

Ereignis: Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien

Müller-Schöll, Nikolaus (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Müller-Schöll, N. (Hrsg.). (2003). *Ereignis: Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien* (Kultur- und Medientheorie). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839401699>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

NIKOLAUS MÜLLER-SCHÖLL (Hg.)

E R E I G N I S S

Eine fundamentale Kategorie
der Zeiterfahrung
Anspruch und Aporien

[transcript]

Ereignis

NIKOLAUS MÜLLER-SCHÖLL (Hg.)
UNTER MITARBEIT VON PHILIPP SCHINK

Ereignis.

**Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung.
Anspruch und Aporien**

[transcript]

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
im Rahmen der Förderung des Graduiertenkollegs »Zeiterfahrung und
ästhetische Wahrnehmung«, Johann Wolfgang Goethe-Universität,
Frankfurt am Main



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

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

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld
Umschlaggestaltung und Innenlayout:
Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Satz: digitron GmbH, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-169-8

Inhalt

NIKOLAUS MÜLLER-SCHÖLL

Vorwort

9

DENKEN

JEAN-LUC NANCY

Ereignis der Liebe

21

MARTIN SEEL

Ereignis. Eine kleine Phänomenologie

37

GIANLUCA SOLLA

»Alles, was der Fall ist«.

Der Messias als Ereignis überhaupt

48

GESCHICHTSSCHREIBUNG

ALEXANDER DEMANDT

Was ist ein historisches Ereignis?

63

ANDRÉ MICHELS

Die Erfindung des Neuen.

Zur Kritik der »historischen Wahrheit«

77

HEINZ DIETER KITTSTEINER
Karl Marx in der Kehre Heideggers.
Über das Fernbleiben des Ereignisses in der Kunst als Event
104

POLITIK

FRIEDRICH KITTLER
Blitz und Serie – Ereignis und Donner
145

CHRISTIAN SCHLÜTER
Der Sinn der Gewalt.
Aporien der Unmittelbarkeit bei Benjamin, Foucault und Lévinas
159

BURKHARDT LINDNER
Der 11.9.2001 oder Kapitalismus als Religion
196

SPRACHE

DANIEL HELLER-ROAZEN
Reden in Zungen.
Figuren eines Sprechereignisses
225

JUDITH KASPER
Im Buch stabt das Trauma.
Verschränkungen zwischen Freud und Perec
253

HERBERT HOLL
»[...] lang ist die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre«:
Ereignisgewässer in Alexander Kluges »Heidegger auf der Krim«
269

THEATER

SERGEJ ROMASCHKO

Ereignis: Was bringt man mit?

Zur Aktion »Abenteuer des Blinden (Sack-2)«
der Gruppe »Kollektiven Aktionen«

297

NIKOLAUS MÜLLER-SCHÖLL

Das Komische als Ereignis.

Zur Politik (mit) der Komödie zwischen
Molière, Marivaux und Lessing

299

JEAN-LUC NANCY

Theatereignis

323

Die Autoren

331

Vorwort

NIKOLAUS MÜLLER-SCHÖLL

Ereignis – das Thema dieses Bandes ist ein fundamentaler Begriff der alltäglichen wie der philosophischen Rede über die Zeit, ihre Erfahrung und die Geschichte solcher Erfahrungen. Von »Ereignis« und »Ereignissen« ist überall dort die Rede, wo über das Einmalige, Neue, noch nicht Dagewesene gesprochen werden soll, über eine Revolution, einen Epochenbruch, eine Erfindung, eine unvorhergesehene Wendung. Das Wort kann als Synonym der Aporien begriffen werden, denen das Nachdenken über die Zeit heute ausgesetzt ist. Zugleich stellt die Rede vom Ereignis eines der mächtigsten Ideologeme der gegenwärtigen Kultur- und Medienindustrie dar.

Im Nachdenken über die Zeit und ihre Erfahrung bezeichnet das Wort in einer auf Heideggers »Kehre« zurückgehenden Tradition des Denkens eine alle Begriffe, Traditionen und Kategorien sprengende Kategorie der Unterbrechung oder Eröffnung: Den Moment, in dem alle institutionalisierten, konventionalisierten, beherrschten, im eigenen Vermögen stehenden Äußerungsformen auf eine unabsehbare Weise überschritten, ja überrumpelt werden. Innerhalb der ruinierten Formen und Konventionen kann dieser Moment deshalb vermutlich immer nur ausgehend von der Unmöglichkeit, ihn begrifflich zu erfassen, begriffen werden. In jedem Fall stellt sich mit dem Thema des »Ereignisses« die Frage nach *der* Zeit und *der* Geschichte, in der die Vorstellungen von Zeit und Geschichte gebildet werden, etwa nach jener Geschichte, in der das vielbeschworene »Ende der Geschichte« gedacht werden kann.

Spätestens seit dem 11. September 2001 taucht der Begriff »Ereignis« häufig in der politischen Rhetorik auf: Man beruft sich auf den alle Ordnungen umwerfenden Einschnitt des Attentats auf das *World Trade Center*, spricht vom Ereignis einer unvergleichlichen terroristischen Aktion und einer neuen, bis dahin nicht gekannten Herausforderung. Der Begriff wird in diesem Zusammenhang zum Synonym für den zur Regel erhobenen »Ausnahmestand«.

»Ereignis« ist zugleich ein Begriff, der im Bereich des Ästhetischen heute eine große Rolle spielt: Vom Ereignishaften ist die Rede,

wo in der Kunst die Kunst verlassen werden soll – etwa in einer Theater, Museum und Speichermedien infragestellenden Happening-, Aktions- und Performance-Kunst sowie in experimentellen Formen Neuer Musik, die an und mit den Grenzen des Musikalischen und Hörbaren arbeiten. Happening- und Aktionskunst lösen dabei sukzessive den Rahmen auf, der die unterschiedlichen Künste voneinander und die Kunst als Ganzes von anderen Ausdrucks- und Lebensformen trennt. Ihr Interesse scheint es zu sein, an die Grenze dessen zu gehen, was noch als (künstlerisches) Ereignis wahrgenommen werden kann. Vom Unvorhergesehenen, das sich ereignen wird, ist aber auch die Rede, wo im Reality-Fernsehen das Authentische wirklich gelebten Lebens vor der Kamera versprochen wird. Ereignisse sind der Stoff, von dem die Unterhaltungsindustrie lebt. Es drängt sich der Verdacht auf, daß dort ein Anspruch, der sich im Verlangen nach »Ereignissen« ausdrückt, permanent, ja strukturell mißbraucht wird.

Grund genug also, zu fragen, was es mit dem »Ereignis«, als Wort, Begriff, Kategorie, Anspruch und Versprechen auf sich hat. Das Frankfurter Graduiertenkolleg »Zeiterfahrung und ästhetische Wahrnehmung« lud in Zusammenarbeit mit dem Künstlerhaus *Mousonturm* und dem Frankfurter Schauspielhaus Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen sowie Theatermacher, Performer und Aktionskünstler dazu ein, sich über diese Frage Gedanken zu machen oder von ihr ausgehend im jeweils eigenen Kontext oder Medium zu arbeiten. Dabei wurde bereits in der Einladung die Frage in verschiedene Richtungen entfaltet: Was wird als historisches »Ereignis« bezeichnet? Worin liegt dessen »Ereignishaftigkeit«? Welche Möglichkeiten, die Ereignishaftigkeit des Ereignisses zu denken, gibt es, welche Aporien? Welche Erfahrung oder welches Subjekt der Erfahrung korreliert dem Ereignis? Wie verhält sich die Vorstellung des »Ereignisses« zu »Messianismus« und »Offenbarung« in der Theologie, wie zu »Trauma« und »Urszene« in der Psychoanalyse? Gibt es Kollektivereignisse und welches Kollektiv versammelt sich (auf welche Weise) in ihnen? Wie stellt sich das Verhältnis von individuellen und geschichtlichen Ereignissen dar? Wie verhalten sich Einmaligkeit und Wiederholbarkeit im Ereignis?

Unter den Antworten, bzw. den Versuchen, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, ja sie überhaupt erst auf eine angemessene Weise zu formulieren, gab es im Verlauf der Veranstaltung neben den in diesem Band dokumentierbaren solche, die bewußt ephemere angelegt waren: An erster Stelle wäre hier etwa die Aktion *Abenteuer des Blinden. Sack II* zu nennen, ein Happening der Moskauer Künstlergruppe *Kollektive Aktionen*, in dessen Verlauf auf dem Gelände des Kasinos des »IG Farben-Baus« sprechende Kartoffelsäcke aufgestellt wurden, die dann in den Saal der Konferenz getragen wurden, wo den Zuschauern von dem Aktionskünstler Sergej Romaschko eine Bestätigung über die Teilnahme an einer Aktion der Russen ausgestellt wur-

de. So unspektakulär die Aktion der Moskauer Künstler daherkam, sie führte zu einer Irritation und Aufspaltung des Publikums (neben interessierten »Teilnehmern« ließen sich gelangweilte Wartende, genervte Aufbrechende und phlegmatisch Ausharrende unterscheiden), die sich deutlich von den zum Teil ebenfalls kontroversen Reaktionen auf die durchweg gedankenreichen Vorträge zum »Ereignis« unterschied. War dies ein Ereignis? Und wenn ja: Worin bestand sein Spezifikum? Wurde es zu einem solchen erst im Moment der Performance oder im nachträglichen Reden darüber? War es für alle ein Ereignis, war es ein solches nur für jene, die daran teilnahmen oder überhaupt nur für die fünf Künstler? – Wie bezeichnet man die Aktion unter dem Titel *P.I.P.* (*P = Performance = Picture*), die Katrin Deufert und Thomas Plischke beisteuerten: Ein Mann und eine Frau sitzen, einander den Rücken zukehrend, an zwei Tischen und lesen, mit gelegentlichen Unterbrechungen, eine lange Liste von Substantiven, die sie durch das Attribut »normal« dezidiert vom Verdacht zu reinigen versuchen, es könne sich etwa um ein »Ereignis« handeln: »normaler Mann, normale Frau, normale Zahlenreihe [...]«. Die Aktion wird von zwei Kameras gefilmt, deren Bilder in einer Projektion so zusammengeführt werden, daß aus den separaten Performern im Bild ein am Tisch einander gegenüber-sitzendes Paar wird. Dem Zuschauer, der ins Bild einzudringen versucht, wird deutlich, welche Zerteilung und Neucodierung sich zwischen Produktion und Wiedergabe des Bildes abgespielt haben muß, das Bild als falsche Ganzheit, die in ihrem Sprung, dort, wo die zwei Aufnahmen zusammentreffen, auf seine Entstehung verweist. Und damit auf ein »Ereignis«? Ist das »Ereignis« produzierbar oder ist es dasjenige, was die Produktion unterbricht? Ist es mit der neuerdings vielzitierten *Performanz* theatralischer und alltäglicher Vorgänge gleichsetzbar oder wäre es vielmehr als deren Überrumpelung durch ein unvorhergesehenes *Zuviel* oder *Zuwenig* zu denken? – Diese Fragen warf nicht zuletzt die britische Performance-Gruppe »Forced Entertainment« auf. Sie gastierte im *Mousonturm* mit ihrer Produktion *12 am: awake & looking down*. Sechs Stunden lang führten die Spieler der Truppe das Entstehen und Vergehen von Bildern und Identitäten auf einer Theaterbühne vor. Mit Schildern, auf denen Charakterisierungen wie »Good Cop in a bad Movie« standen, und einem großen Fundus an Kleidern aller Art, die auf Kleiderständen von Anfang an sichtbar bereit standen, um den Performern eine Unzahl von Verkleidungen zu ermöglichen, kombinierten sie für jeweils einen kurzen Moment eine Vorstellung mit einer Benennung, konstruierten und dekonstruierten dergestalt fortwährend den Ausgangspunkt (oder das Ende) möglicher Geschichten, ohne diese jemals zu realisieren. Wer die Performance über längere Zeit verfolgte, konnte feststellen, daß, was scheinbar eine Art eingeübten Gesellschaftsspiels war, sich tatsächlich als eine kalkulierte Arbeit mit dem Einbruch des Ungeplanten und Unplanbaren ins

Spiel erwies. Im Lauf des Abends wurden die Zuschauer immer wieder zu Zeugen davon, wie im geplanten und nach Regeln ablaufenden Spiel und Rhythmus Momente einer, wenn nicht ungeplanten, so doch im jeweiligen Augenblick unerwarteten Unterbrechung des Flusses auf-tauchten – weil ein Spieler auf Reaktionen aus dem Zuschauerraum reagierte und sich Spiel und Erwidern der Zuschauer gleichsam wechselseitig aufschaukelten, weil die lange Dauer des Spiels zu Ermüdungserscheinungen, zu Hast oder einem kurzen Zögern führte. In die geplante, gesteuerte und konstruierte Performance spielte in solchen Momenten das sie tragende, gleichwohl in ihr über lange Zeit gleichsam verschwindende Kontinuum des Körpers hinein, ein buchstäblich mitschwingendes, jedoch niemals auf seine bloße Funktion im kalkulierten Spielprozeß reduzierbares Supplement, das gestische Unterbrechungen bewirkte. Könnte man sie als »Ereignis« bezeichnen?

