die eigene metaphysische Fantasie erregende, doch in seiner behäbig elaborierten, unliterarischen Schwierigkeit abstoßende philosophische Konstrukt?) kann nicht von der personalisierten Verbform *quiere* ablenken, die eben suggeriert, dass das Gewollte schon irgendwie als freie Entscheidung im Geiste der Figur liegen musste, ehe es zur

Aktion des Wollens selbst kam. Ein anderes Zitat, in welchem nun dem Willen selbst eine Art intuitives Wissen unterstellt wird, soll dieses Missverstehen verdeutlichen:

No importa que su yo lo ignorara; lo sabían su sangre, su voluntad.¹⁵

Gerade aber dieser „intellektualisierte“, mit Ziel und Zweck in Verbindung gebrachte Wille geht an der Essenz der Schopenhauerschen Wendung des Konzepts vorbei, denn „Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Überlegungen der Vernunft über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte.“¹⁶

Als Grenzfall gibt es bei ihm zwar das Phänomen eines absichtsvollen, in die Natur projizierten Willens, sprich Geistes. Schopenhauers Weg ist aber definitiv der einer Naturalisierung des Geistes. Kurz, bei Schopenhauer ist der Wille als das *Ding an sich* gerade kein Vorstellungsobjekt unter anderen Vorstellungsobjekten und völlig illegitim ist daher auch die Annahme, ihn sich als verursachende Kraft außerhalb der Sphäre seiner in der Vorstellung sich vollzogen habenden *Objektivierung*, vorzustellen, wie es die unnuancierten Aussagen Borges' dazu jedoch nahe legen, auch wenn er noch so demonstrativ darauf beharrt, sich auf den Willensbegriff Schopenhauers zu beziehen. Aber lassen wir diesen selbst darüber nochmals zu Wort kommen:

Man darf, statt eine physikalische Erklärung zu geben, sich so wenig auf die Objektivierung des Willens berufen, als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Physik verlangt Ursachen: der Wille aber ist nie Ursache: sein Verhältniß zur Erscheinung ist durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; sondern was an sich Wille ist, ist andererseits als Vorstellung da, d.h. ist Erscheinung: als solche befolgt es die Gesetze, welche die Form der Erscheinung ausmachen [...].¹⁷

Eine andere Erzählung soll nun angeführt werden, mithilfe derer wir uns weitere Aufklärung über den Modus der obsessiven Vereinnahmung Schopenhauerscher Lehrsätze durch Borges erhoffen.

Deutsches Requiem aus dem Band *El Aleph* kann beispielhaft herangezogen werden, wenn es darum geht, nachzuweisen, wie Borges rund um „Einzelteile“ der

¹⁵ Borges: *El Aleph*, S. 102

¹⁶ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 152

¹⁷ *Ibid.*, S. 199

Schopenhauerschen Metaphysik eine ganze Geschichte entwirft. Der Autor nimmt sich in dieser Erzählung nicht weniger als das Folgende vor:

En la última guerra nadie pudo anhelar más que yo que fuera derrotada Alemania; nadie pudo sentir más que yo lo trágico del destino alemán; Deutsches Requiem quiere entender ese destino [...].¹⁸

Nebst einer anrühlich pathetischen Selbstinszenierung (mit hoher Wahrscheinlichkeit gab es doch wohl ein paar unangenehm direkter vom Dritten Reich *berührte* Geschöpfe als Borges, deren Wunsch nach einer deutschen Niederlage den seinen wohl an Intensität bei Weitem übertroffen haben mag) stößt der vermessene Anspruch mit einer Kurzgeschichte das „deutsche Schicksal“ zu verstehen beim Leser hingegen auf veritable Verständnisgrenzen. Letztendlich sollte man vielleicht die hier von Borges vorgetragenen Ansprüche für bloße Rhetorik nehmen, die man einem exzentrischen Literaten ja noch verzeihen mag. Weniger Nachsicht könnte sich da schon beim genaueren Inspizieren des philosophischen Rahmens des Geschehens ergeben, das uns, grob zusammengefasst, durch die Gedanken eines des Mordes und der Folter beschuldigten KZ-Vizevorstehers und Folterknechtes mitgeteilt wird:

Am Vorabend seiner Hinrichtung lässt das Monstrum also die Wechselfälle seines Daseins wie auch sein unter anderem massiv durch die Lektüre von Schopenhauers Metaphysik geprägtes Lebens- und Todeskonzept vor seinem geistigen Auge Revue passieren. Offensichtlich wird hierbei das beinahe konstruiert und beabsichtigt wirkende Missverstehen einiger Aspekte der Metaphysik Schopenhauers, denn wir erfahren aus dem Munde des todgeweihten Otto Dietrich zur Linde nicht lediglich, dass ihn diese Philosophie von der Theologie, dieser „fantastischen Disziplin“¹⁹, weggeleitet hat, ihm, nach einer 1939 in Tilsit sich zugezogenen Kriegsverletzung und der darauf folgenden Beinamputation, bezüglich welcher man mittels einer Fußnote von einem Gerücht über deren „schwer wiegende Folgen“ in Kenntnis gesetzt wird (vielleicht gar zum Zwecke einer vorauseilenden Rechtfertigung für die völlig verirrten lebenspraktischen, der Schopenhauerschen Doktrin gänzlich widersprechenden Konsequenzen?) als tröstende

¹⁸ Borges: *El Aleph*, S. 200

¹⁹ Vgl. *ibid.*, S. 95

Zuflucht gedient hat, sondern gleichsam, dass im ersten Band von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* das Folgende zu lesen sei:

[...] todos los hechos que pueden ocurrirle a un hombre, desde el instante de su nacimiento hasta el de su muerte, han sido prefijados por él.²⁰

Ich möchte einmal die Vermutung wagen, dass Borges sich hierbei auf das Kapitel *Transcendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* bezieht, worin wir unter anderem folgenden Abschnitt vorfinden –

Zwar müßte man eigentlich, um über diese Dinge in's Reine zu kommen, zuvor folgende Fragen beantworten: ist ein gänzlichliches Mißverhältnis zwischen dem Charakter und dem Schicksal eines Menschen möglich? – oder paßt, auf die Hauptsache gesehn, jedes Schicksal zu jedem Charakter? – oder endlich fügt wirklich eine geheime, unbegreifliche Nothwendigkeit, dem Dichter eines Drama's zu vergleichen, Beide jedes Mal passend an einander? – Aber eben hierüber sind wir nicht im Klaren.

Inzwischen glauben wir, unserer Thaten in jedem Augenblicke Herr zu seyn. Allein, wenn wir auf unseren zurückgelegten Lebensweg zurücksehn und zumal unsere unglücklichen Schritte, nebst ihren Folgen, ins Auge fassen; so begreifen wir oft nicht, wie wir haben Dieses thun, oder Jenes unterlassen können; so daß es aussieht, als hätte eine fremde Macht unsre Schritte gelenkt. [...] Dies alles beruht darauf, daß unsere Thaten das nothwendige Produkt zweier Faktoren sind, deren einer, unser Charakter, unabänderlich fest steht, uns jedoch nur *a posteriori*, also allmählig, bekannt wird; der andere aber sind die Motive: diese liegen außerhalb und werden durch den Weltlauf herbeigeführt, bestimmen jedoch den gegebenen Charakter, unter Voraussetzung seiner feststehenden Beschaffenheit, mit einer Nothwendigkeit, welche der mechanischen gleichkommt. Das über den so erfolgenden Verlauf nun aber urtheilende Ich ist das Subjekt des Erkennens, als solches jenen Beiden fremd und bloß der kritische Zuschauer ihres Wirkens.²¹

– der in gewissem Sinne Borges' *qua* von der Lindes Interpretation nicht nur völlig grotesk erscheinen lässt, sondern auch die argumentative Armut dieser Behauptung negativ ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Von der Linde fährt dann fort das angebliche Zitat in der „freien indirekten Rede“ weiterzuführen, ohne zu erkennen geben, was nun Zitat und was nun Interpretation ist. Diese eigentümliche Methode lässt sich in vielen Erzählungen Borges' nachweisen, zumeist dann, wenn er mit einem jähren,

²⁰ Ibid., S. 97

²¹ Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* I, S. 209f

die Handlung unterbrechenden und meist durch die Erzählerstimme vorgetragenen Einschub überrascht, durch den uns dann etwa mitgeteilt wird, dass dieser oder jener Philosoph dieses oder jenes behauptet hätte.

Man kann sich nun bei dieser Vorgangsweise oft nicht des Eindrucks erwehren, dass Borges dabei dem interpretierten Philosophen seine eigene innerste „Position“ unterstellt, was oft deshalb so skurril wirkt, weil dieser Standpunkt sich allzu oft als philosophisch völlig unverständlich herausstellt, in vielen Fällen sogar im kreisenden Widerspruch zu den Urteilen des vereinnahmten Philosophen steht.

Vervollständigt man das obige Zitat aus *Deutsches Requiem*, sollte es klar werden, dass es darin für den Nichtkenner Schopenhauerscher Philosophie unmöglich wird, zu erkennen, was darin noch Schopenhauer – sofern darin überhaupt Schopenhauer ist – oder was darin bereits, wenn man so will, bloß Borges' Auffassungsgabe von Schopenhauer ist:

En el primer volumen de *Parerga und Paralipomena* releí que todos los hechos que pueden ocurrirle a un hombre, desde el instante de su nacimiento hasta el de su muerte, han sido prefijados por él. Así, toda negligencia es deliberada, todo casual encuentro una cita, toda humillación una penitencia, todo fracaso una misteriosa victoria, toda muerte un suicidio. No hay consuelo más hábil que el pensamiento de que hemos elegido nuestras desdichas; esa teleología individual nos revela un orden secreto y prodigiosamente nos confunde con la divinidad [...].²²

Wir sehen also, dass der Erzähler sofort in die „freie indirekte Rede“ übergeht und solcherart offenbar den Schein zu erwecken versucht, Schopenhauer hätte tatsächlich Derartiges in eben dieser Form gelehrt.

Borges *glänzt* aber nicht nur in mehreren seiner Erzählungen durch eine vom mäßigen bis zum völligen Missverstehen sich spannende Interpretation der zentralen Aspekte des Willenskonzepts Schopenhauers; auch mit der Essenz der daraus entspringenden Mitleidsdoktrin scheint er es, beziehungsweise er *qua* seine Figuren, nicht all zu ernst zu nehmen. Bleiben wir bei *Deutsches Requiem*, um dem Gesagten Konsistenz zu verleihen:

²² Borges: *El Aleph*, S. 97

Otto Dietrich zur Linde nennt zwar Schopenhauer *expressis verbis* als seinen großen lebensprägenden metaphysischen Lehrmeister, lässt sich aber dann doch recht einfach von der obskurantistisch-primitiven Nazidoktrin derart fesseln, dass sie genügend Einfluss auf ihn ausüben vermag, um ihm seine anfängliche Abscheu gegen Gewaltbereitschaft auszutreiben, und ihn im Namen des „neuen Zeitalters“ sogar dahin bringt, das Amt des Vizevorstehers des Konzentrationslagers Tarnowitz zu akzeptieren, um dort, nebst anderen Gräueltaten, den jüdischen Dichter David Jerusalem in den Selbstmord zu treiben. Während dies alles geschieht, rühmt er sich der gelungenen Unterdrückung seines Mitleids, das er der Nazi-Doktrin gemäß als verachtenswerte Schwäche interpretiert.

War es aber nicht gerade Schopenhauer, sein angeblich so maßgeblicher philosophischer Einfluss, der das Mitleid als die individuelle Selbsterfahrung des Willens ohne individuelle Selbstbehauptung des Willens bestimmte, und es somit als den höchsten überhaupt zu erreichenden Zustand des Menschen ansah, aus dem die „Verneinung des Willens“ als die schlechthinnige Erlösungsfigur resultieren sollte:

Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das *principium individuationis*, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht [...]; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachteten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd [...]. Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehn, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Tierheit, und eine hinschwindende Welt. Dies alles aber liegt ihm jetzt so nahe wie dem Egoisten nur seine eigene Person.²³

Auch wenn Borges uns hier offensichtlich mit einer unter schwerer ideologischer Verwirrung leidender (und vielleicht tatsächlich auch, bedingt durch die Kriegsverletzung, psychisch kranker) Figur konfrontiert, wird uns dieselbe auch als sensible und intellektuell hochbegabte vorgestellt, was allein schon durch ihre sublimen und intelligenten Ausdrucksweise klar wird. Glaubwürdig ist deshalb auch die profunde philosophische Bildung, die „zur Linde“ für sich in Anspruch nimmt.

²³ Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung I, S. 488

Ist es dann aber, unter Rücksichtnahme auf alles bisher Erörterte, auch nur irgendwie als plausibel anzusehen, dass die angeblich so prägende Schopenhauer-Verehrung zu solch inkonsequenten, den Einsichten des philosophischen Meisters zur Gänze widersprechenden lebenspraktischen „Inkonsequenzen“ führt?

Aber auch in anderen Erzählungen, in denen die Protagonisten nicht auf die Verblendung durch eine Ideologie als Alibi für ihr verdrehtes Verständnis der sie prägenden Denker zurückgreifen können, wird deutlich, wie oberflächlich und unzulänglich sich der Umgang mit philosophischen Theoremen bei Borges darstellt. Wir können also nicht anders, als vorerst das Prekäre solcher Verkürzungen in den Raum zu stellen und uns hier die Frage nach der mysteriösen literarischen Ausbeute, die eine so missbräuchliche Verwendung von Philosophemen abwirft, noch zu verkneifen. Es scheint uns angebracht, weitere Inanspruchnahmen philosophischer Motive in Borges' Erzählungen zu erwägen, um nicht einem vorschnellen Urteil zu Borges' philosophischer Redlichkeit aufzusitzen.

3. Von der unübersehbaren Virulenz eines immer wiederkehrenden erkenntnistheoretischen Problems in den Schriften des Argentiniers – die Infragestellung der bewusstseinstranszendenten Realität

En la época moderna el problema de la realidad se enlaza con el de la existencia del mundo externo, quedando expresado en la pregunta: ¿Cuál es el fundamento de nuestra *creencia* en la existencia de un mundo externo? La explicación del origen de esa creencia, y la eventual demostración de la existencia del mundo externo, han preocupado a filósofos de la modernidad y se han convertido en objeto de laboriosas especulaciones.²⁴

Nachdem wir nun mehr oder minder ausführlich anhand des spezifischen Beispiels des Willensbegriffs Arthur Schopenhauers nachzuweisen versucht haben, dass dieser nicht nur sehr häufig in diversen Erzählungen Borges' auftaucht und zumindest quantitativ intensiv vereinnahmt wird, sondern dass durchgehend von seiner ursprünglich komplexen Konstruktion, die voll der diffizilen philosophischen Rücksichtnahmen steckt, tunlichst abgesehen wird, er folglich, auf einen ziemlich einfachen „literarischen

²⁴ Molinuevo: Humanismo y nuevas tecnologías, S. 79

Motor mit metaphysischem Gehäuse“ reduziert, als zurechtgestutzte Idee sozusagen, zuvorderst die Funktion zu erfüllen scheint, einfach einmal als spektakuläres Fundament der fiktiven Handlung herzuhalten.

In diesem Kapitel soll nun der Präsenz eines immer wieder anzutreffenden erkenntnistheoretischen „Steckenpferdes“ Borges’ nachgegangen werden, um so nicht bloß hinsichtlich der Motivation und Art seiner unterschiedlichen Erscheinungsformen zu fragen, sondern auch zu bestimmen, durch welchen Verzerrungs- beziehungsweise Simplifizierungsmechanismus dieses philosophische Problem vorab hindurchgeschleust werden musste, um überhaupt erst einmal seine reibungslose Funktionstüchtigkeit, das heißt, all seine unwillkürlich auftauchenden Antinomien ausblendende Verwendung als handlungsgenerierende Idee oder aber seine ästhetische Aufbereitung als metaphysisch-garnierendes Beiwerk zu garantieren. Die uns bekannten Fragen, ob es denn überhaupt als problematisch anzusehen ist, dass es sich um eine Gefügigmachung, eine literarische Vereinfachung und Zähmung eines schwierigen philosophischen Problems handelt oder ob es gerade durch diese Ummodellierung zu einer teilweisen qualitativen Erweiterung der erkenntnistheoretischen Problematik selbst kommt, sollen uns auch hier im Hintergrund als eine Art Leitfaden durch Borges’ trügerisches Universum eskortieren.

Bevor auf *die* erkenntnistheoretische Frage, welche Borges so fesselt, eingegangen wird, scheint es opportun den polnischen Literaturwissenschaftler Wojciech Charchalis zu Wort kommen zu lassen, denn kaum ein anderer bringt konziser auf den Punkt, worum es sich bei der Arbeit von Borges mitunter handelt.

Zusammengefasst behauptet Charchalis, dass die Literatur des argentinischen Schriftstellers auf der Voraussetzung gründet, dass es unmöglich sei, zwischen der wirklichen und der fiktiven Welt eine klare Trennlinie zu ziehen beziehungsweise diese beiden Welten voneinander zu unterscheiden. Borges scheint nachweisbar der Überzeugung zu sein, dass jeder Versuch einer Beschreibung der Realität notwendigerweise in einer fiktiven Kreation enden muss. Weil für Borges eben jede beschriebene Realität fiktiv ist, wird es auch verständlich, dass er die Welt mit einem enormen Buch vergleicht, in dem die Menschen sich in keiner privilegierteren Rolle als der mit bloßen Buchstaben oder Wörtern vergleichbaren befinden. Auf der anderen Seite scheint der Schriftsteller jedem Buch das gleiche Gewicht zuzuschreiben wie der Welt selbst.

Kurz, da Borges sowohl die empirische Realität wie auch jene ausschließlich von der Literatur hervorgebrachte Realität als koexistierend auf dem selben Fiktionsniveau ansetzt, ist in seinen Erzählungen auch alles möglich, und die Kombination mehrerer, aus den unterschiedlichsten Realitäten entnommener Bruchstücke zu einem neuen fantastischen Bild findet dadurch eine gewisse Rechtfertigung:

Borges en sus cuentos practica sobre todo la forma de ensayo literario, partiendo de un hecho verdadero (o ficticio – aunque toda la verdad es ficticia) llega a una sorprendente paradoja. Su prosa es extremadamente intelectual, exige del lector una profunda erudición, conocimientos de historia, literatura y filosofía. Lo mágico, onírico o fantástico sirven sólo para demostrar una tesis filosófica o para descubrir la absurda naturaleza del universo. Borges es considerado un innovador al hacer ficción de la filosofía y teología [...].²⁵

Dieser Einschub passt nicht bloß deshalb sehr gut an den Beginn dieses Kapitels, weil er eine sehr allgemeine, aber nichtsdestotrotz richtige Beurteilung des Borgesschen Denkens wiedergibt, sondern auch deshalb, weil er direkt in die Richtung eines der präsentesten philosophischen Probleme seiner Schriften weist. Die Rede ist von der Frage nach der Realität der Außenwelt, die insbesondere von den englischen Empiristen in aller Schärfe gestellt und mit viel Hingabe diskutiert worden ist. Wir werden etwas später und zum rechten Zeitpunkt um einen gerafften Exkurs zu dieser philosophischen Strömung und zu den darauf folgenden vor allem aus Deutschland kommenden Reaktionen nicht umhinkommen, jetzt aber aufzuzeigen versuchen, welcher wichtigen Stellenwert auch Borges diesem Problem in seiner Literatur einräumt.

Wählen wir also einleitend die besonders anschauliche Methode, ein bescheidenes Kompendium einschlägiger Textauszüge aus Borges' Werk vorerst unkommentiert auf uns wirken zu lassen:

Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real.²⁶

En los mercados populosos o al pie de una montaña de cumbre incierta, en la que bien podía haber sátiros, había escuchado complicadas historias, que recibió como recibía la realidad, sin indagar si eran verdaderas o falsas.²⁷

²⁵ Charchalis: El realismo mágico en la perspectiva europea, S. 33f

²⁶ Borges: El Aleph, S. 21

²⁷ Ders.: El hacedor, S. 10

[...] un número infinito de cosas [...] muere en cada agonía, salvo que exista una memoria del universo, como han conjeturado los teósofos. En el tiempo hubo un día que apagó los últimos ojos que vieron a Cristo; la batalla de Junín y el amor de Helena murieron con la muerte de un hombre. ¿Qué morirá conmigo cuando yo muera, qué forma patética o deleznable perderá el mundo? ¿La voz de Macedonio Fernández, la imagen de un caballo colorado en el baldío de Serrano y de Charcas, una barra de azufre en el cajón de un escritorio de caoba?²⁸

Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción. Ese dictamen es del todo verídico en su aplicación a la tierra; del todo falso en Tlön. Las naciones de ese planeta son – congénitamente – idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje – la religión, las letras, la metafísica – presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial.²⁹

Berkeley negó la materia. Ello no significa, entiéndase bien, que negó los colores, los olores, los sabores, los sonidos y los contactos; lo que negó fue que, además de esas percepciones, que componen el mundo externo, hubiera dolores que nadie siente, colores que nadie ve, formas que nadie toca. Razonó que agregar una materia a las percepciones es agregar al mundo un inconcebible mundo superfluo.³⁰

Berkeley negó que hubiera un objeto detrás de las impresiones de los sentidos; David Hume, que hubiera un sujeto detrás de la percepción de los cambios. Aquél había negado la materia, éste negó el espíritu; aquel no había querido que agregáramos a la sucesión de impresiones la noción metafísica de materia, éste no quiso que agregáramos a la sucesión de estados mentales la noción metafísica de un yo.³¹

Unumgänglich ist an dieser Stelle eine einleitende, behelfsmäßige „Ausweitung“ der beiden letzten lapidaren Kommentare Borges' zum englischen Empirismus, um zumindest in gröbsten Zügen festzuhalten, was unter anderem die wesentlichen Ideen dieser Strömung ausmacht:

Es war John Locke der sie mit seiner Kritik an den von Platon herrührenden angeborenen Ideen initiierte, indem er festmachte, dass vielmehr die Gesamtheit unserer

²⁸ Ibid., S.40

²⁹ Ders.: Ficciones, S. 22f

³⁰ Ders.: Otras inquisiciones, S. 276

³¹ Ibid., S. 279

Ideen aus der Erfahrung gewonnen würde, wobei er unter *Idee* all das, was Objekt des Verstandes (sei es als gedachtes, phantasiertes, sinnlich wahrgenommenes etc.) werden kann, begriff. Des Weiteren unterschied er zwischen einfachen und zusammengesetzten Ideen, wobei er wiederum behauptete, dass es keine notwendige Verbindung zwischen den einfachen Ideen oder Empfindungen, so wie sie als in der Wahrnehmung eines Gegenstands vereinigte vorliegen, gibt, dass diese Verbindung sich vielmehr durch Gewohnheit festigt. (Hat man etwa an einem bestimmten Ort den Tod eines geliebten Menschen miterlebt, wird die Idee dieses Ortes die Idee der Trauer um den Verlorenen nach sich ziehen).

Trotzdem, dass Locke der Überzeugung war, dass man nur Ideen, nicht jedoch die Dinge selbst erkennen würde, differenzierte er dennoch zwischen primären Qualitäten, verstanden als die ursprünglichen Eigenschaften der Dinge (Größe, Gestalt, Bewegung, usw.), die die Idee von dem Ding, wie es wirklich ist, vermitteln, und sekundären Qualitäten, verstanden als die eigentümliche Weise wie die Dinge auf unsere Sinne wirken (Töne, Gerüche, Farben, usw.), folglich zwischen der objektiven Realität der Dinge und ihren subjektiven Gegebenheitsweisen.

Berkeley, der Hauptbezugspunkt Borges', behauptete aber nun, dass es gar keinen beweiskräftigen Grund gäbe, der es zuließe zwischen primären und sekundären Qualitäten zu unterscheiden. Schließlich, so seine entscheidende Argumentation, sei es nicht möglich, eine angeblich primäre Qualität, wie etwa die Ausdehnung eine ist, ohne die Mithilfe einer sekundären Qualität überhaupt erst zu erfassen. Unmöglich sei es beispielsweise die Idee eines bewegten, ausgedehnten Körpers zu bilden, ohne ihm anfänglich einmal eine Farbe oder eine andere sensible Qualität gegeben zu haben, welche aber bewiesenermaßen doch bloß wiederum nur im Bewusstsein vorkommt.

Ohne irgendeine sensible (sekundäre) Qualität kein Wissen von Ausdehnung also, was mithin auch der Behauptung, Ausdehnung existiere gesondert vom Geist, die Grundlage entzieht. Kurz, für Berkeley sind uns nur Einzelvorstellungen wirklich gegeben, sodass auch die primären Qualitäten nur auf Einzelempfindungen unserer Sinne, also auf sekundären Qualitäten, beruhen. Besonders in den Paragraphen 11 bis 15 seines Buches *Principles of Human Knowledge* versucht er zu zeigen, dass kein Beweis dafür gefunden werden kann, dass irgendeine der so genannten primären Qualitäten ohne Bewusstsein existiert. Alles Sein ist für diesen Fürsprecher des Idealismus in seiner extremsten Form tatsächlich nichts anderes als „Vorgestelltwerden“, da es für ihn eben

nur Ideen, aber keine ihnen entsprechende äußere Welt gibt. Sein und Wahrgenommenwerden fallen zusammen: *esse est percipi*.

That neither our thoughts, nor passions, nor ideas formed by the imagination, exist without the mind, is what everybody will allow. And it seems no less evident that the various sensations or ideas imprinted on the sense [...] cannot exist otherwise than in a mind perceiving them. [...] The table I write on I say exists, that is, I see and I feel it; and if I were out of my study I should say it existed – meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it. There was an odour, that is, it was smelt; there was a sound, that is, it was heard; a colour or figure, and it was perceived by sight or touch. This is all I can understand by these and the like expressions. For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their *esse* is *percipi*, nor is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them.³²

Indem er also gewöhnliche Objekte als nichts anderes als eine Ansammlung von Ideen ansah, verharrte er nicht auf der „einfachen“ idealistischen Stufe Lockes, sondern, wir sahen es, getraute sich weit über dessen Standpunkt hinaus. Die Existenz der Materie verneinend, nur die des Geistes, sprich des Bewusstseins zugestehend – ob nun als endliches Bewusstsein des Menschen oder als unendliches Bewusstsein Gottes – war er auch Immaterialist. Es war ihm zufolge unbegründet, irgendein materielles Substrat hinter den Ideen zu behaupten, sodass er einen konzentrierten Angriff auf dieses geruch- und farblose „Ich-weiß-nicht-Was“, das angeblich den Qualitäten der erfahrenen Dinge zugrunde liegen sollte und mit dem er keinen Sinn verbinden konnte, ritt.

All das scheint Borges gleichermaßen fasziniert zu haben, wie sonst ließe sich nicht nur die Wiederkehr von Berkleys Problematik, sondern auch das oftmalige bewundernde Zitieren des Namens des berühmten Bischofs von Cloyne in seinen Erzählungen und Essays erklären.

Da im letzten Zitat aus Borges' Texten auch David Humes Name gefallen ist, fügen wir kurz noch als Ergänzung hinzu, dass auch für diesen Philosophen der Begriff der realen Existenz der Gegenstände, sprich ein vom sie perzipierenden Bewusstsein unabhängiges Dasein, empirisch nicht zu rechtfertigen ist. „Wirkliche“ Gegenstände sind auch für den

³² Berkeley: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, § 3

Vollender des Empirismus Lockes und Berkeleys nichts anderes als *unsere* Erscheinungen. Da Hume diesen aufgrund ihres nicht enden wollenden Wechsels aber eine festmachbare Identität abspricht, die vermeintliche Konstanz der realen Gegenstände aber wiederum auf ihnen beruhen soll, wird ihm die Frage nach Realität der Außenwelt, und somit auch jene nach der Identität der Dinge mit sich selbst, zu einer des Glaubens und nicht des Wissens.

Was Borges an Hume, auf den er sich, nebenbei bemerkt, nur äußerst sporadisch *explizit* bezieht, vor allem anzuziehen scheint, ist dessen Verneinung des Ichs – dessen Negierung wirklicher persönlicher Identität, die er damit begründet, dass wir nichts als ein Bündel rasant wechselnder Perzeptionen sind. Hume kritisiert bekanntlicherweise die eine, angeblich mit sich selbst fortwährend gleichseiende Substanz namens „Ich“ als ein in Wirklichkeit nicht zu beglaubigendes metaphysisches Wunschkonstrukt, das zerbröckelt, sobald wir eine ernsthafte Introspektion an uns vornehmen, die uns offenbart, dass wir nebst einer Ansammlung einzelner Perzeptionen (Freude, Kälte, Langeweile, Angst, usw.), welche sich zudem in ständigem Wechsel befinden, kein mit sich gleichbleibendes Selbst auffinden werden. Auf diese Problematik, rund um die Borges mehrere seiner Erzählungen webt, können wir im Rahmen dieser Arbeit leider nicht Bezug nehmen und kehren hier zur Frage nach der Realität der Außenwelt zurück.

Wir wähnen uns nun im Besitz eines einigermaßen stabilen theoretischen Fundamentes, um uns die drei letztgereihten Zitate verständlich zu machen und uns auch frohen Mutes den restlichen zu nähern, und diese soweit zu kommentieren versuchen, um am Ende möglicherweise ein intimeres Verständnis der Eigenart von Borges' eigenem Idealismus erlangt zu haben. Auch können wir nebenher gleich klären, was genau es mit der Behauptung des polnischen Literaturwissenschaftlers auf sich hat, dass sich Borges' Literatur zu einem Gutteil auf die Voraussetzung gründe, dass man die fiktive Welt nicht von der realen unterscheiden könne, weil eben jede Beschreibung der Realität Borges zufolge in einer fiktiven Kreation ende und daher jede beschriebene Realität fiktiv sei. Beginnen wir gleich mit der Frage, in welchem Sinn diese besagte Voraussetzung zu verstehen sei.

Nun, das erste was einem hierzu in den Sinn kommt, ist Kants transzendente Wende, die nicht nur eine Revolution der philosophischen Denkungsart bewirkte, sondern auch

als die Eröffnung eines radikalen Konstruktivismus gesehen werden kann. Kant unterscheidet bekannterweise zwischen der uns unzugänglichen Dimension des Dings an sich und der uns heimischen Welt der konstituierten Phänomene, die durch die transzendentalen Kategorien vorstrukturiert sind. Der Bereich des Noumenalen bleibt uns aber für immer unzugänglich, die Anwendung der Kategorien auf das *Ding an sich*, das nie Objekt der möglichen Erfahrung werden kann, hat unweigerlich das Auftauchen unlösbarer Antinomien zur Folge. Die phänomenale Realität ist also die einzige Weise, wie uns die Dinge *wirklich* erscheinen, und wenn wir innerhalb dieser uns einzig zugänglichen Dimension von Realität einer Täuschung erliegen sollten, so betrifft diese nicht die Dinge wie sie *wirklich an sich* sind, sondern sie affiziert innerhalb unseres phänomenalen Rahmens lediglich die Dinge wie sie uns *wirklich erscheinen*.

Erinnern wir uns hier des zweiten Zitats aus Borges' Texten, in dem es heißt, dass die komplizierten Geschichten der Menschen von dem Protagonisten in gleicher Weise aufgenommen wurden wie er die Realität selbst empfing, nämlich in einer Weise, sich hinsichtlich ihrer Wahrheit oder Falschheit keinen Überlegungen hinzugeben.