Jede der Performances, die für die »Ereignis«-Veranstaltung konzipiert oder in ihrem Rahmen gezeigt wurde – neben den erwähnten Arbeiten solche von Alice Chauchat, Eva Holoch und Nicola Nord sowie von Mårten Spangberg – trug auf ihre Weise dazu bei, den vielbenutzten Begriff zugleich unendlich vertraut wie fremd werden zu lassen: Mit einem Mal schien alles und nichts ein »Ereignis« zu sein. Diese Erschütterung ist aber der Beschäftigung mit dem Wort und seiner Verwendung eigen. Alle in diesem Band dokumentierten, verschriftlichten Beiträge der Veranstaltung zeugen von ihr. Es sind Antworten, die in unterschiedlicher Diktion, mit unterschiedlichem Hintergrund und auf verschiedenartige Gegenstände bezogen formuliert wurden. Eine Synthese ist unmöglich, es lassen sich aber mit Blick auf die Folge der Einzelbeiträge einige Beobachtungen festhalten. So entscheiden sich die meisten der Beitragenden, das »Ereignis« als radikale Unterbrechung, nicht kalkulierbare Erscheinung oder Ankunft eines (ganz) Anderen zu definieren. Umstritten ist dann aber, ob ein solches »Ereignis« überhaupt beschreibbar ist oder ob es nicht vielmehr nur in seinem Entzug begriffen werden kann, und was dies dann heißt: Soll als Ereignis eine Intensität, die Spannung zwischen zwei Zuständen, ja überhaupt das *Zwischen* begriffen werden? Kann man es nach dem Modell jener mit dem Präfix »Ur-« gebildeten Begriffe Freuds (*Urverdrängung*, *Urszene*, *Urphantasie*, *Urzeit*) verstehen, die auf Ereignisse hinweisen, die vielleicht niemals stattgefunden haben, deren Nachwirkungen aber zu sehen sind? Ist der Hinweis auf ein Ereignis die Unentscheidbarkeit darüber, ob es überhaupt stattgefunden hat? – Mehrfach taucht der 11. September 2001 als Stichwort auf; es besteht jedoch keine Einigkeit darüber, auf welche Weise dieses Datum als »Ereignis« zu begreifen ist, noch darüber, ob es überhaupt ein solches war. – Die Literaturlisten am Ende der Beiträge belegen, daß der Begriff vor allem in der französischen Theoriediskussion eine kaum noch zu überblickende Verbreitung gefunden hat: Er taucht, um nur einige Namen zu

nennen, an zum Teil entscheidender Stelle innerhalb des Denkens von Agamben, Badiou, Baudrillard, Bataille, Deleuze, Derrida, Foucault, Lévinas, Lyotard, Nancy und Vattimo auf – wobei die Analyse der jeweiligen Verwendung des Begriffs ergibt, daß zwischen den einzelnen »Ereignis«-Begriffen markante, ja zum Teil unvereinbare Differenzen bestehen. Umso auffälliger ist, daß die deutschsprachige Literatur zu diesem Begriff überschaubar geblieben ist – Zeichen einer anhaltenden Zurückhaltung in der Auseinandersetzung mit Denkern, deren Arbeit sich im Ausgang von Heidegger oder von der französischen Heidegger-Rezeption entwickelt hat. – Mehrfach streifen die Beiträge die theologische Konnotation oder den theologischen *Ursprung* des Begriffs, lesen die Geburt Jesu, das Kommen des Messias oder die göttliche, unmittelbare Gewalt als *das* Ereignis. Allein, schon die Multiplikation der möglichen Ursprünge im Religiösen – innerhalb der einzelnen Monotheismen wie auch in ihrem Nebeneinander – erweist jede einzelne solche Zuschreibung als trügerische Auflösung einer Komplikation, die nicht zuletzt den Anspruch auf Universalismus, Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit betrifft. Jedem Ereignis ist, paradoxer Weise, seine Ent-eignung gleichursprünglich. – Ein anderer Weg führt immer wieder über die etymologischen oder pseudo-etymologischen und lexikalischen Definitionsversuche – die gerade in ihrem Plural ein Bild der Unfaßbarkeit des Begriffes durch seine Ableitung aus lediglich einer einzigen Herkunftslinie zu geben vermögen. – Einige der Beiträge bemühen sich um eine grundlegende, prinzipielle Klärung des Begriffes, seiner Verwendung und Bedeutung – zumindest in einem Teilgebiet. Umso deutlicher wird im Vergleich mit anderen Beiträgen, die sich eher der Auflösung vermeintlicher Klarheiten widmen, wie wenig sich zu diesem Thema *ein für allemal* sagen läßt. Wenn das »Ereignis« unauflösbar mit den Aporien des Singulären und der Alterität behaftet ist, wäre ein entsprechender Anspruch die sicherste Form, es zu verfehlen.

Das Spektrum der nachfolgend versammelten Beiträge sei hier in Kürze vorgestellt: Aus dem Alltäglichen leitet *Jean-Luc Nancy* sein Thema, das »Ereignis der Liebe«, ab. Liebe erscheint ihm dort in ihrem »Vor-« oder »Ankommen« als »das Ereignis der Freiheit«. Dieses »Ereignis« kann anders als »Ereignis der Existenz« und genauer, »am eigentlichsten«, als das »Ex-istieren des Existierenden« begriffen werden. Im »Ereignis der Liebe« beschreibt er die seinem Denken spezifische Weise, das *Walten* der Differenz, die *Differance* zu denken. Auch *Martin Heidegger* geht von einer phänomenologischen Betrachtung aus; während es aber Nancy gleichsam um deren *abgründigen Grund* geht, widmet sich Heidegger der Aufgabe, unterschiedliche »Ereignis«-Begriffe im Rahmen unterschiedlicher *gegebenen* Kontexte darzustellen. Einer Definition *William S. Burroughs* von *Orman Quines*, derzufolge alles in der Welt Ereignis sei, setzt

er Präzisionen entgegen: Ereignis, so seine Position, ist an unsere Wahrnehmung gebunden, an eine Veränderung geknüpft, die auffällig geschieht, uns widerfährt, physisch und metaphysisch zustößt, und den Sinn der Situation betrifft. Irritation, Unberechenbarkeit, Umsturz, Durchbrechung des Laufs der Welt, Störung der Ordnung, Sprengung des Kontinuums der Zeit und der Konstellation des Möglichen und Unmöglichen, des Wichtigen und Unwichtigen, Verwandlung des Tuns in ein Geschehen – so lauten Beschreibungen, mit denen er sich dem im Ereignis gegebenen »Aufstand der Gegenwart« nähert, um schließlich über ästhetische Ereignisse zu Ereignissen der Kunst zu gelangen. Einen anderen Zugang zur Erkundung des Begriffes im abendländischen Denken wählt *Gianluca Solla*. Das »Ereignis«, so seine Hypothese, läßt sich nur von der »messianischen Wurzel« des Begriffes, von seiner Herkunft im *Neuen Testament* aus, begreifen. Er sieht es im Kommen eines Messias angelegt, der auf ein neuerliches Kommen und eine noch ausstehende Vollendung verweist. Ausgehend von einer Textstelle des Hebräerbriefes unternimmt er den Versuch, in einer den Text wie neuere Deutungsansätze umfassenden Betrachtung die unbewußte christlich-theologische Dimension der heutigen »Vergötterung« des Ereignisses herauszuarbeiten.

Von unterschiedlichen Weisen, das Ereignis zu *denken*, zeugen auch fundamental unterschiedliche Ansätze, das Ereignis oder Ereignisse im *historischen* Sinn zu begreifen. Aus der Sicht einer sich vornehmlich älterer Historie widmenden Geschichtswissenschaft ist ein »Ereignis«, wie *Alexander Demandt* ausführt, durch seinen bestimmbaren Anfang, seine Eigenart und sein Ende gekennzeichnet. Es muß aus dem Zusammenhang der Geschichte als bemerkenswerte Begebenheit herausragen, als solche interpretiert und benannt werden können, was zugleich voraussetzt, daß es neben einer Vor- auch eine Nachgeschichte hat. Eingebettet in einen sozialen Zusammenhang kann es in seiner von der Geschichtswissenschaft gehobenen und aufgehobenen Form Teil eines Lernprozesses werden. Zweifel an einer solchen Konzeption der Geschichte und überhaupt an der »historischen Wahrheit« der »Geschichtswissenschaft« artikuliert *André Michels* in seinem Beitrag ausgehend von der Frage des Bezugs des »Ereignisses« zu Zeit, Geschichte und ihrer Schrift. Ereignis ist ihm Zäsur, Zensur, Anfang vor dem Anfang und insofern mit der Fähigkeit ausgestattet, »alles« in ein anderes Licht zu rücken, zu ver-rücken und ent-stellen«. In Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Theorien der Geschichte und ihrer Darstellung in einer durch ihr buchstäbliches Material generierten wie beständig disfigurierten Schrift führt er aus, daß das Ereignis durch die *differance*, bzw. die Unterscheidung von real und Realität nachträglich sowohl gesetzt wie auch aufgehoben wird. Es hebt seine eigene Realität auf. – Wenn, wie ein großer Teil der Beiträge nahelegt, keine Diskussion des »Ereignis«-Begriffes an seiner Prägung im Zusammenhang

der Entwicklung von Heideggers Denken vorbeikommt, dann liegt es, wie *H.D. Kittsteiners* Beitrag erweist, nahe, auch mit Blick auf Geschichte und Geschichtsphilosophie danach zu fragen, welche Implikationen das Wort oder der Begriff bei Heidegger mit sich führt. Kittsteiner begreift das »Ereignis« Heideggers einerseits in Analogie zur »Revolution« bei Marx, andererseits, im Zusammenhang der Frage des Geschichtsdenkens Heideggers, als eine von Kant her zu verstehende »regulative Idee«, als einen »oberste[n] Gesichtspunkt der Erfassung des Seins im Ganzen«. Es bleibe die »»Ahnung« eines Anderen als eines Abwesenden, die Empfindung eines Mangels« – freilich nur, wenn Ereignis nicht mit dem »Event« der ins »Ge-stell« gestellten Kunst verwechselt werde.

Mit der Diskussion des »Ereignisses« sind immer auch *politische* Fragestellungen verknüpft; einige Beiträge rücken diesen Aspekt in den Vordergrund. *Friedrich Kittler* untersucht das »Ereignis«, wie es bei Heidegger auftauchen wird, ausgehend von einer Differenz, die er in zwei Sätzen formuliert: »Höchster Gott der Griechen [...] war das Ereignis.« und »An Feuerwaffen und Bücherpressen wird das Abendland sich selbst historisch und Ereignis.« In einem Streifzug durch die abendländische Geschichte, der von Heraklit bis Heisenberg, bzw. vom Kanon zur Kanone oder vom Blitz auf Aigina nach Hiroshima führt, akzentuiert er jene technischen, und vor allem militärischen Erfindungen der Modernen, die die Differenz des Messens und des Maßes zwischen Antike und Moderne hervorbrachten. Ein Vorschlag Nietzsches, den er gegen Ende seines Beitrages zitiert, lautet, man solle den Satz »ich denke etwas« aus der Philosophie streichen und durch den Satz »es blitzt« ersetzen. Seine Rekapitulation der Genese moderner Informationstechnologie und ihres Apriori der Zahl fügt diesem Satz hinzu, daß das »Blitzen«, das in der Antike Zeus vorbehalten war, in der Moderne von der Kanone bis zur Rakete ein Resultat der »Technologie des immer Neuen« ist. Zu theologisch-politischen Fragen in ihren diversen Mutationen führt die Beschäftigung mit dem »Ereignis« auch *Christian Schlüter*. Er nähert sich der theologischen Konnotation des Begriffes im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit den Aporien der Unmittelbarkeit, die die Frage nach dem »Sinn der Gewalt« bei Benjamin, Foucault und Lévinas aufwirft. Das »Ereignis« erscheint in seiner Analyse im Zusammenhang der »göttlichen Gewalt«, wie sie in Walter Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* auftaucht. Benjamins Begriffen setzt er seine Deutung der Begriffe von Macht und Gewalt bei Foucault entgegen, um von ihnen dann zum »Ereignis der Begegnung« bei Lévinas überzugehen. Bei den französischen Theoretikern, so seine These, ist eine Antwort auf die bei Benjamin ungeklärte Frage zu finden, worin »der positive Sinn des absolut Anderen« liege. Die Insistenz oder Wiederkehr des Religiösen in der Politik, die auf unterschiedliche Weise bei Kittler und Schlüter in die Diskussion des Begriffes hineinspielt,

steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Burkhardt Lindner*. Er greift das Datum des 11. Septembers 2001 auf, um in Ergänzung und Absetzung von dessen unterschiedlichen Deutungen vorzuschlagen, den Kapitalismus als ein Religionssystem zu begreifen. Diese Hypothese, die er im Rückgriff auf ein Fragment Benjamins entwickelt, führt ihn zur Eröffnung einer neuen Diskussion der bei Blumenberg und Carl Schmitt aufgeworfenen und kontrovers diskutierten Frage, inwiefern die moderne Politik und ihr Begriffs-System sich aus den Bereichen von Theologie und Religion gelöst haben.

Dem Ereignis in der *Sprache* und genauer im Sprechen gilt das Interesse *Daniel Heller-Roazens*. Paradigmatisch macht er es in der »Glossolie« genannten Rede fest, die sich nicht an jemanden wendet, sondern »in die Luft« gesprochen ist. Er untersucht, wie sich in verschiedenen Kontexten eine Fremdheit im Sprechen bemerkbar macht, die überkommene, vermeintlich klare Begriffe der Sprachtheorie unscharf erscheinen läßt. Eine ähnlich geartete Fremdheitserfahrung in und mit der Sprache beschreibt *Judith Kasper* in ihrer Analyse von George Perecs *Wou le souvenir d'enfance*, in deren Verlauf sie entfaltet, wie sich das Verhältnis von Trauma und Wiederholung – das sie in Auseinandersetzung mit Freud entwickelt – in dasjenige von Ereignis und schriftlicher, buchstäblicher Darstellung überträgt. Das »Ereignis« ist, wie ihre Lektüre vorführt, überhaupt nur ausgehend von jenen »Resten« begreifbar, die nicht in der Bedeutung eines Textes und mithin nicht in dessen Interpretation aufgehen. Mit solchen, potentiell unabschließbaren Textelementen setzt sich auch *Herbert Holls* akribische Lektüre von Alexander Kluges Text »Heidegger auf der Krim« auseinander. Sie geht den verzweigten Motiven und Figuren des »Ereignisses« in diesem Text nach und stellt ihn dabei in die Konstellation der zahlreichen Texte, auf die sich Kluge ex- und implizit bezieht: von Heidegger, Leibniz, Tarkowski, Derrida und anderen.

Wie sich die Auffassung der performativen künstlerischen Aktion vor dem Hintergrund der Praxis von Gruppen wie den Moskauer »Kollektiven Aktionen« verändert, hält *Sergej Romaschko* fest. Abkehr von Darstellung, von der Trennung von Bühne und Publikum, von der Bindung an spezifische »Theaterorte« und von der Vermittlung eines vor- und vorher gegebenen Sinns sind Stichworte seines kurzen thetischen Textes zur Frankfurter Aktion. Der Übergang von einem Theater der Erzählung, Vorstellung, Interpretation und des Kalküls zur jüngeren und jüngsten, auf die Ermöglichung von Theaterereignissen hin angelegten Performance-, Tanztheater- und Aktionspraxis ist dabei, wie ein Blick auf die Vorgeschichte der Moderne und der Aufklärung in Theater und Literatur des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts nahelegt, auch eine Rückkehr zu Formen des Theaters und speziell des Komischen als eines Ereignisses. Sie lassen sich bei Molière und Marivaux noch finden, um dann aber bei Lessing dem Verdikt einer auf die

Erziehung und Bildung *des* Menschen hin angelegten Theateranstalt zu verfallen. Wie schließlich *Jean-Luc Nancy* in seinem Beitrag zum »Theatereignis« nahelegt, geht das »Theater in seiner Gesamtheit [...] aus dem Ereignis des Rück- oder Entzugs der Götter hervor. Es kommt von dem Ereignis her, mit dem [...] sich die Präsenz absentiert hat. Von dorthier kommt es als ein neuer Verlauf [...] und zugleich als das erneute Aufs-Spiel-Setzen des Ereignisses.« Mit diesem Ausblick, der im *Theater* geradezu das Paradigma jener Komplikation der Vorstellungen von Ereignis und Präsenz findet, die im Zentrum der durchweg vielstimmigen, auf- und anregenden Beiträge und Debatten der Frankfurter Veranstaltung standen, endet der Versuch, sie in schriftlicher Form zu dokumentieren, und dies auf die denkbar beste Weise: Statt mit Schlußwort und Synthese mit dem Verweis auf die Praxis anderer Debatten, Aktionen und performativer Prozesse, in denen, was sich hier zum Begriff fixiert hat, wieder auflösen, was hier als loses Ende auf neue Bearbeitung verweist, zum Begriff werden mag.

Am Gelingen dieser Veranstaltung zum »Ereignis« waren viele Personen und Institutionen beteiligt, denen wir an dieser Stelle danken möchten: Für ihre finanzielle Unterstützung danken wir sehr herzlich der Deutschen Forschungsgemeinschaft, dem Dezernat für Kultur und Freizeit der Stadt Frankfurt am Main, der Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main e.V., und der Stiftung zur Förderung der internationalen wissenschaftlichen Beziehungen der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Weiter sei für die gute Kooperation und freundliche Unterstützung gedankt: dem Künstlerhaus *Mousonturm* und seiner künstlerischen Leiterin Christine Peters, dem *schauspielfrankfurt*, seiner Intendantin Elisabeth Schweeger sowie ganz besonders der Dramaturgin Susanne Traub, den Professoren des Graduiertenkollegs »Zeiterfahrung und ästhetische Wahrnehmung« sowie speziell und vor allem dessen Sprechern Hans-Thies Lehmann und Burkhardt Lindner; den Instituten für Theater-, Film- und Medienwissenschaft sowie für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität für die organisatorische und logistische Hilfe bei der Planung, Vorbereitung und Umsetzung der Veranstaltung, Werner Hamacher für die ausführlichen Diskussionen in ihrem Vorfeld, meiner Kollegin Katrin Deufert für die gute Zusammenarbeit bei ihrer Konzeption, Organisation und wissenschaftlichen Leitung, den studentischen und wissenschaftlichen Hilfskräften Melina Hepp, Claudius Grigat, Uwe Schmidt und Philipp Schink für deren tatkräftige und verlässliche Unterstützung in ihrem Verlauf, Philipp Schink darüber hinaus für seine Mitarbeit an der Redaktion dieser Publikation, Karin Werner, Roswitha Gost und Andreas Hüllinghorst stellvertretend für die gute Betreuung des Bandes durch den transcript Verlag.

Denken

Ereignis der Liebe¹

JEAN-LUC NANCY

Die Liebe kommt vor, sie kommt an, es ist etwas, das ankommt, wie man sagt, etwas, das vielleicht immer darin besteht, anzukommen.² Vielleicht selbst dann, wenn sie geht und auch, wenn sie zurückkommt. Und vielleicht muß sie, wenn sie einmal vorkommt, auf ewig wiederkommen. Selbst wenn sie gegangen zu sein scheint, kommt sie wieder. (Sofern die Liebe sich zumindest nicht mit dem Zustand des Verliebtseins verwechseln läßt, obwohl man das eine vom anderen auch nicht einfach trennen darf.) Die Liebe kommt vor und an, und sie kommt aus freien Stücken. Wie könnte im übrigen »Ankommen« ohne Freiheit stattfinden? Das heißt außerdem, daß es immer auch möglich ist, daß sie nicht kommt und daß sie umgekehrt kommen kann, wie der Haß oder wie die Entliebe.³ Die Freiheit ist nichts anderes als die Sache der Liebe selbst und die eine und die andere gehören sich gegenseitig wesentlich an. Mit einem Wort: Die Liebe ist das Ereignis der Freiheit. Das heißt auch ihr Eintreffen: Denn jedes Ereignis ist Eintreffen, das heißt Ankunft von etwas, aber auch der Antritt, die Übernahme einer Rolle, eines Ehrenamts,⁴ das jemand antritt (»die Ankunft des Messias, des Königs«). Das bedeutet, daß jedes Ereignis die Ankunft von *jemandem* ist. Es ist jemand, der seine eigene Singularität antritt. (Und

1. Die erste Version dieses Vortrags wurde anlässlich des Kolloquiums von Turin zum Gedenken an Luigi Pareyson im Oktober 2001 gehalten.

2. A.d.Ü.: Orig. *arriver* – »vorkommen«, »passieren«, »sich ereignen«, »geschehen« und »ankommen«. Hier und im folgenden gilt ferner: Runde Klammern, Trennungszeichen innerhalb eines Wortes sowie Kursivierungen im Text sind (soweit nicht anders angegeben) die des Autors, Angaben in eckigen Klammern sowie Kursivierungen und Anführungszeichen in den Anmerkungen sind von mir. Asterisken bedeuten: Im Original (»Orig.«) deutsch; »Herv. v.« bedeutet »Hervorhebung von«.

3. A.d.Ü.: Orig. *désamour* (dieses Wort, das es nicht gibt, ist im Sinn eines »Un-« oder »Entliebens« zu verstehen, d.h. einer Liebe, die entzogen wird oder sich entzieht).

4. A.d.Ü.: Orig. *dignité*: In der Hauptbedeutung »Würde«, buchstäblicher wäre hier also ein »Würdenamt« von jemandem angetreten.

auch umgekehrt findet Singularität nur im Ereignis statt.) Oder aber es handelt sich um jemanden, der, wie im Fall der Entliebe, seine Singularität verliert.

Ebenso möglich wäre es im übrigen, von der umgekehrten Aussage auszugehen: »Liebe der Freiheit«. Man würde dann feststellen, daß die Umkehrung sogleich eine symmetrische Eigenschaft der Ersteren offenbart: Wenn die Liebe nicht ohne Freiheit denkbar ist, wenn man zu sagen pflegt »frei wie die Liebe«, dann ist die Freiheit ihrerseits die Eigenschaft *par excellence*, die Qualität oder der Zustand, den man lieben kann und auch lieben muß. Die »Liebe der Freiheit« gibt sich sogleich an der fordernden und notwendigen Leidenschaft zu erkennen, die sie ist, und zwar ohne das Risiko, in sentimentale Schalheit zu verfallen. Einzig die »Wahrheit«, auf die wir noch zurückkommen werden, hat diesen einen Zug mit der Freiheit gemein, der darin besteht, von sich selbst aus – wie am äußersten Rand ihres Begriffs – eine Liebe herbei- oder anzurufen, die sie begehrt, die sie hütet und bewahrt, und die sie vielleicht letztendlich als Einzige real werden läßt. Aber von da an muß die Konsequenz lauten, daß die Wahrheit und die Freiheit jedes Mal *jemand* ist, und daß es weder die eine noch die andere in Form der Allgemeinheit gibt. Selbst das Universelle ist ein Singular.

Das gegenseitige Impliziertsein von Freiheit und Liebe muß darüber hinaus in der Weise verstanden werden, daß allein die Freiheit den eigentlichen Wesenszug der Liebe in ihrem Akt⁵ gibt (und die Liebe ist nur ein Akt), wohingegen allein die Liebe den eigentlichen Wesenszug der Freiheit in ihrem Inhalt liefert (und was ist Freiheit ohne Inhalt, formale Freiheit?). Und durch eben diese Implikation, und nur durch sie, können die beiden Begriffe auch etwas – und wenn möglich, alles ... – von ihrer Wirksamkeit und von ihrer Energie zurückerkhalten: indem sie nämlich der doppelten Abstraktion, der juristischen und der sentimental, entzogen und vor ihr bewahrt werden. In dieser Abstraktion befinden sie sich, und zwar schon seit langem, im Zustand einer Ausgetrocknetheit, sie sind abgezehrt und hohl bis hin zu dem Punkt, daß man sie, wie plumpe Obszönitäten unserer schlimmsten Heucheleien, nicht ohne Scham in den Mund nehmen kann.

Aber: Die Tatsache allein, daß diese Wörter, »Freiheit« und »Liebe«, die ohne einen Vorbehalt verwendet werden, der sie neu bestimmen und reaktivieren könnte, sogleich den Verdacht auf heuchlerischen Idealismus und frommes Geschwätz hervorrufen, muß uns an sich schon wachsam halten. Wenn uns ein solcher Verdacht kommt,

5. A.d.Ü.: Orig. *dans son acte*: Hier und im folgenden wird »acte« nicht wie üblich mit »Handlung« übersetzt, sondern wegen der später im Text an »acte« anknüpfenden Verbschöpfung »acter« – »aktieren« (im Unterschied zum üblichen »agir« – »handeln«) möglichst nah am Original belassen.

dann deshalb, weil wir eine dunkle Ahnung davon haben, daß diese Wörter Realitäten verraten, die sie jedoch benennen, und die sie vielleicht als Einzige, zumindest bis jetzt, zu benennen in der Lage sind. Wir wissen also vage und dunkel, daß diese Wörter, die zu den unschärfsten und am meisten herabgewürdigten unseres theoretischen Wortschatzes gehören, den Stellenwert, den sie haben, dennoch nicht von ungefähr haben: In einem gewissen Sinn ist dies kein geringerer als der des Horizonts einer Kultur oder eines Denkens – wenn es nicht sogar ein Platz des Jenseits-des-Horizonts ist, der Platz einer Öffnung, die zu schließen und der mit Vernunft beizukommen deshalb unmöglich ist, weil dieser Platz auf den Sinn selbst verweist, und zwar absolut und unabhängig davon, ob man ihn nun als Sinn des Seins oder als Sinn der Welt verstehen will.

Diese beiden Wörter befinden sich nicht zufällig in dieser Position des Überhangs und des Exzesses (man könnte auch sagen: der Souveränität), und dies für eine gesamte Kultur, eine gesamte Geschichte, ein gesamtes Denken. Man würde lieber auf die Wahrheit verzichten, wenngleich auch sie souverän jenseits des Horizonts errichtet ist, als auf die Freiheit und die Liebe, wenn man nicht sogleich bemerken müsste, daß Erstere, die Wahrheit, nicht ohne die beiden anderen auskommen kann. Und es ist ebensowenig einem Zufall zuzuschreiben, daß diese beiden Wörter allem Mißtrauen und allen Verkürzungen, allen Verdachtsmomenten und allen Denunzierungen anheim gefallen sein werden: Nichts ist illusorischer als die Freiheit und die Liebe, oder besser gesagt: Die eine und die andere sind der privilegierte Sitz der Illusion, die vom Bewußtsein, das sich selbst eine Falle stellt, produziert wird, oder von irgendeiner Macht, die ihm eine Falle stellt. Nichts läßt sich leichter auf Substanzlosigkeit reduzieren. Es gibt keine Freiheit, es gibt keine Liebe, das wissen wir sehr gut. (Oder: Man muß daran glauben, damit es so etwas gibt – und was ist also dieser Glaube? Diese Frage wird uns zweifellos erneut heimsuchen.) All dieses zeitigt eine Symptomatik: Es spielt sich dort eine Partie ab, in der wir auf konfuse Weise wissen, daß wir dasjenige erneut zu fassen bekommen müssen, dem wir uns entzogen meinen oder demgegenüber wir uns für unfähig halten: entzogen oder unfähig nicht kraft eines Erfordernisses, das selbst illusorisch wäre, sondern weil wir wissen, daß das, worum es sich bei diesen Bezeichnungen handelt, nicht das ist, was man »Ideale« nennt, sondern das, was das Element selbst hervorbringt, das unsere Existenz ausmacht. Es geht nicht darum, daß wir die Freiheit oder die Liebe finden, denn wir sind schon in ihnen, wir sind schon durch sie und ihnen zufolge in die Welt gesetzt und geworfen. Entsprechend der Formulierung, mit der Kant sagte, daß die Freiheit keinem Volk gegeben und beigebracht werden kann, wenn es nicht schon frei ist.

Wir sind im Universum, im Ethos oder in der Praxis, die – jenseits des Horizonts und folglich jenseits jeden Anhalts- oder Bezugs-

punkts – Bezug nehmen auf diese Begriffe, *Freiheit* und *Liebe*, Begriffe, deren allererstes besonderes Kennzeichen dieses ist: Wir spüren sofort, daß der Terminus »Begriff« [*concept*] bei ihnen fehlschlägt, und daß es in diesen Begriffen notwendigerweise mehr gibt als Begriff. Diese Verfaßtheit gilt nicht ausschließlich für sie, weit entfernt, aber bei ihnen kommt sie zum Glühen. So kommt es uns erneut zu, die Last, die Spannung und Anstrengung des Denkens und den Elan des Begehrens, die durch diese beiden Wörter hindurch unseren Raum in seiner Gesamtheit definieren und zugleich zerreißen, wiederaufzunehmen und erneut in Angriff zu nehmen.

Man muß mit dem Anfang anfangen, der diesen Raum durch das eröffnet, was ihm seine Form und sein Aussehen verleiht. Eben dies – diese Disposition und dieses Ereignis – nennen wir den Rück- oder Entzug der Götter. Es ist dieser sehr schlichte und so tiefgreifend rätselhafte Umstand, mit dem die Konstituierung des Raums in Beziehung zu setzen ist, der von da an zur Welt wird. Wir wissen das, aber wir hören nicht auf, es zu vergessen. Aber wenn wir es in dieser Weise immer von Neuem vergessen, dann deshalb, weil wir nicht damit aufhören können, diesen Entzug auszuhöhlen, das heißt in die Öffnung selbst einzudringen, die uns (er-)öffnet und die uns entblößt – selbst dann, wenn dies zwangsläufig darauf hinauslaufen würde, mit geöffneten Augen in die totale Dunkelheit einzudringen.

Wenn wir es nicht unablässig mit dem Entzug der Götter als dem Ereignis der Eröffnung⁶ unserer Welt zu tun hätten (ich sage absichtlich der Eröffnung, nicht der Gründung, und auch nicht der Inauguration: Ein Entzug eröffnet lediglich, und mit dem Wort »Entzug« kann auch eine Aushöhlung, eine Vertiefung, eine Depression, eine Aus- oder Entleerung⁷ bezeichnet sein), dann würden wir uns nicht in der Perplexität oder in der Aporie befinden, die wir hinsichtlich des einzigen Gottes kennen, der angeblich der auf diesen Entzug Nachfolgende war. Dann wären wir nicht so geschäftig und beschäftigt, Beweise von ihm zu erbringen oder sie zu zerstören, ihn zu töten oder ihn zu versetzen, ihn zu beweinen oder über ihn zu lachen, nacheinander oder gleichzeitig, alle im Chor oder über opponierende Parteigruppen. Und folglich wären wir nicht beständig damit beschäftigt, über diese beiden Begriffe zu diskutieren, Freiheit und Liebe, die für uns letztendlich das Wesentliche einer göttlichen Natur in zusammengesetzter Form bilden: Unabhängig davon, ob diese Natur nun einem andersartigen Existierenden angehört oder uns selbst, uns, die von uns die »Men-

6. A.d.Ü.: Orig. *ouverture*: auch: »Öffnung«, »Ouvertüre«.

7. A.d.Ü.: Orig. *évidemment* (von »vide« – »leer«), das wort- und lautgleich ist mit dem Adverb »évidemment« (»offensichtlich«).

schen« genannt werden, oder auch ob sie der Welt in ihrer Gesamtheit angehört. Freiheit und Liebe sind die anfänglichen Eigenschaften des einzigen Gottes: Aber was dieser Gott im eigentlichen Sinn ist, und ob er nicht sogar der Abgrund ist, in dem das Göttliche sich im Unendlichen verliert – das bleibt als ein wesentlich Ungeklärtes bestehen und hört nicht auf, das entscheidende (Kreuz-)Zeichen dieser Ungeklärtheit vor uns aufzurichten.