Damit bestätigt sich nun nicht nur die These, dass Borges eine Nichtunterscheidbarkeit zwischen Fiktion und Realität postuliert, sondern mithilfe des weiter oben zu Kant Vorgebrachten, können wir eine weitere erhellende Feststellung hinzufügen:

Wer *Realität* und *Fiktion*, hier Fiktion *qua* "complicadas historias", hinsichtlich ihres Wahrheitsstatus' auf die gleiche Ebene stellt, erklärt nicht nur implizit den Begriff Wahrheit, verstanden als Synonym für die Kenntnis des wirklichen Verhältnisses der Dinge zueinander, für belanglos, sondern er muss irgendwann einmal auch eine Einsicht gehabt haben, die der Kantschen Entdeckung nicht unähnlich gewesen sein dürfte. Es muss demjenigen nicht nur klar geworden sein, dass alle „menschmögliche“ *Realität* nichts mehr als *menschliche Realität* sein kann, da alle Realität je schon unwillkürlich von *uns* konstituiert ist, sondern er muss auch in die logische Folge eingewilligt haben, dass innerhalb dieses fiktiven Rahmens eine Einteilung in verschiedene Fiktionsniveaus von Realität nichts an deren prinzipiell virtuell konstituierten Status verändert.

Es gibt bei Kant natürlich das Reale des unzugänglichen noumenalen Dings jenseits der Phänomene, und auch wenn es außerhalb jeder Reichweite ist, so ist es doch als regulative Idee, das heißt als Postulat, unabdinglich für die Konsistenz unserer Erfahrung.

Veranschaulichen wir uns das Gesagte, indem wir uns an das Zitat Berkelys erinnern, genauer an die Passage, in der er die Existenz der uns umgebenden Welt außerhalb ihres Wahrgenommenseins anzweifelt. Kant würde zwar eingestehen, dass die Welt, verstanden als Totalität der Dinge, niemals Teil unserer möglichen phänomenalen Erfahrung werden könnte, doch ist diese Fiktion einer „realen Ganzheit“ der Welt in genau dem Sinne unverzichtbar, dass, verzichtete man darauf, sich die Objekte der Welt als an sich existierende Dinge vorzustellen, die eigene phänomenale Welt in ein inkonsistentes Chaos stürzen würde. Nach Kant ist es das Vermögen der Vernunft, das diese so genannten „transzendentalen Ideen“ bereithält, um die Konsistenz unserer phänomenalen Alltagserfahrung zu garantieren. Mit anderen Worten gesagt heißt das, dass die *Realität* ohne die Stütze einer gewissen Fiktion ihren Zusammenhalt verlöre. Fiktionen sind also für den Menschen notwendig, um überhaupt erst einmal Realität auf zusammenhängende Art zu erfassen. Ohne die logisch-diskursive Macht dieser „natürlichen und unvermeidlichen Illusion“³³, sprich der „transzendentalen Ideen“, würde sich die Sinnhaftigkeit und der Zusammenhalt unserer objektiven Realität auflösen. Anders gesagt ist die Fiktion die *Bedingung der Möglichkeit* von zusammenhängender (menschlicher) Realität, und nur die Referenz auf Ideen garantiert, dass unser Wissen über die objektive Realität sinnvoll wird. Diese notwendigen Fiktionen haben Kant zufolge

[...] einen vortrefflichen und unentbehrlichnotwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d.i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausdehnung zu verschaffen.³⁴

In gewisser Weise offerieren uns diese Ideen also, so könnte man sagen, die phantasmatische Einfriedung für unseren Zutritt zur Realität.

Erinnern wir uns nun des ersten Zitats von Borges, in dem es heißt, dass wir die Realität deshalb so einfach akzeptieren, da wir uns intuitiv ihres irrealen Status' bewusst sind. Das, was Borges auf so verschwommene Weise lediglich intuiert, versuchte Kant

³³ Kant: Kritik der reinen Vernunft 1, S. 311 (B354,355/A298)

³⁴ Ders.: Kritik der reinen Vernunft 2, S. 565 (B672,673/A644,645)

tatsächlich denkend zu durchdringen und zu erklären, womit wir auch sofort wieder deutlich sehen, wo der Wurm bei Borges' erkenntnistheoretischen *Bemühungen* liegt, insofern er es entweder bei einem lapidaren Verweis auf einen Philosophen belässt oder er bei einer eigenen vagen Intuition stehen zu bleiben pflegt, sich aber keinesfalls dazu herablässt, sich denkend darüber zu offenbaren, was er unter dem ominösen Begriff „Realität“ nun tatsächlich versteht.

Indem er eben den Begriff *Realität* im „Definitions-dunkel“ belässt – was als symptomatisch für die Definitions- und Begründungsabstinenz hinsichtlich einer Vielzahl philosophisch klärungsbedürftiger Konzepte von Borges genommen werden darf – provoziert er in erster Linie eine Unzahl von Spekulationen darüber, wie er denn dieses Konzept nun eigentlich wirklich gedacht haben könnte. Da man aber auf diesem Weg zu keinem befriedigenden Ergebnis gelangen wird, bleibt als letzter Ausweg, sich Borges' Begriff von Realität selbst zu konstruieren, indem man seinen kryptischen Andeutungen mehr entzieht als sie tatsächlich preisgeben, etwa dann, wenn man sich zur Vermutung hinreißen lässt, dass die von Borges am meisten angerufenen Philosophen auch wahrscheinlich diejenigen sind, deren Begriff von Realität er teilt.

Gesetzt, es verhält sich wirklich so, dann haben wir davon auszugehen, dass sich sein philosophisches Konzept *Realität* auch irgendwo zwischen demjenigen Berkeleys und Schopenhauers bewegt, da es diese beiden Philosophen sind, auf die er sich am öftesten beruft. Da Schopenhauer aber ein eingefleischter Kantianer war, zumindest was sein erkenntnistheoretisches Grundgerüst betrifft, schien uns der Rückgriff auf den Gründer der Transzendentalphilosophie durchaus geeignet, um uns Borges' Idee anzunähern.

Auch andere philosophische Richtungen könnten herangezogen werden, um die Konturen von Borges' implizitem *Realitäts*-Verständnis schärfer hervortreten zu lassen. Aspekte der von Husserl begründeten Phänomenologie könnten sich beispielsweise als sehr dienlich erweisen, wenn wir zur Analyse des dritten Zitats übergehen. Dieser philosophischen Richtung geht es bekannterweise um die Untersuchung der *Phänomene*, dessen, was im Bewusstsein erscheint. Das Phänomen, das heißt „die Sache selbst“, wie es unserem Bewusstsein als wahrgenommenes oder gedachtes, erinnertes etc. erscheint, ist Hauptgegenstand dieses Philosophierens, das die verschiedenen Formen darzulegen sucht, in denen das Bewusstsein überhaupt erst mit der *Welt* verwoben ist, und dabei Fragen nach der Beziehung des Phänomens zum Sein oder zum Ich anfänglich immer ausklammert. Im folgenden Zitat eines der

prominentesten Vertreter dieser Strömung scheint uns vieles der phänomenologischen Problematik auf den Punkt gebracht:

[...] ich bin vielmehr absoluter Ursprung, und meine Existenz geht nicht, als aus ihren Antezedentien, hervor aus meiner physischen und sozialen Umwelt, sie geht vielmehr auf diese hin zu und gibt ihr den Seinsgrund erst; denn ich bin es, der eine Tradition, die wiederaufzunehmen ich mich entschieße, erst für-mich-sein lasse [...], der ich allererst einen Horizont für mich sein lasse, dessen Abstand zu mir verschwände, wäre ich nicht da, dessen Blick ihn umfaßt und ermißt, da er doch nicht als Eigenschaft der Umwelt als solcher eignet. Alle wissenschaftliche Betrachtung meiner selbst als Weltmoment behält etwas Naives, ja Heuchlerisches, sofern sie stillschweigend, ohne sich eigens auf sie zu beziehen, jene andere „Ansicht“ immer voraussetzt: die des Bewußtseins, in dem und durch das um mich herum eine Welt allererst sich eröffnet und für mich zu existieren beginnt. Zurückgehen auf die „Sachen selbst“ heißt zurückgehen auf diese aller Erkenntnis vorausliegende Welt [...].³⁵

Der uns hier interessierende und entscheidende Passus des Zitats ist derjenige, der das Bewusstsein als die je eigene individuelle Welt öffnende Entität schlechthin bestimmt. Für Husserl, den Begründer der modernen Phänomenologie, bedeutete der Begriff *Bewusstsein* nicht nur die „Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Bewusstseinsstroms“ sondern ebenso sehr das „innere Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen“.

Man kann also mit Husserl davon sprechen, daß die Welt im Bewußtsein enthalten ist, weil das Bewußtsein nicht nur der Ich-Pol (noesis) der Intentionalität ist, sondern auch der Das-Pol (noema); aber es ist zu präzisieren, daß dieses Enthaltensein nicht real ist – die Pfeife befindet sich im Zimmer –, sondern intentional – das Phänomen Pfeife befindet sich in meinem Bewußtsein. Dieses intentionale Enthaltensein, das bei jeder intentionalen Analyse enthüllt wird, bringt es mit sich, daß die Beziehung des Bewusstseins auf seinen Gegenstand nicht die von zwei unabhängigen, äußeren Wirklichkeiten ist. Denn einerseits ist das Objekt Phänomen, das auf das Bewußtsein zurückverweist, dem es erscheint. Andererseits ist das Bewußtsein Bewußtsein dieses Phänomens.³⁶

Vergleichen wir das dritte Borges-Zitat mit den beiden eben vorgestellten Passagen, so könnte man daraus durchaus eine phänomenologisch zu nennende Grundüberzeugung herauslesen, denn nicht nur scheint sich für Borges mit dem Verlöschen eines

³⁵ Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, S. 5

³⁶ Lyotard: Die Phänomenologie, S. 45f

individuellen Bewusstseins eine ganze Welt zu verlieren, was an den dem frühen Husserl unterstellten monadischen Idealismus erinnert. Dieser besteht in der Überzeugung, dass ich allein auf der Welt bin, diese Welt aber nicht mehr als die *Vorstellung* der Einheit all dieser Gegenstände ist. Jeder Sinn wird in meinem Bewusstsein gebildet, insofern es Sinngebung oder Intentionalität ist. Anders ausgedrückt, man könnte auch in diesem Zitat die Bestätigung dafür sehen, dass sich für Borges *Realität* definitiv aus (subjektiver) Idealität generiert, der Status der Realität folglich ein prekärer bleibt.

Auf viel offensichtlichere Weise aber ist in Borges' Worten die Überzeugung zu vernehmen, dass die Unzahl der variierenden individuellen Bewusstseinsphänomene den eigentlichen und nicht überschreitbaren Welthorizont des einzelnen Menschen konsolidieren. Schon Berkeley behauptete, erinnern wir uns nochmals, dass, wenn Dinge nur auf uns wirkende Erscheinungen sind, die Welt, aus Erscheinungen zusammengesetzt, folglich davon abhängig sein muss, dass jemand ihrer bewusst ist. Als Borges' Begriff von *Welt*, falls von so einem einheitlichen und konstanten Begriff überhaupt zu reden ist, könnte also durchaus derjenige gelten, der vertritt, dass *Welt* aus unzähligen Bewusstseins-Mikrowelten gemacht ist. Mit dem Idealisten Berkeley wendet auch Borges sich gegen die realistischen Vorurteile des gesunden Menschenverstands, wonach es eine Bewusstseins-unabhängige Existenz der Dinge geben soll. Borges scheint tatsächlich die Überzeugung zu vertreten, gegen die sich der gesunde Menschenverstand so sehr sträubt, dass es eben keine Welt gab, bevor irgendjemand wahrnahm, dass es sie gab, und dass die Welt in dem Moment, in dem sie außerhalb des Bewusstseins fällt einfach auf bestimmte Weise ausgelöscht ist.

Dem Erlöschen der oben angesprochenen Bewusstseine wird aber nicht nur die Dimension einer faktischen Endgültigkeit, gemildert zwar durch den Hinweis auf die Möglichkeit eines, alle je existiert habenden und zukünftig zur Existenz gelangenden Bewusstseine konservierenden göttlichen Gedächtnisses, zugeschrieben, sondern die Wahl von Borges' Worten vermittelt uns auch ein schmerzliches Gefühl von Unwiederbringlichkeit. Aus eben dieser, wenn auch bloß angedeuteten Trauer über das Vergehen der „Welt als je individueller Kosmos“, schließen wir auf die menschlich-mitleidende Komponente des vielleicht doch nicht zur Gänze zum eiskalten und bedingungslosen Idealismus konvertierten Borges, und beenden hier den wilden Reigen unserer Spekulationen.

4. Die Erzählung *Undr* – Ideen zur magischen Macht einer Lautfolge und Derridas Konzept der *différance* als geeignete Dechiffrierungsmatrix

Eine Differenz: das ist die Ursache an der Wurzel. Sie ist mitnichten positiv, und sie ist mitnichten ins Subjekt eingeschlossen. Sie ist das, was ihm wesentlich fehlt, so daß die numerische Mannigfaltigkeit nicht wie eine Todesdrohung einen zuvor mit sich einseienden Keim überkommt. Sie bahnt im Gegenteil „dem“ Samen, der (sich) also nur im Plural hervorbringt, hervorwagt, den Weg. Singulärer Plural/pluralischer Singular, dem kein singulärer Ursprung jemals vorangegangen sein wird. Germination, Dissemination. Es gibt keine erste Insemination. Der Samen ist sogleich zerstreut/ausgeschwärmt. Die „erste“ Insemination ist Dissemination. Spur, Aufpfropfung, deren Spur sich verliert. Ob es sich um das handelt, was man „Sprache“ nennt (Rede, Text etc.) oder um ein „wirkliches“ Einsäen, jeder *terme* [Ausdruck] ist eben ein Keim (*germe*), jeder Keim ist eben ein *terme* [Element und Ende].³⁷

Die Erzählung *Undr* aus dem Band *El libro de arena* bietet sich wahrlich für philosophische Deutungen verschiedener Art an. Neben dem Wort *Undr* wird ein anderer, uns jedoch verborgener Ausdruck am Ende der Darstellung eines mystisch-dunklen, vorzeitigen Geschehens als vielleicht *der Term/Germe* und also als „Lösung“ einer bis zum Schluss der phantastischen Begebenheiten unbegreiflich bleibenden Suche angeboten. Dies vorweggenommen und ohne vorerst allzu große Rücksicht auf die für den Autor typischen einführenden Erläuterungen nehmend, die vermutlich auch hier wiederum dazu gedacht sind, das nachfolgende Geschehen in ein glaubwürdiges Licht zu tauchen, wollen wir den Inhalt der Erzählung in etwas ernüchterter Form wiedergeben:

Der Ich-Erzähler informiert uns einigermaßen rasch über folgendes phantastisches Szenario, dessen Protagonist aber keineswegs er selbst ist, sondern das, nachdem er hierzu auf ein, einem gewissen Adán de Bremen zugerechnetes, historisches Manuskript Bezug genommen hat, das über die Lebensweise des wilden nordischen Volkes der „urnos“ berichtet, ein gewisser Ulf Sigurdarson erlebt haben soll. Die ereignisreichen Erlebnisse dieses Mannes, seines Zeichens, wie auch der Erzähler selbst, Kleriker, werden uns also aus zweiter Hand übermittelt.

Selbst dem nordischen Stamm der „skalds“ angehörend, fasziniert Sigurdarson die wahrlich bemerkenswerte Tatsache, dass die Poesie der „urnos“ aus bloß einem

³⁷ Derrida: Dissemination, S. 342

einzigem Wort bestehen soll. Nach einem Jahr der Reise wird er in ihrem Territorium landen und Unterkunft bei einem Schmied namens Orm finden, welcher es auch ist, der ihm von Gunnlaug, dem König der "urnos", berichtet, der unter anderem bekannt für seine argwöhnisch-feindliche Haltung Ausländern gegenüber ist, die er beizeiten auch schon einmal ans Kreuz nageln lässt. Sigurdarson macht sich daraufhin daran, eine "drápa" zu verfassen, eine Art Lobesgedicht auf den König, zu dem er auch bald danach von dessen herbeigeeilten Wachen geleitet wird. In der Morgendämmerung durchquert die Gruppe, der auch Orm angehört, drei Plätze, die alle einen Pfosten in deren jeweiligem Zentrum aufweisen. Nicht nur von der Figur eines schwarzen Fisches, der an der Spitze des ersten Pfeilers angebracht ist, sondern auch von dem am zweiten Mast thronenden Gegenstand, einer Scheibe, weiß Orm Sigurdarson zu berichten, dass es sich bei beiden um *das Wort (la Palabra)* handelt. Seinen Status des einfachen Schmiedes als Verhinderungsgrund vorbringend, wird er Sigurdarson, der am letzten Platz eine schnell wieder vergessene Zeichnung auf einem schwarzen Pfosten identifiziert haben will, *das Wort* jedoch nicht zu nennen wissen. Ohne Orm tritt Sigurdarson in des offensichtlich leidenden Königs Gemach und eine Harfe wird ihm überreicht, von der begleitet er seine "drápa" vorträgt. Nachdem ihm nach Beendigung seines Vortrags ein Ring vom König ausgehändigt worden ist, drängen ihn Wachen zurück, um Platz für einen neuen Barden zu schaffen.

Wir erfahren dann ohne jede weitere Erklärung, dass dieser nun jenes Wort wiederholt, das Sigurdarson selbst gerne „durchdrungen“ hätte ("que yo hubiera querido penetrar"), dazu aber allem Anschein nach nicht fähig war. In diesem Moment vernimmt man auch den ehrfurchtsvollen Ausruf eines Anwesenden: "Ahora no quiere decir nada", woraufhin der schöne Gesang abrupt endet und das verstörte Publikum fluchtartig das Königsgemach verlässt. In diesem Chaos richtet sich ein gewisser Bjarni Thorkelsson an Sigurdarson, um ihm nicht nur anzuvertrauen, das er bald (und trotz des als Talisman gedachten königlichen Rings) sterben werde, da er nun *das Wort* vernommen hätte, sondern ihm gleichzeitig auch anzubieten, ihn persönlich vor diesem Schicksal zu erretten. Der Helfer gibt an, Sigurdarson vor allem durch dessen gewagte Metaphernbildung als einen ihm selbst ebenbürtigen Dichter erkannt zu haben. Folgender Dialog ergibt sich:

Tú y yo somos poetas; te salvaré. Ahora no definimos cada hecho que enciende nuestro canto; lo ciframos en una sola palabra que es la Palabra.

Le respondí:

–No pude oírla. Te pido que me digas cuál es. Vaciló unos instantes y contestó:

–He jurado no revelarla. Además, nadie puede enseñar nada. Debes buscarla solo.³⁸

Zum Zwecke, diese Aufgabe zu erfüllen, wird Sigurdarson von Thorkelsson gen Süden geschickt. Mehrere Jahre wird die Reise in Anspruch nehmen, wobei der Tatkräftige sich nicht nur vom Sklavenhändler zum Sklaven verwandelt, Zivilberufe sich mit Kriegshandwerk abwechseln, sondern auch das Liebesglück rasch einmal zum Liebesleid wird. Extreme Wechselfälle bestimmen demnach diese halsbrecherische Fahrt, von der Sigurdarson behaupten wird, dass er im Laufe derselben zwar viele gewesen ist (“he sido muchos“), dass sich dieser Umstand im Vergleich zu *dem Wort* aber wie ein unbedeutender, nichtiger Traum ausmacht. Trotzdem gesteht er auch seine wiederkehrenden Zweifel hinsichtlich der Sinnhaftigkeit dieser Suche nach *dem Wort* ein, dem er allerdings manchmal auch sehr nahe gewesen zu sein glaubte. Schließlich kehrt er zu Thorkelsson zurück, einem nunmehr stark gealterten Mann, um ihn eingangs, wie es der gute Ton gefordert, über das Befinden seines Königs Gunnlaug zu befragen. Es stellt sich jedoch heraus, dass derselbe nun anders heißt; sein Name aber wird von Thorkelsson nicht preisgegeben, vielmehr erkundigt er sich gespannt nach den Ereignissen der Fahrt Sigurdarsons. Nachdem dieser eine detailreiche Chronik seines Abenteuers vorgenommen hat, kommt es zu folgendem abschließenden Dialog der beiden:

–¿Qué te dio la primera mujer que tuviste? –me preguntó.

–Todo –le contesté.

–A mí también la vida me dio todo. A todos la vida les da todo, pero los más lo ignoran. Mi voz está cansada y mis dedos débiles, pero escúchame.

Dijo la palabra *Undr*, que quiere decir maravilla.

Me sentí arrebatado por el canto del hombre que moría, pero en su canto y en su acorde vi mis

proprios trabajos, la esclava que me dio el primer amor, los hombres que maté, las albas de frío, la aurora sobre el agua, los remos. Tomé el arpa y canté con una palabra distinta.

³⁸ Borges: El libro de arena, S. 92

–Está bien –dijo el otro y tuve que acercarme para oírlo–. Me has entendido.³⁹

Wie sollten wir uns nun am günstigsten der tieferen (philosophischen?) Dimension des eigentümlichen Geschehens annähern? Wir könnten beispielsweise, nicht nur zum Behufe der Kontrastierung des von uns später vorzuschlagenden Interpretationsansatzes, ganz unumwunden vorerst einmal dem interessanten Weg Alberto Rivas Casasayas' folgen, der anhand dreier anderer Erzählungen Borges' aufzuzeigen versucht, dass es möglich ist, das Walten einer impliziten „Sprachphilosophie“ aus ihnen herauszulesen. Wenn Casasayas die Idee der magischen Funktion der Sprache als einen den beiden Kurzgeschichten *El espejo de tinta* und *La escritura de dios* gemeinsamen Nenner bezeichnet, können wir ergänzen, dass man auch für *Undr*, analysiert man die Erzählung unter der Betrachtungsweise der magisch-verursachenden Kraft von bestimmten Wörtern, einen plausible Deutungsrahmen schaffen könnte. Ziehen wir also vorab einmal Casasayas eigene erhellende Erläuterungen hierzu heran:

Según una perspectiva mágica del lenguaje, determinadas palabras no son un mero símbolo, esto es, un elemento abstracto al que una comunidad otorga un significado de acuerdo con la normativa convencional del código que sus miembros emplean, sino entidades sustanciales que, descubiertas o ya conocidas por el hechicero, permiten hacer ciertas cosas una vez que son pronunciadas. Dicho de otro modo, la palabra tiene una potencialidad sustancial en sí misma, tiene un poder causal: de su pronunciación [...] se derivan unos efectos materiales palpables. La concepción mágica del lenguaje tiene una relación con el lenguaje divino: “Hágase X”, y X se produce; las palabras tienen en sí la sustancia misma de aquello que designan, y si la sentencia emitida por el mago o la divinidad enuncia una acción, ésta se realiza en virtud de que la acción se encuentra en estado potencial en la palabra que la designa. La palabra mágica, en suma, es una entelequia: si la sustancia de la acción, de la cosa, se encuentra en la palabra que le da nombre, entonces la acción, la cosa, se actualizan una vez que la palabra es pronunciada.⁴⁰

Auch Casasayas' daran anschließende Betrachtungen werden ihre Inspiration in Aristotelischen Begrifflichkeiten finden. Sehen wir uns zunächst also näher an, worauf er im obigen Zitat hinaus will, und stellen wir uns die Frage, ob auch *Undr* unter diesem Gesichtspunkt einer sinnfälligen Bewertung zugeführt werden kann.

³⁹ Ibid., S. 94f

⁴⁰ Casasayas: Signos mágicos y de lo absoluto: aproximación a términos y conceptos de Filosofía del Lenguaje en tres cuentos de Jorge Luis Borges, S. 330

Bekanntlich ist nach aristotelischer Auffassung dasjenige, was es überhaupt gibt, entweder in potenziellem oder aber in aktuellem Zustand da, und die Tatsache der Veränderung wird entsprechend über das Verhältnis von Möglichkeit (dynamis) und Aktualisierung (entelecheia) gefasst. Nun gibt es dieser Philosophie zufolge nicht nur qualitative, quantitative oder ortsmäßige Veränderung, sondern zusätzlich eine solche, die die Substanz (usia) selbst betrifft, wobei eine solche substanzielle Veränderung dann die „Washeit“, das Wesen der Sache also, „in Mitleidenschaft zieht“, sodass es ein *anderes* wird. Die Frage nach dem „Was“ (eine Sache sei, die unter Hinzuziehung des „Form“-Begriffs geklärt wird, da es die Form (eidos, morphe) ist, die der vorerst undefinierten Materie eben Bestimmtheit verleiht) ergänzt Aristoteles aber mit derjenigen nach dem „Warum“, das heißt er fragt sich, warum eine Sache eben jene Form und nicht eine andere erlangt hat. In seiner *Physik*, genauer in der „Ursachenlehre“, nennt und erläutert er vier verschiedene Ursachen, wobei uns hier nur zwei davon interessieren sollen, da sie es sind, die Casasayas offensichtlich für seine Argumentation heranzieht.

So heißt Ursache bei Aristoteles unter anderem *Bewirken*, im Sinne des, vor allem von den Naturwissenschaften aufgegriffenen Modells einer Wirkungsursache und deren Effekt. Neben diesem wohl bekanntesten Aspekt spricht der Philosoph jedoch auch von so genannten *finalen* Ursachen, die von einem Zweck oder Ziel (telos) bestimmt werden. Die bereits angesprochene Entelechie, verstanden beispielsweise als eine einem Organismus zugrunde liegende Kraft, die dessen Entwicklung und Vollendung bewirkt, wird hierzu von Aristoteles verwendet. Er schreibt den Dingen ganz allgemein die Tendenz zur Aktualisierung bestimmter Eigenschaften zu und begreift, vereinfacht gesagt, die finale Ursache als das Ende der Wandlung von einem potenziellen in den diese Potenz realisierenden Zustand.

Dieser kaum akzeptierbare, weil schamlos verkürzte Rekurs auf Aristoteles war durch die Absicht motiviert, die aristotelischen Begrifflichkeiten, die im obigen Zitat verwendet wurden, in ein helleres Licht zu stellen. Wir sind nun hoffentlich soweit gewappnet, um nach einer differenzierten Applikation von Casasayas' Analyse rund um eine Magie der Sprache auf die Erzählung *Undr* erkunden zu können, ob damit dem hier von Borges gestellten Rätsel wohl auf die Schliche zu kommen sei und ob nicht ein alternativer und – unter dem Blickwinkel der philosophischen Spekulation gesehen – auch eventuell interessanterer Schlüssel zur Verfügung steht.

Es ist vorerst festzustellen, dass es nicht nur legitim, sondern durchaus plausibel wäre, *Undr* im Sinne einer „sprachmagischen“ Konzeption zu lesen. Wie in anderen Erzählungen Borges' sehen wir uns auch in *Undr* einer für uns, die Leser, bis zum Ende unbegreiflich und dunkel bleibenden Entität gegenüber, *dem Wort*, dessen zauberhafter ursächlicher Wirkkraft auf handlungsinterner Ebene der Status einer absolut verführenden Macht zugesprochen wird. Auch wenn der Protagonist am Ende von seinem „Lehrmeister“ sozusagen das Zertifikat für erlangte Weisheit zugesprochen bekommt, („Está bien. Me has entendido“) wir selbst, bleiben notgedrungen von der spirituellen Erleuchtung ausgeschlossen, da uns nicht nur der intuitive und luzidmagische Moment des lyrischen Aussprechens des einen, uns selbst bestimmten Wortes verwehrt ist (wir wurden nicht von einem Meister geleitet und auf eine Wortfindungs- und somit Selbstfindungsreise geschickt), sondern wir werden darüber hinaus, was durchaus die Anwendung des Ausdrucks „perfide Vorenthaltung“ rechtfertigt, nicht einmal informiert, welches denn nun das so lange und begierig gesuchte Wort Sigurdarsons ist. Das einzige was wir am Ende der Erzählung überrumpelt zur Kenntnis nehmen müssen, ist das Faktum, dass sich in diesem einen sprachlichen Ausdruck scheinbar die gesamte Lebenserfahrung beziehungsweise Lebenssubstanz des Protagonisten destilliert zu haben scheint. Darum müssen wir eben schlechterdings annehmen, dass in diesem einen Wort potenziell je schon das *telos* seines weiteren Weges magischerweise irgendwie *aufgehoben* war.

Die magische Implikation dabei ist aber nicht, dass die symbolische Ordnung (die Sprache als komplexe, die menschliche Realität mitkonstituierende Struktur) nebst den Sinnen sich als das maßgeblich uns die Umwelt vermittelnde Phänomen erweist (dass das differenzielle Verweisungsgefüge der Sprache, indem es unsere sinnlichen Eindrücke einem Regelwerk unterzieht, unsere Erfahrung der Welt in gewisser Weise *mitdiktirt*, das ist akzeptierbar), sondern sie ist darin zu sehen, dass es einem einzigen, in seiner vollkommenen Isolation von anderen sprachlichen Bezügen einem Atom gleichenden Wort, wie etwa *Undr*, aufgegeben ist, die gesamte Substanz, sprich den gesamten Transkurs einer individuellen Existenz in magischer Weise in sich zu fassen, was aber dann nicht mehr bloß den Ausdruck „magisch“ verdienen würde, sondern durchaus schon „grotesk“.

Eventuell sollte man sich ins Gedächtnis bringen, dass es wahrscheinlich erst die rhythmisch-beschwörende Art des gesungenen Vortrags ist, die die magisch-wirkende Dimension des Wortes letztlich zu voller Geltung bringt.

Der Gedanke, dass es eine intime Beziehung zwischen Sein und Sprache beziehungsweise Denken gibt, zieht sich von Parmenides bis zu Heidegger, wobei der philosophische Grundgedanke des Griechen bekannterweise darin besteht, dass das Sein ist, das Nichts jedoch nicht ist, und es darüber hinaus notwendig ist zu denken, dass das Seiende ist, da nur dieses denkbar ist, jedes Nichtsein jedoch undenkbar ist. Für Parmenides offenbart sich durch das Denken selbst, dass Sein ist und Nichts nicht ist. Parmenides setzt Denken und Sein gleich:

Das Denken steht, so meinen wir, doch dem Sein gegenüber. Aber Parmenides ist sich seines Denkens [des eigentlichen Denkens des Nus] bewußt im Unterschied vom zerspaltenden und unterscheidenden Denken und fordert daher für seine Gedanken: „Erschaue mit dem Nus, wie durch den Nus das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit; denn er wird das Seiende von seinem Zusammenhang mit dem Seienden nicht abtrennen.“ Im Nus ist also das Sein selber, als Ganzes, gegenwärtig. Daher ist das Abwesende mitanwesend.⁴¹

Bei Parmenides ist die Transzendenz des Seins im abstrakten Denken desselben gegenwärtig, keinesfalls aber in der Fülle der sinnlichen, zeitlichen Welt.

Eine andere Sache ist es aber, wenn die Welt der Zeichen in die Realität einzubrechen scheint, was immer dann bei Borges geschieht, so er in seinen Fiktionen gewissen Wörtern eine beinahe überirdische Virtualität attribuiert, die den Eindruck vermittelt, als gäbe es eine direkte (!) Kausalbeziehung zwischen dem Wort und der von ihm ausgesprochenen empirischen Realität.

Unbefriedigend scheint uns aber die irgendwie eigenartig anmutende Erklärung, dass das gesamte empirische Leben einer Person in deterministischer Art in einem singulären *Wort* (!) – sei es auch noch so magisch-lyrisch aufgeladen – „aufbewahrt“ sein sollte, in einem Ausdruck, der in gewisser Weise die Rolle einer Entelechie übernimmt, das heißt dessen Potenz sich, indem er einmal entdeckt und ausgesprochen ist, dadurch mit einem Male aktualisiert haben wird. Eher langweilig wäre es, Borges zuzumuten, er hätte einfach im Sinn gehabt, dass alles, was im Leben Sigurdarsons geschieht *in potentia* in

⁴¹ Jaspers: Die großen Philosophen, S. 643

einer arbiträren, vielleicht der Buchstabenkombination *Undr* ähnelnden Lautfolge je immer schon als solches in einfach neutraler, „unbewusster“ Weise da gewesen ist.