Eine Welt der – oder von – Götter(n), ohne Entzug, ist eine Welt, die von einem Spiel beherrscht ist, das aus Präsenzen und Mächten bzw. Kräften⁸ besteht (Präsenz und Macht bzw. Kraft sind korrelativ: Jede Präsenz übt eine Macht aus, jede Macht ist präsent). Die Wesen, die man »Götter« (oder »Göttinnen«) nennt, sind präzente Kräfte, in deren Präsenz die Menschen leben. Zwischen diesen Göttern, ebenso wie zwischen ihnen und den Menschen, herrscht ein Spiel der Kräfte [*jeu de forces*], entgegengesetzter oder zusammengesetzter. Ihre Konflikte, ihre Versöhnungen und ihre Ansteckungen machen die Bewegung dieser Welt aus. Die Welt ohne Götter, deren Erben wir sind – wenngleich ohne Testament (denn sie haben uns kein einziges hinterlassen)⁹ und

8. A.d.Ü.: Orig. *puissance*, eine »Macht« wie etwa in »es liegt nicht in meiner Macht«, d.h. *nicht* im institutionell geprägten Sinn des »an der Macht sein« (»pouvoir«), sondern in dem der Kraft (»force«) und Stärke, des Vermögens, der Herrschaft und Gewalt, wie in »Groß- und »Weltmacht« etc.

9. Zweifelsohne muß man die Frage stellen: Gäbe es in dem, was man den Monotheismus nennt, ein Testament der Götter? Natürlich spreche ich nicht von all den sogenannten »heidnischen« Überlebensformen, die es bekanntlicherweise scharenweise gibt. Sondern ich spreche von einer möglichen Spur des Göttlichen selbst im Herzen dessen, was sich dem in jeder Hinsicht entzieht. Anders gesagt: Wie steht es, für uns, noch um das Heilige? Eine Frage, die nur unter der Bedingung gestellt werden kann, daß man sich weigert, davon auszugehen, daß das »Heilige« vollständig in ein Mysterium überführt worden wäre, das sich unmittelbar durch den Menschen und die Welt offenbart hätte, ohne Rest, so wie es bis zu einem bestimmten Punkt zumindest der Fall bei Feuerbach, Marx oder Freud ist. Oder wie es heutzutage häufig in Theorieansätzen zur Kunst der Fall ist, die durch irgendeine Verbindung auf Benjamin und Adorno rückbezogen sind. Diese Frage ist extrem heikel und wird bei einer anderen Gelegenheit aufzugreifen sein. Sie stellt nichts Geringeres aufs Spiel als die Kontinuität in der Diskontinuität der Geschichte, oder: Wie bricht und verfolgt das Abendland im selben Zug den Lauf der Geschichte, den es auf diese Weise im eigentlichen Sinn *historisch* macht, aber damit gleichermaßen des *Ursprungs* beraubt. (N.b.: Was hier das »Abendland« genannt wird, darf die Umwandlungen, die im »Orient« um andere Entzugsformen der Götter herum vollzogen wurden, und die das Denken von Konfuzius, Lao Tseu oder Buddha begleitet haben, nicht einfach aus seinem Blickfeld ausklammern, welche Unterschiede dabei auch immer bestehen mögen. Sehr allgemein und überschematisch gesprochen, handelt es sich um

in der Funktion universeller Vermächtnisnehmer des Universums selbst (seiner verstreuten Einmaligkeit, seines vielfachen und singulären Ereignisses) – weist im Gegenzug dazu weder gegebene Präsenzen noch Mächte auf. Alles, was hier vom Register der Präsenz und der Macht herrühren kann, bezieht sich zunächst, in erster oder letzter Instanz, auf das, was gerade nicht von der *Instanz* herrühren kann – Instanz hier verstanden als die Stabilität und die Konstanz einer Substanz, die sich selbst immer schon zugrundeliegt oder unterschwellig ist. Diese Welt entzieht sich die Unterschwelligkeit einer Grundlage oder eines Ursprungs (genau so, wie sie sich gemäß ihrer Technik und ihrer Ökonomie die ausschließliche Stütze des kultivierten Bodens entzieht und sich – um es wenigstens mit einem Bild zu sagen – zu den instabilen Tragflächen des Meeres, der Eisenverarbeitung oder des Handels und der Geld- und Schriftzeichen vorwagt).

Dieser Entzug wird zur Voraussetzung, die nicht gesetzt ist. Der Bezug zum Gegebenen, das entzogen ist, wird damit ein Bezug zu dem, was nur vorausgeht, indem es nachfolgt: Es ist der Bezug zu einem Ursprung, den man nur nachträglich suchen oder schmieden kann. Das Prinzip ist kein anfänglich Gegebenes mehr, sondern ein letztes Ziel. Das bedeutet aber auch, daß dieses letzte Ziel nicht mehr die Vollendung¹⁰ ist, die mit dem Prinzip gegeben ist (wie es in der Welt der Sterblichen in bezug auf die Götter der Fall war): Vielmehr rührt dieses Ziel von einer Endlichkeit her, die jede Vollendung übertrifft, es rührt von einer Exekution¹¹ her, die nicht vollendet, sondern die noch den Anfang selbst bejubelt. Auf diese Weise ändert sich der Sinn des Todes: Anstatt die Grenze zu sein, die einer Existenzform zugeteilt ist, wird er die letzte Möglichkeit des Aus-Stellens [*ex-position*] des Existierenden; und aufgrund dieser Tatsache kann der Tod als das dargestellt werden, was im selben Moment über seine eigene Grenze hinausgeht und zugleich auf seine unerbittliche Negativität hin öffnet.

Eine derartige an-archische (Ver-)Ordnung der Welt kann mit einem Wort bezeichnet werden, das der monotheistischen Theologie entlehnt ist: mit dem Wort *Schöpfung*. Dies jedoch nur unter der Bedingung, daß das Konzept des *ex nihilo* in präziser Weise etabliert ist. Deshalb ist es angebracht, die Schöpfung von jedem Konzept der Herstellung, der Fabrikation, oder von dem der Produktion, sorgfältig zu

die verschiedenen Arten des Nicht-mehr-Bestehens der wesentlich agraren Religionen und Kulturen. Aber damit ist die ganze Frage nach den Bestimmungen, denen die Kultur oder die Zivilisation in »erster Instanz« zugeordnet wird, erneut zur Disposition zu stellen: das heißt die Frage nach der Art und Weise, in der wir uns selbst als Geschichte und Welt verstehen.)

10. A.d.Ü.: Orig. *finitio*: auch: »Ausführung«.

11. A.d.Ü.: Orig. *exécution*: »Ausführung«, »Exekution« (siehe vorige Anm.).

trennen. Diese setzen einerseits eine Materie als gegeben voraus, und andererseits eine Form (das heißt eine bildende, formierende Kraft oder ein Subjekt). Wenn aber nichts gegeben ist – oder wenn einzig *Nichts* gegeben ist –, dann ist auch keine Unterscheidung von Materie und Form gegeben. Aber die undurchdringbare Konsistenz (was man »Materie« nennt) und die vollständige, integrale Ex-position (man könnte auch sagen: die Erfahrung dessen, was man »Sinn« nennt) setzen ein und dasselbe zusammen, das *Nichts* ist. *Nichts sein* ist jedoch alles andere als dasselbe wie *nichts zu sein*. Es bedeutet, diese durchaus besondere Sache zu sein, die gerade das ist: *Sein*, verstanden als das transitive Verb des Akts, der existieren läßt¹² (der das Seiende existiert oder es er-regt [*ex-cite*]).

Die an-archistische Schöpfung setzt also den Entzug jeder Voraussetzung voraus. Die Welt der Götter setzt immer ein Gegebenes voraus, eine Archi- oder Erz-Gottheit, eine moira oder eine Mutter, ein Chaos und eine Macht. Dagegen ist hier die Voraussetzung abgezogen und deponiert.

Es ist dieses Deponiertsein, das die doppelte Notwendigkeit der Freiheit und der Liebe eröffnet. Das *ex nihilo* ohne Materie und ohne Form verfügt über nichts anderes als – wenn man in dieser Weise sprechen kann – über sein eigenes *ex*. Das *ex nihilo* ist oder macht, es »aktiert«¹³ oder es »durchquert« [*transit*] das *ex-* des Seins von etwas im Allgemeinen und/oder das etwas-Sein im allgemeinen (sein Ohne-gebenen-Grund-Sein, sein Ohne-Rechenschaft-abgelegt-zu-haben-Sein). Das *ex-* gibt sich als Unterscheidung¹⁴ zwischen etwas und nichts. (Aber somit »gibt es sich« nicht, weil es ohne »sich« ist und auf ewig nicht gegeben und nicht gebbar bleibt: die Gabe selbst, wenn man so will.) Die *Unterscheidung* ist Eröffnung (vom Wortstamm *stig-*, Stich, Einschnitt, Markierung). Sie eröffnet nicht das Nichts, so, als ob sie ihre Materie formen würde, sondern: Sie führt das Nichts als Einschnitt aus, sie exekutiert es als Marke Null des Ex-istierens, das etwas von nichts unterscheidet.

Die Freiheit bezeichnet hier den Anfang als wahrhaften Anfang, das heißt ohne Vorgängigkeit. Die Freiheit, die »sich selbst vorausgeht«, wie Pareyson¹⁵ es formuliert. Der Anfang, der als ein Sich-Anfangender anfängt und der »sich« folglich nur im Modus dessen »gehört«, in dem er nicht »sich« ist. Man könnte sagen: Der Anfang, der sich nur

12. A.d.Ü.: Orig. *qui fait exister* – genauer: der existieren »macht«.

13. A.d.Ü.: Siehe Anm. 5.

14. A.d.Ü.: Orig. *distinction*: auch: »Auszeichnung«.

15. Luigi Pareyson: *Ontologie de la liberté*, Übers. aus dem Italienischen v. Gilles A. Tiberghien, Paris 1998, S. 31.

im Modus des Sich-Überraschens an-fängt. Die Freiheit kann »sich« nur überraschterweise »nehmen« (in dem Sinn, wie man sagt »ich nehme mir die Freiheit, das Wort an Sie zu richten«), indem sie sich selbst über-nimmt [*sur-prend*], d.h. über-rascht. (Gerade hier haben wir aber, wie sollte man das nicht bemerken, ein charakteristisches Kennzeichen des Anfangs von Liebe: Sie überrascht sich, sie geht sich voraus, sie lockert ihre eigene Zeit. Aber greifen wir nicht vor.) Die Freiheit kommt bei sich selbst an.

Ebenso wie er sich überrascht, verschreibt sich dieser Anfang nicht in Richtung auf ein Ende oder Ziel hin. Die Schöpfung hat nichts mit einer Realisierung von Zielen zu tun, weder innerhalb der Ordnung einer Natur (die ihr eigenes Ziel wäre), noch innerhalb der einer Technik (wo das Ziel übrigens gegeben wäre). Die Schöpfung ist zugleich ihr eigenes Ziel (wie eine Natur) und die Ausführung eines extrinsischen Ziels (wie eine Technik): Das heißt, der Schöpfung wohnt ihr Ziel und Ende als Außerhalb ihrer selbst inne, oder es wohnt ihr außerhalb von sich als Innerhalb inne. Das bedeutet: In einer Welt, sofern eine Welt das Innen eines Außen ist, das Innen oder das *In-* des *Ex-*istierenden. Das, »worin« »es« existiert, ist kein zusätzliches Existierendes, sondern der Akt, der dieses Es (von »es existiert«) als sein eigenes Ziel ohne eigentliches Ziel anfängt (der es also nicht anfangen *läßt*, sondern es aktiv anfängt). In der Tat steht die Schöpfung im Unterschied zu jeder Produktion nicht in Relation zum Wesen der Dinge, sondern zu deren Existenz. Und die Wesenheiten sind hier nur Bestimmungsmodi, denen verschiedene Relationen in der Existenz untergeordnet sind.

Wenn die Freiheit als Anfang die Existenz als irreduzibel zu jeder Wesenheit setzt, dann impliziert die Distinktion der Existenz, daß diese, und zwar jedes Mal, als und in ihrer Singularität gewählt ist. Existieren heißt nicht, wie ein Objekt unter eine Kategorie gesetzt zu sein, sondern stattzufinden als ein Ereignis und als das Ereignis seines eigenen »jedes Mal«, dem gemäß der Singular sich seine Singularität aneignet (was Heidegger unter der reduzierten Bezeichnung *Ereignis**, *Enteignis**, *Zueignis** behandelt: enteignete und gewidmete Eignung). (Ich lasse an dieser Stelle zumindest vorläufig die damit notwendigerweise einhergehende Möglichkeit außer Acht, daß die Wahl sich gegen die Existenz und hin zu ihrem Ruin wendet. Dies ist die Möglichkeit des Bösen, die Pareyson zum zweiten großen Thema seiner Arbeit macht.)

Die Wahl der Existenz ist also notwendigerweise die Wahl des Existierenden. Die Wahl des Existierenden ist die Wahl seiner Singularität. Das heißt, daß die Wahl der Singularität als solcher einen absoluten Wert verleiht. Nicht nur die Existenz, sondern *eben diese* ist es wert, gewählt zu sein. Sie muß unter allen anderen auserwählt werden, und diese Wahl, diese Auserwählung, die auf absolute Weise auszeichnet, stellt eine Art zarte Liebe [*dilection*] her. Die Dilektion ist Liebe (es

gab im Lateinischen zwei Verbbildungen, die sich dann kontaminiert haben: *de-lego* – ganz und gar wählen, aus-[er-]lesen, und *dis-lego* – trennen, unterscheiden [*distinguer*], hegen, lieben). Es gibt keine wirkliche Wahl ohne Dilektion. (Und um das Lateinische noch weiter zu bemühen, kann man hinzufügen, daß es die Dilektion ist, die die *intellectio* ermöglicht – ebenso wie sie ihre umgekehrte Möglichkeit impliziert: die *neg-lectio*. Das Böse besteht darin, das Existierende zu vernachlässigen [*négliger*], und damit außer Acht zu lassen, daß man das Verständnis [*l'intelligence*] des oder vom Existierenden hat.)