Schon viel außerordentlicher und ansprechender ist da schon die Interpretation, er könnte gemeint haben, dass mit dem Aussprechen des Wortes eine darin immer schon verborgen gelegene Erkenntnis des geheimen und vollkommenen Sinns dieses gesamten Lebens aktiv wird. Anstatt eines instantan sich abspielenden Lebensgeschehens käme das Sagen des Wortes eher dem instantanen und lückenlosen *Begreifen* dieses Ablaufs gleich. Was sich auf einer empirischen Ebene als prozessuales kontinuierliches Sinngeschehen erst tatsächlich verwirklicht haben wird, war im Wort als magisch eingefalteter, sozusagen konzentrierter Sinn je immer schon da-seiend. Der Vorschlag *La Palabra* gewissermaßen als „retroaktive Osmose des Sinns“ zu verstehen, könnte Borges durchaus genehm gewesen sein.

Ich möchte aber nun eine philosophisch, wenn schon nicht subversivere, dann doch ähnlich interessante Leseart vorschlagen, wozu aber ein kleiner Exkurs zu Derrida vonnöten ist, da sie durch Aspekte seiner Philosophie geprägt ist. Nicht weniger impertinent verkürzt als es schon unser Exkurs zu Aristoteles war, wird sich aber auch jener zu Derridas Denken gestalten müssen. Nichtsdestotrotz wird auch eine äußerst komprimierte Darstellung einiger speziell für unsere Belange interessanter Punkte seiner Philosophie genügen, um uns an einer anderen Interpretation der Erzählung *Undr* zu versuchen. Folgendes sollte man hier also in Erwägung ziehen:

Derrida stellt von Beginn seines Werks an das, wie er es nennt, Denken der Präsenz an den von ihm errichteten „dekonstruktiven Pranger“, weil dieses Denken *Sinn* immer schon als Phänomen des vollendeten „Bei-sich-Seins“ dachte. Im Grunde ist die gesamte europäische Metaphysik davon betroffen, da sie bereits von Anfang an einen Sinn angepeilt hat, der von jeglicher Verzeitlichung oder Verräumlichung freier, idealer Sinn in absoluter Selbstpräsenz sein sollte. Metaphysik verfolgte also nach Derrida immer schon ein Sinnkonzept der Präsenz. Seit Saussure ist nun aber bekannt, dass das sprachliche Zeichen sich aus der Idealität des Signifikats und der Materialität des Signifikanten gestaltet, wonach sich, in diese Begriffe gefasst, ergibt, dass die Metaphysik (Derrida bezeichnet damit beinahe die gesamte europäische philosophische Tradition inklusive noch Heideggers „Destruktions“-Versuch dieser Tradition) das Moment der Materialität immer als notwendiges Übel betrachtet und unablässig den

Überstieg auf die angeblich so reine Bedeutung angestrebt hat. Immer beherrschte also das Signifikat das Zeichen. Der Signifikant wurde, indem ihm die Fähigkeit aberkannt wurde, Sinn hervorzubringen, lediglich als zur Darstellung des in ruhiger, einfacher und selbstpräsenster Beharrlichkeit daliegenden Sinns *dienend* begriffen: quasi als unumgängliche Hülle.

Der anti-präsentistische Entwurf Derridas erkennt dem Signifikanten jedoch entscheidende Kompetenz bezüglich der Sinnbildung selbst zu. In seinem Buch *Grammatologie* behauptet er: „Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme.“⁴² Nicht nur treten die Signifikanten sozusagen erst *post festum* zum Sinn hinzu, vielmehr sind sie schon in elementarer Weise an seiner Bildung beteiligt. Für unsere folgende Interpretation von *Undr* besonders bedeutend ist, dass Derrida durchgehend hervorhebt, dass auch das Signifikat selbst jederzeit schon als potenzieller Signifikant eines weiteren Signifikanten zu verstehen ist. Kurz, er erklärt, dass jedwedes Signifikat sich genau genommen als Produkt einer Signifikanten-Bewegung erweist, und nicht einfach bloß durch die Signifikanten dargestellt wird.

Bislang waren jene Begriffe das höchste Gut der Philosophie, an denen jede Konkretion ausradiert war, deren abgeschliffene Reinheit der Idealität der Ideen gleichkam, worin Derrida den Beleg für den metaphysischen Wunsch des Aufstiegs zum reinen Sinn bei gleichzeitiger Eliminierung der überflüssigen Schlacke des Signifikanten sieht.

Aus dem Gesagten wird auch Derridas Ablehnung der traditionellen Hermeneutik erst richtig verständlich, wenn man bedenkt, dass auch sie im Stile der Metaphysik auf einen reinen, text-transzendenten Sinn abzielt. Derrida hingegen behauptet, dass der Sinn des Textes letztlich immer vielfältig und fragmentiert ist, es daher schlicht unmöglich ist, so etwas wie einen einheitlichen ursprünglichen Sinn zu *erfassen*. Erinnern wir uns des Eingangszitats, worin uns Sinn in aller Deutlichkeit als Phänomen der Zerstreung, der Dissemination vorgestellt wird. Differenz kennzeichnet daher die ursprüngliche Dimension des Sinns und jede „wirkliche“ Präsenz des Sinns ist von vornherein unterbunden. Da jede Präsenz durch eine Struktur bestimmt ist, in der Differentes synthetisiert wird, erleidet sie sozusagen eine zeitliche „Spreizung“, die ihr absolutes punktuell „Bei-sich-Sein“ verunmöglicht. Die differenten Bezugspunkte aus denen jede Gegenwart gefertigt ist, werden gewissermaßen nicht alle mit gleicher Intensität vergegenwärtigt. Beispielsweise kann auf manche Momente bloß im erinnernden

⁴² Derrida: *Grammatologie*, S. 17

Modus oder in die Zukunft verweisende Art Bezug genommen werden, sodass sich die Gegenwart sozusagen „aufspreizt“ und niemals vollendeter, irreduzibel präsenter, mit sich selbst identischer Punkt sein kann. Derrida bezeichnet diesen Umstand bekannterweise mit dem Terminus *différance* und erklärt diese, sie gleichsam „Urspur“ benennend, „ursprünglicher“ als jegliche Gegenwart. Bei gewissenhafter Analyse trifft man Derrida zufolge nirgends auf tatsächliche Präsenz, sondern lediglich auf sich verlierende Spuren.

Nun wollte aber die Metaphysik seit jeher den ursprünglichsten Grund nennen, ihn einmal als *arche*, als *telos*, als *ousia*, dann als *Sein* oder *Bewusstsein* etc. bezeichnend, wobei mit all diesen divergierenden Identifikationen des Ursprungs zwar „präsenzartiges“ Einssein des Ursprungs mit sich selbst gesagt werden sollte, gerade dabei aber, eben genau durch den Mechanismus des Bestimmungsprozesses, der intendierte „Ursprung“ aus seiner „bukolisch-friedlichen“ Ursprünglichkeit geschleudert wurde, indem nämlich das jeweils gerade verwendete Wort immer wieder ein ganzes Netz weiterer Bestimmungen mit sich zog, in Abgrenzung gegen welche es selbst erst seine Bedeutung erhielt: Erinnern wir uns an das bereits in einem anderen Kapitel erläuterte *omnis determinatio est negatio* Spinozas.

Die *différance* liegt diesem ewigen Substitutionsprozess also zugrunde, aber eben nicht im Sinne eines sich selbst gleichen Grundes, sondern gerade auch sie selbst unterliegt dieser ewigen Auflösung:

Es gibt kein Wesen der *différance*, sie [ist] das, was sich in dem *als solches* ihres Namens oder ihres Erscheinens nicht aneignen lassen kann, sondern was überdies die Autorität des *als solches*, überhaupt des Anwesens der Sache selbst in ihrem Wesen bedroht. [...] Für uns bleibt die *différance* ein metaphysischer Name und alle Namen, die sie in unserer Sprache erhält, sind immer noch qua Namen metaphysisch. [...] Eine solche *différance*, „älter“ noch als das Sein, hat keinen Namen in unserer Sprache. Aber wir „wissen bereits“, daß sie nicht nur vorläufig unnennbar ist, weil unsere Sprache diesen Namen noch nicht gefunden oder empfangen hätte, oder weil er in einer anderen Sprache, außerhalb des begrenzten Systems der unseren, gesucht werden müßte. Denn es gibt keinen *Namen* dafür, selbst nicht den der *différance*, die kein Name, die keine reine nominale Einheit ist und sich unaufhörlich in eine Kette von differierenden Substitutionen auflöst.⁴³

⁴³ Ders.: Randgänge der Philosophie, S. 55

Um uns von Derridas Philosophie eine sinnfällige Überleitung zu *Undr* zu verschaffen, offenbaren wir gleich unsere Vermutung, dass *la palabra* durchaus als eine solch unmögliche Fixierung des Ursprungs aufgefasst werden könnte. Borges selbst gibt uns den Hinweis auf das nicht vermeidbare Verweisungsgefüge beziehungsweise das infinite Substitutionsgeschehen, das *das Wort* nach sich zieht:

Mi voz está cansada y mis dedos débiles, pero escúchame. Dijo la palabra *Undr*, que quiere decir maravilla.⁴⁴

Verstehen wir also die gesamte Suche des Protagonisten unter dem Gesichtspunkt, dass es sich dabei um eine Art Wandlung eines von vornherein schon vergeblich scheinenden Unternehmens (dem vorerst aussichtslosen Streben eines dem Zwang der Metaphysik erliegenden Dichters, der in *einem* ursprungshaften, alles „begreifenden“ Wort den einheitlichen, ruhigen und ganzen Sinn seiner Existenz zu ergreifen hofft, diesen in *dem Wort* völlig gegenwärtig haben will) hin zu der erlösenden Einsicht handelt, dass es völlig gleichgültig ist, welchem Signifikanten diese Aufgabe zugewiesen wird, weil sie alle auf die gleiche unabwendbare Weise von polysemischer und differenzieller Nicht-Einheitlichkeit gezeichnet sind und dadurch den einen Sinn, den sie aussagen sollten, unerbittlich verzeitlichen und fragmentieren.

Wagen wir also die Vermutung, dass Borges an etwas jener Derridaschen *différance* ähnliches, an eine Dissemination noch des Ursprungs gedacht haben könnte, als er am Ende Sigurdarson ein x-beliebiges Wort singen lässt, das man uns mitzuteilen womöglich deshalb nicht für Wert befindet, da seine ewige Ersetzbarkeit und seine Unzulänglichkeit ein für allemal akzeptiert sind. Diese Derridasche Ursprungslosigkeit noch des Ursprungs könnte, *avant la lettre* sozusagen, sein Meister Thorkelson also mit den freudigen Worten – “Está bien. [...] Me has entendido.” – gefeiert haben, als er bemerkte, dass Sigurdarson endlich zur Einsicht gelangt war, dass jedes Wort an dieser Aufgabe scheitern würde und daher auch jedes sie übernehmen könnte. Vielleicht wählte der nun Initierte ebenfalls eine *Undr* ähnelnde Kakophonie, um somit im Gesang dieser misstönenden und inhaltsleeren, absolut nichts bezeichnenden und vielleicht gerade dadurch an lyrisch-mystischer Kraft gewinnenden Lautfolge die Macht des Signifikanten übers Signifikat erklingen zu lassen.

⁴⁴ Borges: El libro de arena, S. 94f

Diese vom Ballast seiner Bedeutung befreite, in lustvoller Sprachinvention gesungene Lautfolge eines vom metaphysisch-präsentistischen Denken verblendeten Suchenden zum disseminatorischen Philosophen-Künstler gewordenen Siguardson, würden wir sie vernommen haben, wer weiß, was sie bei uns evoziert hätte:

[...] en su canto y en su acorde vi mis propios trabajos, la esclava que me dio el primer amor, los hombres que maté, las albas de frío, la aurora sobre el agua, los remos.⁴⁵

5. Kritische Distanznahmen aus philosophischer Sicht und das Problem der Unübersetzbarkeit von Kunst in Philosophie

Nach all diesen anschaulichen Beispielen wollen wir uns nun definitiv der Frage zuwenden, ob in Borges' Kurzgeschichten so etwas wie Philosophie im engeren Sinn überhaupt auffindbar ist. Man möge sich an dieser Stelle der im Eröffnungskapitel vorgestellten Kriterien erinnern, die auch hier wieder am Rande erörtert werden.

Niemand von Borges' Lesern wird dem Literaten wohl leichthin fehlende Komplexität und oder gar mangelnde Intellektualität vorwerfen. Es ist vielmehr wahrscheinlich, dass im Gegenteil einiges aus seinem Schaffen, nicht nur ob der reichlichen Bezugnahmen auf die verschiedensten literarischen, geschichtlichen oder philosophischen Eckdaten, sondern auch wegen so mancher, für den metaphysisch unbelasteten Geist vielleicht sogar einschüchternd wirkenden gedanklichen Pirouette, vielen Lesern undurchschaubar und unnötig verwickelt erscheint. Viele seiner aus einer unzweifelhaft profunden Bildung stammenden Verweise werden für manche Rezipienten in ihrem Eingebundensein in die Erzählung wenig Sinn machen, und vermutlich werden einige dieser Leser wohl eher darauf verzichten, jeder einzelnen dieser Bezugnahmen nachzugehen, um sich auf diese Weise von deren Korrektheit zu überzeugen oder sich die Frage des jeweiligen literarischen oder philosophischen Beweggrundes des Autors für solches Verweisen zu beantworten. Für viele werden die mannigfaltigen obskuren Andeutungen kryptoanalytischen Anforderungen gleichkommen und insofern wohl nicht unbedingt das höchste Lesevergnügen abgeben, sodass sie es vielleicht lieber

⁴⁵ Ibid., S. 95

bleiben lassen, den Sinn einer jeden intellektuellen Kaprice des Autors zu hinterfragen, um den ununterbrochenen Lektürefluss aufrecht zu halten.

Diejenigen, deren philosophischer Tiefgang – entweder hervorgegangen aus angestrengtem Studium, bloßem Talent oder im besten Fall aus der idealen Kombination beider stammend – bereits profundere Dimensionen erreicht hat, werden es verständlicherweise schwerer haben, zumindest die ihnen vermutlich durchwegs mit dem Stigma einer eklatanten Gehaltlosigkeit behaftet erscheinenden, einsprengselartigen „philosophischen Schrullen“ unkritisch außer Frage zu stellen.

Auch werden sie es womöglich eher wenig ergötzlich befinden, wenn sie ihren eigenen Drang zu denkerischer Redlichkeit und Genauigkeit im energieverzehrenden, weil iterativen und undifferenzierten Hinstellen und Abfertigen fein elaborierter Thesen nicht wiedererkennen, vielmehr deren ursprünglichen Wert durch ihr – beizeiten fast ironisch anmutendes – wiederholtes Anbringen kontinuierlich geschmälert sehen. Dementsprechend werden solche Leser mit profunderer philosophischer (Er)Kenntnis mit etlichen von Borges' Kurzgeschichten – so sie ihnen nicht gar als intellektueller Affront erscheinen sollten – doch ein gespanntes Verhältnis haben, so sehr sie auch ihren gekonnten Aufbau, ihre phantastische Dimension, ihre stilistischen Feinheiten oder ihre grundsätzliche philosophische Inspiration schätzen mögen.

Borges' Lust am lapidaren Abfertigen diverser von ihnen vielleicht sehr hoch geschätzter Philosophen und deren Lehrsätze wird ihnen ein Stachel bleiben. Vielleicht finden sie dann schon mehr Gefallen beim Antreffen seiner durchaus philosophisch beseelten eigenen Einfälle oder aber an einer nicht selten vorkommenden, „literarisch verkleideten“ Thematisierung bedeutender philosophischer Antinomien und somit am unbestreitbaren Talent Borges', abstrakte Ideen in phantastische Handlungsstränge zu kleiden, um derart das „sinnliche Scheinen der Idee“ zu bewirken; und das sicherlich in einem noch viel zutreffenderen als in jenem von Hegel intendierten Sinn, der damit ganz allgemein das Wesen des Kunstwerks definierte.

Nun stehen wir also schon inmitten der Untersuchung, in welcher es darum geht, zumindest in einem ersten Versuch einige überzeugende Differenzierungsmerkmale zwischen philosophischem und literarischem Schreiben aufzustellen. Danach soll aber der wirklich neuralgische Punkt des Problems in unser Visier rücken, wenn wir uns an

die Frage wagen, worin sich Philosophie und Kunst prinzipiell unterscheiden; natürlich wiederum auf den Zweck hin ausgerichtet, einer Definition des philosophischen Wesens der Kurzgeschichten Borges' näher zu kommen.

Bei der Abkapselung der Literatur von Philosophie kommt einem zunächst sofort einmal die Frage des Stils in den Sinn. Während sich die Essenz von guter Literatur mitunter aus der bedachten und künstlerischen Wortwahl, dem Rückgriff auf rhetorische Figuren, einer speziellen Syntax und Punctuation formiert, kurz, in literarischen Texten besonderes Augenmerk auf stilistische Feinheiten gelegt wird, macht der verwendete Stil in philosophischen Texten nicht primär deren Essenz aus; wiewohl sofort einzuwerfen wäre, das auch diese Texte nicht umhinkommen, einen gewissen Stil zu entwickeln. Doch wird wohl jeder der Tatsache zustimmen, dass dem Stil in den meisten literarischen Texten mehr Gewicht zukommt, als man dies für philosophische Texte ermessen würde; auch wenn es deren einige gibt, die sich, wie schon erwähnt, sehr wohl durch eine besondere stilistische Prägung auszeichnen.

Was ist es aber nun genau, das die besondere Eigenart von Philosophie speziell in ihrer Kontrastierung zur – wenn philosophisch auch noch so gedankenvollen – Literatur ausmacht?

Auch wenn man Paul de Man darin zustimmen mag, wenn er auf dem Erkenntnischarakter der literarischen Sprache beharrt – „Literatur [...] ist verurteilt (oder privilegiert), für immer die strengste und folglich am wenigsten verlässliche Sprache zu sein, in deren Begriffen der Mensch sich selber benennt und verwandelt.“⁴⁶ – so eignet dieser Erkenntnischarakter zumindest in einer viel absichtsvolleren und deshalb eben auch evidenteren Weise doch zuvor einmal philosophischen Texten; wenn auch in besonderen Fällen vielleicht bloß um diese winzige Spur mehr, die zuweilen ähnlich unscheinbar sein mag wie die von uns auf sehr generelle Art veranschlagte umgekehrte Prävalenz des Stils in genuin literarischen Texten. Wir gehen hier bewusst nicht auf das Phänomen hybrider Texte ein, als eines deren extremsten Beispiele noch immer Derridas 1974 entstandenes Buch *Glas* zu nennen wäre, bei dem es sich tatsächlich um

⁴⁶ de Man: *Allegorien des Lesens*, S. 50

einen Text aus mehreren Sprachen handelt, die einander umschreiben, durchdringen und überschreiten.

Paul de Man's Ausdruck „am wenigsten verlässliche Sprache“ führt uns ins Herz des folgenden Unterscheidungsmerkmals, das wir als die „Technizität philosophischer Sprache im Gegensatz zu literarischer Sprache“ bezeichnen könnten. Mit Absicht verzichten wir darauf, den gesamten denkwürdigen Ausdruck „für immer die strengste und folglich am wenigsten verlässliche Sprache“ genau zu erörtern, da wir dadurch genötigt wären, der schwierigen Frage Rechnung zu tragen, die klären müsste, auf wie viele unterschiedliche sinnreiche und fruchtbare Arten das Zusammenführen der auf den ersten Blick so unvereinbar scheinender Attribute „streng“ und „am wenigsten verlässlich“ interpretiert werden könnte. Da wir jedoch unsere Probleme quantitativ beschränken müssen, sei nur das Augenscheinlichste ausgesprochen:

Paul de Man dürfte Wandelbarkeit als das einzig wirklich Unveränderliche der *conditio humana* im Sinn gehabt haben, womit auch verständlich wird, dass die nicht festmachbare, „unverlässliche“ und anarchische Dimension des Menschlichen sich „streng“(genommen) nur in einer dieser Dimension noch am ehesten gerecht werdenden, weil sie widerspiegelnden Sprache ausdrücken lässt: in jener der Literatur.

Kehren wir aber nun zurück zu dem von uns vorgeschlagenen Unterscheidungsmerkmal und rufen uns das unter Punkt 2. Vorgebrachte ins Gedächtnis. Dort behandelten wir den sich als etwas „unpräzise“ herausgestellt habenden „Willens-Begriff“ von Borges, als er es unternahm, das philosophische Meisterkonzept Schopenhauers in der „Matchbox einer Kurzgeschichte“ gründlich zu „verunstalten“. Nichts, was Borges darin über den Willen sagte, enthielt ein schlüssiges Kriterium dafür, wie er ihn denn nun genau meinte. Etliche Hinweise machten aber klar, dass vom Willen Schopenhauers die Rede sein sollte, dieser aber beim deutschen Philosophen eine durch und durch andere, vor allem aber klar umrissene Bedeutung hat und keineswegs die schwammige Vielfalt an möglichen Inhalten gestattet, wie es der Borgessche Gebrauch von „Wille“ suggeriert.

Das Wort „Wille“, so wie Borges es verwendet, ist (un)bestimmt durch seine absolute Offenheit für alle möglichen Bedeutungszuweisungen: Ständig variierende

Konnotationen und Suggestionen sind Folge seines Verzichts darauf, sich an eindeutige Kriterien für den Gebrauch dieses Begriffs zu halten. Genau das ist es jedoch, was die literarische Verwendung des Wortes „Wille“ von seiner Eigenart als philosophisches Konzept abscheidet. Der philosophische Begriff bietet eben kaum Spielraum für jede mögliche Auslegung, hat keineswegs die ausgedehnte Bedeutungsbreite, wie sie der literarische Gebrauch womöglich auch noch ganz bewusst suggerieren will, weil die Philosophie eben von vornherein danach strebt, die Bedeutungen der Begriffe, die sie verwendet, strikt abzugrenzen, einzuengen und zu erläutern, um dadurch ein als *technisch* zu bezeichnendes Vokabular zu entwickeln:

Der Philosoph ist der Freund des Begriffs, er erliegt der Macht des Begriffs. Das bedeutet, daß die Philosophie nicht eine bloße Kunst der Bildung, Erfindung oder Herstellung der Begriffe ist, denn die Begriffe sind nicht notwendig Formen, Fundstücke oder Produkte. Im strengeren Sinn ist die Philosophie die Disziplin, die in der *Erschaffung* der Begriffe besteht. [...] Weil der Begriff erschaffen werden muß, verweist er auf den Philosophen als denjenigen, der in potentiell innehat oder der über die Macht und die Kompetenz dazu verfügt. [...] Denn Nietzsches Urteil zufolge erkennen wir nichts durch Begriffe, wenn wir sie nicht zunächst erschaffen, d.h. konstruiert haben [...]. Der Konstruktivismus verlangt, daß jede Schöpfung eine Konstruktion auf einer Ebene ist, die ihr eine autonome Existenz verleiht. [...] Hegel hat dem Begriff durch die Gestalten seiner Erschaffung und die Momente seiner Selbstsetzung eine starke Definition verliehen: Die Gestalten sind Bestandteile des Begriffs geworden, weil sie die Seite ausprägen, unter der der Begriff vom und im Bewußtsein geschaffen wird, und zwar über die Stufenfolge des Geistes hinweg, während die Momente die andere Seite entwerfen, der zufolge der Begriff sich selbst setzt und die Stufen des Geistes im Absoluten des Selbst vereint. Hegel zeigte damit, daß der Begriff nichts mit einer allgemeinen und abstrakten Idee zu tun hat, ebenso wenig mit einer unerschaffenen Weisheit, die nicht von der Philosophie selbst abhängen würde.⁴⁷

Dem lässt sich vielleicht bloß noch hinzufügen, dass das *omnis determinatio est negatio* Spinoza's in beinahe jedem philosophischen Text Wirkung zeigt; Philosophen stimmen darin überein, dass Bestimmtheit nur über Verneinung zu haben ist, über das denkende Ausschließen dessen, was damit nicht gemeint ist, und man ist aufs Äußerste bemüht, die intendierte Bedeutung des Konzepts nicht in spielerischer, für alle möglichen Auslegungen freier Schweben zu belassen; vorausgesetzt man ist eben bestrebt, Begriffe mit eigener Handschrift zu „erschaffen“. Ganz allgemein lässt sich auch feststellen, das

⁴⁷ Deleuze / Guattari: Was ist Philosophie?, S. 9ff

Ambiguität wohl in stärkerem Maße den literarischen als den philosophischen Text kennzeichnet, letzterem zumindest aber eine viel festere Bedeutung zuzusprechen ist; wiewohl das keineswegs heißen soll, dass nicht auch er ein Mindestmaß an Ambiguität beinhalten und über eine Offenheit für eine gewisse Bandbreite möglicher Interpretationen verfügen würde.

Das Gesagte soll uns Grund genug sein, Borges' Texte nicht als Philosophie zu behandeln und das Ausmaß von „Macht und Kompetenz“ über den philosophischen Begriff bei ihm als eher gering einzustufen, denn der argentinische Schriftsteller verfährt fast durchwegs mit allen philosophischen Begriffen in dieser, aus streng philosophischer Sicht, fahrlässigen beziehungsweise ihnen durchwegs nicht gerecht werdenden Weise. Wenn wir uns zudem an das erste Kapitel erinnern, in dem wir meinten ein triftiges Kriterium für starkes Philosophieren in der Tätigkeit des detailreichen und vor allem logisch nachvollziehbaren Begründens gefunden zu haben, und eben solches Vorgehen in Borges' Texten ebenfalls nur äußerst gering ausgebildet sehen, so bleibt uns zur philosophischen Ehrenrettung des Literaten bloß noch der Rückgriff auf den ebenfalls im Eingangskapitel angesprochenen Aspekt der Originalität beziehungsweise auf die Möglichkeit der literarischen Neugeburt eines bereits existenten philosophischen Problems; wodurch dasselbe nicht nur eventuell eine das eigene Denken weitaus stimulierendere Dimension erhalten sondern sogar ganz allgemein einen philosophischen Mehrwert erfahren könnte.

Über einen möglichen philosophischen Freispruch Borges' wird jedoch erst unter Punkt 7. zu entscheiden sein, während wir hier vorerst einmal nur ganz sanft beginnen wollen an seiner Rehabilitierung – nach so viel schwer wiegender Kritik von philosophischer Seite – zu arbeiten, indem wir – ausgehend von der Bestimmung seiner Kurzgeschichten als autarke Kunstwerke – die Unmöglichkeit einer Übersetzung von Kunst ins rationale Medium der Philosophie zu zeigen versuchen.

Wenn es sich bei Borges' Literatur vor allem einmal um Kunst handelt und wir uns entschließen vorerst aus der typischen Sicht der Moderne zu argumentieren, dass etwa ein (literarisches) Kunstwerk sich in kein rationales Medium übersetzen lässt, ohne dabei diese schwer definierbare, es erst zum Kunstwerk machende Aura einzubüßen, dann steht die Nutzlosigkeit des Versuchs, Borges' Kurzgeschichten auf ein Bündel von

Ideen zu reduzieren, von vornherein fest. Entschließt man sich dazu, ein rein philosophisches Argument aus den dafür sich besonders anbietenden Erzählungen Borges' zu extrahieren und es ins rein rationale Medium der Philosophie zu übersetzen und dort dann zu sezieren, so kann es nur in einer, die künstlerische Autarkie und Einzigartigkeit der jeweiligen Kurzgeschichte auslöschenden Art und Weise geschehen.

Unübertroffen luzid bleiben in diesem Zusammenhang Martin Heideggers Gedanken zum Ursprung des Kunstwerks. Das folgende, stark zusammengekürzte und seinem ursprünglichen überaus komplexen Zusammenhang entrissene Zitat verschleiert natürlich die Tiefe der Heideggerschen Analysen, genügt aber schon in dieser Form als Wegweiser unseres bescheidenen Vorhabens. Dieses besteht darin, aufzuweisen, inwieweit Borges' Literatur in einem ganz speziellen Sinn eine unantastbare philosophische Komponente zugestanden werden muss, auch wenn am Ende der Freilegungsarbeit durch eine von der „reinen philosophischen Vernunft“ unternommenen Kritik als philosophischer Rohwert ein nur schwer fassbares – weil *unbegründetes* – eklektisches Zusammenstellen diverser schon bekannter Ideen herauskommen sollte:

Wohin gehört ein Werk? Das Werk gehört als Werk einzig in den Bereich, der durch es selbst eröffnet wird. Denn das Werksein des Werkes west und west nur in solcher Eröffnung. [...] Werksein heißt: eine Welt aufstellen. Aber was ist das, eine Welt? [...] Welt ist nicht die bloße Ansammlung der vorhandenen abzählbaren oder un abzählbaren, bekannten und unbekanntem Dinge. Welt ist aber auch nicht ein nur eingebildeter, zur Summe des Vorhandenen hinzu vorgestellter Rahmen. *Welt weltet* und ist seiender als das Greifbare und Vernehmbare, worin wir uns heimisch glauben. Welt ist nie ein Gegenstand, der vor uns steht und angeschaut werden kann. Welt ist das immer Ungegenständliche, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entrückt halten.⁴⁸

Aus dem Blickwinkel einer nicht analysieren und begründen wollenden Perspektive – die aber nicht jene der philosophischen Vernunft sein kann – eröffnen etliche von Borges' Erzählungen tatsächlich so etwas wie eine Welt, deren philosophische Fluchtlinien sich in einem metaphysischen Zentrum als der Bedingung der Möglichkeit dieser Welt bündeln. Es ist nun Vorsicht geboten, um den Textausschnitt Heideggers

⁴⁸ Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 37ff

nicht zu sehr für unsere Zwecke zu strapazieren, doch lässt sich die, in einem gewissen Sinne delikate Unsagbarkeit dieses erwähnten fragilen Zentrums vielleicht nur durch solch ein prekäres Gleichnis erahnen:

Würden wir dieses Ungegenständliche und Singuläre des metaphysischen Mittelpunkts als bloße Summe seiner Attraktoren entschlüsseln und dieselben wiederum in klar identifizierbare philosophische Ideen zerlegen, so würden wir die von Borges geschaffene Welt in einem gewissen Sinne in allgemeinen Ideen *objektivieren*, sie uns dadurch „heimisch“ zu machen versuchen und so ihren singulären metaphysischen Bann, „dem wir unterstehen“, brechen. Diese – als das „Ungegenständliche, dem wir unterstehen“ – vom Kunstwerk eröffnete Welt, hat im Idealfall die Kraft das „Greifbare und Vernehmbare“ unserer als „heimisch“ empfundenen Welt für kurze Zeit zu suspendieren:

De un cuento así se sale como de un acto de amor, agotado y fuera del mundo circundante, al que se vuelve poco a poco con una mirada de sorpresa, de lento reconocimiento, muchas veces de alivio y tantas otras de resignación.⁴⁹

Kurioserweise findet man bei gewissenhafter Lektüre von Julio Cortázers theoretischen Abhandlungen zur Kurzgeschichte unvermutete theoretische und begriffliche Affinitäten zur Kunsttheorie des deutschen Philosophen. Heideggers Thesen lassen sich dadurch teilweise vorzüglich illustrieren, sodass wir es uns gleich ein zweites Mal erlauben, die beiden miteinander kurzzuschließen – umso mehr, als wir meinen, dadurch zum besseren Verständnis unseres eigenen Ansatzes beizutragen:

Das Kunstwerk gehört also bei Heidegger nicht nur seiner Welt an, sondern es ist diese Welt in ihm da; da, weil das Kunstwerk seine eigene Welt in gewisser Weise allererst *eröffnet*. Dies ist *in essentia* das Heideggersche Argument. Doch spricht auch der argentinische Schriftsteller von einer Art des „Welt-Eröffnens“, und zwar im Zusammenhang seines Vergleichs von Kurzgeschichte und Fotografie. In beiden sieht er ähnliche Dispositive ins Spiel gebracht, da es sowohl bei der einen wie auch der anderen darum geht, ein, wie er es nennt, signifikatives Fragment der Realität zu

⁴⁹ Cortázar: Último round, S. 67f

isolieren, es aber dabei in derart gekonnt künstlerischer Weise in Gebrauch zu setzen, dass es eine es selbst bei weitem übersteigende Realität *eröffnet*.

Ohne erst mühselig nach irgendwelchen zweifelhaften Verbindungslinien suchen zu müssen, ist die geistige Verwandtschaft beider Konzepte auf den ersten Blick ersichtlich. Sowohl Heidegger als auch Cortázar haben die sich selbst transzendierende Dimension der Kunst im Auge, wobei der Philosoph von „Welt-Eröffnen“, der Schriftsteller aber von „Realitäts-Eröffnen“ spricht:

[...] es decir que el fotógrafo o el cuentista se ven precisados a escoger y limitar una imagen o un acaecimiento que sean *significativos*, que no solamente valgan por sí mismos, sino que sean capaces de actuar en el espectador o en el lector como una especie de *apertura*, de fermento que proyecta la inteligencia y la sensibilidad hacia algo que va mucho más allá de la anécdota visual o literaria contenidas en la foto o en el cuento.⁵⁰

Holen wir noch eine dritte, die beiden beinahe perfekt ergänzende Ansicht zu Hilfe, so glauben wir uns im Besitz genügend hochwertiger Gedanken, um den autonomen Status von Borges' Erzählungen genauer zu definieren:

Gilles Deleuzes und Félix Guattaris gemeinsam verfasstes, in philosophischen Kreisen höchst kontrovers aufgenommenes Buch *Was ist Philosophie?* bietet hochwertige, sich besonders durch einen völlig neuartigen Blickwinkel auszeichnende Analysen rund um Kunst, Philosophie und Wissenschaft. Die Schwierigkeit, uns ihre außergewöhnlichen Standpunkte zu Nutze zu machen, besteht darin, aufgrund des beschränkenden Rahmens gleich *in medias res* gehen und so auf wichtige einführende Gedanken verzichten zu müssen. Um Halbheiten zu vermeiden, setzen wir also lieber gleich auf den Sprung ins kalte Wasser und beginnen das Ganze mit folgendem Zitat:

Wodurch das Denken definiert wird, die drei großen Formen des Denkens – Kunst, Wissenschaft und Philosophie –: immer dem Chaos trotzen, eine Ebene entwerfen, eine Ebene auf dem Chaos ziehen. Aber die Philosophie will das Unendliche retten, indem sie ihm Konsistenz verleiht: Sie zeichnet eine Immanenzebene, die unter der Einwirkung von Begriffspersonen Ereignisse oder konsistente Begriffe ins Unendliche trägt. [...] Die Kunst will Endliches erschaffen, das das Unendliche zurückgibt: Sie entwirft eine Kompositionsebene, die ihrerseits unter der Einwirkung ästhetischer Figuren Monumente oder zusammengesetzte Empfindungen trägt.⁵¹

⁵⁰ Ders.: *Obra crítica/2*, S. 371f

⁵¹ Deleuze / Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 234f

Die Kunst ist Deleuze und Guattari zufolge die einzige Disziplin, die in der Welt etwas erhält. Es ist das Kunstwerk – von den beiden Autoren zum „Block aus Empfindungen“ erklärt – das den Impressionen ein selbständiges und beharrliches Sein verleiht. Dies wirkt auf den ersten Blick unklar, ist man doch gewöhnt, Empfindungen als das genaue Gegenteil von etwas Beständigem oder Solidem zu verstehen. Empfindungen sind uns vielmehr etwas Ephemeres, informieren uns über die fortwährende Modifikation unseres eigenen subjektiven Zustands. Deleuze und Guattari bestätigen natürlich die Existenz dieser Art von gewöhnlichen Impressionen und bezeichnen sie mit den Ausdrücken „Perzeptionen“ und „Affektionen“. Nun ist aber das Kunstwerk – verstanden als ein sich konservierender Empfindungsblock – eine Verbindung aus *Perzepten* und *Affekten*:

Die Perzepte sind keine Perzeptionen mehr, sie sind unabhängig vom Zustand derer, die sie empfinden; die Affekte sind keine Gefühle oder Affektionen mehr, sie übersteigen die Kräfte derer, die durch sie hindurchgehen.⁵²

Das eigenste Anliegen der Kunst ist folglich das Extrahieren reiner Empfindungswesen; einmal das Destillieren des Perzepts aus den Perzeptionen eines Objekts und aus den Zuständen eines perzipierenden Subjekts, ein anderes Mal das Herausziehen des Affekts aus den Affektionen. Independent von dem aktuellen Zustand derer, die ihre jeweils eigenen Affektionen erleben, überschreitet der Affekt diejenigen, die ihn empfinden. Der Akkord, den die beiden Franzosen als Beispiel eines musikalischen Affekts anführen, bewirkt in der Person, die ihn vernimmt, bestimmte Affektionen, ist selbst jedoch nicht mit diesem Zustand gleichzusetzen – ebenso wenig, wie er sich mit irgend einem Objekt außerhalb von uns identifizieren ließe. Als erschaffener Empfindungskomplex erhält er sich an sich selbst, zeichnet sich also durch ein völlig autonomes Wesen aus. Ähnliches wird auch vom Perzept festgestellt:

Es verweist keineswegs auf ein Objekt als der Ursache unserer Wahrnehmungen, was nur unsere Perzeptionen – verstanden als die uns allzu bekannten „normalen“ Wahrnehmungszustände – tun.

⁵² Ibid., S. 191

Herman Melvilles Roman *Moby Dick* wird als eines jener literarischen Werke genannt, mit denen über die perzeptiven Zustände des Erlebten hinausgegangen wird und eine Erhebung zum Perzept vollzogen ist.

Die Personen können nur existieren und der Autor sie erschaffen, weil sie nicht wahrnehmen, sondern in die Landschaft eingegangen und selbst Teil des Empfindungskomplexes sind. Wohl hat Ahab Perzeptionen des Meeres, aber doch nur, weil er in eine Beziehung zu Moby Dick getreten ist, die ihn Wal werden läßt und einen Empfindungskomplex bildet, der niemanden mehr braucht: Ozean.⁵³

So unterschiedlich sind Affekt und Perzept – in ihrer Definition als an keinen Gegenstand knüpfbare, selbständige, noch vom Künstler, der sie erschafft, unabhängige Wesen – von Heideggers weiter oben besprochenen „in-sich-stehenden“ und „Welt-eröffnenden“ Kunstwerk nicht, erweitern jedoch unsere konzeptuellen Möglichkeiten, Aussagen über das vor kurzem noch unsagbar erscheinende philosophische Moment in Borges' Literatur zu machen.

Wäre es nicht ein weiter zu verfolgender, höchst interessanter Ansatz, bei manchen von Borges' Erzählungen davon zu sprechen, dass sie veritable philosophische Perzepte kreieren, deren Fortbestehen nur garantiert bleibt, solange nicht versucht wird, sie in den, sie gewissermaßen verderbenden und sogar annihilierenden Bereich der konkurrierenden Disziplin „Philosophie“ zu ziehen? Dieser Vorgang käme einer nutzlosen Extrapolation gleich, die den philosophischen Gehalt von Borges' Erzählungen illegitimer Weise von jenem Empfindungskomplex abtrennen würde, der ihn erst zum *Perzept* erhebt und deswegen für den philosophischen *Begriff* so unantastbar macht.

Wir legten hier beinahe alles Augenmerk auf den Kunstbegriff und ließen die schwierigen Erläuterungen zu Philosophie und Wissenschaft unbeachtet, erinnern nur daran, dass Deleuze und Guattari Philosophie als jene Disziplin verstehen, „die in der Erschaffung der Begriffe besteht“. Wie wir sehen konnten, gibt es für diese beiden Autoren aber sehr wohl gravierende Unterschiede zwischen den Disziplinen Kunst und Philosophie, obwohl sie beiden – wie übrigens der Wissenschaft auch – attestieren, eine gemeinsame Aufgabe zu erfüllen:

⁵³ Ibid., S. 198f

Doch Kunst, Wissenschaft, Philosophie fordern mehr: sie ziehen Ebenen auf dem Chaos. Diese drei Disziplinen sind nicht wie die Religionen, die sich auf Göttergeschlechter oder die Epiphanie eines einzigen Gottes berufen, um auf den Sonnenschirm ein Firmament zu malen, gleichsam Figuren einer Urdoxa, aus der unsere Meinungen hervorgehen würden. Philosophie, Wissenschaft und Kunst wollen, daß wir das Firmament zerreißen und uns ins Chaos stürzen. [...] Die drei Disziplinen schreiten auf unterschiedliche Weise über Krisen und Stöße voran [...].⁵⁴

Um wieder in ruhigeres Fahrwasser zu gelangen, wollen wir zum Abschluss eine weitere legitime Position zumindest noch anführen. Sie besteht in der derzeit von sehr vielen vertretenen Ansicht, dass zwischen Philosophie und Literatur kein wirklicher Unterschied auszumachen sei. Jorge J. E. Gracia hält die beiden gängigsten Argumente für eine Nichtunterscheidbarkeit parat:

According to some, philosophical and literary works and texts are not distinguishable from each other because all philosophical works and texts are also literary works and texts. The distinction between them is artificial and based on a misunderstanding of the nature of works and texts. This is the kind of position that is quite popular these days in certain philosophical circles. All works and texts, and particularly philosophical ones, are to be viewed as literary or aesthetic ones; they are aesthetic or literary artefacts. Others, however, although also rejecting the distinction between philosophical and literary works and texts, do so because they hold that all works and texts are philosophical to the extent that they express ideas and philosophy is about ideas. Thus there is really no essential distinction between philosophical and literary works and texts, but not because philosophical texts are literary, but rather because literary texts are philosophical.⁵⁵

Wir halten jedoch daran fest, dass der Unterschied der beiden Disziplinen unüberwindbar ist, dass von Philosophie im besten Sinn vor allem ab Kants kopernikanischer Wende zu sprechen ist, wo das weite Feld der Transzendentalphilosophie eröffnet wird und das Denken beginnt, gnadenlos über seine eigenen Bedingungen nachzudenken. Das Denken das über sich selbst nachdenkt und seine eigenen Bedingungen kritisch hinterfragt war aber irgendwie bei allen großen Philosophen schon vor Kant unbewusst am Wirken. Wir glauben an die Existenz offenkundiger „Stärkegrade“ philosophischer Tätigkeit und räumen philosophischer

⁵⁴ Ibid., S. 239ff

⁵⁵ Gracia, Jorge J. E.: Borges's "Pierre Menard": Philosophy or Literature?, in: Gracia / Korsmeyer / Gasché: Literary Philosophers – Borges, Calvino, Eco, S. 85-107, hier S. 92

Literatur durchaus den Platz in den unteren Etagen dieses mächtigen Gebäudes ein. Dort muss sie mit ihren Ambitionen verweilen, da, um in höhere philosophische Gefilde zu gelangen, sie sich selbst leugnen und aufhören müsste Literatur zu sein, um Philosophie zu *werden*. Wir bleiben bei der Überzeugung, dass der literarische Raum nach anderen Spielregeln als der philosophische verlangt und eventuelle Überschneidungen noch lange keine Substitution des einen durch das andere ermöglichen.

6. Stellungnahmen von philosophischer und von literarischer Seite – Versuch einer definitiven Einschätzung des funktionalen Werts philosophischer Bemerkungen in Borges' Kurzgeschichten

Auch wenn sich Borges in mancherlei Hinsicht von einer strikt philosophischen Position aus eine vermessene und billige Inanspruchnahme des von dieser Disziplin so exklusiv für sich beanspruchten Stoffes vorwerfen ließe, den er – wenn vielleicht auch nur in einer für seine Erzählungen brauchbar gemachten und deshalb beschnittenen Form – oftmals nicht ganz durchdrungen zu haben scheint, so wird diese Art von Einwand spätestens dann belanglos, wenn man gewillt ist, darauf zu verzichten, bei jeder seiner explizit auf Philosophie verweisenden Aussagen verdutzt innezuhalten und vergeblich auf zusätzliche sie begründende, beziehungsweise sie irgendwie kommentierende weiterführende Gedanken zu warten und sie quasi einmal intermediär als das begreift, als was sie sich – ohne intensives Kopferbrechen zu verursachen – noch am ehesten begreifen lassen: als literarische Stilmittel.

Viel mehr Lesevergnügen stellt sich ein, wenn man sich aber vorerst Einwürfe dieses Typs versagt, indem man beispielsweise einfach einmal ganz unkritisch über diverse, explizit philosophischen Gehalt ins Spiel bringende Bemerkungen „hinwegliest“ und sie bestenfalls lediglich in den Randzonen der Aufmerksamkeit vorbeigleiten lässt, um sie erst nach vollendeter Lektüre als vielleicht ludische, ihrem ursprünglichen Gewicht beraubte, ihrem Kontext entrissene Fragmente zu bestimmen. Auf jeden Fall ist Borges zugute zu halten, dass in den meisten Fällen der von seinen Kurzgeschichten ausgehende fantastische Sog stark genug ist, um – vorausgesetzt man will sich ihm

nicht bewusst entziehen – während der Lektüre nicht viel Atem für innehaltendes Nachsinnen über Sinn oder Funktion solcher Einwürfe zu lassen. Ob aber diese fragwürdig bleibenden Einflechtungen möglicherweise eine vom Autor wie auch immer bewusst intendierte Wirkung in seinen literarisch-intellektualisierten Labyrinthen erzielen und derart zur oft dunkel-metaphysischen Grundstimmung im Dienste des Gesamteffekts beitragen sollen, darüber lässt sich nur mutmaßen. Fände man tatsächlichen intellektuellen Gefallen an Borges' philosophischen (Ver)Satzstücken – wann immer man auch in einer seiner Erzählungen darüber stolpern sollte – und sie des Weiteren einer ernsthaften und sorgfältigen philosophischen Analyse wert – wie wir es anhand einiger Beispiele zu tun versucht haben – so könnte man, abgesehen davon, sie im bereits vorgeschlagenen Sinne als ludisch-intellektuelle ästhetische Elemente zu interpretieren, auch in Funktion einer Art, man verzeihe den Vergleich, literarischen „Brandbeschleunigers“ sehen, da sie für manchen Leser den Effekt des „metaphysischen Schwindels“ – so er sich bei ihm einstellt – doch in manchen Fällen zu verstärken oder, wie soll man es anders ausdrücken, „intellektuell veredeln“ mögen.

Trotz dieses sehr kritischen Infragestellens des sehr unkritischen Umgangs von Borges mit Philosophie, wollen wir eben auch eingestehen, dass die Vorwürfe in gewisser Weise ins Leere gehen, da sich im Rahmen der von Borges geschaffenen, eigenständigen ludisch-fantastischen Dimension die Anforderung nach „wahrheitsgetreuer“, wissenschaftlich-ernster Auseinandersetzung mit den Thesen, die eben meist nur in dunkel angedeuteter, verzerrter Weise auftreten und deshalb nur erahnt werden können, nicht wirklich verlangt werden kann. Wie problematisch ist es aber, wenn durch das freie, zum Zwecke eines bestimmten literarischen Effekts inszenierten Spiels mit philosophischen Aussagen deren zentraler Gehalt verzerrt, entschwert oder völlig abgeblendet wird?

Wir stellten bereits mehrmals die Vermutung an, dass es Borges um philosophische Gewissenhaftigkeit und Behutsamkeit nicht wirklich zu tun ist. Vielmehr scheint sein experimenteller Umgang mit schwierigen Theoremen deren Anspruch auf Geltung, den sie bezüglich ihres erklärenden Zerlegens und Erfassens von Realität einfordern, bewusst zu unterwandern suchen, das eigene fiktionale Konstrukt dabei als das dominantere ermächtigend. In einem Vortrag über die Funktion der Literatur drückte Wolfgang Hildesheimer es etwas eleganter aus:

Die Funktion der Literatur ist ja, nicht Wahrheit zu Fiktion, sondern Fiktion zu Wahrheit zu machen: Wahrheit aus Fiktion zu kondensieren.⁵⁶

Berechtigterweise sollte man sich aber auch fragen, ob nicht vielenorts das Einbinden unreflektierter philosophischer Gemeinplätze oder das bloße Zitieren prominenter Gestalten der Philosophiegeschichte den Wert des verborgenen, allererst aufzufindenden, im besten Fall neuartigen philosophischen Potenzials nicht manchmal eher trübt, wenn nicht gar kaschiert, indem dadurch ein bestimmtes Auslegungsmuster suggeriert und der eingeworfene Verweis der Erzählerstimme vom Leser eventuell als simpelste und naheliegendste Interpretationsmöglichkeit leichthin angenommen werden könnte, im Glauben, dadurch direkt hin zu den tieferen Sinnschichten des Text geleitet zu werden. Darüber hinaus ließe sich auch untersuchen, ob die Aura des Fantastischen oder die oft nur schwer zu umschreibende metaphysische Grundstimmung so mancher Erzählung durch diverse philosophische Zusätze nicht einfach allzu unziert unterbrochen wird.

Auch könnte die Frage nach dem philosophischen Wert entliehener philosophischer Aussagen in Borges' Werk, wir sahen es, einfach durch die für den Autor vorteilhaftere Frage nach dem Wert eigener, impliziter philosophischer Botschaften und in weiterer Folge nach deren philosophischem Anregungs- und Weiterverarbeitungspotenzial für neue originelle Ausgangspositionen ersetzt werden. Es lässt sich nicht bestreiten, dass zahlreiche aus dem Oeuvre des Literaten geschöpfte Gedanken Ausgangspunkt oder Anregungsquelle für Philosophen wurden, die geniale Analysen daraus elaborierten. Die latente philosophische Sprengkraft von einigen Erzählungen und Essays des Argentiniers wurde Inspirationsquelle für so manchen namhaften Philosophen. Ideen daraus wurden besonders im so genannten postmodernen philosophischen Diskurs aufgegriffen, um sie als Stütze oder gar als Grundlage eigener Denkeexperimente zu nutzen, und so Borges – nach einer gewissen Verformung und Verdichtung seiner Einfälle – als Fürsprecher der eigenen Gedanken erscheinen zu lassen. Wir wollen dies in Kürze insbesondere am Beispiel der Philosophie von Gilles Deleuze nachzuweisen versuchen.

⁵⁶ Hildesheimer: Das Ende der Fiktionen, S. 238

Damit Hand in Hand wird es um die Bestimmung des genuin eigenen philosophisch-kreativen Reservoirs des Argentiniers gehen sowie die damit zusammenhängende Frage, inwieweit, hievt man die beachtlichsten eigenen philosophischen Ansätze aus seinen Texten empor, diese über den Status eines bloßen Stimulans für daraus erst zu formulierende *harte* philosophische Positionen hinausgehen, wie viel durchgearbeiteter Begriff, um wieder Hegels Kriterium vorzubringen, sich bereits darin befindet und wie viel philosophisch-neuartiger Genius darin letztendlich wirklich verborgen liegt.

Mit unserem bisherig äußerst kritischen, vom puristischen Exklusivitätsanspruch einer philosophischen Vernünftigkeit geleiteten Aufgliederungen Borgesschen „Philosophierens“, unserer skeptischen Infragestellung seiner von uns als Pseudopositionen entblößten Bezugnahmen auf Thesen und Namen der Philosophie, befanden wir uns anfänglich auf dem geraden, abschüssigen Weg hin zu einer eindeutig negativen Bewertung der philosophischen Ambitionen des Literaten. Mit dem Eingeständnis eines latenten philosophischen Werts – in dem Borges wohlgesonnene Philosophen ein Anregungspotenzial für neue Positionen entdecken können, gleich Goldgräbern, die sich auf der Suche nach ungeschliffenen Edelsteinen in unbekannte Tiefen begeben, wie auch mit dem Nennen mehrerer Gründe, die dafür sprechen, dass ein spielerisch-ästhetischer Umgang mit philosophischen Aussagen durchaus literarischen Wert haben beziehungsweise bestimmte beachtenswerte Effekte auf die dafür offenen Leser zu produzieren vermag – milderten wir unser Diktum und kamen auf einen versöhnlicheren Pfad zurück. Ob mit Borges jedoch die *Via Regia* der Philosophie zu beschreiten ist, das wollen wir weiterhin ernsthaft bezweifeln.

Was wir bereits, speziell mithilfe der Erzählung *Undr*, zu zeigen versucht haben, war die Möglichkeit, in stimmiger Art Kongruenzen zwischen dezidiert philosophischen Gedankengängen – in diesem Fall jenen Jacques Derridas – und Argumenten Borges' aufzuweisen, und festzustellen, dass eine Übersetzbarkeit des einen ins andere möglich erscheint, ohne dass man dem ins Spiel gebrachten Philosophen nachweislich direkte Inspiration durch Borges' Werk nachzuweisen wüsste. Anders ausgedrückt: Es ist möglich zu demonstrieren, dass manchen Erzählungen Borges' das Potenzial anhaftet, abstrakte philosophische Ideen anschaulicher zu machen und dass umgekehrt mithilfe letzterer plausible Auslegungen von Borges' Erzählungen stattfinden können. Dieser manchmal zu entdeckende intime Konnex ist es auch, der uns eingestehen lässt, dass

Borges doch irgendwie Philosophie betreibt, wenn auch in veränderter Gestalt und mit einem anderen Anspruch als dies herkömmlich geschehen ist, behauptete er doch selbst einmal:

No soy ni filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar, o explorar – es una palabra más noble – las posibilidades literarias de la filosofía. Creo que esto es lícito.⁵⁷

Beschäftigen wir uns nun kurz mit einigen für unsere Problemstellung nützlichen Aussagen anderer mit Borges' vertrauter Autoren, um eine erweiterte Perspektive des Problems zu erhalten:

Juan Nuño etwa spricht von Borges als einem "escritor capaz de imaginar abstracciones, de dar vida imaginativa a filosofemas, de convertir en ficción prodigiosa sequizos conceptos."⁵⁸ Das stimmt natürlich auf eine sehr prekäre Art und Weise, denn was dabei in Mitleidenschaft gezogen wird, ist exakt das – wir haben es bereits an anderer Stelle hinlänglich klarzumachen versucht – was den philosophischen Begriff, von Nuño "concepto sequizo" benannt, seine grandiose und komplizierte Tiefe verleiht. Auf der Strecke bleibt bei dieser „Lebenseinhauchung“ das, was das Philosophem erst zu einem solchen macht: seine Herleitung und all die sich daraus ergebenden Konsequenzen, d.i. seine Substanz. Philosophisch gesprochen wäre es daher korrekter zu behaupten, dass es sich bei Borges um einen "escritor quitándole profundidad al concepto filosófico al convertirlo en ficción prodigiosa" handelt.

Unbestreitbar bleibt aber dieser oben angesprochene intime Konnex, der aber wiederum erst durch eine philosophische Interpretationsleistung von gewisser Qualität ans Tageslicht gebracht werden kann und deshalb in gewissem Sinne ohne die Mithilfe der Leser-Philosophen gar nicht zustande käme.

In eine ähnliche Kerbe wie Nuño schlägt auch der kalifornische Philosophieprofessor W.H. Bossart:

Borges clearly has a genuine philosophical turn of mind; that is, he can appreciate and formulate rigorous philosophical arguments. Yet despite his undeniable facility in dealing with philosophical texts, Borges is sometimes poorly read in the original sources to which he refers. [...] One thing which

⁵⁷ Vázquez: Borges: Imágenes, memorias, diálogos, S. 105

⁵⁸ Nuño: La filosofía de Borges, S. 9

makes Borges unique, however, is his ability to present the most abstract ideas imaginatively, in metaphors and symbols.⁵⁹

Sein spanischer Kollege von der Universität Sevilla, Juan Arana, überrascht uns mit folgender, seiner eigenen Zunft nicht gerade schmeichelnden Ansicht über Borges' Art Philosophie zu treiben:

[...] *sí creo* que hay en Borges una filosofía, como en todos los hombres que son inteligentes, lúcidos y curiosos. Opino asimismo que las claves que ha escogido para exponerla – la poesía intelectual y el relato fantástico – son perfectamente válidas, porque ninguna de ellas socava la inteligencia, la curiosidad o la lucidez, sino que, por el contrario, las estimulan y fecundan con relámpagos de intuición y emociones profundas, para las que apenas hay lugar en los descarnados géneros académicos. [...] la literatura puede llegar a ser, de hecho lo es en el caso de Borges, un excelente banco de pruebas para las doctrinas filosóficas, un medio admirable para hacer filosofía “experimental”.⁶⁰

Abgesehen vom depravierten Begriff von Philosophie (jeder neugierige und intelligente Mensch ist ihrer fähig, tiefe Gefühle bringen sie erst so richtig in Schwung, etc.) erstaunt, dass Arana Borges hier im Stile eines hörigen Adepten das Wort redet, da dieser ja ebenfalls, wir zeigten es weiter oben unter anderem am Beispiel Spinozas, nicht nur dessen Philosophie von ihrer erdrückenden Komplexität zu befreien sucht. All das ist umso bemerkenswerter, weil es aus dem Munde eines *Catedrático de Filosofía* kommt.

Auf andere Art bemerkenswert ist da schon die Ansicht, dass Literatur bei Borges zum Medium für eine Art experimentelle Philosophie wird. Mit diesem Gedanken werden auch wir uns noch auseinander zu setzen haben, wenn es darum geht, Borges genuin eigene philosophische Geste zu beleuchten.

Nach diesem überblicksmäßigen Abriss verschiedener Ansichten zu Borges' „philosophischer Literatur“, reizt es uns natürlich, in einen wieder etwas rigoroseren und durchdringenderen Diskurs überzugehen und es ist in diesem Zusammenhang sicherlich über alle Maßen hinaus fruchtbar und anregend, wenn wir auf Gedanken eines prominenten Landsmannes und Schriftstellerkollegen von Borges zurückgreifen.

⁵⁹ Bossart: *Borges and Philosophy: Self, Time, and Metaphysics*, S. 1

⁶⁰ Arana: *El centro del laberinto: Los motivos filosóficos en la obra de Borges*, S. 19f

Wir wollen in der Folge untersuchen, wie Ansichten aus Julio Cortázar's Theorie rund um die Kunst der gelungenen Kurzerzählung nicht nur unsere Diskussion allgemein um einige markante Gesichtspunkte zu bereichern vermögen, sondern dass diese Überlegungen, angewandt auf Borges' „philosophischen Fetischismus“, uns möglicherweise einer wenigstens ansatzweisen Lösung auf die weiterhin noch offene Frage, was denn nun tatsächlich die eigentliche Motivation beziehungsweise der tiefere Sinn von Borges' Bezugnahmen auf Philosophie innerhalb seiner Kurzgeschichten ist und ob man in deren permanentem Auftauchen letztlich den Charakter des intellektuell-bemühten, des ästhetisch-reizvollen oder doch gar des notwendig-obsessiven vermuten sollte, näher bringen könnten.

Auch wenn eine befriedigende Lösung damit nicht endgültig gegeben sein sollte, so hoffen wir trotzdem mithilfe der bemerkenswerten Analysen von Borges' argentinischem Schriftstellerkollegen das Panorama von Erklärungsmöglichkeiten für dieses manchmal so vertrackt wirkende, ständig wiederkehrende Einfügen philosophischer Sätze und Bezugnahmen zumindest zu ergänzen. Wir halten indes noch weiter an der Wahrscheinlichkeit der These fest, dass es sich dabei um nicht mehr als ein Faible, eine veritable Eigentümlichkeit handelt. Tatsache ist, dass diese Einflechtungen in manchen Fällen dem Leser wirklich fehl am Platz und beizeiten sogar wie nach Beifall heischende Bildungsbekundungen erscheinen müssen, wenn sie nicht gar als überflüssiges, von der inneren Spannung beziehungsweise Logik der Erzählung ablenkendes Element wahrgenommen werden.

Es war eben Julio Cortázar, der es als Zuwiderhandeln gegen die gelungene Machart der Kurzerzählung ansah, so man bei deren Konstruktion nicht auf das ihre innere Spannung unterminierende Beiwerk verzichtete, da seiner Meinung zufolge “la tensión del cuento nac(ió)e de esa eliminación fulgurante de ideas intermedias, de etapas preparatorias, de toda retórica literaria deliberada.”⁶¹

Als was anderes aber als “ideas intermedias“ oder aber auch als “retórica deliberada“ sollen wir nun Borges' wiederkehrendes Anrufen philosophischer Bekanntheiten oder das Zitieren ihrer defekten, weil im Kontext unverständlich bleibenden Thesen verstehen, deren Erscheinen in einer Kurzerzählung man zudem instinktiv als etwas Unnötiges und von Natur aus dem Genre Zuwiderlaufendes, die Rasanz der

⁶¹ Cortázar: Último round, S. 68

handlungsinternen Ereignisse ungeschickt und gekünstelt Unterbrechendes empfindet. Die für Cortázar so eminente innere Spannung, diese “tensión del cuento“ als das schlechthinig unverzichtbare Element der gelungenen Kurzerzählung, wird von ohnehin abstrus bleibenden philosophischen Propositionen – weil in bloß obskurantistisch-andeutender, unkommentiert bleibender Form dargeboten – wahrscheinlich nicht gefördert. Es seien nur einige, das Gesagte untermauernde Beispiele angeführt:

Bevor wir in das thematische Herz der Erzählung “La noche de los dones“ entlassen werden, erfahren wir von irgendeinem, einstmals in Florida vonstatten gegangenen Gespräch, das man beim besten Willen in keinerlei Bezug zum nachfolgenden Geschehen zu setzen vermöchte. Es beginnt wie folgt – “Se debatía el problema del conocimiento. Alguien invocó la tesis platónica de que ya todo lo hemos visto en un orbe anterior, de suerte que conocer es reconocer; mi padre, creo, dijo que Bacon había escrito que aprender es recordar, ignorar es de hecho haber olvidado.“⁶² – und geht noch ein gutes Stück so weiter, bevor wir in die eigentliche Handlung eintreten.

In “Utopía de un hombre que está cansado“ nehmen wir perplex die Erläuterungen Eudoro Acevedos, eines unangekündigt aus der Vergangenheit (vermutlich 20. Jahrhundert) kommenden Gastes, zur Kenntnis, die er seinem generösen Gastgeber aus der Zukunft präsentiert. Wir erfahren unter anderem: “Vivimos en el tiempo, que es sucesivo, pero tratamos de vivir *sub specie aeternitatis*.“⁶³ oder auch “*Esse est percipi* (ser es ser retratado) era el principio, el medio y el fin de nuestro singular concepto del mundo.“⁶⁴ Diese mehr oder weniger philosophischen Brocken verharren jedoch wie so oft auch hier in ihrer vakuumähnlichen und unverdaulichen *Selbstverständlichkeit*.

In “Funes el memorioso“ erfahren wir, dass der Protagonist selben Namens ein philosophisches Projekt ins Auge fasste und wegen „Allgemeingültigkeit“ und [sic] „Ambiguität“ wieder verwarf; ein dem Empiristen John Locke nicht unähnliches Unternehmen, so wird uns berichtet, der wiederum angeblich “[...] en el siglo XVII, postuló (y reprobó) un idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra,

⁶² Borges: El libro de arena, S. 72

⁶³ Ibid., S. 99

⁶⁴ Ibid., S. 101

cada pájaro y cada rama tuviera un nombre propio⁶⁵ – was uns in dieser Form aber bisher noch nicht zu Ohren gekommen ist.