Aber es gibt auch keine wirkliche Dilektion, wenn sie nicht absolut und bedingungslos ist. (Die Vernachlässigung ihrerseits ist nicht bedingungslos: Sie setzt voraus, daß etwas gegeben ist.) Die Liebe ist der Akt der Freiheit, der sich für die Existenz entscheidet, und diese Entscheidung wird jedes Mal für einen oder eine Existierende(n)¹⁶ getroffen. Jedes Mal diesen oder diese, jedes Mal »ich selbst« oder ein Anderer/eine Andere, absolut und ausschließlich singular, von einer Singularität, die dem Ereignis dieser Entscheidung eigen ist; einer Entscheidung, die jedes Mal eine in ihrer Besonderheit unterschiedene Entscheidung ist. Dieser Singularität kommt der absolute Wert zu, der inkommensurable Preis, der sie dazu bringt, zu hegen und zu lieben. Aus diesem Grund ist das Singuläre nicht nur dasjenige (die- oder derjenige), woran sich die Liebe wendet, sondern aufgrund dieser Tatsache ist es auch das, was sie (die Liebe) erwecken oder erwirken kann, indem es (das Singuläre) sie (die Liebe) aus nichts entspringen läßt, ein Herz aus nichts heraus und für nichts (in jedem möglichen Wortsinn dieses Ausdrucks) schlagen läßt. Und genauer gesprochen scheint die Liebe zwischen zwei Extremen aufgespannt zu sein: dem des »Blitzschlags« oder der »Liebe auf den ersten Blick«, und sei sie ohne ein Morgen und ohne Inhalt, und dem der »Nächstenliebe«, wobei der Nächste unter allen ohne Auszeichnung und Unterscheidung auserwählt sein muß, und letztlich auch ohne Dilektion, und auch er darf für nichts anderes auserwählt sein, als für das, was ihn zum »Nächsten« macht und was das Christentum als die Präsenz Gottes in ihm bezeichnet, und damit als Präsenz der Liebe selbst. Entsprechend dem Schema dieses zwischen zwei Extremen gespannten Bogens ist die »Liebe auf den ersten Blick« auch die, die scheitern kann, insofern man dem An-

16. Vgl. die verblüffenden Formeln, mit denen Jean-François Courtine die Sammlung seiner Studien zu Schelling abschließt, um die wesentliche Bedingung der »Ausarbeitung einer Ontologie der Freiheit« zu bezeichnen. »Es muß«, sagt er, »genau umgekehrt [zu der schlichten Idee von Gott als dem notwendig Existierenden] gezeigt und verstanden werden, wie Gott sich für das Sein oder besser für das *Seiende Sein* entscheiden konnte«. J.-F. Courtine: *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris 1990, S. 311 [dt. Übers. dieser Stelle U.D.].

deren immer auch nicht begegnen kann, denn es gibt keinen Grund, der der Auserwählung Rechnung tragen würde – wohingegen die »Nächstenliebe« die Auserwählung Aller ohne Unterscheidung betreibt und keinerlei Zufälligkeit in ihrem Bezug zum/zur Einen oder zum/zur Anderen der Nächsten kennt.

Das ist übrigens auch der Grund, warum Nietzsche, wenn er *die Fernsten-Liebe** der Nächstenliebe entgegensetzt, tatsächlich die Wahrheit der Letzteren trifft, die er für aneignend und identifizierend befindet: Der »Nächste«, das ist der Fernste, der in gleicher Weise wie der Nächste angesehen wird. Aber umgekehrt öffnet sich auch in der Liebe der Dilektion und der Distinktion die Nähe, aus der das Begehren geboren wird, in Richtung auf die Entfernung und auf das Geheimnis des oder der Geliebten. Der Bezug zu diesem Fernen erweist sich in der Scham.

Die Scham ist das Gefühl der Distanz, die sich in der Nähe aufdrängt, und diese Distanz rührt von der Entfernung her, die unendlich ist – und unendlich frei – sie rührt von der Entfernung, die die Liebe im Existierenden eröffnet. Wer auch immer dieser oder diese Existierende sein mag, der oder die ausgewählt ist, »weil sie (oder er) es ist«, wie Montaigne sagt, ist bedingungslos für seine oder ihre und aufgrund seiner oder ihrer Existenz ausgewählt worden, und das heißt identischerweise: aufgrund ihrer Grundlosigkeit. In einem Sinn teilen die Nächstenliebe und der Blitzschlag also einen gemeinsamen Grund – und dieser Grund gründet und begründet nicht. Eben dieses tut nun aber auch die Schöpfung, indem sie *ex nihilo* schöpft: Sie entscheidet für die Existenz, ohne Grund für das, was sie ohne Grund kreiert – und was sich, im paradigmatischen Fall, eine Welt nennt. (Aber eine Welt ist sehr wohl das, was ein Geliebter oder eine Geliebte jedes Mal für den oder die Liebende(n) konstituiert: eine Welt, eine Fülle von Sinn.) In der Entscheidung für ihre Welt kreiert die Schöpfung immer Anderes – auch dann, wenn es sich um dasselbe und um die Selbstliebe handelt. Ihrem Wesen nach *alteriert* [*altère*] die Schöpfung ihr eigenes Prinzip oder ihr eigenes *sujet*,¹⁷ je nachdem, wie man der Bequemlichkeit halber dasjenige nennen möchte, was ganz zu Anfang *nichts* ist – nichts als nur die Freiheit, *nichts* als/wie Freiheit. Die schöpfende Freiheit alteriert das *Nichts*, das sie ist. Im Französischen bedeutet »*altérer*« nicht nur verändern, modifizieren, transformieren, sondern, präziser: affizieren, verwirren, stören – bis dahin, daß *alteriert sein* [*être altéré*] im geläufigen Sprachgebrauch »Durst haben« oder »Verlangen nach etwas haben« bedeutet. Die Liebe alteriert die Freiheit: Sie gibt ihr das Verlangen nach der Auserwählung und der Dilektion der Existenz, der Existenz eines Existierenden – und sie verrückt ihr *Nichts*, sie modifi-

17. A.d.Ü.: Orig. *sujet*: »Subjekt« und »Thema« (Herv. U.D.).

ziert es, indem sie es hin zum Anderen einer singulären Existenz wendet.

Denn der Andere ist nicht gegeben: Die Alterität des Anderen besteht nicht in der gegebenen Position einer Wesenheit. Sie besteht in der Alterierung [*altération*] der Freiheit, die sich für eine Existenz entscheidet: Diese Existenz (ob man sie in der faktischen Ordnung nun die »Meinige« oder die »Fremde« nennen muß) ist von sich aus das Andere, an das die Freiheit sich wendet, das Andere, das sie als die Welt kreiert, für die sie sich entscheidet. Die Kraft dieser alterierenden Entscheidung nennt sich die Liebe. (Der Haß ist ihre Kehrseite, für den die Freiheit ebenso entscheiden kann: Aber der Haß wendet sich an eine schon gegebene Existenz, die folglich von der Liebe gegeben ist. Das ist auch der Grund dafür, warum die Liebe bedingungslos ist und der Haß nicht.)

Die Freiheit alteriert sich ihrem Wesen nach. Das bedeutet, daß sie ihrem Wesen nach Liebe ist. Die Freiheit ist *ihre Liebe* in dem doppelten Sinn, in dem man ebenso die empfundene Leidenschaft wie auch das verstehen kann, was man das Objekt dieser Leidenschaft nennt. Aber es gibt hier eben gerade weder Objekt noch Subjekt. Es handelt sich nicht um einen Bezug zu sich: Diese Alterierung ereignet sich¹⁸ nicht für ein Selbst, sie ereignet sich für nichts, sie ist die Unterscheidung, die Auszeichnung, die etwas von nichts unterscheidet, das heißt die Stigmatisierung des Nichts, das Nichts im Sinn des Einschnitts und der leeren Markierung, die zwischen den Existierenden er- und geöffnet wurde. Jede Existenz erweist sich dabei als eine solche Alterierung. Jede ist anders als die Anderen und als sie selbst, insofern sie getrennt und durch nichts erneut mit ihnen verbunden ist.

So liebt (oder haßt) sich die Freiheit, und liebt (oder haßt) sich die Existenz. Die Liebe (oder ihr Gegenteil) ist nichts anderes als die Differenz, die für sich selbst Wert besitzt, das heißt, *nichts* ist dabei auf absolute Weise [etwas] wert, den Wert wert, der sich nicht messen läßt, den Wert des unkalkulierbaren Preises des Bedingungslosen. Mit Raymond Lulle kann man hier sagen:

In der Liebe führt sich die Differenz zwischen dem Liebenden, dem Liebenswerten und dem Lieben selbst ein; und die Liebe macht den Differenzierenden, das Differenzierbare und das Differenzieren des Freundes und des Geliebten liebenswert, die ihrerseits jeweils unterschiedlich sind: Jeder von ihnen wird vom Anderen aus Liebe geliebt, und sie versammeln sich in der Handlung des Liebens.¹⁹

18. A.d.Ü.: Orig. *survient*: wörtlich: sie »überkommt« jemanden (siehe auch Anm. 2).

19. Raymond Lulle: *Arbre de philosophie d'amour*, Bd. II, 10, Übers. v. Louis

Anders gesagt versammelt die Liebeszusammenkunft nur das Unterschiedene, das Ausgezeichnete, das oder eher diejenigen, die eben gerade durch die Liebe selbst unterschieden und ausgezeichnet sind. Diese Zusammenkunft ist keine Versammlung oder Verschmelzung, die in eine Einheit münden würde: Denn diese Versammlung würde die Liebe selbst augenblicklich resorbieren, das heißt die Freiheit in ihr, die Freiheit der bedingungslosen Entscheidung für die Existenz als Unterschiedene würde durch sie beseitigt. Die Liebe vereint in exakt dem Maße, wie sie unterscheidet, wie sie alteriert und wie sie sich selbst alteriert. In den Termini der Mystiker, aus deren Quelle Pareyson schöpft, hört sich das zum Beispiel so an:

Mensch, wenn Gott sich nicht selbst in dir liebte,
Nie ihn geziemend zu lieben wär' dir gegeben.²⁰

Dieser Distichon von Angelus Silesius spricht klar aus, daß die Liebe zunächst die Selbstliebe Gottes ist, das heißt die Selbstliebe der Liebe, die nur im Anderen stattfindet, den die Liebe sich gibt, um sich dort zu lieben, sich aber in der Weise gibt, daß sie sich dabei in der freien Kreation einer freien Kreatur absolut alteriert. Die Liebe ist Selbstliebe, weil sie sich in sich selbst von sich selbst alteriert. In diesem Sinn kann man – im Unterschied zu dem, was Augustinus manchmal behauptet – eine Liebe der Liebe nicht einer Liebe des Anderen entgegensetzen. Denn die Liebe der Liebe kann nur die Schöpfung des Anderen sein. Und in der Liebe des Anderen hört die Liebe nicht auf, sich zu lieben. »Die Liebe, aus der Gott sich selbst liebt«, so lautet die Formulierung von Spinoza, an die Pareyson auf derselben Seite erinnert, antwortet auf die allgemeine Definition, die Spinoza von der Liebe gibt, nämlich »die Freude, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache«: Folglich muß die Alterität, die in dieser Definition gesetzt wird, in der göttlichen Liebe zu sich selbst (und also in der Selbstliebe im allgemeinen) impliziert sein. In dieser Weise müßte man riskieren, von Spinoza die folgenden Setzungen zu extrapolieren: Wenn Gott identischerweise seine eigene Ursache ist, dann ist Gott, als Ursache seiner eigenen Freude, in sich selbst anders als selbst. Als Ursache seiner selbst ist er die Wesenheit, die seine eigene Existenz notwendig umhüllt, und als Ursache seiner Liebesfreude ist er seine eigene Freiheit, die sich an seine Existenz als ein Außerhalb von sich wendet.

Zweifellos scheint diese Extrapolierung dem Prinzip zu widersprechen, gemäß dem Spinozas Gott zu leiden nicht in der Lage sei und

Sala-Molins, in: ders., *Le Livre de l'ami et L'Arbre de Philosophie d'Amour*, Paris 1967, S. 215 [dt. Übers. dieser Stelle U.D.].

20. Zit. in Pareyson: *Ontologie*, S. 225 [dt. Übers. dieser Stelle U.D.].

entsprechend keinerlei Alterität in sich finden könne. Und dennoch, wenn er die Liebe zu sich genießt, so reißt dieser Genuß, und sei es ohne Passivität, einen Exzeß mit sich, der über die reine und einfache Selbstidentität hinausgeht. Wie auch immer es hier um eine Spinozistische Orthodoxie bestellt sein mag: Wir werden sagen, daß diese göttliche Liebe, die auch die Liebe des Menschen zu Gott bewirkt, eine sogenannte »intellektuelle« Liebe, nichts anderes ist als die Freiheit des Existierenden, das sich an den absoluten Wert der Existenz wendet. Es ist die Existenz, die sich auf absolute Weise als solche und ohne Hinsicht auf irgendeine Wesenheit hegt und liebt. Oder anders formuliert: Es ist dieses hegende Lieben selbst, das ihr Wesen erfaßt und überschwemmt. Die Liebe entwickelt auf diese Weise dasjenige zur Freiheit, was die Wesenheit notwendigerweise umwickelt. Oder noch anders: Die Wesenheit befällt ihr eigenes Außerhalb, und die Liebe enthüllt ihr eigenes Innerhalb. Weder auf die eine noch auf die andere Weise befindet sich das »Eigene« hier jemals in der einfachen und unvermittelten Identität. Es besteht im Gegenteil auf eigentlichste Weise in seiner eigenen Alterierung und in seiner eigenen Exposition. Das Paar Freiheit und Liebe erweist sich somit als die Eigenheit oder Eigenschaft – das heißt ebenso als das Ereignis – der Existenz. Die Existenz ist das, was sich exponiert, und indem sie sich exponiert, alteriert sie sich.

Das bedeutet auch, daß das, was man die Endlichkeit nennt, wesentlich zur Existenz gehört: Sie ist das Kennzeichen der Unterscheidung, das Stigma des *Nichts*, das den Raum der Existierenden eröffnet. Die Existenz Gottes – wenn man ihn noch so nennen will – ist nur insoweit unendlich, als sie keine der endlichen Existenzen ist und als ihr Sein im Entzug jeder Position von Existenz besteht, aber es ist die Endlichkeit, in der sie ihre Freude findet.

Von einem Entzug aus und durch eine Öffnung hindurch gehört das, was stattfindet, dem Register der Adressierung an. Wenn die Freiheit das Auslösen der Öffnung bezeichnet, dann bezeichnet die Liebe die Adressierung, die die Öffnung im selben Moment erzeugt [*forme*] und zugleich performiert. Es verhält sich hier so wie mit der Öffnung des Mundes bei der Geburt: In dem Moment, wo ein Existierendes sich trennt, öffnet es den Durchgang zur Luft, die das äußere Element seiner Atmung wird, und es stößt, es atmet den Schrei aus, mit dem es sich an die Anderen und diesen Anderen, der es für sich wird, wendet. Oder genauer: In seinem Schrei findet die Alterierung statt und ereignet sich die Alterität.

Die Adressierung ist der Schrei oder die Stimme, der oder die jedes spätere Wort trägt und durchquert (aber wer fängt vor dem Wort an, auch in dem Sinn, in dem es nicht ausschließlich dem Menschen vorbehalten ist). Die Stimme der Freiheit hat die Intonation der Liebe

(oder ihres Gegenteils). Die Intonation der Liebe ist die einzige Bedeutung des Wortes der Liebe. »Ich liebe dich« bedeutet die bedingungslose Adressierung an das Absolute einer Existenz. »Du« ist der Name dieser Existenz als Anderer. Es ist die Liebe, die das Du entstehen läßt und nicht umgekehrt. Und nur vom geliebten »du« kann das »ich« kommen, das den Satz ausspricht: Denn dieser Satz setzt das »ich« als Ausgesetztes, Exponiertes, das absolut alteriert ist, und nur in dieser Adressierung hat es eine Eigenschaft. (Damit sich die Liebe in Haß umkehrt, muß »ich« sich davon abhalten, sich zu alterieren: Die Freiheit muß auf sich selbst verzichten, ein Verzicht, der zu ihr gehört wie die Eigenschaft ihrer eigenen Unterscheidung von sich, ohne die sie nicht frei wäre. Die Freiheit hat die Freiheit, die Liebe, die ihre Wahrheit ist, zu verweigern.)