Auch ist es uns ein Rätsel, wo genau in der Kurzgeschichte mit dem Titel “Tema del traidor y del héroe“ man Hinweise zum „notorischen Einfluss“ Leibnizens entdecken könnte, über dessen Philosophie wir lediglich das „erfahren“, was die halbe Welt von ihr „weiß“. Also sprach Borges: “Bajo el notorio influjo [...] del consejero áulico Leibniz (que inventó la armonía preestablecida), he imaginado este argumento, que escribiré tal vez y que ya de algún modo me justifica, en las tardes inútiles.“⁶⁶ Borges scheint uns so etwas wie eine *mise en abyme* leibnizscher Philosophie zu versprechen, die aufzufinden und eventuell in das monadologische Denken zurück zu übersetzen wir dem Leser als gordischen Knoten überlassen.

Eine Menge weiterer Exempel, die von fragwürdigen philosophischen Ingredienzien mit limitierter Aussagekraft durchwebt sind, könnte noch angeführt werden. Wir wollen es bei der vorliegenden Zahl belassen und wieder zu Cortázar zurückkehren.

Der spricht nun ebenso sehr – erinnern wir uns des obigen Zusammenhangs – von den notwendigen Obsessionen eines Autors, besser von “su capacidad de transvasar la obsesión“ als einer Art Akt des reinigenden Exorzismus’, während dem durch eine Art schreibende Austreibung eigener Besessenheit – Cortázar benutzt in diesem Zusammenhang sogar den Ausdruck “terreno neurótico“ – diese sozusagen in das äußerliche, neutralisierende Medium einer abgeschlossenen Kunstform transponiert wird. Dass die Kreation aber ihre einmalige “esferecidad“ oder “aura“, von der später notwendigerweise auch der Leser affiziert wird, allererst erhält, dafür ist dieser “rechazo catártico“ Cortázars Dafürhalten nach unabdinglich.

Wir könnten uns nun fragen, welchen Hinweis über dasjenige, dessen sich Borges in einem Akt der Katharsis entledigen will – gesetzt während seiner Schaffensphasen hat sich tatsächlich Ähnliches ereignet – uns die zahllosen philosophischen Verweise in seinen Erzählungen geben könnten; wovon diese vordergründig zumindest obsessiv wirkende Neigung zeugt, ständig mit einem nicht nur der Kurzgeschichte eigentlich fremden Genre zu kokettieren, sondern zudem die fantastisch-onirische Atmosphäre vieler Erzählungen durch allzu eindeutige, dem Herrschaftsgebiet der Vernunft beigeordnete Propositionen zu korrumpieren?

⁶⁵ Borges: Ficciones, S. 133

⁶⁶ Ibid., S. 146

Und dieser Frage ist die andere, vielleicht noch interessantere hinzuzusetzen, warum philosophische Themen auf Borges ähnliche Anziehungskraft ausüben wie das Licht auf bestimmte Lebewesen, diese dabei den direkten, tollkühnen und todesverachtenden Weg wählen, um dem Zentrum ihrer Begierde Nahe zu sein, einer Direktheit, die letztlich ihren *glühenden* Untergang zur Folge haben wird, jener aber das Begehrte in weitschweifigen Bahnen meidet, sodass seine Umwerbungen fernen, halbherzigen Zurufen gleichkommen und der Anschein erweckt wird, als wäre das allzu helle Licht einer kalt sezierenden und hart begründenden philosophischen Vernunft für ihn nur auf Distanz gehalten erträglich. Der Vergleich könnte etwas exzentrisch wirken. Wir sind uns dessen bewusst und kondensieren ihn in die zwei folgenden Fragen:

Wie obsessiv ist Borges' philosophische Obsession tatsächlich?

Wieso wählt Borges die Kurzgeschichte als privilegiertes Medium seiner philosophischen Leidenschaften und wagt nicht den vorbehaltlosen Sprung ins reine Element der Philosophie?

Wiederum dank Cortázers eindringlichen Beschreibungen rund ums Entstehen von Kurzgeschichten meinen wir den konzeptuellen Rahmen bereit gestellt zu bekommen, um uns diesen Fragen gewandt zu nähern:

Cortázar entwirft Dispositive, die es ihm, ausgehend von seiner persönlichen Schreiberfahrung, möglich machen, den Entstehungsprozess einer sowohl Autor als auch Leser in ihren Bann ziehenden Kurzerzählung nachzuzeichnen. Seine Argumentation ist dabei durchwegs psychologisch inspiriert, sodass uns nicht bloß der bereits angesprochene Faktor kundgetan wird, dass der Autor in einem gewissen Sinne vor dem eigentlichen Akt des Schreibens schon in tieferen Schichten seines psychischen Lebens vom Stoff seiner zukünftigen Arbeit auf eine gewisse Weise besessen sein muss. Wir erfahren von einer Art vorbewusster und amorpher Masse, die man in einem gewissen Sinn als die bereits fertige Kurzgeschichte in einem bloß anderen Aggregatzustand verstehen könnte. Dafür dienen eben Cortázers Konzepte wie „Atmosphäre“ und „Aura“, die uns als so etwas wie die *Conditio sine qua non* einer wirklich mitreißenden und herausstechenden Kurzerzählung und als notwendigerweise

dem eigentlichen Akt des Schreibens vorausgehende wie ihn auch umhüllende Entitäten vorstellt werden.

Pretender liberarse de criaturas obsesionantes a base de mera técnica narrativa puede quizá dar un cuento, pero al faltar la polarización esencial, el rechazo catártico, el resultado literario será precisamente eso, literario; al cuento le faltará la atmósfera que ningún análisis estilístico lograría explicar, el aura que pervive en el relato y poseerá al lector como había poseído, en el otro extremo del puente, al autor. [...] El hombre que escribió ese cuento pasó por una experiencia todavía más extenuante, porque su capacidad de transvasar la obsesión dependía el regreso a condiciones más tolerables; y la tensión del cuento nació de esa eliminación fulgurante de ideas intermedias, de etapas preparatorias, de toda la retórica deliberada, puesto que había en juego una operación en alguna medida fatal que no toleraba pérdida de tiempo; estaba allí, y sólo de un manotazo podía arrancársela del cuello o de la cara. [...] Esto permite sostener que cierta gama de cuentos nace de un estado de trance, anormal para los cánones de la normalidad al uso, y que el autor los escribe mientras está en lo que los franceses llaman un “état second”.⁶⁷

Dem wollen wir noch zwei Punkte hinzufügen, bevor wir bereit sind, damit Borges' Methode Kurzgeschichten zu verfassen, zu konfrontieren: Cortázar vergleicht erstrangige Kurzgeschichten mit einer Art Wettkampf gegen die Zeit, in dem es primär darum geht, ein Minimum an Elementen zu schwindelerregenden Dimensionen zu potenzieren und er sieht sie ferner als eine, mit einem vom Autor unabhängigen Leben beseelte Art selbständige Wesen an, als etwas “que ha nacido por sí mismo, en sí mismo y hasta de sí mismo, en todo caso con la mediación pero jamás la presencia manifiesta del demiurgo.”⁶⁸

Beginnen wir auch gleich mit einem Kommentar zum letzten Punkt, der auf evidente Weise alle von uns schon vorgebrachte Kritik an Borges' regelmäßigem Erscheinen in der Rolle eines philosophischen Demiurgen seiner eignen Erzählungen unterstreicht, wie er auch unseren nur vorsichtig geäußerten Verdacht zu bestätigen scheint, dass dieses Rekurren auf „philosophische Weisheiten“ und dieses demonstrative Zurschaustellung ihrer Kenntnis der Kurzgeschichte – verstanden als ein nur seiner eigenen, selbsterzeugten Autarkie verpflichtetes Kunstprodukt – eher abträglich ist. Wir fragten uns weiter oben, ob eine durch Metaphysik inspirierte Kurzgeschichte überhaupt

⁶⁷ Cortázar: Último round, S. 66ff

⁶⁸ Ibid., S. 64

das Explizitwerden einer metaphysischen Inspirationsquelle braucht oder ob sie nicht gerade durch dieses vordergründige Intellektualisieren ihre rätselhafte originäre Aura einbüßt.

Auch was den Wettlauf gegen die Zeit und die Potenzierung einiger weniger Elemente betrifft, scheinen Borges' philosophische Kommentare eher wie überzähliger, Geschwindigkeit und „Schwindelerregung“ drosselnder Ballast. (Man wird es schon bemerkt haben, wir bleiben beim verkehrten Aufrollen der einzelnen Punkte, vielleicht nur, um auch sicher wieder bei unseren beiden Fragen zu landen.) Folgerichtig wäre der sich bei manchen Autoren einstellende Trancezustand an der Reihe. Da wir aber keinerlei Information zu Borges' psychologischer Verfasstheit während seines Schaffensprozess zur Verfügung haben, gehen wir zur These Cortázar's über, dass es sich bei der Niederschrift jeder besonderen Kurzgeschichte um einen gewissermaßen gewaltsamen, jähren, beinahe unreflektiert-notwendigen Akt handelt. Diese „operación fatal“, dieses mit einem Schlag seinem überschwangeren Geist dadurch Erleichterung verschaffende „Sich-seines-virtuellen-Kunstprodukts-Entledigen-Wollen“ – man findet leider oft nur mehr fossile Spuren dieses dynamischen Ereignisses in Borges' Kurzgeschichten, denn allzu oft verdeckt ein scheinbar nur nach gewissen Effekten heischender, intellektualisierter Gestus das energische Pochen und Vibrieren der dahinterstehenden Notwendigkeit. Aus genau diesem Grund sehen wir den Status von philosophischer Obsession und notwendiger Katharsis in den meisten Kurzgeschichten dem Wunsch nach bestimmter intellektueller Wirkung und Komposition untergeordnet, wodurch das Ergebnis bedauerlicherweise allzu oft durch eine gewisse Lauheit und Uneindeutigkeit gezeichnet ist:

Oft scheint einem die Kombination aus Philosophie und fantastischer Kurzgeschichte bei Borges als ein sich selbst neutralisierendes Mischwesen, da beide, sowohl die durch das harte Argumentieren und Begründen erzeugte „philosophische Atmosphäre“ des reinen Denkens als auch die durch das künstlerische Bearbeiten des Stoffes erzeugte „literarische Aura“, um den Leser in ihren jeweils speziellen Bann zu ziehen, die ungeteilte Obsession des Autors exklusiv für sich beanspruchen.

Es ist nun Zeit, die Antwort auf unsere beiden Fragen zu geben: Wir meinen, dass Borges deshalb darauf verzichtet, harte Philosophie in der dafür geeigneten Form zu betreiben, nicht weil ein offensichtliches Interesse an Themen und Thesen aus ihrem

Orbit fehlen würde, sondern gerade *weil* es sich um ein (bloßes) Interesse an Philosophie handelt, und eben nicht um eine *Obsession*, die daran erkenntlich wäre, dass der von ihr gepeinigte bedingungslos argumentierend und exzessiv urteilend sich in ihre tiefsten und unwirtlichsten Regionen vorwagen *müsste*.

Nimmt man es mit den Begriffen nicht so genau, ließe sich bei Borges freilich von so etwas wie einer obsessiven Neigung zu speziellen Problemen der Philosophie sprechen. Da wir mit Cortázar schon einmal den Weg eingeschlagen haben, mithilfe psychologisch aufgeladener Begriffe Aufklärung über Borges' Obsessionen zu erlangen, können wir getrost noch einen spekulativen Gang höher schalten und uns fragen, ob Borges' Bezugnahme nicht eher einem Symptom als einer Obsession ähnelt – genauer, dem Symptom wie es Jacques Lacan in seiner späten psychoanalytischen Theorie begreift:

Hier müssen wir uns von der üblichen Auffassung des Symptoms als eines Zeichens trennen, eines Zeichens, das anderswohin verweist, das eine versteckte, an einem anderen Ort gegebene Wahrheit signalisiert: Das Symptom im analytischen Sinn, wenigstens beim Lacan der letzten Jahre, ist keine Chiffre, die anderswohin verweist, es ist vielmehr die Sache selbst, das einzige, das wahrhaftig existiert, das der Realität ihre Konsistenz gerade insofern verleiht, als es aus ihr als eine Art Fremdkörper herausfallen muß. Und insofern im Symptom ein Kern des Genießens persistiert, der jeder Interpretation widersteht, ist vielleicht auch das Ende der Analyse nicht in einer interpretativen Auflösung des Symptoms zu suchen, sondern in einer *Identifikation* mit ihm, in einer Identifikation des Subjekts mit diesem nicht-analyisierbaren Punkt, mit diesem „pathologischen“ Tick, der letztlich die einzige Stütze seines Daseins bildet.⁶⁹

Vielleicht stellten wir einfach die Frage falsch, als wir uns vorhin nach dem tieferen Sinn, der eigentlichen Funktion, sprich der „versteckte[n], an einem anderen Ort gegebene[n] Wahrheit“ von Borges' philosophischen Verweisen erkundigten. Ist es vermessen, die philosophischen Anspielungen und die von Metaphysik inspirierten Themen seiner Erzählungen einfach als „pathologischen“ Tick abzutun? Es gäbe keinen erdenklichen Grund, Borges' oftmaliges Verwenden philosophischer Ideen als Grundlage seiner Fiktionen auch nur irgendwie psychologisch problematisieren zu wollen. Viel zu klar liegt es auf der Hand und wird durch seine eignen Worte bestätigt, dass es ihm eine unübertreffliche Lust bereitet, auf diese Weise literarisch tätig zu sein.

⁶⁹ Žižek: Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!, S. 26f

Das ist völlig legitim, wenn sich auch über den literarischen und philosophischen Wert dieses Tuns streiten lässt. Anderes verhält es sich aber mit seinen wiederkehrenden, inkonsistenten und oberflächlichen philosophischen Anspielungen, die wir aus dem nachfolgenden Grund in die Nähe dessen zu setzen wagen, was Lacan als „Symptom“ bezeichnet. Wir schafften es bisher nicht, konkret zu bestimmen, was Borges mit seinen Andeutungen bezweckt und glauben auch nicht mittels einer psychoanalytisch inspirierten Aussage dieses Rätsel wirklich lösen zu können. Zumindest aber ergänzen wir damit unseren bereits ausgedehnten Bogen an Hypothesen, zumal die nachfolgende Behauptung durchaus von herrlich provokativem Reiz ist:

Gesetzt, wir fassen Borges' Manie, philosophische Thesen und Namen noch an den dafür am wenigsten geeigneten Stellen ins Spiel zu bringen, als Symptom im Lacanschen Sinne auf, dann gilt es auch, dieses substanzlose, leere Andeuten als die Sache selbst zu verstehen und zu akzeptieren, dass sich eben kein verborgener Zweck oder Sinn mehr dahinter verbirgt, es eben kein über sich hinausweisendes, von uns zu interpretierendes Zeichen ist, sondern der „nicht-analyisierbare Punkt“ von Borges' Simulation von Philosophie – als Konsequenz seines uneingestandenem Scheiterns an ihr.

7. Die Frage nach der genuin eigenen philosophischen Geste – ausgearbeitet am Beispiel bemerkenswerter Aussagen zur Determiniertheit des Individuums und unter Einbeziehung von Konzepten Spinozas, Schellings und Sartres

So unerfreulich häufig man in vielen von Borges' Kurzgeschichten unausgegorene und eindeutig übernommene Gedanken zu diesem oder jenem allzu bekannten erkenntnistheoretischen Problem antrifft, so geschieht es mit beinahe gleicher Frequenz, dass man auf eine seiner schöpferischen, selbst formulierten und durchaus als philosophisch tiefgründig zu bezeichnenden Aussagen stößt, die man besonders daran erkennt, dass sie einem in dieser typischen, so meisterlich hervorgebrachten Anschaulichkeit begegnen, die sogleich dazu verführt, ihnen ihr theoretisches Extrakt entlocken zu wollen, um es, indem man es gedanklich weiterspinn, dazu zu nutzen,

seinen eigenen metaphysischen Durst zu stillen oder aber erst zu entfachen. Meist findet sich dieser anregende Gehalt in kürzeren philosophischen Einwüfen zu den diversesten Problemfeldern.

Dieses Kapitel widmet sich daher verschiedenen Ideen und Aussagen aus Borges' Kurzgeschichten, von denen wir vermuten, dass sie aus eigener philosophischer Anlage oder zumindest ohne den bewussten Rückgriff auf bekannte Theoreme der Metaphysik hervorgegangen sind. Da in dieser Hinsicht etliches an Bemerkenswertem aufzufinden ist, wird sich der Verfasser der Arbeit auf einige, ihm persönlich besonders interessant erscheinende Passagen beziehungsweise kürzere Aussagen beschränken. Thematisch muss ohnehin eine gewisse Einengung stattfinden, sodass wir uns aufs Geratewohl für ein in Borges' Erzählungen sehr häufig vorkommendes Gebiet entscheiden:

Wir wollen hier das, was man als sein Interesse an einer schicksalhaften Vorbestimmtheit des Individuums bezeichnen könnte, ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken.

Angesichts der, nach all dem bisher Vorgebrachten nun nicht mehr allzu überraschenden, nur andeutungshaften und spärlichen Form dieser sich vielleicht ausschließlich dem eigenen philosophischen Genius verdankenden Gedanken Borges', die sich oft auf einen einzigen nicht weiter ausgeführten Satz begrenzen, erfordert es auch hier wieder eines Kommentars unsererseits. Wir versuchen uns aber darauf einzuschränken, Bezüge zu den verschiedensten Philosophen herzustellen, wann immer uns eine spontane Verbindung möglich scheint. Dieses Vorgehen ist auch als Mittel gedacht, um unser Unternehmen vor jenem Vorwurf zu schützen, den wir selbst noch vor Kurzem gegen Borges erhoben haben. Wenn wir, sozusagen auf seinen Wegen wandelnd, ein scheinbar unüberblickbares, arbiträr zusammen gewürfeltes und dem ursprünglichen Kontext entrissenes Thesengewirr darbieten, so versuchen wir dies doch auf eine soweit strukturierende und begründende Art zu tun, dass sich der Leser hoffentlich nicht gleichermaßen übernommen fühlt, wie durch die gewissermaßen theoretisch „rohen“ und deshalb unverdaulichen philosophischen Brocken, die uns Borges so gerne ohne weitere „Garung“ darbietet.

Beginnen wir unseren Parcours also gleich mit Borges' interessanter Definition von Schicksal, das er an einer Stelle als jenen Namen bezeichnet "que aplicamos a la infinita operación incesante de millares de causas entreveradas."⁷⁰

Bereits aus dieser kurzen aber passionierten Begriffsbestimmung wird erkenntlich, dass die Idee unseres Eingebettetseins in ein unerbittlich undurchdringbares Netz aus Ursachen und Wirkungen den Literaten auf eine gewisse Weise zu fesseln scheint. Die Unentrinnbarkeit aus diesem ewigen Kausalgetriebe, das – soweit sich das aus Borges' Aussage überhaupt herauslesen lässt – nicht nur den physikalischen, sondern auch den psychologischen Bereich umfasst, wirft natürlich sogleich die Frage nach dem möglichen Ort der Freiheit auf:

Sieht Borges diesen „Durchlass“ aber im Menschen? Ist freier Wille für einen bekennenden Verehrer Schopenhauers als Privileg des Humanen denn ernsthaft vorstellbar? Wieder können wir nur eine tendenzielle und vage Vermutung darüber anstellen, doch formt sich aus der Mehrheit der diesbezüglichen Aussagen doch eher ein Bild, das Borges als entschiedenen Deterministen erscheinen lässt. Meist sind es Passagen wie die folgende, die unserer Vermutung Nährboden geben:

Todos los caminos llevan a Roma. De noche, mi delirio se alimentaba de esa metáfora: yo sentía que el mundo es un laberinto, del cual era imposible huir, pues todos los caminos, aunque fingieran ir al norte o al sur, iban realmente a Roma [...].⁷¹

Diese alptraumhafte, von unerbittlicher Notwendigkeit gekennzeichnete Vorbestimmtheit inmitten eines Labyrinths, das uns letztlich nur als unsere je eigene Vorstellung der Welt und nicht in Form einer Welt als bewusstseinstranszendentes absolutes Außen gegeben sein kann (wir glauben weiterhin daran, dass Borges Schopenhauer zumindest in diesem Punkt folgt) – bei welchem Philosophen könnten wir eine bedingungslose Affirmation dieser Ansicht und eine sie ausformulierende Theorie am ehesten vorfinden?

⁷⁰ Borges: Historia universal de la infamia, S. 37

⁷¹ Ders.: Ficciones, S. 168

Es gibt deren einige, doch ist und bleibt Baruch de Spinoza der leidenschaftlichste und grausamste aller Deterministen, weshalb wir vorläufig auch einzig ihn wählen, um unseren spekulativen Entwurf eines vielleicht eindeutig festmachbaren und Borges' Gedankenwelt zuschreibaren philosophischen Axioms eine erkennbare Gestalt zu verleihen. Wenn wir also vermuten, dass Borges wirklich von der unentrinnbaren Vorbestimmtheit der Individuen in Form einer Maxime ausgeht, so verlangt dies nach ausgedehnteren Erklärungen:

Unsere Intuition überredet uns dazu, in Borges' Gedanken eine intime Verwandtschaft zu Spinozas Philosophie zu sehen, denn bei diesem gibt es bekanntlich nur ein rein positives Netz von Ursachen und Wirkungen, das von nichts unterbrochen zu werden vermag, sodass Spinoza nur die absolute Positivität des Seins – verstanden als die unendliche und in sich geschlossene Kausalkette aller je stattgefunden habenden und stattfinden werdenden Ereignisse – gelten lässt. Dem Menschen ist nun aber eine nur limitierte Fähigkeit zuteil geworden, dieses ewig wahren und nicht enden wollenden Kausalzusammenhangs, dem auch er natürlich völlig unterworfen ist – wiewohl auch nur innerhalb der Grenzen eines, durch die beiden ihm einzig zur Teilhabe am Absoluten gewährten Attribute von Ausdehnung und Denken reduzierten Raums – einsichtig zu werden.

Überhaupt sieht Spinoza das menschliche Bewusstsein durch das Gebrechen gekennzeichnet, nur auf völlig inadäquate Weise Verständnis von den eigentlichen Ursachen, die hinter den von ihm *erlittenen* Wirkungen walten, zu erlangen. Daraus ergibt sich auch seine Überzeugung, dass die einzige mögliche Freiheit des Menschen nicht die einer wirklich *bewussten* Wahl ist, sondern dem *denkenden* Einblick in die absolute Notwendigkeit, die ihn bestimmt, gleichkommt – einer von Gott instruierten Notwendigkeit, der dieser selbst noch unterworfen ist:

Wir schließen also, daß Gott [...] in Wahrheit bloß aus der Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit handelt und alles leitet und daß endlich seine Ratschlüsse und Willensakte ewige Wahrheiten sind und immer Notwendigkeit in sich schließen.⁷²

⁷² Spinoza: Theologisch-politischer Traktat, S. 74

Unter Notwendigkeit versteht Spinoza also, sehr vereinfacht gesagt, dass es nichts Mögliches in der Natur gibt, was heißt, dass es in Gottes gesetzgebendem, absolutem Verstand gar keinen Platz für Möglichkeitsmodelle nichtexistenter Wesenheiten gibt, wie auch, dass eine wie auch immer geartete Kontingenz von vornherein auszuschließen ist, da Gott selbst keine freie, im landläufigen Sinn göttliche Wahl bei den erst zur Existenz zu bringenden Wesenheiten hatte; das heißt, er hätte seiner inneren Natur entsprechend, welche die Notwendigkeit ist, gar keine andere Wahl treffen können.

Ein Indiz dafür, dass es weitere geheime Bande zwischen dem argentinischen Schriftsteller und dem jüdischen Philosophen geben könnte, wird vielleicht durch folgendes Zitat aus Borges' Kurzgeschichten deutlich:

A todos la vida da todo, pero los más lo ignoran.⁷³

Beziehen wir dies wieder auf Spinozas Metaphysik, ließe sich hier ein sehr plausibler Vergleich zu dem von ihm geprägten Begriff des *conatus* ziehen, der sich grob als die Idee umschreiben lässt, dass jede Wesenheit dazu neigt, fortzubestehen, indem sie permanent bemüht ist, ihre spezifische Seinsweise zu festigen, und es genau dieser Umstand ist, der ihr eigentlichstes Glückstreben ausmacht. Der *conatus* ist nicht nur das Bestreben eines jeden Körpers in der Ausdehnung und einer jeden Idee im Denken zu beharren, es ist damit ganz allgemein die Tatsache bezeichnet, dass jedes Ding bestrebt ist in seinem Dasein zu beharren. Da es sich dabei um einen intrinsischen, vom Innersten aus sich notwendig vollziehenden Drang handelt, können alle Widerstände, die dem entgegen arbeiten, nur von außen kommen.

Auf welcher stimmigeren Weise ließe sich denn sonst dieses "A todos la vida da todo" verstehen als die Gerechtigkeit im Sinne Spinozas, die bei ihm nichts anderes bedeutet als dass es jeder Entität gestattet ist, die ihr innewohnende (vom Leben ihr zugestandene) Macht voll zu entfalten. Der Teil an Gerechtigkeit, der ihr gewährt ist, entspricht folglich ihrer Macht. Der *conatus* als erste Begründung und wirkende Ursache ist als das Naturrecht einer jeden Wesenheit zu verstehen, diese ihr eigne Macht zu entfalten.

⁷³ Borges: El libro de arena, S. 94

Nun ist aber Spinoza bei weitem nicht der einzige Philosoph, bei dem sich von sinnfälligen Übereinstimmungen mit Borges zumindest hinsichtlich eines Minimums an geteiltem Ansatz sprechen ließe. Eine intime Verbindung scheint bei manchen Aussagen Borges' auch mit Ideen der deutschen Idealisten Fichte und Schelling entdeckbar. Einige Ausführungen des Argentiniers wirken bisweilen wie kondensierte Bestätigungen des „sich selbst setzenden Ichs“ Fichtes, der das menschliche Selbst-Bewusstsein bekanntlich als den sich selbst absolut begründenden Akt einer Selbstsetzung versteht. Besondere Nähe könnte man aber bei so manchen Passagen zu Schellings Philosophie erkennen, etwa im in der folgenden:

[...] la noche en que por fin vio su propia cara la noche en que por fin escuchó su nombre. Bien entendida, esa noche agota su historia; mejor dicho, un instante de esa noche, un acto de esa noche, porque los actos son nuestro símbolo. [...] Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es.⁷⁴

Ein mit Schellings Philosophie vertrauter Leser dieses Abschnitts wird sich kaum der Assoziationen erwehren können, die von diesem Zitat hinüber zu bestimmten Aspekten des Systems des großen deutschen Idealisten weisen. Wenn Borges von einem einzigen Augenblick als dem Kondensationspunkt oder Ursprungsakt einer jeden Existenz beziehungsweise eines jeden Individualschicksals spricht, so kann man fast nicht anders, als dies mit jenem unbewussten, in einem gewissen Sinne außerzeitlichen Akt korrelieren, den Schelling als die ursprüngliche Tat der Selbsterschaffung des Menschen versteht, in der dieser seinen ewigen Charakter ein für allemal wählt:

Der Mensch, wenn auch in der Zeit geboren, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht in der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist.⁷⁵

⁷⁴ Ders.: El Aleph, S. 65

⁷⁵ Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, S. 278

Natürlich wirkt es auf den ersten Blick wie ein krasser Widerspruch, Borges, nachdem wir ihm eine heimliche Verbindung zur völligen externen Determiniertheit des spinozistischen Subjekts unterstellt haben, nun in die Nähe von Schelling und eines absolut freien Akts der Wahl zu rücken. Die Unverträglichkeit dieser beiden Positionen ist eklatant, bei Borges jedoch nicht weiter verwunderlich, da er höchstwahrscheinlich Ambiguität in philosophischen Belangen – wir trafen sie ja bereits in vielfältiger Gestalt an – eher als ein seine Geistesübungen auszeichnendes Prädikat ansehen würde. Zudem handelt es sich bei genauerem Hinsehen auch bei Schelling um Determiniertheit, wenngleich um gewissermaßen selbsterzeugte. „Selbsterzeugt“ heißt bei ihm aber keineswegs „bewusst“, was aus der folgenden fesselnden Passage hervorgeht:

Denn auch hier gilt es: der Anfang darf sich selbst nicht kennen. Jene That, einmal getan, ist ewig gethan. Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtsein gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet. Wer beim Entschluß sich vorbehält ihn wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang.⁷⁶

Von wem hier die Rede ist, man täusche sich nicht, ist nicht der Mensch, sondern Gott selbst, der seinem Abbild gleich ebenfalls einen Akt der Selbstbestimmung zu setzen hat, um sich in einer Ursprungs-Tat gewissermaßen erst selbst zu wählen. Er muss sich von der reinen Potentialität, die er bis zu diesem Augenblick ist, loszureißen muss, um sich selbst zu „offenbaren“.

Dies ist mithin der Grund, warum Schelling im ersten Zitat vom menschlichen Leben als bis zum Anfang der Schöpfung reichend sprechen konnte, weil der Mensch in gewisser Weise diesen göttlichen Akt *en miniature* wiederholt. In einem dem Bewusstsein vorausgehenden, außerzeitlichen Akt wählt der Mensch seinen ewigen Charakter und „bestimmt“ sich dadurch quasi „vor“. Die Idee eines definitiven, unwiderruflichen Charakters – bei Schelling ein sich einer extratemporal und einmaligen Selbst-Prädestination verdankendes Phänomen – scheint auch Borges durchaus zu reizen, was sich vielleicht in Aussagen wie den folgenden widerspiegelt:

⁷⁶ Ders.: Die Weltalter, S. 184

“No modifican nuestra esencia los años [...]“⁷⁷ oder “El hecho mismo, nada singular ni fantástico, importa menos que el carácter de sus protagonistas.”⁷⁸

Aber kehren wir zurück zur Analyse des obigen bemerkenswerten Zitats, in dem Borges von diesem *einen* Moment spricht, in welchem der Mensch für immer weiß, wer er ist. Wir versuchten vorerst die handfesten Parallelen zu Schellings Idee herauszuschälen, der den gewissermaßen außerhalb die Zeit fallenden Moment dieses menschlichen Akts der Wahl eines ewigen Charakters mit dessen Macht zur Selbst-Zentrierung erklärt, die ihn gegenüber finiten, nicht selbst-zentrierten Wesen deshalb auszeichnet, weil dadurch der zeitliche Verlauf seines Dasein – anders als bei endlichen Entitäten, deren Existenz sich nicht anders als bloß durch das Kausalnetz, dem sie völlig unterworfen sind, verstehen lässt – sich durch den Rückgriff auf seinen selbstgewählten, ewigen Charakter bereifen lässt.

Es gibt jedoch, man erstaune nicht, einen weiteren, gleichsam interessanten Weg das obige Zitat einem ganz anderen Blickwinkel zu unterwerfen. Dies soll natürlich nicht Tür und Tor für eine arbiträre und völlig beliebige Vielzahl von Bezugnahmen öffnen, sondern es soll damit gezeigt werden, dass einiges an philosophischem „Leistungsvermögen“ in manchen Ideen Borges’ steckt, was sich darin kundtut, dass eine plausible Konvertierbarkeit in die diversesten hochrangigen philosophischen Systeme ohne allzu problematische Beweisführungen möglich ist. Nehmen wir uns also einem der Grundgedanken unserer vorerst letzten Bezugsgröße hinsichtlich Borges’ Prädestinations-Aussagen an:

Jean-Paul Sartre widmete 1952 dem großartigen, durch seine Homosexualität und Delinquenz teils auf starke Ablehnung stoßenden französischen Schriftsteller Jean Genet ein Buch, nachdem dieser aufgrund einer von Cocteau und Sartre selbst an den damaligen französischen Staatspräsidenten gerichteten Petition von einer lebenslänglich angesetzten Strafe 1948 begnadigt worden war. Soweit in aller Kürze der Blick auf die Vorgeschichte, der noch nicht die Hochachtung erklärt, die der Existenzialist für den damals als skandalös empfundenen Autor empfand. Nebst der Anerkennung der

⁷⁷ Borges: El libro de arena, S. 30

⁷⁸ Ibid., S. 107

außergewöhnlichen Texte Genets dürfte Sartre im Leben des Schriftstellers wohl auch ein exzellentes Probierfeld für das Praktischwerden existenzialistischer Theoreme vorgefunden haben, einem Leben, das durch Diebstahl, Bettelei, Prostitution und Gefängnis gekennzeichnet war.

Bevor wir jenen Teil von Sartres Buch über Genet, der uns als besonders für eine Abgleichung mit Borges' Aussage geeignet scheint, behandeln, soll zunächst in gebotener Kürze die Essenz von Sartres existenzialistischer Theorie freigelegt werden. „Essenz“ ist apropos schon das geeignete Stichwort, um das Problem gleich *in medias res* in Angriff zu nehmen:

Sartres grundlegendes existenzialistisches Axiom, dass Freiheit die Essenz des Menschen ist, bedeutet, dass der Mensch seine Freiheit in gewissem Sinne *ist*, dass Freiheit, um es mit einem Kantischen Terminus zu sagen, die Bedingung der Möglichkeit seiner Existenz ist. Freiheit ist nicht irgendein uns zukommendes aleatorisches Prädikat neben anderen, sie ist das, was unsere Natur von Anbeginn prägt, sodass wir nichts von ihr verschiedenes sind, irgend eine andere uns ausmachende Essenz neben ihr bestehen würde, nein, Sartre gemäß *sind* wir nur Freiheit, wir *sind*, indem wir immer selbst entscheiden, was wir sind, einzig der *Akt der Wahl*. Das, was wir wählen zu sein, können wir deshalb aber nie wirklich *sein*.

Wir sehen hier deutlich den Unterschied zu Schelling, dem der Existenzialismus, nebenbei gesagt, einiges an theoretischem Gerüst verdankt. War bei Schelling der *Inhalt* dieses einmaligen Akts, der ewige Charakter, das ausschlaggebende, so ist es bei Sartre die leere *Form* des Akts der Wahl selbst, die er als unsere Essenz bestimmt. In einer anderen Formulierung, die Sartre als hinreichende Definition des Existenzialismus erklärt, heißt es, dass „die Existenz der Essenz vorausgeht“⁷⁹. Das bedeutet Folgendes: Nicht eine festgelegte menschliche Natur bestimmt uns, sondern unsere Natur ist es quasi keine Natur zu besitzen. Der Einzelne ist das, was zu sein er gewählt hat, und doch *ist* er dies nicht wirklich, da immer die Möglichkeit einer anderen Wahl besteht:

Der Mensch ist frei, weil er nicht Sich ist, sondern Anwesenheit bei sich.
Das Sein, das das ist, was es ist, kann nicht frei sein. Die Freiheit ist genau

⁷⁹ Sartre: Ist der Existenzialismus ein Humanismus?, S. 9

das Nichts, das im Kern des Menschen *geseint wird* [*est été*] und die menschliche-Realität zwingt, *sich zu machen* statt *zu sein*. Wir haben gesehen, daß sein für die menschliche-Realität *sich wählen* ist: nichts geschieht ihr von außen und auch nicht von innen, was sie *empfangen* oder *annehmen* könnte. Sie ist ohne irgend eine Hilfe ganz der untragbaren Notwendigkeit ausgeliefert, bis in das kleinste Detail hinein sich sein zu machen. Also ist die Freiheit nicht *ein* Sein: sie ist das Sein des Menschen, das heißt sein Nichts an Sein.⁸⁰

Wir beenden hier auch den Schnelldurchlauf durch das Notwendigste von Sartres Konzeption, um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren:

Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es.⁸¹

Wir fanden bereits einige Aufschlüsselungsmöglichkeiten für diesen bedeutungsvollen Passus und versuchen es, wie angekündigt, mit der existenzialistischen Variante Sartres, im genaueren, mit dessen Beschreibung eines *Moments*, der das gesamte weitere Leben des jungen Genets prägen sollte. Zuvor sollte man noch wissen, dass Sartre davon ausgeht, dass durch das Benennen der eigenen Akte durch andere, durch das Aufzeigen also, wie man sich seiner Umwelt darstellt, etwas mit dem betroffenen Individuum geschieht. Dies veranschaulicht der französische Philosoph am Beispiel Genets, der, nachdem man ihn als „Dieb“ bezeichnet nun nicht lediglich die bloße Kennzeichnung erhalten hatte, eine stehlende Person zu sein. Das Aussprechen dieses Wortes durch seine Mitmenschen wurde ihm zum Entwurf seiner selbst, nötigte ihn geradezu eine Identität als Dieb anzunehmen. Die Macht dieser Namensgebung, weit davon entfernt eine neutrale Bezeichnung zu sein, hatte für den jungen Menschen fatale Folgen, da sie ihn dazu bewegte, von diesem „Moment“ an ein Dieb zu *sein*. Wiederum gibt es auch bei Borges eine erstaunliche Aussage, die sich fast als Replik auf Genets aufgezwungenen Lebensentwurf lesen lässt:

Todos nos parecemos a la imagen que tienen de nosotros. Yo sentía el desprecio de la gente y yo me despreciaba también.⁸²

⁸⁰ Ders.: Das Sein und das Nichts, S. 765

⁸¹ Borges: El Aleph, S. 65

⁸² Ders.: El informe de Brodie, S. 23

Man kann also sagen, Genet sah sich ab diesem schicksalhaften “momento en que el hombre sabe para siempre quién es“ durch den Spiegel, der sich aus all jenen von diesem „Wort-Stigma“ ausgehenden Assoziationen geformt hatte. Es folgt Sartres eindringliche Beschreibung:

Der Blick der Erwachsenen ist eine *konstituierende Gewalt*, die ihn in *konstituierende Natur* verwandelt hat. Jetzt muß man leben; am Pranger, den Hals am Eisen, muß man immer noch leben: wir sind keine Lehmklumpen, und wichtig ist nicht, was man aus uns macht, sondern was wir selbst aus dem machen, was man aus uns gemacht hat. Durch die Option der anständigen Leute über sein Sein haben sie ein Kind vor die Notwendigkeit gestellt, vorzeitig über sich selbst zu entscheiden; man ahnt, daß diese Entscheidung kapital sein wird. Ja: man *muß* entscheiden; sich töten ist auch eine Entscheidung. Es hat gewählt, zu leben; es hat gegen alle gesagt: ich werde der Dieb sein. [...] Er bemächtigte sich dieses Fluchs, der aus dem Grund seiner Vergangenheit, aus der seiner Mutter emporstieg bis zur Gegenwart, und projiziert ihn nach vorn: der Fluch wird seine Zukunft sein. Es war ein Zwang: er machte seine Mission daraus. Er sah die nackte Tatsache einer verdorbenen Erbanlage darin: sie wird Wert, Imperativ. Ich war Dieb, *ich werde der Dieb sein*; [...].⁸³

Was bedeutet nun die Möglichkeit, dass verschiedene Aussagen Borges' sich reibungslos an drei so unterschiedliche, aber gleichermaßen komplexe philosophische Theorien anschmiegen, besser gesagt, sich wie verloren gegangene Splitter derselben problemlos in sie einfügen lassen?

Ist es damit bereits mit dem geforderten Originalitätsanspruch getan? Was bewegt uns dazu von einer wirklich genuin eigenen Geste zu sprechen, wenn doch bewiesenermaßen strengere Philosophen als es der argentinische Schriftsteller ist, viel umfassendere und anspruchsvollere Gedankengänge zu dem von Borges reaktivierten (die utopische Forderung nach *absoluter* Neuheit des behandelten philosophischen Problems stellten wir nicht) und scheinbar im Vorbeigehen erledigten Thema des Determinismus vorgelegt haben. Wir hätten die ausnahmslose Unterschiedlichkeit an *Stärke*, was die reichliche Darlegung und rigide Entfaltung philosophischer Ideen anbetrifft, wie sie sich uns einerseits in Borges' Kurzgeschichten und andererseits in von Philosophen vorgelegten Texten präsentiert hat, natürlich auch an anderen Feldern ausweisen können, da es an einer Diversifikation von Borges' Interesse an

⁸³ Sartre: Saint Genet, Komödiant und Märtyrer, S. 85ff

philosophischen Grundthemen gewiss nicht mangelt. Wir wiederholen die Frage also nochmals:

Worin finden wir die unwiederholbar einzigartige philosophische Bewegung, die so vielen von Borges' Erzählungen inhärent ist?

Wir meinen, dass sich die Frage zu diesem Zeitpunkt eigentlich schon von selbst beantwortet hat, denn wenn wir an das letzte von uns ins Feld geführte Kriterium des Eingangskapitels zurückdenken, so kommen wir nicht umhin, es – nach dem Anführen nicht weniger bisher ausgewählter Auszüge – in den meisten Fällen erfüllt zu sehen. Wir sprachen bei diesem Prüfstein nicht nur davon, dass durch das Implementieren philosophisch gewichtiger Aussagen in den fantastischen Kontext der Fiktion eine Rückwirkung auf den fantastischen Raum selbst stattfindet, dieser an Nuancen gewinnt und sozusagen eine zusätzliche und nachdrückliche philosophische Aufladung erfährt, sondern wir erwogen auch – und dies ist hier das Entscheidende – dass oft ein einziger Gedanke bindender und faszinierender in seiner einzigartigen Heftigkeit und Rätsel aufgebenden Tiefe ist als eine durch und durch ausformulierte philosophische Problembehandlung dies zu sein vermag, weil man sich im letzteren Fall notwendigerweise der strengen Logik eines fremden Geistes unterwerfen muss. Borges' philosophische Einwürfe aber nur als in den schillernden Stoff seiner Fantastik eingehüllte, das eigene Denken leicht elektrisierende Appetithappen zu sehen, wäre schon darum ungerecht, weil sie bei ernsthafter und eindringlicher Bearbeitung einen Gehalt freigeben, der es *in nuce* mit den ausformulierten Thesen der großen Philosophen aufnehmen kann und obendrein noch über eine – in manchen Fällen sogar als Privileg zu bezeichnende – delikate Vieldeutigkeit aufweist, die es erlaubt, Bezüge zu den diversesten Systemen herzustellen. Wir versuchten dies in diesem Kapitel anhand einer begrenzten Zahl an Aussagen zu einem spezifischen Thema so gut es ging zu zeigen.

Letztlich revidieren wir hier aber nicht unser ablehnendes Diktum in Bezug auf die unproduktiven Karikaturen großer philosophischer Konzepte, mit denen Borges' so oft widerwilliges Erstaunen bei uns bewirkte, sondern wir gestehen ein, dass er über einen eigenen philosophischen Genius verfügt, der sich vor allem in den manchmal so

leidenschaftlich formulierten Geistesblitzen und deren erstaunlicher Kompatibilität mit diffizilen Entwürfen großer Philosophen bestätigt.

Ob es Borges am Interesse fehlt, das so perfekte Ausgangsmaterial seiner Intuition in philosophisch-systematischer Weise selbst weiterzuentwickeln, sei einmal dahingestellt.

Ein außerordentlicher Philosoph, mithilfe dessen Thesen sich besonders Interessantes aus solchen talentvollen philosophischen Einfällen herausfiltrieren lässt, ist Gilles Deleuze. Es ist durch eine teilweise deutlich erkennbare gedankliche Nähe nicht allzu schwierig, eine Korrespondenz festzustellen zwischen einfachen Feststellungen Borges' zu einer Sache und schwierigen Ausformulierungen zur selben durch Deleuze, wobei man bei diesen manchmal beinahe den Eindruck gewinnt, sie hätten sich an jenen berauscht, um ihnen hernach zu prachtvoller philosophischer Entfaltung zu verhelfen. Das letzte Kapitel wird daher einen kurzen Blick auf diese Interpretationsmöglichkeit Borgesscher Einfälle durch die Deleuzesche Linse werfen.

8. Borges und Deleuze – Gedankliche Nachbarschaften demonstriert anhand der von beiden geteilten Affirmation des Simulakrums

Deleuzes philosophisches Werk (wir sind Konzepten dieses Autors im Rahmen der Arbeit bereits begegnet; Ideen, die aber ausschließlich aus der späten Zusammenarbeit mit dem befreundeten Psychoanalytiker Guattari hervorgegangen sind) wird als äußerst vielschichtig und schwierig eingestuft, was unser Schlussunternehmen, einige von Borges' Ansätzen als mögliche Anregungsquellen für komplizierte philosophische Reflexionen von Deleuze auszuweisen beziehungsweise sie zumindest als zufällig in Deleuzes Richtung weisend zu interpretieren, nicht gerade erleichtert. Wir wollen (*können* aber vor allem innerhalb eines Kapitels) keine verkürzende Darstellung der *unbegreiflichen* Dichte der gesamten Deleuzeschen Philosophie vorlegen, vielmehr anhand einiger weniger Vorstellungen des Philosophen eine ferne geistige Verwandtschaft der beiden Autoren nachzuweisen versuchen; dies umso mehr, als Deleuze selbst in seinem systematischen Hauptwerk *Differenz und Wiederholung* Töne voll des Lobes für den argentinischen Schriftsteller findet, etwa wenn er, auf das von

ihm selbst so benannte „Spiel von Differenz und Wiederholung“ Bezug nehmend, behauptet, dass diesbezüglich „[...] Borges so weit gegangen [ist] wie niemand sonst, und zwar in seinem gesamten, außergewöhnlichen Werk.“⁸⁴

Bevor wir anhand von zwei konkreten Beispielen zu zeigen versuchen, wie Deleuze dies gemeint haben könnte, ist es angebracht die zentrale Idee von *Differenz und Wiederholung* in äußerster Kürze auf den Punkt zu bringen. Da Manfred Frank dies wieder einmal auf unnachahmlich konzise Weise vorexerziert, überlassen wir diesem, Deleuze eigentlich durchwegs negativ gesonnenen deutschen Philosophen zunächst das Wort:

Auch *Différence et répétition* entwickelt seinen theoretischen Einsatz aus dem direkten Widerspruch zur szientifischen Option fürs Allgemeine [...] Orientieren wir uns an Deleuzes Gedanken. Was zuerst in die Augen fällt, ist die Tatsache, daß Wiederholung und Allgemeinheit als Gegensätze aufgefaßt sind. Das läßt sich nur in *einem* Sinn verstehen: Die Wiederholung differiert darin von der Allgemeinheit, daß sie *nicht* dasselbe wiederholt. Wenn die Wissenschaft, um der Gleichförmigkeit ihrer Regeln und der Gleichsinnigkeit ihrer Zeichen willen, die Wiederholung durchs Gesetz des Äquivalententauschs definiert, so gibt es im Sinne dieser Definition keine Wissenschaft dessen, was sich nicht gleich-wertig (äquivalent) tauschen läßt: eine einzelne Seele etwa, wie Deleuze recht romantisch bemerkt. [...] Für ihn gibt es keine Garantie dafür, daß ein wiederholtes Wort oder eine wiederholte Geste usw. ein und dasselbe Allgemeine manifestieren [...] Nicht, als gäbe es keine Allgemeinheit der Wiederholung. Aber das Allgemeine der Wiederholung, sagt Deleuze, ist das Allgemeine einer Struktur, und nicht eines Inhalts. Allgemein gilt – so könnte man das paradox ausdrücken –, daß durch die Intervention der jeweils singularisierenden Wiederholung nichts Allgemeines gilt [...].⁸⁵

Dem hinzuzufügen ist, dass Frank mit „das Allgemeine einer Struktur“ natürlich den Umstand meinen muss, dass die Deleuzesche Wiederholung nicht vergangene Tatsachen (Frank spricht von Inhalt) wiederholt, sondern die diesen Tatsachen innewohnende vergangene Virtualität, verstanden als der noch nicht aktualisierte, unendlich-virtuelle primordiale Zustand von Dingen und Ereignissen. Dieser wird sich ewig wiederholen, sodass die Wiederholung die Bedingung der Möglichkeit des Neuen

⁸⁴ Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 153f

⁸⁵ Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, S. 465ff

ist – sodass das Einzige, was sich im starken Sinn *wiederholt*, die Differenz im Sinne Deleuzes ist:

*Nicht das Selbe kehrt wieder, nicht das Ähnliche kehrt wieder, vielmehr ist das Selbe die Wiederkehr des Wiederkehrenden, d.h. des Differenten, ist das Ähnliche die Wiederkehr des Wiederkehrenden, d.h. des Ungleichartigen.*⁸⁶

Schaffen wir uns „endgültige“ Klarheit über die Begriffe von *Wiederholung* und *Differenz*, so wie sie Deleuze versteht, da uns dies für das in Kürze kommende sehr hilfreich sein wird: Die herkömmlichen philosophischen Kategorien *Identität* und *Negation* schrammen ihm zufolge auf dramatische Weise an dem realen Zustand der Phänomene vorbei, weil erstens, die einfache Identität eines Phänomens mit sich selbst deshalb nirgends gegeben ist, da diese Identität, dieses vorgebliche Original, immer schon auf Reihen ihm vorausgegangener Wiederholungen und Differenzen verweist, wie auch zweitens, das Konzept der Negation die totale Andersheit nach sich zieht, die wirklichen Verhältnisse aber vielmehr durch die von Wiederholungen hervorgerufenen differierenden Verlagerungen und Schattierungen generiert werden.

Wir können nicht umhin, bereits an dieser Stelle – schon vor dem Bezugnehmen auf die von beiden vollzogene Kritik am Platonismus und dem daraus resultierenden geteilten Einsatz für das Trugbild – einen kurzen Blick auf eine Erzählung von Borges zu werfen, die man durchaus als eine literarische In-Szene-Setzung der beiden Deleuzeschen Hauptkonzepte lesen könnte:

In „Pierre Menard, autor del Quijote“⁸⁷ versucht sich der von Borges erdichtete französische Schriftsteller Pierre Menard daran, Cervantes' berühmten Text komplett und exakt wieder zu schreiben, ohne ihn dabei aber zu kopieren!

No quería componer otro Quijote – lo cual es fácil – sino el *Quijote*. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran – palabra por palabra y línea por línea – con las de Miguel de Cervantes.⁸⁸

⁸⁶ Deleuze: Differenz und Wiederholung, S. 373

⁸⁷ Vgl., Borges: Ficciones, S. 41-55

⁸⁸ Ibid., S. 47

Das sich nun stellende Problem ist, wie Identität und Differenz in einem Zug gedacht werden können. Wie ließe sich dieses *Neue* beziehungsweise *Differente* definieren, das durch die *Wiederholung* des Textes zustande kommen soll? Nun gut, Borges selbst sagt uns schon etwas darüber:

El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza.)⁸⁹

Was wiederholt sich hier also, wenn nicht die Deleuzesche Virtualität, verstanden als der noch nicht aktualisierte, unendlich-virtuelle primordiale Zustand von Dingen und Ereignissen. Nur so kann das Scheitern der völligen Identität zweier exakt gleicher Texte begriffen werden, einer vorgeblich lückenlosen *Identität*, die eben bloß durch die groben Mechanismen der *Negation* – „Nein, diese beiden Texte sind *nicht* unterschiedlich.“ – als solche aufzutauchen vermag. Was sich im starken Sinn *wiederholt*, so könnte man sagen, ist in diesem Fall die sublimen *Differenz* zwischen den – der Erzählerstimme angeblich bekannten – unterschiedlichen persönlichen Dispositionen, denen gemäß die beiden Autoren den virtuellen Ausgangsraum ihrer später auf dem Papier identen Geschichten different entwerfen:

[...] el [...] Quijote de Menard es más sutil que el de Cervantes. Éste, de un modo burdo, opone a las ficciones caballerescas la pobre realidad provinciana de su país; Menard elige como “realidad” la tierra de Carmen durante el siglo de Lepanto y de Lope.⁹⁰

„Deleuzeisch“ gesprochen, sind die beiden scheinbar identen Texte dennoch different, weil sie beide auf differente Reihen ihnen vorausgegangener *Wiederholungen* und *Differenzen* zurückverweisen, d.i. auf den fiktiven Menard und den realen Cervantes. Was dies für den Leser bedeuten könnte, hat William Irwin in einem amüsanten Vergleich festgemacht:

Menard has opened Pandora’s box. Now a feminist need not rewrite *Hamlet*; she can simply read the text as if written by Judith Butler or Toni Morrison. A homosexual need not rewrite *Zarathustra*; he can simply read

⁸⁹ Ibid., S. 52

⁹⁰ Ibid., S. 51

as if its author were gay – and as if Zarathustra were seeking an erotic tryst with the Übermensch.⁹¹

Wir wollen hier am Ende unserer Arbeit die Ausdauer des Lesers, der bislang schon einige unserer verwickelten Vermutungen rund um Borges' philosophische Fähigkeiten ertragen musste, nicht mehr übermäßig strapazieren und versuchen, das Schwierige so einfach als möglich aufzubereiten und danach unsere sehr deutlichen Urteile dazu zu explizieren.

Deleuzes subversiver Entwurf von Philosophie, der Texte der Tradition in einem völlig anderen, sie mutierenden, ja beinahe zersetzenden Licht, neu entstehen lässt, macht auch vor Platon nicht halt, in dessen Philosophie enthalten uns der Franzose in einem bemerkenswerten Text bereits den Keim zum Antiplatonismus zu präsentieren sucht. Bevor wir aber zum zentralen Argument des Textes *Platon und das Trugbild*⁹² kommen, wollen wir mit einem Zitat aus Borges' *Historia de la eternidad* dessen eigene zwiespältige Haltung zum Platonismus vorstellen:

Ignoro si mi lector precisa argumentos para descreer de la doctrina platónica. Puedo suministrarle muchos: uno, la incompatible agregación de voces genéricas y de voces abstractas que cohabitan *sans gêne* en la dotación del mundo arquetipo; otro, la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales; otro, la conjetura de que esos mismos arquetipos asépticos adolecen de mezcla y variedad. No son irresolubles: son tan confusos como las criaturas del tiempo. Fabricados a imagen de las criaturas, repiten esas mismas anomalías que quieren resolver. La Leonidad, digamos, ¿cómo prescindiría de la Soberbia y de la Rojez, de la Melenidad y la Zarpidad?⁹³

Nebst dem Umstand, dass der letzte Satz dieser Passage bereits vortrefflich jenen Platons Theorie der Wesenheiten aushebelnden Humor einsetzt, den Deleuze schon bei Diogenes so schätzt – „Dem «federlosen Zweifüßler» als Signifikat des Menschen bei Platon antwortet der Zyniker Diogenes, indem er einen gerupften Hahn hinwirft. Und demjenigen, der fragt «Was ist Philosophie», antwortet Diogenes, indem er einen Hering am Schnurende spazieren führt: Der Fisch ist das oralste Tier, der das Problem der Stummheit, der Verzehrbarkeit, der Konsonanten im feuchten Element, das Problem

⁹¹ Irwin, William: *Philosophy and the Philosophical, Literature and the Literary, Borges and the Labyrinthine*, in: Gracia / Korsmeyer / Gasché: *Literary Philosophers – Borges, Calvino, Eco*, S. 27-45, hier S. 40

⁹² Vgl., Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 311-324

⁹³ Borges: *Historia de la eternidad*, S. 23f

der Sprache aufwirft.“⁹⁴ – leitet uns der zweite der vorgebrachten Kritikpunkte Borges’ direkt zu Deleuzes Invertierung des Platonismus, worin dieser es an Stelle Platons übernimmt “sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales“ detailliert Auskunft zu geben, was zum zwar nicht beglaubigbaren, jedoch sehr wahrscheinlichen Entzücken des argentinischen Schriftstellers geführt haben könnte:

Partizipieren, das heißt, bestenfalls, an zweiter Stelle haben. Von daher die berühmte neuplatonische Triade: das Nicht-Partizipierbare, das Partizipierte, der Partizipierende. Man könnte ebenso gut sagen: der Grund, der Gegenstand des Anspruchs, der Bewerber; der Vater, die Tochter und der Verlobte. Der Grund ist dasjenige, was etwas als erstes besitzt, an dem er aber teilhaben läßt und das er dem Bewerber gibt, dem Besitzer an zweiter Stelle, sofern er die Probe auf den Grund zu bestehen mußte. Das Partizipierte ist das, was sich zuerst im Besitz des Nicht-Partizipierbaren befindet. Das Nicht-Partizipierbare läßt teilhaben, gibt den Partizipierenden das Partizipierte: die Gerechtigkeit, die Eigenschaft des Gerechten, die Gerechten. Und in dieser auf Wahl beruhenden Partizipation hat man gewiß alle möglichen Abstufungen, eine ganze Hierarchie zu unterscheiden: Gibt es nicht auch einen Besitzer an dritter, an vierter Stelle usw., und zwar in endloser Abstufung, bis hin zu jenem, der nur noch ein Trugbild besitzt, eine Täuschung, und selbst Täuschung und Trugbild ist?⁹⁵

Laut Deleuze muss bei Platon ein Wille zur Selektion gesucht werden, in welchem es primär darum geht, das Echte vom Unechten, das Klare vom Unreinen zu sondern. Das Kriterium der Selektion ergibt sich daraus, inwieweit der Anspruch der verschiedenen Bewerber gerechtfertigt, sprich begründet ist. Platon muss jedoch auf den Mythos zurückgreifen, da erst mit ihm die elementare Prüfung zu machen ist, nach der die Gerechtfertigkeit der unterschiedlichen Ansprüche bewertet werden kann.

Im Platonismus sieht Deleuze eine durchgehend binäre Bildwelt am Walten, deren eine die der Abbilder ist, die durch das ihnen zukommende Attribut der Ähnlichkeit als wohlbegründete Bewerber aufgefasst werden. Ähnlichkeit ist folglich das Richtmaß, nachdem der Bewerber beurteilt wird: Seine Ähnlichkeit wird aber an der größeren Identität der Idee gemessen, muss folglich der Idee einer Sache ähneln und nicht nur der Sache ohne Bezug auf die sie erst *informierende* Idee. Kurz, es geht dabei um die Ähnlichkeit nicht zwischen zwei Sachen, sondern zwischen einer Sache und einer Idee.

⁹⁴ Deleuze: Logik des Sinns, S.170

⁹⁵ Ibid., S. 313

Nun gibt es aber als Gegenpart zu dieser gesitteten Welt aus braven Abbildern auch jene von Ungleichheit gekennzeichnete Dimension heimtückischer Trugbilder. Diese Simulakren sind nicht lediglich als einfache Abbilder des Abbilds zu verstehen, was bloß auf eine reduzierte, quasi abgestufte Ähnlichkeit hinauslaufen würde, nein, es handelt sich bei ihnen Deleuze zufolge um Bilder die gänzlich einer echten Ähnlichkeit entbehren, nur mehr einen Effekt derselben bewirken:

Es erzeugt zweifellos noch einen *Ähnlichkeitseffekt*; es handelt sich aber um einen Gesamteffekt, ganz äußerlich und mit Mitteln hervorgebracht, die sich weitgehend von denjenigen unterscheiden, die im Urbild am Werk sind. Das Trugbild beruht auf einer Unterschiedlichkeit, auf einer Differenz, es verinnerlicht eine Unähnlichkeit.⁹⁶

Das ganze mündet bei Platon in einem veritablen Ausleseverfahren, in dem die Trennung von guten und schlechten Abbildern vorgenommen wird, um am Ende die schlechten Abbilder, das heißt, die als Trugbilder stigmatisierten Erscheinungen zu isolieren, um sie daran zu hindern, in die harmonische Welt der Abbilder einzufallen und sie allmählich zu pervertieren.

Für Deleuze ist es jedoch *de facto* bereits geschehen, hat doch in der modernen Welt schon lange nicht mehr die Opposition von Original und Erscheinung beziehungsweise von Urbild und Abbild Geltung, sondern die Herrschaft wurde von Simulakren übernommen, deren jeweilige Ausgangspunkte auch wiederum nur auf Trugbilder zurückverweisen und keine höhere Prüfstellung vermögen dieser anarchischen Revolte nunmehr Einhalt gebieten. Deleuze begrüßt diese Tatsache enthusiastisch, sieht er doch darin *Differenz* und *Wiederholung* mit ungezügelter Kraft wirken.

Wie steht nun aber Borges zum Trugbild und welche Haltung gegenüber dem Platonismus könnte man aus seinen nicht spärlichen Randbemerkungen zu Platon herauslesen? Nun, das erste Zitat hinterließ den Eindruck einer etwas der Tiefe ermangelnden, sehr allgemeinen Kritik, doch ging eines klar daraus hervor:

Eine ewig gleiche, in sich ruhende, „urbildhafte“ Identität spricht Borges den platonischen Archetypen von vornherein ab. Er unterstellt Platon sogar, die Ideen nach dem Vorbild der Erscheinungen modelliert zu haben, was zur Folge hat, dass sie nicht

⁹⁶ Ibid., S. 315

nur “tan confusos como las criaturas del tiempo“ sind, sondern auch Folgendes: “repiten esas mismas anomalías que quieren resolver“. Borges scheint damit Deleuzes Diktum, dass von Anbeginn an das Urbild bereits der Zersetzung durch die unumgänglicherweise von ihm selbst hervorgebrachten Trugbilder anheim fällt, zu bestätigen, was durch folgende Passage nochmals verdeutlicht wird:

Twirl, cuya inteligencia era lúcida, observó que el Congreso suponía un problema de índole filosófica. Planear una asamblea que representara a todos los hombres era como fijar el número exacto de los arquetipos platónicos, enigma que ha atareado durante siglos la perplejidad de los pensadores. Sugirió que, sin ir más lejos, don Alejandro Glencoe podía representar a los hacendados, pero también a los orientales y también a los grandes precursores y también a los hombres de barba roja y a los que están sentados en un sillón. Nora Erfjord era noruega. ¿Representaría a las secretarias, a las noruegas o simplemente a todas las mujeres hermosas? ¿Bastaba un ingeniero para representar a todos los ingenieros, incluso los de Nueva Zelanda?⁹⁷

⁹⁷ Ders.: El libro de arena, S. 36

Ausblick

Wir hoffen durch die große Bandbreite an von uns hergestellten Bezügen zwischen Borges' Werk und diversen philosophischen Positionen nicht den Überdruß des anfänglich interessierten Lesers bewirkt zu haben, sondern ihm damit die Möglichkeit zu bieten, sich dem Konvolut an Aussagen von Borges zur Philosophie mit weniger „abgeneigtem Respekt“ und vor allem methodischer nähern zu können.

Unser Ziel ist dann erreicht, wenn nicht nur durch die zur Klärung von vorerst vielleicht unverständlich oder undeutlich erscheinenden Bemerkungen Borges' gedachte Kritik dem Leser so etwas wie ein Bewertungssystem zur Bestimmung der philosophischen Ernsthaftigkeit solcher Anspielungen in die Hand gegeben wurde, sondern er vor allem Anregung in den vielen von uns geschaffenen Verbindungslinien findet, um vielleicht sogar eine derselben selbst aufzugreifen, und sie als Basis für weiterführende, vertiefende Studien zu verwenden.

In einem gewissen Sinn versteht sich der Text also zum einen als bloße Vorarbeit für ausführlichere Studien zu diesem oder jenem darin aufgeworfenen Problemkomplex, zum anderen aber als durchaus auf eigenen Beinen stehende profunde Kritik, die nicht nur mit kräftigen Thesen aufzuwarten vermag, sondern diese auch mit stichhaltigen Argumenten zu verteidigen weiß.