Die Adressierung macht aus der Alterierung eine Alliteration: Sie wiederholt die Klangfarbe, die Intonation, die Stimme, die sich an jemanden oder etwas wendet.²¹ Sie wiederholt »du, du, du«, sie wiederholt ihre Dilektion, sie macht nichts anderes als immer erneut und jedes Mal den Anfang einer Anrufung neu anzufangen. Es ist der Anfang einer Anrufung, die keinen anderen Sinn hat, als letztendlich ihr eigenes Echo an- oder herbeizurufen: Aber das Echo läßt die unendliche Resonanz des Anderen hören.

Die Adressierung oder der Appell der Liebe hat keinen anderen Sinn – aber in diesem unsinnigen oder aussinnigen Sinn schlägt das Herz des Sinns selbst und auf absolute Weise. Denn der Sinn ist nichts anderes als der Rückverweis auf Anderes im allgemeinen: Der Sinn ist die Alterierung des Identischen, die es in Resonanz bringt, die es dazu bringt, den Klang seiner Adressierung wiederzugeben. Das heißt auch: Den Klang seines Zielorts oder den Klang dessen wiederzugeben, was man den Sinn der Existenz nennt. Aber ein solcher Sinn besteht nicht in einem Erreichen. Er vollendet sich nicht im Erhalt einer Bedeutung. Der Sinn als Sinn der Liebe, von der Liebe und durch ihre Freiheit gegeben, ist kein Zurückschicken an den Anderen, so, als ob es sich um ein Zurückschicken von etwas an etwas handelte und um die Herstellung eines Verhältnisses (Korrespondenz, Implikation, Explikation) zwischen einem Objekt und einem anderen oder auch zwischen einem Subjekt und einem anderen. Die Liebe ist keine Kommunikation, es sei denn in dem Sinn, wie man davon sprechen kann, eine Bewegung zu übertragen [*communiquer*]. Es ist der Kontakt, die Ansteckung der Bewegung der Adressierung durch die Bewegung des Anderen, die die Adressierung eben gerade auslöst, indem sie ihn berührt. Die Liebe ist selbst die Bewegung der Alterierung und darin ist sie, darin macht sie die Bewegung der Freiheit (wobei es zum Wesen einer Freiheit gehört,

21. A.d.Ü.: Orig. *qui s'adresse*.

mobil zu sein). Das, worum es sich im Anderen handelt, ist weder das Objekt noch das Subjekt, sondern die Bewegung, die Exposition, die Alterierung. Bezogen auf die Liebe spricht Husserl hier von *Strebung**, Spannung, Elan oder Aspiration. Die *Strebung** ist alles in allem die affektive – und folglich alterierende – Form (oder der Grund ...) der Intentionalität. Husserl schreibt:

Die Liebenden verabreden sich nicht bloß zu irgendeiner gemeinschaftlichen Unternehmung [...]. Sondern darin, daß sie sich zu einer Liebesgemeinschaft verbunden haben, liegt, daß in universaler Weise alles Streben des einen in das Streben des anderen eingeht bzw. ein für allemal eingegangen ist und umgekehrt.²²

Die Liebe ist eine Spannung in Richtung auf eine andere Spannung und durch sie in Spannung gehalten – und diese Spannung ist in ihrem Prinzip keine andere als die, durch die das Existierende existiert. Die Liebe ist am eigentlichsten das Ex-istieren des Existierenden – ganz wie der Haß am eigentlichsten die Verweigerung und die Unterdrückung des Existierens als solchem ist. Das ist auch der Grund dafür, daß die Schöpfung, die existieren läßt, die zum Existieren bringt, nur entsprechend der Freiheit der Liebe verstanden werden kann.

In diesem Sinn macht diese Freiheit jenseits jeder Bedeutung Sinn: Denn sie verweist auf nichts anderes als auf sich selbst, genau so, wie die Schöpfung auf nichts anderes verweist als auf diese Spannung oder auf diesen Elan, der sie selbst ist (*creatio*, die Tatsache, zum Wachsen zu bringen, sich um des Wachsens Willen um das Wachsen zu kümmern). Daß die Liebe sich selbst genügt, ist ein oft entwickelter Gedanke. Der Heilige Bernhard von Clairvaux schreibt in seinem Kommentar zum Hohelied Salomonis:

Die Liebe genügt durch sich selbst, sie gefällt durch sich selbst und aufgrund ihrer selbst. Sie ist sich selbst ihr eigenes Verdienst und ihre Belohnung. Die Liebe fordert keinen anderen Grund als sich, noch eine andere Frucht. Ihre Frucht ist ihre Übung. Ich liebe, weil ich liebe; ich liebe, um zu lieben.²³

Die Selbstgenügsamkeit der Liebe ist genau das Gegenteil einer Selbstgenügsamkeit. Es ist die Genügsamkeit einer Alterierung von sich, und

22. Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, in: ders., Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil, 1921-1928, Iso Kern (Hg.), Den Haag 1973, S. 173, Abschnitt Nr. 9: Gemeingeist I. Person, personale Ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft – Gesellschaft, § 5: »Die Liebe«.

23. Serm. in Cant. 83, 4 [dt. Übers. U.D., nach Nancys französischer Übers. des lateinischen Zitats], in: Pierre Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age, Paris 1933, Neuauflage 1981.

sie geht jeder möglichen Konstitution eines »sich« voraus. Derart ist die Genügsamkeit der Freiheit: Sie liebt sich selbst, das heißt, daß sie es immer von neuem liebt, (sich) neu anzufangen, (sich) zu alterieren und (sich) für die Existenz zu entscheiden – oder für ihre Verweigerung. Es handelt sich immer um ein Ereignis, das nur sein eigenes »Kommen« ankommen läßt und nichts anderes: wie eine Geburt, eine Liebe und einen Tod.

Aus dem Französischen von Ulrike Oudée Dünkelsbühler

Literatur

- Angelus Silesius:** Cherubinischer Wandersmann. Geistreiche Sinn- und Schlußreime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende, in: ders., Sämtliche Werke, hg.v. L. Gnädinger, Zürich 1986.
- Courtine, Jean-François:** Extase de la raison. Essais sur Schelling, Paris 1990.
- Husserl, Edmund:** Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, in: ders., Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil, 1921-1928, hg.v. I. Kern, Den Haag 1973.
- Lulle, Raymond:** Arbre de philosophie d'amour, Bd. II, 10, in: ders., Le Livre de l'ami et L'Arbre de Philosophie d'Amour, Paris 1967.
- Pareyson, Luigi:** Ontologie de la liberté, aus dem Italienischen von Gilles A. Tiberghien, Paris 1998.
- Rousselot, Pierre:** Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age (1933), Paris 1981.

Ereignis.

Eine kleine Phänomenologie

MARTIN SEEL

»Die Welt ist ein Gefüge verschwindend kleiner Zuckungen« – so beginnt ein kurzes Glaubensbekenntnis von Willard Van Orman Quine aus dem Jahr 1984.

Die Welt ist ein Gefüge verschwindend kleiner Zuckungen im Raume: mikrophysikalischer Elementarereignisse, die durch die eine oder andere von nur drei oder vier Kräften miteinander verbunden sind. Um der Handlichkeit willen wird noch so geredet als sei dieses Oszillieren das Tun von Teilchen, doch wer heute einen theoretisch strengeren Weg verfolgt, hält an den Zuckungen fest und läßt die Teilchen ab danken.¹

Dies ist eine erste und außerordentlich klare Antwort auf die Frage, wie in aller Welt es um das Ereignis stehe: *alles* in der Welt ist Ereignis. Quine beeilt sich jedoch hinzuzufügen, daß »die robuste Realität unserer spießigen Alltagsgegenstände, unserer Tische und Stühle«² deswegen nicht geleugnet werden müsse.

Ganz wie ein Wald aus großer Entfernung als eine Masse gesehen wird, aus der kein einzelner Baum mehr herausragt, wird auch ein Tisch oder Stuhl als eine Masse wahrgenommen, aus der kein Elementarteilchen hervorsticht. Wie der Wald, so sind der Tisch oder der Stuhl damit keineswegs etwas Unwirkliches. Wesen, die mit einem schärferen Gesichtssinn ausgestattet wären als wir, könnten durchaus *sehen*, daß unsere trauten Festkörper Schwärme vibrierender Moleküle sind.³

Mit dieser wahrnehmungstheoretischen Wendung wird deutlich, warum, obwohl im Grunde alles Ereignis *ist*, uns dennoch nicht alles zum

1. Willard Van Orman Quine: Was ich glaube, in: ders., *Unterwegs zur Wahrheit*, Paderborn 1995, S. 151.

2. Ebd.

3. Ebd., S. 152.

Ereignis *wird*. Denn ob etwas für jemanden zum Ereignis wird, hängt davon ab, wie es sich innerhalb von Verhältnissen bemerkbar macht, die selber nicht – oder jedenfalls nicht insgesamt – als ereignishaft wahrgenommen werden. Die Ereignisse, die uns als Ereignisse *auffällig* werden, sind anderer Art als die Prozesse, die sich ohnehin und überall vollziehen. Selbst Quine behauptet übrigens nicht, daß schlechthin alles eine Abfolge von Zuckungen sei; für abstrakte Gegenstände – insbesondere für die Zahlen – ist er bereit, eine Ausnahme zu machen. Lediglich alles das, was in Raum und Zeit vorkomme, habe einen grundlegend prozessualen und damit ereignishaften Charakter.

Wie es um Raum und Zeit *selber* steht oder inwiefern eine Welt, die ein *Gefüge* von Zuckungen darstellt, in der gleichen Bedeutung prozeßhaft ist, in der es die ihr zugerechneten Ereignisse sind, darauf geht Quine im Rahmen seines Bekenntnisses nicht ein. Für die Zwecke des hier beabsichtigten Durchgangs ist es auch gar nicht nötig zu entscheiden, wie sich Dingbegriff und Ereignisbegriff in letzter Instanz zueinander verhalten. Der extrem weite Begriff des Ereignisses, der sich bei Quine findet, dient vielmehr lediglich als Ausgangspunkt, um von hier aus ein zunehmend engeres Verständnis zu gewinnen, das nach und nach diejenigen Aspekte der Ereignishaftigkeit berührt, die uns hier eigentlich interessieren. Ein solcher *spezifischer* Ereignisbegriff aber, das wird auch an Quines physikalistischem Kommentar bereits deutlich, ist immer daran gebunden, was als Ereignis in individuellem oder kollektivem Maßstab *wahrgenommen, aufgefaßt, erlebt* oder *erfahren* werden kann – und zwar im Unterschied zu Objekten und Zuständen, die für uns *nicht* den Charakter von Ereignissen haben. Was hier die einschlägigen Unterschiede macht, fällt in die Zuständigkeit weniger einer ontologischen als vielmehr einer phänomenologischen Betrachtung.

Ereignisse

Der erste dieser Unterschiede liegt darin, daß Ereignisse *Veränderungen* sind, die sich abheben von Zuständen, die sich sehr viel langsamer und unscheinbarer verändern. Wenn der Wind durch Quines Wald weht, bewegen sich die Äste der Bäume, der Wald aber bleibt bestehen, es sei denn, es wäre ein Orkan im Gange. Unsere Welt ist voller Veränderungen dieser Art; nicht nur das Wetter, auch alles menschliche Handeln stellt sicher, daß fortwährend etwas sichtbar, hörbar oder fühlbar geschieht. Viele dieser Veränderungen sind freilich viel zu trivial, um Ereignisse in irgendeinem anspruchsvollen Sinn zu sein. Alle Ereignisse sind Veränderungen, aber keineswegs jede Veränderung wird den Menschen zum Ereignis.

Um derart »zum Ereignis« zu werden, muß eine Veränderung

mehr sein als ein Ereignis in der *allgemeinen* Bedeutung des Ausdrucks, die mit der generellen Rede von Vorkommnissen und Veränderungen *gleichbedeutend* ist. Hierin unterscheidet sich der geschichts- und kulturtheoretische Terminus von seiner erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Verwendung. Im folgenden werde ich nur dieses Zum-Ereignis-werden als »Ereignis« titulieren und im übrigen von Veränderungen oder Vorkommnissen sprechen. Ein Ereignis in diesem kulturell-historischen Sinn ist nicht einfach etwas, das geschieht, mag es wahrgenommen werden oder nicht, sondern vielmehr etwas, das in einer bestimmten Weise *auffällig* geschieht. Was auffällig geschieht, wird auffällig für einen Einzelnen oder für ein Kollektiv. Es wird ihnen auffällig im Unterschied zu Vorgängen, die sich unauffällig oder wie gewohnt vollziehen. Überdies *geschieht* ein Ereignis nicht nur, es *widerfährt* denen, denen es bemerkbar wird. Obwohl Ereignisse nicht adressiert sein müssen, haben sie doch immer einen, sei es individuellen, sei es kollektiven, Adressaten: Sie sind Veränderungen, die sich denen aufdrängen und nicht selten denen zustoßen, denen sie als Ereignisse begegnen. Sie stoßen ihnen aber nicht allein physisch, sondern, in einer liberalen Verwendung des Wortes, immer auch metaphysisch zu. Sie verändern den *Sinn* der Situation, in der sie geschehen. Mit jedem Ereignis verändert sich die Kultur des Menschen um ein Minimum oder ein Maximum.

Das wird an einigen Aspekten sichtbar, die für den Ereignischarakter eines Vorkommnisses verantwortlich sind. Zunächst einmal muß dieses Vorkommnis im Wann oder Wie seines Auftretens unerwartet sein. Zum Ereignis gehört die Irritation. Ein Ereignis ist ein Vorgang, der nicht ohne weiteres in den Gang der Dinge einzuordnen ist. Der Gang der Dinge aber, um den es hierbei geht, ist der *erwartete* oder *erwartbare* Gang der Dinge. Ereignisse sind somit Veränderungen in der natürlichen oder geschichtlichen Welt, die eine Umstellung unserer *Orientierung* bewirken. Wenn es regnet und daraufhin die Straße naß wird, bleibt dergleichen aus; wir gewinnen lediglich eine zusätzliche Information. Wenn es die Bayern hingegen *schon wieder* schaffen sollten, eine verloren geglaubte Saison in letzter Minute für sich zu entscheiden, so würde das den allgemeinen Glauben an den Fußballgott – also an einen gerechten Lauf der Dinge – erheblich beeinflussen. Die Kontinuität des Erwartbaren wäre – je nach Perspektive – auf glanzvolle oder elende Weise durchbrochen. Ereignisse sind Vorgänge, mit denen man (so) nicht rechnen konnte. Ereignisse sind umstürzende Veränderungen in der Welt und im Weltverständnis *zugleich*.