Bibliografie

Arana, Juan: El centro del laberinto: Los motivos filosóficos en la obra de Borges. Pamplona: EUNSA, 1994.

Aristoteles: Physik. Hamburg: Meiner, 1995 (Philosophische Schriften; Bd. 6).

Berkeley, George: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. U.S.: Filiquarian Publishing, 2007.

Borges, Jorge Luis: El Aleph. Madrid: Alianza, 2007 (Biblioteca Borges).

Borges, Jorge Luis: El hacedor. Madrid: Alianza, 2005 (Biblioteca Borges).

Borges, Jorge Luis: El informe de Brodie. Madrid: Alianza, 2006 (Biblioteca Borges).

Borges, Jorge Luis: El libro de arena. Madrid: Alianza, 2005 (Biblioteca Borges).

Borges, Jorge Luis: Ficciones. Madrid: Alianza, 2007 (Biblioteca Borges).

Borges, Jorge Luis: Historia de la eternidad. Madrid: Alianza, 2004 (Biblioteca Borges).

Borges, Jorge Luis: Historia universal de la infamia. Madrid: Alianza, 2004 (Biblioteca Borges).

Borges, Jorge Luis: Otras inquisiciones. Madrid: Alianza, 2005 (Biblioteca Borges).

Bossart, W. H.: Borges and Philosophy: Self, Time, and Metaphysics. New York: Peter Lang, 2003 (Studies in Literary Criticism and Theory; Vol. 16).

Casasayas, Alberto Rivas: Signos mágicos y de lo absoluto: aproximación a términos y conceptos de Filosofía del Lenguaje en tres cuentos de Jorge Luis Borges. Edición digital a partir de Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica, núm. 8 (1999), Madrid, pp.327-353, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=23171>

Charchalis, Wojciech: El realismo mágico en la perspectiva europea. El caso de Gonzalo Torrente Ballester. New York: Peter Lang, 2005 (Currents in Comparative Romance Languages and Literatures; Vol. 132).

Cortázar, Julio: Obra crítica/2. Edición de Jaime Alazraki. Madrid: Alfaguara, 1994.

Cortázar, Julio: Último round. Méxiko: Siglo Veintiuno Editores, 1978.

de Man, Paul: Allegorien des Lesens. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988.

Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. München: Fink, 1997.

- Deleuze, Gilles: Logik des Sinns. Aesthetica. Hg. von Karl Heinz Bohrer, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: Was ist Philosophie? Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996.
- Derrida, Jacques: Dissemination. Hg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen, 1995.
- Derrida, Jacques: Grammatologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Hg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen, 1999.
- Derrida. Ein Film von Kirby Dick & Amy Ziering Kofman. DVD in Vertrieb von *absolut MEDIEN*, USA 2002, 86 Min.
- Frank, Manfred: Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995.
- Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus? Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984.
- Gracia, Jorge J. E. / Korsmeyer, Carolyn / Gasché, Rodolphe (Ed.): Literary Philosophers – Borges, Calvino, Eco. New York and London: Routledge, 2002.
- Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik I. Die objektive Logik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986 (Werke 5).
- Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart: Reclam, 1997.
- Hildesheimer, Wolfgang: Das Ende der Fiktionen. Reden aus fünfundzwanzig Jahren. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988.
- Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. München: Piper, 1995.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft 1 und 2. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995.
- Lima, Luiz Costa: Gnosis und Antiphysis bei Borges. In: Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988, S. 763-775
- Liotard, Jean-François: Die Phänomenologie. Hamburg: Junius, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1966 (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen; Bd. 7).
- Molinuevo, José Luis: Humanismo y nuevas tecnologías. Madrid: Alianza, 2004.
- Nuño, Juan: La filosofía de Borges. México: F.C.E., 1986.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hg. von Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1993 (Philosophische Schriften; Bd. 3).

Sartre, Jean-Paul: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? In: Ders.: Drei Essays. Frankfurt/Main-Berlin-Wien, 1975.

Sartre, Jean-Paul: Saint Genet, Komödiant und Märtyrer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 (Schriften zur Literatur; Bd. 4).

Schelling, F. W. J.: Die Weltalter. Hg. von Manfred Schröter, München: Biederstein, 1946.

Schelling, F. W. J.: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Hg. von Manfred Schröter, München, 1927 (Werke in 12 Bänden; Bd. 4).

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zürich: Haffmans, 1988 (Werke in fünf Bänden; Bd. I).

Schopenhauer, Arthur: Kleinere Schriften. Zürich: Haffmans, 1988 (Werke in fünf Bänden; Bd. III).

Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena I. Zürich: Haffmans, 1988 (Werke in fünf Bänden; Bd. IV).

Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat. Hg. von G. Gawlik, Hamburg: Meiner, 1994 (Sämtliche Werke; Bd. 3).

Vázquez, María Esther: Borges: Imágenes, memorias, diálogos. Caracas: Monte Avila, 1977.

Žižek, Slavoj: Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005.

Žižek, Slavoj: Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien. Berlin: Merve, 1991.

Zusammenfassung

Wir beginnen unsere Auseinandersetzung mit Borges' philosophischen Ambitionen, indem wir vorerst einige Kriterien aufstellen, die es uns erlauben sollen, überhaupt einmal das Feld zu skizzieren, innerhalb dessen wir meinen von philosophischer Tätigkeit *per se* sprechen zu können. Wir gestehen gleichzeitig die Infragestellung und Ergänzung dieser Anforderungen zu, sind jedoch von der Notwendigkeit überzeugt, überhaupt einmal erste Differenzierungsmerkmale vorzubringen, um davon ausgehend unseren folgenden Argumenten den nötigen theoretischen Rückhalt zu geben.

Folgende drei Kriterien führen wir zum Zwecke einer präliminaren Bestimmung von philosophischer Tätigkeit ins theoretische Feld:

In negativer Abgrenzung behaupten wir zunächst, dass eine bloße Aufeinanderfolge von einzelnen „Philosophenmeinungen“ noch lange nicht als Philosophie betrachtet werden könne, diese vielmehr eine systematische Erklärung für ihre Positionen bereit stellen müsse, was nichts anderes heißt, als Rechenschaft davon abzulegen, wie sich eine philosophische Meinung aus der Unzulänglichkeit der ihr vorangegangenen entwickelt hat. Diese organische Verflechtung der Positionen untereinander zu *begründen* ist als die philosophische Tätigkeit schlechthin zu sehen. Eng daran geknüpft ist die Entwicklung eines zentralen Leitgedankens in systematischer Weise, wobei der Reichtum eines philosophischen Systems in der Menge der Konsequenzen liegt, die sich aus der Einheit des Grundgedankens eröffnen und sich als untereinander verknüpft erweisen. Die in einem ersten Probeflug erfolgte Anlegung dieser ersten beiden Kriterien auf Borges' philosophisch sich gebende Textpassagen lassen uns nicht davon sprechen, dass der Schriftsteller Philosophie im eigentlichen Sinne treibt. Ein drittes, durch eine Aussage Derridas inspiriertes Kriterium trägt dazu bei, uns nicht vorschnell über Borges' philosophische Fähigkeiten zu täuschen. Wir gestehen die Möglichkeit zu, dass das kreative Aufgreifen und neuartige Weiterentwickeln eines einzigen profunden Gedankens eines beliebigen Philosophen in manchen Fällen als philosophischere Tätigkeit anzusehen ist als diejenige, die sich zwar durch die intimste Kenntnis und virtuoseste Aufschlüsselung schwieriger philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge auszeichnet, aber dabei in philosophischer Hinsicht völlig unproduktiv bleibt. Schon in Vorwegnahme späterer Kapitel gestehen wir ein, dass es sich bei Borges' philosophischen Ausflügen nicht immer um einen farblosen Eklektizismus handeln

muss, vor allem dann nicht, wenn er Ideen der Einfriedung ihres komplexen dogmatischen Rahmens entreißt und sie einer literarischen Weiterverarbeitung unterzieht, sie durch das Hineinplatzieren in den selbst entworfenen, phantastischen Raum tatsächlich „entstellt“ und ihnen derart oft bisher unbeachtete Qualitäten entlockt.

Das zweite Kapitel geht Borges' affektuöser Hinneigung zu Schopenhauers Gedankenwelt nach. Wir nehmen den Leser auf einen *Parcours* durch etliche Erzählungen mit, wonach auch er von einer Art Allgegenwart des deutschen Willensmetaphysikers überzeugt sein sollte. Dabei wird er aber auch die Erfahrung machen, dass Borges' Passion ihm selbst oft bei einem hinlänglichen Verständnis zentraler Aspekte der Lehre Schopenhauers nachteilig ist. Zwei besonders markante Beispiele dieses Missverstehens liefern uns die Kurzgeschichten *Guayaquil* und *Deutsches Requiem*. In der ersten zieht ein angeblich integerer Historiker ungeniert das Schopenhauersche Willenskonstrukt als Erklärungsmodell geschichtlicher Ereignisse heran und die zweite wird rund um „Einzelteile“ einer (absichtlich?) falsch verstandenen Schopenhauerschen Metaphysik entworfen. Beide Erzählungen exemplifizieren durchaus gängige Missverständnisse rund um das metaphysische Willenskonzept des deutschen Philosophen, welchen auch Borges *fröhlich* aufsitzt, wenn er etwa eine gewisse Freiheit in Form einer dem Subjekt anscheinend gegebenen, „intimen“ Entscheidungsfähigkeit hinsichtlich seines Wollens zu bescheinigen scheint und sich im gleichen Atemzug auf Schopenhauer beruft.

Bei der etwas überzeichneten Gegenüberstellung von Originalzitaten aus *Die Welt als Wille und Vorstellung* und Textauszügen von Erzählungen Borges' rückt mitunter die argumentative Armut seiner Behauptungen negativ ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Mit all dem soll demonstriert werden, dass Borges dem von ihm so hoch geschätzten Philosophen oftmals seine eigene innerste „Position“ unterstellt, was gelegentlich beinahe skurril wirkt, weil dieser Standpunkt sich oft als philosophisch völlig unverständlich herausstellt, in vielen Fällen sogar in kreischendem Widerspruch zu den Urteilen und Beweisführungen des derart vereinnahmten Philosophen steht.

Das darauf folgende Kapitel beschäftigt sich mit dem Borges nachdrücklich beschäftigenden erkenntnistheoretischen Problem der Realität der Außenwelt. Nicht nur werden profunde Analysen von philosophischen „Experten“ zu dieser Frage, wie

Berkeley, Kant oder Husserl herangezogen, sondern es wird versucht zu bestimmen, durch welchen Verzerrungs- beziehungsweise Simplifizierungsmechanismus dieser philosophische Forschungsgegenstand von Borges vorab hindurchgeschleust werden musste, um überhaupt erst einmal seine reibungslose Funktionstüchtigkeit, das heißt, um all seine unwillkürlich auftauchenden Antinomien ausblendende Verwendung als handlungsgenerierende Idee oder aber seine ästhetische Aufbereitung als metaphysisch-garnierendes Beiwerk zu garantieren.

Vor allem Berkeley, Borges' unumstrittener Hauptbezugspunkt in dieser Frage, der bekanntlich in seinen *Principles of Human Knowledge* zu beweisen versuchte, dass alles Sein nichts anderes als „Vorgestelltwerden“ ist, soll uns bei der Klärung der Frage zur Seite stehen, was genau es heißen soll, wenn Borges der Überzeugung ist, dass jeder Versuch einer Beschreibung der Realität notgedrungen in einer fiktiven Kreation endet und er sowohl die empirische Realität wie auch jene ausschließlich von der Literatur hervorgebrachte Realität als koexistierend auf dem selben Fiktionsniveau ansetzt.

Mit Exkursen zum englischen Empirismus und zur Transzendentalphilosophie Kants schaffen wir uns ein stabiles theoretisches Fundament, um uns ein bunt zusammengewürfeltes Kompendium von Borges-Zitaten rund um den prekären Status der Realität verständlich zu machen.

Derjenige, der Kant verstanden hat, wird sich etwa nicht nur darüber Klarheit verschafft haben, dass alle „menschennögliche“ *Realität* nichts anderes als *menschliche Realität* sein kann, da alle Realität je schon unwillkürlich von uns konstituiert ist, sondern er muss auch in die logische Folge einwilligen, dass innerhalb dieses fiktiven Rahmens eine Einteilung in verschiedene Fiktionsniveaus von Realität nichts an deren prinzipiell virtuell konstituierten Status verändert.

Nach Kant ist es das Vermögen der Vernunft, das, indem es die so genannten „transzendentalen Ideen“ bereithält, wie etwa die Idee des „Universums“ als Totalität der Dinge an sich, durch eben diese Ideen die Konsistenz unserer phänomenalen Alltagserfahrung garantiert. Mit anderen Worten gesagt heißt das, dass die *Realität* ohne die Stütze einer gewissen Fiktion ihren Zusammenhalt verlöre. Fiktionen sind also für den Menschen notwendig, um überhaupt erst einmal Realität auf zusammenhängende Art zu erfassen. Mit diesen und ähnlichen Argumenten versuchen wir uns an Borges' ominösen Begriff „Realität“ heranzutasten, den er ausnahmslos im „Definitionsunkel“ belässt, sodass unsere einzige Möglichkeit darin besteht, uns Borges' möglichen

Begriff von Realität selbst zu konstruieren, indem wir seinen kryptischen Andeutungen mithilfe großer Philosophen mehr entziehen, als sie von sich aus preisgeben.

Am Ende dieses Kapitels werden wir auch auf Aspekte der von Husserl begründeten Phänomenologie zurückgreifen, um ein erweitertes Verständnis von Borgesscher Realitäts- beziehungsweise Weltkonzeption zu erlangen.

Im vierten Punkt demonstrieren wir am Beispiel von Borges' Kurzgeschichte *Undr*, dass sich mit genügend spekulativem Wagemut robuste Verbindungslinien zwischen philosophisch schwierigen Theoremen und dem fantastischen Argument „bloß“ philosophisch inspirierter Literatur ziehen lassen. Zwei verschiedene Zugänge eröffnen uns den Weg zum Verständnis der tieferen, philosophischen Dimension des phantastischen Geschehens.

Anfangs folgen wir der Linie, mit einer auf Aristotelische Begrifflichkeiten sich stützenden, „magisch aufgeladenen“ Sprachkonzeption eine plausible Interpretation in Angriff zu nehmen. Aus diesen Überlegungen folgt die Vermutung, Borges könnte im Sinn gehabt haben, dass in diesem einen sprachlichen Ausdruck *Undr* irgendwie die gesamte Substanz des Protagonisten aufgehoben ist. Tatsächlich geschieht es oft, dass Borges in seinen Erzählungen gewissen Wörtern eine beinahe überirdische Virtualität attribuiert, was wiederum den Eindruck vermittelt, als gäbe es eine direkte (!) Kausalbeziehung zwischen dem Wort und der von ihm ausgesprochenen empirischen Realität. Wir werden aber den noch kühneren Vorschlag unterbreiten, das Wort *Undr* gewissermaßen als „retroaktive Osmose des Sinns“ zu verstehen, und unterstellen, dass das, was sich auf einer empirischen Ebene als prozessuales kontinuierliches Sinngeschehen erst tatsächlich verwirklicht haben wird, im Wort als magisch eingefalteter, sozusagen konzentrierter Sinn je immer schon da-seiend war.

Unser zweiter Interpretationszugang bezieht Derridas anti-präsentistischen Entwurf mit ein, in welchem dem Signifikanten entscheidende Kompetenz bezüglich der Sinnbildung selbst zuerkannt wird. Diese Konzeption besagt, dass, weil jede Präsenz durch eine Struktur bestimmt ist, in der Differentes synthetisiert wird, sie immer eine zeitliche „Spreizung“ erleidet, die ihr absolutes punktuelleres „Bei-sich-Sein“ verunmöglicht. Derrida bezeichnet diesen Umstand bekannterweise mit dem Terminus *différance* und erklärt diese, sie gleichsam „Urspur“ benennend, „ursprünglicher“ als jegliche Gegenwart. Bei gewissenhafter Analyse trifft man Derrida zufolge nirgends auf

tatsächliche Präsenz, sondern lediglich auf sich verlierende Spuren. Das Wort *Undr* könnte nun durchaus als eine solche, Derrida zufolge unmögliche Fixierung eines Ursprungs begriffen werden. Wir vermuten aber, dass Borges eher an etwas jener Derridaschen *différance* ähnliches, an eine Dissemination noch des Ursprungs gedacht haben könnte, als er am Ende der Kurzgeschichte den Protagonisten ein x-beliebiges Wort singen lässt, das man uns mitzuteilen womöglich deshalb nicht für Wert befindet, da seine ewige Ersetzbarkeit und seine daraus folgende Unzulänglichkeit ein für allemal akzeptiert sind.

Kapitel fünf und sechs lassen sich gewissermaßen als die zwei aufeinander verweisenden Hälften des eigentlichen Hauptteils begreifen, in denen – nach drei von viel konkretem Material dominierten Kapiteln – nun mehr oder weniger ins pure theoretische Element hinübergewechselt wird, um darin unsere Überlegungen darzulegen.

Im ersten der beiden beginnen wir allmählich mit etwas, was man als das Experiment einer Rechtfertigung von Borges' Mischwesen aus mit philosophischen Thesen „durchsprenkelter“ Literatur nehmen kann, indem wir unter Einbeziehung dreier eminenter Blickwinkel aufzuzeigen versuchen, warum die Übersetzung von Kunst ins Element der reinen Philosophie zum Scheitern verurteilt ist. Davor versetzen wir uns jedoch in die Lage des philosophisch gebildeten Lesers und eruieren die Gründe, weshalb er trotz einer prinzipiellen Achtung vor dem gekonnten Aufbau, der phantastischen Dimension, der stilistischen Finessen oder der grundsätzlichen philosophischen Inspiration so mancher Erzählung von Borges doch ein sehr gespanntes Verhältnis mit dessen Umgang mit Philosophie haben könnte. Danach geht es darum, wirklich überzeugende Differenzierungsmerkmale zwischen philosophischem und literarischem Schreiben zusammenzustellen. Wir kommen zum Schluss, dass sich die Essenz von Literatur mitunter aus der umsichtigen und künstlerischen Wortwahl, dem Rückgriff auf rhetorische Figuren, einer speziellen Syntax und Punctuation bildet, kurz, in literarischen Texten besonderes Augenmerk auf den Stil gelegt wird, während die reine Philosophie zu einer solchen wird, nicht nur weil sie viel absichtsvoller auf Erkenntnis abzielt als Literatur es tut, sondern indem sie eine „Technizität“ der von ihr verwendeten Begriffe kreiert, die der literarischen Sprache im Allgemeinen nicht eignet. Der philosophische Begriff bietet eben kaum Spielraum für jede mögliche Auslegung,

hat keineswegs die ausgedehnte Bedeutungsbreite wie sie der literarische Gebrauch womöglich auch noch ganz bewusst suggerieren will, weil die Philosophie eben von vornherein danach strebt, die Bedeutungen der Begriffe, die sie verwendet, strikt abzugrenzen, einzuengen und zu erläutern, um dadurch ein als *technisch* zu bezeichnendes Vokabular zu entwickeln. Dagegen kennzeichnet Ambiguität wohl in stärkerem Maße den literarischen Text.

In der Folge unternehmen wir es mithilfe von Heideggers Gedanken zum Ursprung des Kunstwerks, Cortázers Konzept der Isolation eines *signifikanten* Realitätsfragments und Deleuzes und Guattaris Theorie der Perzepte und Affekte auszuführen, dass sich das (literarische) Kunstwerk in kein rationales Medium übersetzen lässt, ohne dabei diese schwer definierbare, es allererst zum Kunstwerk machende Aura beziehungsweise Autarkie einzubüßen. In einem ganz speziellen Sinn werden wir Borges darum schon hier eine unantastbare philosophische Komponente zugestehen.

In Kapitel sechs unternehmen wir den Versuch einer abschließenden Bewertung des funktionalen Werts philosophischer Bemerkungen in Borges' Kurzgeschichten. Fassen wir sie als bloß literarische Stilmittel auf, so läge es Nahe, sie als vom Autor zum Nutzen einer Steigerung der metaphysisch-dunklen Gesamtwirkung der respektiven Kurzgeschichte in den Dienst genommene Funktive zu begreifen. Wir sind aber definitiv dazu bereit, einzugestehen, dass die intensiv geübte, vom rein philosophischen Horizont ausgehende Kritik in gewisser Weise ins Leere geht, da sich im Rahmen der von Borges erschaffenen, eigenständigen ludisch-fantastischen Dimension die Anforderung nach „wahrheitsgetreuer“, wissenschaftlich-ernster Auseinandersetzung mit den Thesen, die eben meist nur in dunkel angedeuteter, verzerrter Weise auftreten, nicht wirklich gefordert werden kann. Nichtsdestotrotz bleibt die Frage bestehen, ob nicht vielenorts das Einbinden unreflektierter philosophischer Gemeinplätze oder das bloße Zitieren prominenter Gestalten der Philosophiegeschichte den Wert des eigenen verborgenen philosophischen Potenzials nicht manchmal eher trübt, wenn nicht gar kaschiert. Auch beanstanden wir, dass die Aura des Fantastischen so mancher Erzählung durch das dystopische Auftreten diverser explizit philosophischer Zusätze einfach grob unterbrochen wird.

Andererseits ist aber auch sehr wohl möglich zu demonstrieren, dass manchen Erzählungen Borges' das Potenzial anhaftet, abstrakte philosophische Ideen anschaulicher zu machen und dass umgekehrt mithilfe letzterer plausible Auslegungen von Borges' Erzählungen stattfinden können. Dieser manchmal zu entdeckende intime Konnex ist es auch, der uns eingestehen lässt, dass Borges dann doch auf nicht näher zu bestimmende Art Philosophie betreibt.

Nach einem überblicksmäßigen Abriss differenzierter Ansichten verschiedener Wissenschaftler zu Borges' „philosophischer Literatur“, der dazu gedacht ist, eine erweiterte Perspektive des Problems zu erhalten, halten wir als bemerkenswertestes Ergebnis dieses Rundgangs fest, dass Literatur bei Borges zum Medium für eine Art experimentelle Philosophie wird.

Im Anschluss prüfen wir, wie Ansichten aus Julio Cortázar's Theorie rund um die Kunst der gelungenen Kurzerzählung nicht nur unsere Diskussion allgemein um einige markante Gesichtspunkte zu bereichern vermögen. Es war eben der jüngere argentinische Schriftstellerkollege Borges', der es als Zuwiderhandeln gegen die gelungene Machart der Kurzerzählung ansah, so man bei ihrer Konstruktion nicht auf das ihre innere Spannung unterminierende Beiwerk verzichtete. Intermediäre Ideen und rhetorisches Beiwerk würden diese Spannung auflösen. Als was anderes aber sollen wir nun Borges' wiederkehrendes Anrufen philosophischer Bekanntheiten oder das Zitieren ihrer defekten, weil im Kontext unverständlich bleibenden Thesen verstehen?

Wir kommen zum Schluss, dass die für Cortázar so eminente innere Spannung – diese „tensión del cuento“ als das schlechthin unverzichtbare Element der gelungenen Kurzerzählung – von ohnehin abstrus bleibenden philosophischen Propositionen, weil in bloß obskurantistisch-unkommentiert bleibender Form dargeboten, wahrscheinlich nicht gefördert wird. Wir folgen den Analysen Cortázar's noch weiter und sehen uns fasst genötigt zwei Fragen zu stellen: „Wie obsessiv ist Borges' philosophische Obsession tatsächlich?“ und „Wieso wählt Borges die Kurzgeschichte als privilegiertes Medium seiner philosophischen Leidenschaften und wagt nicht den vorbehaltlosen Sprung ins reine Element der Philosophie?“

Eine der vielen bemerkenswerten Thesen Cortázar's ist, dass es sich bei der Niederschrift jeder besonderen Kurzgeschichte um einen gewissermaßen gewaltsamen, jähren, beinahe unreflektiert-notwendigen Akt der Katharsis handelt. Diese „operación

fatal“, dieses, mit einem Schlag seinem überschwangeren Geist dadurch Erleichterung verschaffende „Sich-seines-virtuellen-Kunstprodukts-Entledigen-Wollen“, man findet leider oft nur mehr fossile Spuren dieses dynamischen Ereignisses in Borges' Kurzgeschichten, denn allzu oft verdeckt ein scheinbar nach gewissen Effekten heischender intellektualisierter Gestus das energische Pochen und Vibrieren der dahinterstehenden Notwendigkeit. Aus genau diesem Grund sehen wir den Status von philosophischer Obsession und notwendiger Katharsis in den meisten Kurzgeschichten dem Wunsch nach bestimmter intellektueller Wirkung und Komposition untergeordnet, wodurch das Ergebnis bedauerlicherweise allzu oft durch eine gewisse Lauheit und Uneindeutigkeit gezeichnet ist:

Oft scheint einem die Kombination aus Philosophie und fantastischer Kurzgeschichte bei Borges als ein sich selbst neutralisierendes Mischwesen, da beide, sowohl die durch das harte Argumentieren und Begründen erzeugte „philosophische Atmosphäre“ des reinen Denkens wie auch die durch das künstlerische Bearbeiten des Stoffes erzeugte „literarische Aura“, um den Leser in ihren jeweils speziellen Bann zu ziehen, die ungeteilte Obsession des Autors exklusiv für sich beanspruchen.

Nach sehr genauen Analysen und gründlichen Beweisführungen rund um die von uns in Anspruch genommenen Thesen Cortázers werden wir am Ende dieses Kapitels noch den französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan mit ins Spiel bringen und mit seiner Rückendeckung die provokative Behauptung wagen, dass Borges' Manie, philosophische Thesen und Namen noch an den dafür am wenigsten geeigneten Stellen anzubringen, als Symptom im Sinne des späten Lacans aufgefasst werden könnte.

Das siebente Kapitel versucht sich daran, eine Antwort auf die Frage nach der genuin eigenen philosophischen Geste von Borges zu geben. Nicht selten stößt man in Borges' Erzählungen auf eine seiner schöpferischen, selbst formulierten und durchaus als philosophisch tiefgründig zu bezeichnenden Aussagen. Es handelt sich dabei um kürzere philosophischen Einwüfen zu den diversesten Problemfeldern, sodass wir uns im Rahmen dieser Arbeit auf ein Einziges beschränken müssen. Am Beispiel bemerkenswerter Aussagen zur Determiniertheit des Individuums und unter Einbeziehung von Konzepten Spinozas, Schellings und Sartres wird die Güte und Selbständigkeit Borgesscher Philosophie zu prüfen sein. Dies soll natürlich nicht Tür und Tor für eine arbiträre Vielzahl von möglichen Bezugnahmen öffnen, sondern es soll

damit gezeigt werden, dass einiges an philosophischem „Leistungsvermögen“ in manchen Ideen Borges' steckt, was sich darin kundtut, dass eine plausible Konvertierbarkeit in die diversesten hochrangigen philosophischen Systeme ohne allzu problematische Beweisführungen möglich ist.

Borges' Interesse an einer schicksalhaften Vorbestimmtheit des Individuums ist offensichtlich durch die vielen Aussagen die er dazu macht. Es ist die Idee unseres Eingebettetseins in ein unerbittlich unzerreißbares Netz aus Ursachen und Wirkungen, die den Literaten aufs Äußerste zu fesseln scheint. Aus der Mehrzahl der diesbezüglichen Ausführungen ergibt sich ein Bild, das Borges als entschiedenen Deterministen erscheinen lässt, was uns dazu verführt, als erstes eine Verbindungslinie zu Baruch de Spinoza, als einem der unerschütterlichsten und systematischsten Deterministen zu ziehen. Bei ihm gibt es bekanntlich nur das rein positive Netz von Ursachen und Wirkungen, das von nichts unterbrochen zu werden vermag. Wir werden anhand von Zitaten eine intime Verwandtschaft Borges zu Spinozas Philosophie aufzuweisen versuchen. Besonders eine Aussage des argentinischen Literaten scheint als Verbindungsglied zu Spinozas Begriff des *conatus* prädestiniert, einer Idee, die besagt, dass jede Wesenheit dazu neigt fortzubestehen, indem sie permanent bemüht ist ihre spezifische Seinsweise zu festigen; genau dieser Umstand ist es, der ihr eigentlichstes Glückstreben ausmacht. Nun ist aber Spinoza bei weitem nicht der einzige Philosoph, bei dem sich von sinnfälligen Übereinstimmungen mit Borges' Aussagen sprechen ließe. Eine besondere Nähe könnte man bei manchen Passagen zu Schellings Philosophie erkennen, etwa dann, wenn Borges von einem einzigen Augenblick als dem Kondensationspunkt oder Ursprungsakt einer jeden Existenz redet. Auch der deutsche Idealist spricht von einem, dem Bewusstsein vorausgehenden, außerzeitlichen Akt, durch den der Mensch seinen ewigen Charakter wählt und sich dadurch quasi selbst „prädestiniert“.

Es gibt jedoch, man erstaune nicht, einen weiteren, gleichsam interessanten Weg Borges' Determinismus zu übersetzen. War bei Schelling der *Inhalt* dieses einmaligen Akts das ausschlaggebende – der ewige Charakter – so ist es bei Sartre die leere *Form* des Akts der Wahl, die er als unsere Essenz bestimmt.

Nicht eine festgelegte menschliche Natur bestimmt uns Sartre zufolge, sondern unsere Natur ist es quasi keine Natur zu besitzen. Der Einzelne ist das, was zu sein er gewählt hat, und doch *ist* er dies nicht wirklich, da immer die Möglichkeit einer anderen Wahl

besteht. Sartres Beschreibung eines *Moments*, der das gesamte weitere Leben des jungen Genets prägen sollte wird uns zur Matrize, eine Aussage Borges' in ihrer möglichen Tiefe zu erfassen. In dieser Beschreibung veranschaulicht der französische Philosoph am Beispiel Jean Genets, dass, nachdem man diesen in seiner Kindheit als „Dieb“ bezeichnet hatte, damit nicht lediglich die Kennzeichnung erfolgt war, eine stehlende Person zu sein. Das Aussprechen dieses Wortes durch seine Mitmenschen wurde ihm zum Entwurf seiner selbst, nötigte ihn geradezu eine Identität als Dieb anzunehmen. Eine bemerkenswerte Aussage Borges' wirkt fasst wie eine universalisierende Replik auf Genets aufgezwungenen Lebensentwurf.

Der Ausgang des Kapitels beschäftigt sich aber mit der Frage, was es bedeutet, dass verschiedene Aussagen Borges' sich reibungslos an drei so unterschiedliche, aber gleichermaßen komplexe philosophische Theorien anschmiegen, besser gesagt, sich als die möglichen verloren gegangenen Splitter derselben problemlos in sie (re)integrieren lassen.

Das Abschlusskapitel wird sich des komplexen Themas „Borges und Deleuze“ annehmen, wobei verständlicherweise nur auf eine, die beiden zusammenfügende Möglichkeit Bezug genommen wird. Namentlich werfen wir einen gedrängten Blick auf das, was die von beiden geteilte Affirmation der Trugbilder genannt werden könnte.

Deleuze selbst hat in seinem systematischen Hauptwerk *Differenz und Wiederholung* Töne voll des Lobes für den argentinischen Schriftsteller gefunden. Die Begriffe *Wiederholung* und *Differenz*, so wie sie Deleuze versteht, sollen die herkömmlichen philosophischen Kategorien *Identität* und *Negation* substituieren, da diese ihm zufolge auf tragische Weise an dem realen Zustand der Phänomene vorbeischrannen; erstens, da die einfache Identität eines Phänomens mit sich selbst deshalb nirgends gegeben ist, weil diese *Identität*, dieses vorgebliche Original, immer schon auf Reihen ihm vorausgegangener Wiederholungen und Differenzen verweist; zweitens, da das Konzept der *Negation* die totale Andersheit nach sich zieht, die wirklichen Verhältnisse aber vielmehr von den durch die Wiederholungen hervorgerufenen differierenden Verlagerungen und Schattierungen generiert werden. Schon hier lässt sich eine erste Parallele ziehen, denn in der Erzählung *Pierre Menard, autor del Quijote* versucht sich der von Borges erfundene französische Schriftsteller Pierre Menard daran, Cervantes' berühmten Text komplett und exakt *wieder* zu schreiben – ohne ihn dabei aber einfach

zu kopieren! Wie ließe sich aber dieses *Neue* beziehungsweise *Differente* definieren, das durch die *Wiederholung* des Textes zustande kommen soll? Was wiederholt sich hier also, wenn nicht die Deleuzesche Virtualität, verstanden als der noch nicht aktualisierte, unendlich-virtuelle primordiale Zustand von Dingen und Ereignissen? Nur so kann das Scheitern der völligen Identität zweier exakt gleicher Texte begriffen werden, einer vorgeblich lückenlosen *Identität*, die eben bloß durch die groben Mechanismen der *Negation* – „Nein, diese beiden Texte sind *nicht* unterschiedlich.“ – als solche zu erscheinen vermag. Was sich im starken Sinn *wiederholt*, so könnte man sagen, ist in diesem Fall die sublimale *Differenz* zwischen den unterschiedlichen persönlichen Dispositionen, denen gemäß die beiden Autoren den virtuellen Ausgangsraum ihrer später auf dem Papier identen Geschichten different entwerfen. Es ist aber vor allem eine subversive Haltung zum Platonismus, die Deleuze und Borges auf eine gewisse Weise zusammenschweißt. Laut Deleuze muss bei Platon ein Wille zur Selektion gesucht werden, in welchem es primär darum geht, das Echte vom Unechten, das Klare vom Unreinen zu sondern. Im Platonismus sieht Deleuze eine durchgehend binäre Bildwelt am Walten, deren eine diejenige der Abbilder ist, welche durch das ihnen zukommende Attribut der Ähnlichkeit als wohl begründete Bewerber aufgefasst werden. Nun gibt es aber als Gegenpart zu dieser gesitteten Welt aus braven Abbildern auch die von Ungleichheit gekennzeichnete Dimension heimtückischer Trugbilder. Diese Simulakren sind nicht lediglich als einfache Abbilder des Abbilds zu verstehen, was bloß auf eine reduzierte, quasi abgestufte Ähnlichkeit hinauslaufen würde, nein, es handelt sich bei ihnen Deleuze zufolge um Bilder, die gänzlich einer echten Ähnlichkeit entbehren, nur mehr einen Effekt derselben bewirken. Für Deleuze ist die Invertierung dieser Ordnung jedoch *de facto* bereits geschehen, hat doch in der modernen Welt schon lange nicht mehr die Opposition von Original und Erscheinung beziehungsweise von Urbild und Abbild Geltung, sondern die Herrschaft wurde von Simulakren übernommen, deren jeweilige Ausgangspunkte auch wiederum nur auf Trugbilder zurückverweisen und keine höhere Instanz vermag dieser anarchischen Revolte nunmehr Einhalt gebieten. Deleuze begrüßt diese Tatsache enthusiastisch; Borges-Zitate, die wir dazu vorstellen, werden den Leser davon überzeugen, dass auch er den Aufstieg der Trugbilder als positives Ereignis feiert.

Resumen

Iniciamos el trabajo sobre la relación difícil entre Borges y la filosofía estableciendo unos criterios que nos permitirán bosquejar generalmente el campo dentro del cual se puede hablar de la actividad filosófica en sí. Reconocemos a la vez la posibilidad de poner en duda o de complementar esas normas. Sin embargo, nos consta que es muy necesario que propongamos primeramente unas características diferenciadoras para poder sostener nuestros argumentos a partir de ahí con los recursos teóricos suficientes.

Aplicamos los tres criterios siguientes para precisar preliminarmente la actividad filosófica genuina:

Para empezar y en plan de una primera delimitación negativa, por decirlo así, afirmamos que no es tolerable que ya la simple yuxtaposición de varios “opiniones de filósofos” se tomé por filosofía, puesto que ésta más bien debería proporcionar sistemáticamente explicaciones que justificaran sus diversas posiciones, es decir, es imprescindible que dé cuenta de la manera en la cual cierta opinión filosófica se desarrolló a partir de las deficiencias de la opinión antecesora. La actividad filosófica por antonomasia consiste en la fundación de la interdependencia orgánica de las diferentes posiciones entre sí. A esta condición se vincula estrechamente el desarrollo sistemático de un concepto principal, es decir, de una idea central, así que la riqueza de un sistema filosófico reside en la multitud de consecuencias que, además de estar relacionadas entre sí, se originan a partir de la unidad de la idea central.

Un primer vuelo de ensayo, durante el cual aplicamos esos dos primeros criterios a aquellos pasajes de los textos de Borges que se las dan especialmente de filosóficos, nos lleva a juzgar que el escritor argentino está bastante lejos de practicar lo que definimos como filosofía propiamente dicho.

Un tercer criterio que se inspira en una afirmación de Derrida contribuye a que no caigamos en la tentación de hacernos unas ideas preconcebidas acerca de las capacidades filosóficas de Borges. Admitimos la posibilidad que el retomo creativo y el desarrollo nuevo de un único concepto relevante de cualquier filósofo de vez en cuando puede ser considerado como la actividad filosófica más auténtica que aquella que, a pesar de posiblemente destacarse por la profundidad de sus conocimientos y por lo increíblemente virtuoso de sus explicaciones acerca de las relaciones internas de la historia de la filosofía, resulta absolutamente inproductiva a nivel filosófico.

Sin la intención de adelantarnos, concedemos ya ahora que no es verdad que todas las excursiones hacia el terreno filosófico de Borges acaben forzosamente en un eclecticismo incoloro. Sobre todo no es así siempre y cuando el argentino arranque unas ideas de la acotación de su complicado marco dogmático original y las someta a su propio tratamiento literario, “desfigurándolas” al colocarlas en el espacio fantástico concebido por él mismo y de este modo sacándoles unas cualidades que antes pasaban inadvertidas.

En el segundo capítulo nos dedicamos a la afición de Borges al mundo filosófico de Arthur Schopenhauer. Llevamos al lector a un *parcours* por algunos cuentos breves a fin de que quede persuadido de la omnipresencia del metafísico alemán en la obra de Borges.

En el transcurso de esa vuelta se enterará entre otras cosas de que la afición que Borges siente hacia Schopenhauer a menudo le es desventajoso al eminente escritor y poeta a la hora de comprender plenamente los aspectos centrales de la doctrina Schopenhaueriana. Unos ejemplos con mucho valor informativo respecto a algunos malentendidos de Borges nos facilitan sobre todo los dos cuentos breves *Guayaquil* y *Deutsches Requiem*. En el primer cuento un historiador supuestamente cabal se sirve del *concepto de la voluntad* de Schopenhauer como modelo para explicar acontecimientos históricos mientras que el segundo se elabora en torno a fragmentos de una metafísica Schopenhaueriana (premeditadamente?) mal interpretada.

Ambos cuentos ejemplifican malentendidos corrientes acerca del concepto metafísico *voluntad* del filósofo alemán. En su uso personal de ese concepto Borges suele meter la pata con regularidad, por ejemplo cuando, refiriéndose al mismo tiempo expresamente a Schopenhauer, le atestigua al sujeto cierta libertad en forma de una presunta “íntima” capacidad de elegir en lo que atañe a su propia voluntad, mientras que el propio Schopenhauer sostiene que en sí misma la *Voluntad* no es otra cosa que un ciego afán carente por completo de fundamento y motivos, así que resulta muy improbable que se dirija, tal como lo insinúa Borges repetidas veces, según lo exijan los deseos y objetivos del individuo.

Mediante la contraposición intencionadamente un poco forzada de unas citas originales de las dos obras de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación* y *Parerga y paralipómena* y extractos de cuentos de Borges pasa a primer plano la pobreza

argumentativa de las aserciones de éste. Con todo esto procuramos demostrar que muchas veces el escritor argentino sustituye el concepto de algún filósofo por sus propias ideas, lo cual en ocasiones tiene un efecto casi grotesco, dado que se nota muy claramente la simplificación o incluso una desfiguración total del concepto original. No obstante, Borges sigue afirmando que está hablando de una proposición filosófica determinada. En el peor de los casos hay la evidentísima contradicción lógica entre el filosofema usado por Borges y el original.

El punto siguiente se ocupa de un problema famoso de la teoría del conocimiento occidental que igualmente atrae a Borges. Hablamos del problema de la realidad del mundo exterior. No sólo recurrimos a diversos análisis de “expertos” en esa materia como Berkeley, Kant o Husserl, sino que también tratamos de averiguar hasta que medida es necesario el paso de ese problema complicado por un mecanismo de distorsión o bien de simplificación para que quedase garantizado su funcionamiento perfecto dentro del espacio literario, esto es, nos interesa saber cómo ha reducido Borges la complejidad original de esa cuestión para evitar las difícilísimas antinomías que suelen acompañarla y para efectuar su condicionamiento estético como simple adorno metafísico de sus cuentos.

Sobre todo el filósofo irlandés George Berkeley, el incuestionable punto de referencia de Borges en esa cuestión, nos ayudará a llegar a comprender lo que quiere decir exactamente la convicción de Borges que todo intento de una descripción de la realidad necesariamente está condenado a terminar en una creación ficticia. Averiguamos asimismo el significado de la colocación en un mismo nivel de ficción tanto de la realidad empírica como de la realidad genuinamente creada por la literatura. Es sabido que Berkeley trató de demostrar - sobre todo en su libro *Principles of Human Knowledge* - que “Ser es ser percibido” (*Esse est percipi*).

Afirmar que existe un mundo material sin una conciencia percibiéndola, esto es, considerar el “ser” de las cosas como independiente de su “ser percibidas” según él es erróneo. No es que haya que dudar de las sensaciones, no se trata de que la vida sea un sueño ni de que no se pueda distinguir el sueño de la vigilia. Pero es en las sensaciones y sólo en ellas, donde está la base para relacionar unas con otras. No hay nada en las sensaciones que autorice el supuesto de un mundo independiente, ni podrían las sensaciones decirnos nada acerca de tal mundo.

Con la ayuda de varios excursos al *empirismo inglés* de Locke, Berkeley, Hume y al idealismo trascendental de Kant creamos un fundamento teórico bastante estable. Respaldado por éste abordamos un compendio de citas de Borges acerca del estado precario de la realidad. Alguien que conozca la filosofía de Kant en profundidad, probablemente no meramente se habrá dado cuenta de que toda *realidad* “humanamente posible” no puede ser otra cosa que *realidad humana*, puesto que toda *realidad* siempre ya es constituida por nosotros inconscientemente, sino que también consentirá en las consecuencias lógicas que consisten en el hecho de que dentro de ese marco ficticio una clasificación en niveles diferentes de ficción en principio no cambiará en absoluto el hecho de su estado virtualmente constituido.

Kant entiende por fenómeno el objeto tal como es percibido por nosotros una vez que los contenidos de la sensación han sido sometidos a las formas trascendentales del espacio y el tiempo, por lo que respecta a la sensibilidad, y a las categorías por lo que respecta al entendimiento. La única forma posible de conocimiento, para nosotros, es el conocimiento de la realidad como fenómeno. Según Kant son las *ideas trascendentales* la causa por la que queda consistente nuestra experiencia *fenomenal*. Dicho sea en otras palabras: “Realidad” deprovista del apoyo de cierta ficción perdería su coherencia y simplemente se derrumbaría.

Son estos algunos de los argumentos por medio de los cuales tratamos de acometer el concepto enigmático “realidad” en Borges, quien se abstiene obstinadamente de definir ese concepto. Por lo tanto no nos queda otro remedio que componer por cuenta propia el posible concepto de Borges al sacarles a las insinuaciones crípticas y respaldado por algunos grandes filósofos más sustancia.

Al final de este capítulo echamos un vistazo a algunos aspectos de la Fenomenología de Husserl. Uno de estos aspectos consiste en que la única fuente de conocimiento para la Fenomenología es la llamada *evidencia* que caracteriza a los datos *inmanentes* de la conciencia. Mediante ese excurso final esperamos complementar o por lo menos amplificar nuestro entendimiento de la concepción de *realidad* en Borges.

En el capítulo cuatro demostramos con ayuda del ejemplo del cuento breve *Undr* de Borges que es posible trazar unas líneas de conexión bastante robustas entre unos teoremas filosóficos sutiles y el argumento fantástico de una literatura que parece “solamente” inspirarse en la filosofía pura. Dos accesos diferentes nos abren el camino

para comprender en profundidad la dimensión filosófica del argumento fantástico de este cuento.

En un primer intento acometemos una interpretación preliminar, basándonos en conceptos de Aristóteles y tomándolo en consideración una concepción del lenguaje “cargada por magia”. A consecuencia de esas razonamientos se derivará nuestra sospecha de que Borges podría haber pensado que toda la sustancia vital del protagonista de algún modo estuviera conservada o más bien superada (“aufgehoben” en el sentido hegeliano) en esa expresión singular *Undr*.

En efecto, sucede que muchas veces Borges les atribuye a ciertas palabras claves de sus cuentos una virtualidad casi sin límites, es decir, una potencia sobrenatural, lo cual evoca la impresión como si hubiera una relación causal directa (!) entre la palabra y la realidad empírica expresada por esta palabra.

Sin embargo, propondremos algo aún más atrevido, concebiendo la expresión *Undr* como algo similar a una “ósmosis retroactiva del sentido”. Aseveramos que aquello que en el nivel empírico de hecho sólo se habrá realizado como significación continua y procesual, de alguna manera como sentido concentrado, por así decir, ya siempre ha estado-ahí.

El segundo acceso de interpretación incluye el modelo anti-presentista de Jacques Derrida, que otorga al significante una competencia decisiva con respecto a la formación misma del sentido. Esa concepción sostiene que la presencia, siendo determinada por una estructura en la que lo diferente es sintetizado, siempre padece una extensión temporal que a su vez hace imposible el “ser-ella-misma” absoluto y puntual de la presencia.

Es suficientemente conocido que Derrida denomina ese hecho por la noción *différance* y afirma, llamándola a la vez “huella original”, que la *différance* es “más original” que cualquier presencia. Si se analiza cuidadosamente según Derrida en ningún lugar se encontrará con una presencia verdadera, sino que meramente con vestigios efímeros. Creemos que es absolutamente plausible comprender la palabra *Undr* en ese sentido de una huella desvanecedora, es decir, comprenderla en el sentido derridaiano de la fijación imposible de un origen. No obstante, sospechamos que Borges podría haber pensado en algo similar a la *différance* de Derrida, en una *diseminación* que incluso afecta al origen, cuando le hace cantar al protagonista una palabra cualquiera.

¿Es posible que la razón por la que se prefiere callarnos esta palabra se encuentre en el hecho de que su sustituibilidad infinita - por la cual sigue consecuentemente su deficiencia - haya sido aceptada de una vez para siempre?

Los capítulos cinco y seis pueden considerarse como las dos mitades de la parte principal, remitiendo la una a la otra. En ambos capítulos, después de un predominio de ejemplos concretos en los puntos previos, se hará más hincapié en la teoría para así poder explicar nuestra crítica dentro de un campo más amplio.

Ya en la primera mitad vamos comenzando paulatinamente con el experimento de justificar las criaturas misceláneas de Borges, que se componen por una literatura entreverada con las más diversas tesis filosóficas. Trataré ese alegato, en el cual aparecen incluidos tres puntos de vista eminentes, de las causas por las que vemos abocado al fracaso la traducción del arte al elemento puro de la filosofía.

Antes de acometer esa empresa nos ponemos en la situación del lector formado en filosofía y averiguamos las razones por las que sí podría sentir cierta discordancia con el (mal)trato de la filosofía por Borges, por mucho que en un principio estime la construcción magistral, la dimensión fantástica y sutil, el refinamiento estilístico o simplemente la inspiración filosófica fundamental de la mayoría de sus cuentos.

A continuación se trata de agrupar unas características diferenciadoras convincentes que nos permitirán una distinción válida entre textos filosóficos y textos literarios.

Afirmamos que la esencia de la literatura se forma entre otras cosas por la selección cautelosa y artística de las palabras utilizadas, el recurso a las figuras retóricas, una sintaxis especial y la puntuación expresiva, esto es, en textos literarios se fija la atención en el estilo, mientras que la filosofía pura se constituye como tal no sólo porque aspire de manera mucho más intencionada al conocimiento, sino también porque crea de hecho una *tecnicidad* de los conceptos al uso; una tecnicidad a la cual el lenguaje literario generalmente suele renunciar.

El concepto filosófico en el texto filosófico no concede mucho espacio para una interpretación cualquiera y de ningún modo cuenta con la amplia diversidad de significados que efectúa el uso literario de los conceptos filosóficos – un uso que además provoca que resulten privados de su exactitud técnica. Es presumible que la literatura incluso tenga la intención de insinuar muchos significados posibles. La filosofía, en cambio, tiene la ambición de delimitar, circunscribir y aclarar ya desde un

principio sus conceptos para desarrollar de ese modo un vocabulario *técnico*. El texto literario contrariamente está mucho más marcado por la ambigüedad que lo es el texto filosófico propiamente dicho.

Luego procuramos mostrar con la ayuda de las consideraciones de Heidegger acerca del origen de la obra de arte, del concepto cortazariano de la isolación de un fragmento *significativo* de la realidad y de la teoría de los *perceptos* y *afectos* de Deleuze y Guattari que nunca se logrará traducir una obra de arte (literaria) a una esfera puramente racional sin que se pierda ese casi indefinible aura autárquico que es la *causa prima* de que una obra sea arte. En un sentido determinado admitimos en Borges un rasgo filosófico que resulta ser inmune contra todos los ataques posibles por parte de la razón pura.

En el capítulo seis nos aventuramos a hacer unas valoraciones definitivas sobre la funcionalidad de las notas filosóficas que aparecen con regularidad en los cuentos de Borges. Si las consideráramos como unos medios estilísticos, sería lógico entenderlas como meros functivos empleados por el autor en plan de aumentar el efecto metafísico total del cuento breve respectivo.

No obstante, estamos definitivamente dispuestos a conceder que la implacable crítica desde el punto de vista puramente filosófico en cierto sentido no da en el blanco, puesto que dentro del marco de la autárquica dimensión fantástica inventada por Borges las exigencias de una discusión científica rigurosa de las tesis que en los cuentos del argentino sólo aparecen desfigurada y alusivamente carecen en cierto modo de legitimidad.

Sin embargo, sigue pendiente la cuestión legítima si no es cierto que muchas veces el entrelazamiento de lugares comunes de la filosofía o, en el peor de los casos, de verdaderas trivialidades que se las dan de filosóficas no disimule o enturbie en ocasiones el potencial filosófico implícito de algunos de los cuentos de Borges. Igualmente criticamos que el aura delicado de lo fantástico de algunos cuentos breves a veces es simplemente interrumpido demasiado burdamente por unos filosofemas que parecen inoportunísimos en estos sitios.

Por otra parte es posible demostrar que algunos cuentos de Borges disponen de un buen potencial de ilustrar las ideas abstractas de la filosofía. Al revés pueden elaborarse con la ayuda de estas ideas abstractas unas interpretaciones plausibles de los cuentos

borgeanos. Esa conexión íntima, que se descubre a veces, es la razón por la que admitimos que Borges sí de alguna manera hace filosofía.

Después de una vista panorámica a diversas opiniones interesantes expresadas por científicos literarios y filósofos acerca de la “literatura filosófica” de Borges, que echamos en plan de obtener una perspectiva todavía más extensa, retenemos como el resultado más notable de esa vuelta intelectual que la literatura en Borges se transforma en un campo para una filosofía experimental.

A continuación examinamos cómo unas ideas tomadas de la teoría de Julio Cortázar alrededor del arte del cuento breve pueden servir para enriquecer nuestra discusión en general por algunas perspectivas nuevas. Fue ese escritor argentino quien creyó que era desfavorable para el cuento que se incluyeran “ideas intermedias”, “etapas preparatorias” y “retórica literaria deliberada” al construirlo, porque esa ornamentación disiparía la tensión del cuento, que es el elemento que constituye de verdad su particularidad en contraposición a otros géneros literarios. ¿Es lícito preguntarse que otra cosa si no ideas intermedias o retórica literaria deliberada podríamos entonces entender por las citas reiteradas de grandes filósofos o por el entrelazamiento de alguna idea relacionada con éstos?

La tensión interna, tan fundamental para el cuento breve, según Cortázar lisa y llanamente es *el* elemento imprescindible de ese género literario. Opinamos que esta tensión probablemente no es impulsada por unas proposiciones filosóficas que de todos modos tienen que quedar abstrusas, siendo ofrecidas solamente de manera oscurantista y vastamente incommentada. Si seguimos dedicándonos a los análisis de Cortázar pronto surgirán dos planteamientos ineludibles:

¿Dentro de una escala que mida el grado de la intensidad de las obsesiones, cual sería el grado de intensidad que podríamos atribuir a la obsesión filosófica de Borges?

¿Por qué elige Borges el cuento breve como medio favorecido de sus pasiones filosóficas y no se atreve adentrarse sin reserva en la filosofía pura?

Una de las muchas ideas llamativas de Cortázar consiste en que cada acto de elaboración de cualquier cuento breve notable puede compararse con un acto en cierto modo violento, repentino y casi irreflexivo-necesario, esto es, con un acto catártico.

Lamentablemente se encuentran sólo unos vestigios fósiles de este evento dinámico, de esta “operación fatal“, entendida como algo que alivia de golpe el espíritu preñado del artista, en los cuentos breves de Borges, dado que demasiado a menudo un gesto intelectualizado que parece propenso a solamente buscar ciertos efectos esconde el latido enérgico de la necesidad que supuestamente también en Borges hay detrás de esa “operación fatal“.

Esa es la razón de que consideremos el estatus de la obsesión filosófica y la consecuente catársis necesaria en la mayor parte de los cuentos breves de Borges subordinado al deseo vano de efectuar el mayor impacto intelectual posible y de exhibir la composición extraordinaria. Eso hace que el resultado muchas veces esté marcado por cierto aire tibio e indeciso.

Con frecuencia la combinación entre filosofía y cuento breve fantástico en Borges tiene el aspecto de una mezcla que parece en cierto modo neutralizarse a sí misma, porque ambos terrenos, tanto la “atmósfera filosófica“, generada por un tipo de pensamiento que está acostumbrado a argüir y fundar rígidamente, como el “aura literario“, que ha nacido por la elaboración artística del tema, reivindican la obsesión entera del autor para poder, por decirlo así, “hechizar” al lector.

Luego de unos análisis meticulosos y unas demostraciones profundas en torno a las tesis de Cortázar, quien reclamamos inpuentemente para nuestros propios fines, al final del capítulo además entrará en juego Jacques Lacan. Nos aventuramos, respaldado por este psicoanalista francés extraordinario, a la conjetura bastante provocativa que es plausible una identificación de la manía de Borges de injerir diferentes tesis filosóficas en los lugares menos apropiados con el síntoma en el sentido del Lacan tardío.

En el capítulo siete procuramos contestar a la pregunta si hay un gesto filosófico genuino que Borges hace por cuenta propia. No sucede tan esporádicamente como podría creerse después de lo dicho que uno se encuentre con una de las declaraciones del argentino que puede considerarse como creadora, profunda y sustantiva a la vez en lo que concierne su calidad filosófica. Por lo general se trata de sugerencias filosóficas cortas en cuanto a los planteamientos más diversos, así que, tomado en consideración el marco restringido de este trabajo, nos vemos obligados a limitar nuestro interés sólo a uno de ellos.

Mediante el ejemplo de sus razonamientos acerca de la predeterminación del individuo y recurriendo a diversos conceptos de Spinoza, Schelling y Sartre procuramos examinar la calidad y la posible autonomía de la filosofía borgeana.

Con ello no intentamos abrir de par en par las puertas para una multitud arbitraria de referencias filosóficas posibles, sino queremos evidenciar que en algunas de las ideas de Borges hay bastante habilidad filosófica, lo cual se muestra por ejemplo en la posibilidad de encajar sus pensamientos sin unas demostraciones demasiado problemáticas con diferentes sistemas filosóficos de alto rango.

Se hace evidentiísimo el interés que tiene Borges en una predeterminación fatal del individuo por los muchos comentarios que hace al respecto. Es la idea de nuestro “ser-incrustado” en una implacable red de causas y efectos cual nunca podremos romper que parece atraer al escritor argentino extraordinariamente.

La mayoría de sus comentarios al respecto dejan entrever que en Borges se trata de un determinista resuelto, lo que nos seduce a trazar unas líneas de conexión entre Borges y la filosofía de Baruch de Spinoza, a quien consideramos como uno de los deterministas más sistemáticos e inexorables. Es bien sabido que Spinoza postula una sola sustancia y afirma un determinismo riguroso que niega el libre albedrío, ya que cree que el hombre, al igual que todas las cosas, está sometido a una regulación total por la red positiva e ininterumpida de causas y efectos. La única libertad para el ser humano consiste en su aceptación de que todo esté determinado, así que su libertad restringida no depende de la voluntad sino del entendimiento.

Por medio de una multitud de citas trataremos de demostrar una afinidad íntima entre los pensamientos dispersos de Borges y el sistema determinista de Spinoza.

Ahora bien, no es Spinoza el único filósofo famoso en cuya obra puede descubrirse una concordancia asombrosa con declaraciones del escritor argentino. En algunos pasajes de la obra literaria de Borges podría imaginarse una proximidad especial con la filosofía de Schelling, por ejemplo cuando Borges habla de un solo momento como el punto de condensación o acto original de cada existencia. También el idealista alemán habla de un acto extratemporal y de cierto modo precedente a la conciencia a través del cual el hombre elige su carácter eterno y, al hacerlo, “se predetermina” en cierto modo a sí mismo.

¡Que no se asombre! Hay un camino igual de interesante para “traducir” el determinismo de Borges. En Schelling lo decisivo de ese acto singular fue su contenido

– el respectivo carácter eterno – mientras que en Jean Paul Sartre es la forma vacía del acto de la elección lo que acaba determinando nuestras existencias.

Según Sartre no se trata de una naturaleza humana fija que nos determina, sino nuestra naturaleza consiste en cierto modo en no contar con una naturaleza. El individuo es lo que ha elegido a ser y, sin embargo, no lo *es* de verdad, dado que siempre sigue existiendo la posibilidad de elegir diferentemente.

Sartre describe un momento que determinará todo el transcurso siguiente de la vida del joven Jean Genet. Utilizamos esa descripción enfática para mediante ella captar la profundidad filosófica de un pasaje tomado de un cuento de Borges.

El existencialista francés demuestra que no meramente se trató de una simple señalización sin más consecuencias graves al decirle a Genet en un momento dado de su infancia que era un “ladrón”. La enunciación de esa palabra por sus prójimos se transformó para Genet en el boceto de sí mismo y le obligó a adquirir una identidad de ladrón. Una afirmación notable de Borges casi parece como la réplica universalizadora al diseño de vida impuesto de Genet.

Al final del capítulo nos preocupa la pregunta qué podría significar que diversas declaraciones de Borges se arriman tan elegantemente a tres teorías filosóficas igual de complejas y difíciles por muy diferentes que sean, esto es, nos preguntamos qué podría significar que diversas declaraciones de Borges sin contradicción alguna les pueden ser (re)integradas como sus fragmentos perdidos a aquellas teorías.

El punto final se dedicará al tema bastante complejo „Borges y Deleuze“. Naturalmente sólo podemos tener en consideración un solo tema en que convergen sus ideas respectivas, a saber, echamos un vistazo muy comprimido a lo que merecería llamarse una afirmación de los simulacros compartida por los dos hombres.

El propio Deleuze aplaudió en su obra sistemática principal *Différence et Répétition* al escritor argentino. Los conceptos *diferencia* y *repetición* según los entiende Deleuze deben sustituir las categorías convencionales *identidad* y *negación*, ya que ambas no hacen justicia al estado real de los fenómenos; primero, no hay un solo fenómeno en el mundo que cuente con la simple identidad consigo misma, porque esa supuesta identidad, ese presunto original, ya siempre remite intrínsecamente a series de *diferencias* y *repeticiones* que lo preceden; segundo, porque el concepto *negación*

acarrea la diferencia total; en cambio, las relaciones que componen la realidad más bien se generan por dislocaciones y matices *diferentes*.

Ya aquí podemos trazar una primera paralela, puesto que en el cuento *Pierre Menard, autor del Quijote* el escritor francés inventado por Borges procura *re*-escribir el texto famosísimo de Cervantes exactamente – pero sin copiarlo simplemente! ¿Cómo podría definirse lo *nuevo*, esto es, lo *diferente* que se constituirá a través de la repetición del texto?

¿Qué es lo que se repite aquí? Es posible que se trate de la virtualidad deleuzeiano, entendida como el primordial estado infinito-virtual de las cosas y hechos todavía no actualizados.

Sólo así podemos comprender la frustración de la identidad total de dos textos exactamente idénticos; la frustración de una *identidad* supuestamente perfecta que como tal únicamente puede aparecer mediante los mecanismos brutos de la *negación*: ¡No, estos dos textos no son diferentes!

Lo que se repite en un sentido *fuerte*, por así decirlo, es en este caso la diferencia sublime entre las diferentes disposiciones personales según las cuales los dos autores conciben o bosquejan de manera diferente el espacio virtual de partida de sus textos, los cuales sólo en su forma escrita sobre el papel parecen idénticos.

Pero es otra cosa que principalmente une Deleuze y Borges: Ambos coinciden en su actitud subversiva hacia el platonismo. Según Deleuze en Platón se debe buscar una voluntad de selección por medio de cual se trata de apartar lo verdadero de lo falso, lo puro de lo impuro.

Para Deleuze es un mundo binario de imágenes que obra dentro del platonismo. El uno es el mundo de las copias, que están concebidas como pretendientes bien fundados gracias al atributo de la semejanza. Sin embargo, hay una oposición, un mundo contrario a ese mundo que se constituye por bien educadas copias decentes: es una dimensión marcada por la desemejanza de los pérfidos simulacros rebeldes.

Estos simulacros no sólo pueden entenderse como simples copias de la copia, lo cual acabaría meramente en una semejanza reducida, es decir, gradual; según el filósofo francés se trata más bien de imágenes desprovistas plenamente de una semejanza verdadera; sólo simulan un efecto de ésta.

Según Deleuze la inversión de ese orden *de facto* ya sucedió, dado que en la modernidad la oposición entre el original y la apariencia respectivamente aquella entre

el original y la copia ha dejado de prevalecer. Ahora dominarían los simulacros cuyos respectivos puntos de partida igualmente remiten a otros simulacros y ninguna instancia celestial sería capaz de afrontar esa revuelta anárquica. Deleuze da la más cordial bienvenida a ese hecho.

Las citas de Borges que presentamos al respecto están apropiados para convencer al lector que también el escritor argentino celebra el ascenso de los simulacros como algo positivo.

Lebenslauf

Mag. phil. Alexander Üstündag wurde am 27. Jänner 1976 in Linz an der Donau geboren. Nach der Matura verließ er die oberösterreichische Landeshauptstadt und zog nach Wien. Im Sommer 2002 schloss er sein erstes Diplomstudium mit dem Hauptfach Philosophie und einer Fächerkombination aus Ethnologie und Psychologie erfolgreich ab. Ein halbjähriger Aufenthalt in Madrid brachte den Entschluss sich bei der Rückkehr nach Wien neben dem Doktorat in Philosophie auch einem Spanisch Diplomstudium zu widmen, welches mit dieser Arbeit auch kurz vor dem Abschluss steht.