Diese Durchbrechung des Laufs der Welt ist ein grundsätzlich ambivalenter Vorgang: Er kann für die, die ihm unterliegen, befreiend oder beklemmend, ein Geschenk des Himmels oder die Hölle auf Erden sein. Auch im positiven Fall aber ist immer eine Störung der Ordnung gegeben, ein Moment der Negativität, nämlich eine Verneinung der

Bedeutsamkeit, die man für den Vorfall, der jetzt zum Ereignis wird, vorgesehen hatte. (Man denke an eine bahnbrechende wissenschaftliche Entdeckung oder an ein politisches Ereignis wie den Mauerfall.) Ereignisse dieser Art sprengen das Kontinuum der Zeit, indem sie die in ihrem Bereich herrschende Konstellation des Möglichen und Unmöglichen, des Wichtigen und Unwichtigen stürzen. Sie sind Vorgänge, die wir nicht einschätzen können – und manchmal gerade darum schätzen. Manche Ereignisse sind Veränderungen, die uns negativ und *darum positiv* berühren (man denke nur an die Interpretation des Dynamisch-Erhabenen durch Kant).

Nicht jeder irgendwie erstaunliche Vorgang freilich hat ereignishaft Qualität. Nur solche Vorgänge können zum Ereignis werden, die weder *beliebig* wiederholbar noch *im Ganzen* intentional bewirkbar sind. Dabei ist die Einschränkung wichtig, die zwar eine *beliebige* Wiederholbarkeit und *durchgängige* Herstellbarkeit ausschließt, nicht aber Wiederholbarkeit und Herstellbarkeit generell. Schon das Bayern-Beispiel zeigt, daß sich Ereignisse durchaus wiederholen können, ohne ihren Ereignischarakter zu verlieren (aber eben nicht nach Belieben; der sprichwörtliche Dusel muß hinzukommen). Auch hat die Intendierbarkeit von Ereignissen Grenzen; das Wollen alleine macht niemanden zum Meister. Das Ereignis muß *sich* ereignen. Nur dann wird es *uns* – den Beteiligten und Betroffenen – *zum* Ereignis. Es entzieht sich jeder durchgehenden Regie. Das gilt gerade auch von ästhetischen Ereignissen, bei denen beliebig viele *Anfangszustände* feststehen können, die aber doch nur der Anfang eines *Geschehens* sind, das, wenn es gut geht, seine *eigene* Dynamik entfaltet. Nicht nur jede Performance, überhaupt jede Bühnenaufführung steht dafür: daß unter Anwesenheit des Publikums etwas geschieht, das sich nicht auf die beteiligten Intentionen zurückrechnen läßt. Denn das Tun der Darsteller ist – wie die Inszenierung, der es sich verdankt – wesentlich ein Geschehen-Lassen. Entsprechend entstehen politische Ereignisse im strikten Sinn allein dadurch, daß sich etwas nicht wie geplant entwickelt – ob das nun die Sache mit Monica Lewinsky oder der Fall der Berliner Mauer ist. Ereignisse können also sehr wohl die *Folge* eines Tuns sein, aber auch dann *sind* sie kein Tun, sondern etwas, das sich im Zuge dieses Tuns ohne ein Zutun vollzieht. Es sei das Verfahren des Mythos, sagt Nietzsche einmal, alles Geschehen als Tun auszugeben. Soweit es sich nicht um reine Naturereignisse handelt, ist es die Signatur von Ereignissen, alles Tun in ein Geschehen zu verwandeln.

Ein Aufstand der Gegenwart

Diese Verwandlung bewirkt eine Veränderung des Horizonts, in dem das fragliche Ereignis stattfindet. Ereignisse sind ein unwahrschein-

liches und im Ganzen ungesteuertes Geschehen, das den *Sinn der Gegenwart* dieses Geschehenden verschiebt. Dies kann ein rein individuelles Sinngeschehen sein; mit kulturellen Ereignissen im engeren Sinn haben wir es erst zu tun, wenn durch das Ereignis kollektive Orientierungen durcheinander gebracht werden. Wenn ein junger Mensch, wie man so sagt, die Liebe kennenlernt, so ist das gewiß ein Ereignis, und ein weltbewegendes dazu, aber es ist nur eines für sie oder ihn. Kulturelle Ereignisse hingegen sind nicht individuell inkommensurable Vorgänge, sondern sind es in einem kollektiven Maßstab. Mit ihnen verändert sich nicht bloß meine oder deine Einschätzung dessen, was wirklich und möglich ist, sondern die einer beliebig großen Gemeinschaft von Akteuren. Ereignisse in diesem strengen Sinn tangieren das öffentliche Bewußtsein einer Situation – durch den von Vielen geteilten Eindruck, daß es nicht so weiter geht wie bisher. Indem sie in einem bestimmten Bereich die geläufige Brücke von der Vergangenheit zur Zukunft zerschlagen, verändern sie das kollektive Bewußtsein der *Gegenwart* einer historischen Zeit.

Es kann wiederum ein kleinerer oder größerer Kreis sein, für den etwas zum Ereignis wird. Die Kasseler documenta-Ausstellungen waren vor allem in den 60er-/70er Jahren Großereignisse für die Freunde der modernen Kunst. Der Rest der Welt wurde davon wenig berührt. Manche der heutigen Media-Events – wenn es denn welche sind und sie nicht nur als solche beworben werden – sind Ereignisse, die Menschen auf dem ganzen Erdkreis in ihrem Gefühl für die Gegenwart berühren. Der bisher umfassendste Vorgang dieser Art war das Geschehen am 11.9.2001 – ein in seiner Dimension und Ausführung gänzlich unerwarteter Anschlag, der in ebenso unerwarteten Bildern um die Welt ging, die gerade darum so irritierend waren, weil sie auf den ersten Blick (aber auch nur auf den ersten) den Bildern glichen, die das amerikanische Kino für solche Fälle längst vorproduziert hatte. Unabhängig von den kontroversen Deutungen und Bewertungen erzeugte dieser Vorgang die globale Gewißheit, daß die Welt – in diesem Fall die politische, militärische und ökonomische Welt – nicht mehr dieselbe sein würde, die sie vorher war: auch wenn man in dem langen Augenblick vor und nach dem Fall der beiden Türme des WTC noch nicht wußte, was von nun an anders sein würde.

Ereignisse in kultureller Bedeutung, so ließe sich das Bisherige zusammenfassen, sind Veränderungen, die als eine Unterbrechung des Kontinuums der historischen Zeit erfahren werden. Sie sind Vorgänge, die nicht eingeordnet, aber ebenso wenig ignoriert werden können; erzeugen Risse in der »gedeuteten Welt«. Sie machen sich bemerkbar, indem sie zugleich das Merken und Bemerken verändern. Ereignisse sind Vorgänge, die in der Zeit ihres Geschehens nicht zu fassen sind. Damit aber sind sie zugleich Vorgänge, die die *Zeit* ihres Geschehens auf besondere Weise erfahrbar machen. Ereignisse, so könnte man da-

her auch sagen, sind ein *Aufstand der Gegenwart* im Fluß der historischen Zeit.

Diese historischen Gegenwarten, von denen ich hier spreche, können verstanden werden als nahe und ferne, vertraute und unvertraute, gebahnte und ungebahnte, erahnte und ungeahnte Möglichkeiten des Handelns und Denkens, des Erlebens und Wünschens, die zusammen, in den jeweiligen Bereichen, die Kultur oder Lebensform einer Gesellschaft ausmachen. In diese Konstellation erschlossener und verschlossener Gelegenheiten greifen kleine oder große Ereignisse mit unterschiedlicher Macht ein. Sie lassen Unmögliches möglich und Mögliches unmöglich werden. Zugleich aber machen sie spürbar, daß in den bekannten Möglichkeiten Unmöglichkeiten und in den bekannten Unmöglichkeiten Möglichkeiten lauern – und daß dieser Latenzzustand die Gegenwart *ist*. Gegenüber der etablierten Praxis meldet sich im Ereignis die Potentialität des Gegenwärtigen zurück.

Ästhetische Ereignisse

Diese allgemeine Charakteristik gibt, falls sie denn allgemein ist, auch die Grundstruktur *ästhetischer* Ereignisse wieder. Aber sie sagt nichts über ihre Besonderheit als ästhetische Ereignisse aus. Wir müssen darum einen nochmals engeren Begriff des Ereignisses fassen, wenn wir auch diesem Desiderat gerecht werden wollen. Was ästhetische Ereignisse von anderen unterscheidet, so lautet mein Vorschlag, ist die Art, in der sie sich bemerkbar machen. Sie vollziehen sich im Modus des Erscheinens. Sie sind Vorgänge, die *wegen* der irregulären Prozesse ihres Erscheinens zu Ereignissen werden. Im Unterschied zu der begrifflich fixierbaren *Erscheinung* verstehe ich dabei das *Erscheinen* als eine unübersehbare Interaktion sinnlich vernehmbarer Qualitäten und Gestalten, in der die Individualität und Aktualität von Objekten und Situationen auffällig wird.⁴ Dieses Erscheinen hat also *selbst bereits* ereignishaften Charakter, da es sich in einem Abstand zu jedem feststellbaren Sosein vollzieht; es vollzieht sich als ein Spiel von Möglichkeiten der Wahrnehmung, das nicht zur Wahrnehmung einer *bestimmten* Wirklichkeit des Erkennens und Handelns ausgenutzt wird. Darüber hinaus aber läßt es den eigenen Prozeß sinnenfällig werden: Es geschieht nicht nur, es *zeigt sich* in einem Geschehen, das beim Rezipienten einen Sinn für die Gegenwart weckt. Ästhetische Ereignisse sind Ereignisse, in denen ein »Aufstand der Gegenwart« anschaulich wird.

Das kann wiederum im sehr Kleinen oder sehr Großen gesche-

4. Vgl. Martin Seel: *Ästhetik des Erscheinens*, München 2000, bes. S. 70 ff.

hen. Es kann ein schlichter Sonnenaufgang sein, der uns dazu verführt, uns Zeit für den Augenblick zu nehmen, oder aber die Direktübertragung des Terrors vom 11.9., die uns aus allen anderen Beschäftigungen reißt. Es müssen also keineswegs *künstlerische* Objekte oder Inszenierungen sein, die es zu einem ästhetischen Ereignis kommen lassen. Auch muß es sich nicht um *rein* ästhetische Ereignisse handeln, wie dies bei einem Sonnenaufgang der Fall sein mag, jedoch gewiß nicht bei den einstürzenden Türmen des WTC. Viele der heutigen geschichtlichen und kulturellen Ereignisse sind *zugleich* ästhetische Ereignisse, einfach deshalb, weil sie durch die Inszenierung und Übermittlung der Medien von vornherein auf eine spezifische Weise öffentlich erscheinen.⁵ Darum haben politische und sportliche Großereignisse, wenn sie denn echte Ereignisse sind, also den Rahmen des Erwartbaren nachhaltig sprengen, immer einen ästhetischen Charakter. Die Lewinsky-Affäre brachte das Clinton-Video hervor, in dem sich der mächtigste Mann der Welt in der Körpersprache eines kleinen Ganoven um die Wahrheit herum zu lavieren versuchte. Das heißt jedoch andererseits nicht, daß in modernen Zeiten jedes Ereignis von Haus aus einen ästhetischen Charakter hätte. Die sogenannte Entschlüsselung des menschlichen Genoms war ein bedeutendes wissenschaftliches (oder jedenfalls wissenschaftspolitisches), aber kein ästhetisches Ereignis (auch wenn das Feuilleton der FAZ es durch die mehrseitige Veröffentlichung der Myriaden von Buchstabencodes dazu zu erheben versuchte). Für die beängstigende Karriere des Aids-Virus, die Spendenskandale in CDU und SPD oder die jüngsten Erdbeben in Afghanistan gilt das Gleiche. Zwar mögen Ereignisse früher oder später von ästhetischen Ereignissen *begleitet* werden (man denke nur an die vielfältige Bearbeitung des Aids-Themas im Film), aber sie *sind* keine Vorgänge, deren Brisanz und Prägnanz an irgendwelche Vorgänge des Erscheinens gebunden wäre. Das aber ist die Bedingung dafür, daß etwas *ästhetisch* zum Ereignis wird: Es muß sich um Prozesse handeln, die in *ihrer* komplexen sinnlichen Präsenz das Potential *einer* komplexen Gegenwart auffällig machen. Ästhetische Ereignisse *erzeugen* nicht allein eine veränderte, für den Moment aus den Fugen geratene Gegenwart, sie *bezeugen* sie zugleich, indem sie diese öffentlich zur *Anschauung* bringen.

Diese auffällige Gegenwart kann selbst ein ästhetisches Ereignis sein, wie dies bei Performances oder Installationen oft der Fall ist. Sie kann aber auch der Effekt eines durchaus anders verursachten Ereignisses sein, wie dies bei den Vorgängen und Bildern vom 11.9. der Fall gewesen ist. Anders als in der gedanklichen Aberration Karl-Heinz

5. Vgl. Martin Seel: Inszenieren als Erscheinenlassen, in: Josef Früchtl/Jörg Zimmermann (Hg.), *Ästhetik der Inszenierung*, Frankfurt/Main 2001, S. 48-62.

Stockhausens, der den Terror in einem schwachen Moment zur ultimativen Oper stilisierte, war die Attacke gegen das WTC und das Pentagon keine ästhetische, sondern eine durch und durch politische Aktion. Dennoch wurde sie in dem Moment zu einem weltweiten ästhetischen Ereignis, als die Nachrichtensender mit den Bildern des brennenden Südturms auf Sendung gingen. Denn hier wurde nicht nur ein Stück der Weltordnung, hier wurde zugleich die Ordnung der Bilder von der Welt zum Einsturz gebracht. Denn was auf den ersten Anschein aussehen mochte wie ein seichtes Hollywood-Imitat, sprengte die Bild- und Handlungsführung des Kinos mit jedem Moment, in dem die Übertragung nicht aufhören und doch keine Entwicklung der Handlung sich einstellen wollte. In einer Fülle von Hinsichten verließ die mediale Präsentation des Terrors die vertrauten Bahnen der filmischen Imagination. Die Folgen des Zusammenbruchs der beiden Hochhäuser bleiben in einer Weise unsichtbar, wie wir es aus dem Kino nicht kennen. Zu der vollständigen Anonymität der Opfer gesellte sich eine vollständige Anonymität der Retter, von denen viele namenlos zu Tode gekommen waren. Außer einigen desorientierten Helfern war von den Tausenden der Erschlagenen und Geflohenen niemand zu sehen. Keine Helden weit und breit. Und keine Schurken. Zur Abwesenheit der Betroffenen kam die vollständige Spurlosigkeit der Täter. Da war niemand, kein Gesicht, nicht einmal ein außerirdisches Fluggerät, an das man sich halten konnte. Über dieser allseitigen Unsichtbarkeit stand ein lähmend leerer Himmel. Keine Geschwader stiegen in die Höhe, um einen Ausbruch aus der Agonie wenigstens zu symbolisieren. Wieder und wieder (und nach und nach aus immer neuen Blickwinkeln) wurde der Angriff auf die beiden Türme und deren anschließendes Niedersinken gezeigt. In nicht enden wollenden Schleifen kam die Berichterstattung auf den schieren Ausgangspunkt des Geschehens zurück. Wo es keine Handlung und keine Erklärung gab, gab es keine Entwicklung. Die Aufnahmen der äußersten Bewegung, von Explosion und Einsturz, wurden zu Ikonen einer stehenden Zeit.

So ein über viele Stunden sich hinziehendes Nichtwissen und Nichtweiterwissen ist auf Leinwand und Bildschirm noch nie zu sehen gewesen. Gewiß, es war eine mediale Inszenierung, durch die uns die Dramaturgie der Ereignisse nahegebracht wurde. Aber diese Inszenierung bildete unter dem Druck der Situation Formen aus, die die bisherigen kinematographischen und literarischen Erfindungen sprengten. Wer hinsah, konnte sehen, wie die Macht des Wirklichen die Ordnungen ihrer Darstellung und Vorstellung außer Kraft setzte. Der Einbruch des Unerwarteten vollzog sich als ein Bruch mit der erwartbaren medialen Präsentation.

Ereignisse der Kunst

Mit dem Ereignischarakter der Kunst verhält es sich nochmals anders als mit jenen ästhetischen Ereignissen, die sich – ohne jede künstlerische Intention – immer und überall vollziehen können. In der Vielfalt ihrer Formen bringt die Kunst eine wiederum andere Zeit des Ereignisses hervor. Die entscheidende Differenz dürfte darin liegen, daß sich die Objekte der Kunst einer paradoxen Operation der *Herstellung* von Ereignissen verdanken. Es kann ja wenig Zweifel darüber bestehen, daß Kunstwerke Ereignis-Objekte sind, die eine Unterbrechung, Umpolung und Transposition der Verläufe der Wahrnehmung und des Verstehens bewirken, wie sie für den Vorgang von Ereignissen generell kennzeichnend ist. Das Ereignis ist aber hier ein Geschehen, das zu eben diesem Zweck gemacht worden ist. Das ist gar nicht so paradox, wie es klingt, da dieses Machen nur gelingen kann, wenn es *seinerseits* den Charakter eines Ereignisses gewinnt, das in seiner Abfolge nicht durchgängig der Kontrolle des Künstlers unterliegt.⁶ Dennoch setzt die künstlerische Herstellung von Ereignis-Objekten eine Bedingung sonstiger Ereignisse außer Kraft. Denn Kunst – und keineswegs erst die massenhaft reproduzierbare Kunst – macht Ereignisse reproduzierbar, oder vielleicht sollte es heißen: Sie macht sie reanimierbar. Die innere Prozessualität ihrer Werke ist ein Ereignis-*Potential*, das in jeder Begegnung mit dem betreffenden Werk aktualisiert werden kann.

Man könnte freilich einwenden, daß dies nur eingeschränkt, nämlich nur etwa für die sogenannten Zeitkünste gilt; aber das wäre ein Trugschluß. Denn alle Künste sind Zeitkünste, insofern sie ihrer Wahrnehmung einen bestimmten Rhythmus, eine bestimmte Bewegung, ein Spiel von Vorgriffen und Rückgriffen auferlegen. Mit dieser besonderen Zeit der Werke, wie sie Gemälden und Gebäuden nicht weniger zukommt als Romanen und Skulpturen, fängt das Ereignis dieser Objekte immer schon an. Man könnte andererseits einwenden, daß das Auf-Dauer-Stellen von Ereignissen für bestimmte der sogenannten Zeitkünste gerade *nicht* gilt – nicht für diejenigen etwa, bei denen es auf *improvisatorische* Darbietungen ankommt, wie etwa beim Jazz oder in vielen Performances; dies wäre jedoch ebenfalls ein Trugschluß. Denn auch diese Darbietungen, wie einmalig sie auch sein mögen, stellen ihr Ereignis an einem bestimmten Ort *für* eine bestimmte Dauer her: in den dafür geschaffenen Sälen und Clubs. Auch hier wird die *Bereitstellung* eines Ereignisses versprochen – und die Besucher hoffen, daß das Versprechen gehalten wird.

Diese öffentliche Organisation von Ereignissen erfüllt einen be-

6. Martin Seel: Über die Arbeit des Schriftstellers (und die Sprache der Philosophie), in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt/Main 1996, S. 145-187.

sonderen Zweck. Sie dient nicht allein einer Belebung des Lebens, wie man dies von Sportveranstaltungen und anderen Meetings der Eventkultur sagen kann. Sie erfüllt nicht allein das Bedürfnis nach einer Auszeit gegenüber der Normalität und Kontinuität des Lebens – obwohl sie es in den glücklichen Fällen auch erfüllt. Entgegen hartnäckiger Gerüchte erfüllt sie auch nicht den Hunger nach Sinn, sondern allenfalls den nach Möglichkeitssinn. Was die Kunst mit dem Ereignis ihrer Präsentationen verspricht und manchmal erfüllt, ist die Erzeugung einer *Anschauung* von Gegenwart, wie sie im Vernehmen ihrer Produktionen zugänglich wird. Sie präsentiert Präsenz, indem sie Präsenz produziert.⁷ Im Ereignis ihrer Werke bringt sie jene Konstellationen des Möglichen und Unmöglichen, Anwesenden und Abwesenden durcheinander, die wir als Realität unserer Zeit zu erfahren gewohnt sind. Indem sie so mit dem Gleichlauf des Wirklichen bricht, führt sie auf und führt sie vor, wie sehr das Wirkliche ein Mögliches und wie sehr das Mögliche ein Wirkliches ist. Dieses Bewußtsein des Wirklichen im Möglichen und des Möglichen im Wirklichen aber *ist* ein Bewußtsein von Gegenwart: ein Bewußtsein davon, wie *offen* der Lauf der Zeit und die Ordnung der Dinge tatsächlich sind.

Das *theoretische* Bewußtsein von Gegenwart freilich, das ich hier formuliere, kann man haben, ohne aktuell in der Krise eines Ereignisses zu stehen (freilich nicht, ohne darin gestanden zu haben). Eine *Anschauung* eigener und fremder, naher und ferner Gegenwarten aber ist nur im Modus ereignishafter Erfahrungen möglich: in der Begegnung mit Objekten, die darin zum Ereignis werden, daß sie uns ins Auge einer andauernden oder vergangenen, erwartbaren oder auch nur denkbaren Gegenwart blicken lassen. Das Ereignis der Kunst ist ein Ereignis der Begegnung mit Gegenwart – einer Begegnung allerdings, die für eine Weile mit der Beständigkeit und Verlässlichkeit unseres Wissens und Gewissens bricht. Wie in Quines mikrophysikalischer Welt, in der es nur »verschwindend kleine Zuckungen« gibt, bringt die Kunst Konstellationen hervor, in denen das Erscheinen und das Verschwinden eng verschwistert sind. Auch eine Situation also, in der – wie in der künstlerischen – Ereignisse auf Dauer gestellt werden, stellt die Dynamik des Ereignisses nicht still. Vielmehr speichert sie es, um es zu bestimmten oder unbestimmten Zeiten eintreten zu lassen – wie es in jeder neuen Begegnung mit bedeutenden künstlerischen Objekten geschieht. Insofern ist die Kunst – wie übrigens auch die Philosophie – eine der kulturellen Institutionen, deren Sinn es ist, unsere Erwartungen durch Enttäuschung zu erfüllen.

7. Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht: Produktion von Präsenz, durchsetzt mit Abwesen, in: Josef Früchtl/Jörg Zimmermann (Hg.), *Ästhetik der Inszenierung*, Frankfurt/Main 2001, S. 63-76.

Literatur

Früchtl, Josef/Zimmermann, Jörg (Hg.): Ästhetik der Inszenierung, Frankfurt/Main 2001.

Gumbrecht, Hans Ulrich: Produktion von Präsenz, durchsetzt mit Absenz, in: Josef Früchtl/Jörg Zimmermann (Hg.), Ästhetik der Inszenierung, Frankfurt/Main 2001, S. 63-76.

Seel, Martin: Ästhetik des Erscheinens, München 2000.

— Ethisch-ästhetische Studien, Frankfurt/Main 1996.

— Inszenieren als Erscheinenlassen, in: Josef Früchtl/Jörg Zimmermann (Hg.), Ästhetik der Inszenierung, Frankfurt/Main 2001, S. 48-62.

Quine, Willard Van Orman: Unterwegs zur Wahrheit, Paderborn 1995.

»Alles, was der Fall ist«.

Der Messias als Ereignis überhaupt¹

GIANLUCA SOLLA

I.

»Diese«: eben dieses Demonstrativpronomen, das nichts bedeutet, sondern nur etwas anzeigt, verleiht dem *Hebräerbrief* eine entscheidende Wendung. Lesen wir sein *Exordium* (1, 1-2):

[1] Nachdem er einst vielfach und in verschiedener Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hatte, [2] sprach Gott am Ende dieser Tage [ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων] durch seinen Sohn, den er als Erbe der Welt eingesetzt und durch den er die Welten geschaffen hat.²

Gott spricht: Das ist das Ereignis, welches das Exordium nennt, das Ereignis dieses Wortes und das Wort selbst als Ereignis, und nichts ande-

1. Der folgende Text ist Teil eines weitgreifenderen Versuchs, die messianische Wurzel dessen zu denken, was nie aufgehört hat, uns in Frage zu stellen. Die heutige Vergötterung des Ereignisses zeugt unbewußt von der theologischen Herkunft des Begriffs. Was sie verfehlt, ist aber nichts weniger als die komplexe, d.h. aporetische Gestalt desselben messianischen Ereignisses. – Hier möchte ich vor allem zwei in jüngster Zeit erschienene Bücher nennen, die dem Thema gewidmet sind: Giorgio Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Turin 2000, und Riccardo Panattoni: *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di S. Paolo e la questione »teologico-politica«*, Neapel 2001. Daneben sei erinnert an das für die Paulinische »politische Theologie« entscheidende Buch von Jacob Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993. Auch wenn ich mich hier hauptsächlich auf den *Hebräerbrief* beziehe, kann dieser Versuch nicht ohne Bezugnahme auf die epochale Bedeutung des *Römerbriefs* statthaben.

2. Bewußt übersetze ich diese Stelle selbst, um den wörtlichen Sinn des Textes besser analysieren zu können. Vgl. *Novum testamentum graece et latine*, London 1963.

res darf mit Recht Ereignis genannt werden, es sei denn in untergeordneter Form. Um sich der Bedeutung der Wendungen »am Ende«, »am Ende dieser Tage«, »in diesen Tagen, die die letzten sind« zu nähern, scheint es sinnvoll, den griechischen Ausdruck ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in Augenschein zu nehmen. Dieser unterscheidet sich gerade und einzig durch das Demonstrativ von dem in der Bibel geläufigeren Ausdruck »das Ende der Tage«.³ Das Pronomen verweist nicht auf einen Tag, an dem alle Tage enden, sondern auf ein Ende, das innerhalb der Tage der Welt wirksam ist. Es handelt sich also nicht einfach um das Ende *der* Zeit, sondern um ein schon erreichtes Ende der Zeit *innerhalb* unserer chronologischen Zeit; also nicht um das Ende als letzter dieser Tage (= ἐπ' ἐσχάτης), sondern um die Tatsache, daß alle Tage – ausgehend vom Ereignis – schon zu Ende sind. Allein das Demonstrativ »diese« hält »das Ende« *in actu* und führt es in die gegenwärtige Zeit, in welcher der Autor und der Empfänger des Briefes leben, in die Zeit, die auch die Gegenwart und die Anwesenheit des ἐσχάτου bedeutet.

Von »*diesem* Ende der Tage« zu sprechen, wäre nicht zutreffend gewesen, denn Gott hat durch seinen Sohn an dem einzigen Ende gesprochen, das es gibt. Dieses Ende muß solange im Verzug bleiben, bis der Messias kommt und das Heil der Welt vollkommen ist. »Diese« verweist auf das »All-tägliche« dieses Ereignisses. Die Präzisierung, die sich durch das Pronomen ergibt, zeugt davon, daß die messianische Zeit schon gekommen ist. Deshalb sind die Anwesenheit des Messias auf Erden und die Anwesenheit dieses *eschaton* zusammen zu denken. Genau in diesem Zusammenhang besteht die Parusie und nicht nur in der bloßen Erwartung des Messias.

All das bezieht sich nicht einfach auf ein kommendes Ende oder auf den Abschluß der Welt. Es handelt sich vielmehr um ein Ende, das nicht nur schon begonnen hat, sondern das sich in jedem Augenblick vollendet, selbst in dem Augenblick, in dem ich spreche. Dieses Ende meint das Ende *von* diesen Tagen, insofern es zugleich *in* diesen Tagen statthat. Die Tage in ihrer Pluralität bedeuten ein jeder für sich *das wirksame Ende*. Das »Jetzt« dieses Endes existiert seit dem Augenblick, da Gott durch seinen Sohn gesprochen hat. Ein Ende also, das sich in diesem Jetzt [*ora*], in jeder Stunde [*ora*] erhält, in jeder Stunde/jedem Jetzt wirksam ist. Die Vollendung ist nicht in der Befreiung von der Zeitdauer, sondern nur – in aporetischer Weise – innerhalb dieser Zeitdauer gegeben.

Hier zeigt sich der doppelte Aspekt, der das Kommen/Ge-

3. Der Ausdruck »das Ende der Tage« (ohne das Pronomen »diese«) findet sich u.a. bei Jesaja 2, 2; Jeremia 23, 20; Jeremia 30, 24; Daniel 10, 14; Daniel 12, 13; Hosea 3, 5; Micha 4, 1.

schehen [*avvento/evento*] desjenigen kennzeichnet, in dem die Christen ihren Messias, »den Gesalbten«, erkennen. Es handelt sich einesteils um eine eschatologische Seite, die auf das Ende der Welt gerichtet und durch die Verheißung des Heils charakterisiert ist, andernteils um eine apokalyptische Seite, die von der Offenbarung des Messias auf der Erde verwirklicht wird und insofern die Erde und ihre Zeit – und mehr noch »diese Tage« und nicht eventuelle Tage eines Jenseits – als den einzigen Ort des Kommens des Messias aufscheinen läßt. Und in der Tat wird der Messias noch einmal hierher wiederkehren. Sein Kommen bestätigt die zentrale Bedeutung, die Unersetzbarkeit der Erde. Notwendig ist es also, daß die Erde bestehen bleibt und mit ihr die Verheißung dieser Wiederkehr. Denn das messianische Geschehen ist in erster Linie ein weltliches Geschehen (*contra* Marcion).

Das Ereignis des Messias bleibt darum bis zu seiner baldigen Wiederkehr suspendiert, ist es doch das eine und das andere Ereignis zugleich, sein erstes Kommen und seine Wiederkehr, die Wirklichkeit seiner »Menschwerdung« und die Verheißung, die Apokalypse und das *eschaton*. Zwar ist er gekommen mit der Absicht, die Menschen vor dem Tod zu retten, aber diese Erlösung wird verschoben auf den Tag seiner Wiederkehr, der auch das Ende der Welt bedeuten wird. In der Zwischenzeit jedoch – in dieser Zeit zwischen den Zeiten, in diesem Riß, der sich in die Zeiten einschreibt und der ja gerade die ganze Zeit dieser Welt bildet – existiert die Welt als der Ort der Ankunft und zugleich der Wiederkehr des Messias weiter. Dieses zweite Kommen hält als ein Kommendes die Offenbarung »offen«; es hält sie offen in der Spannung zwischen der Gültigkeit der Verheißung und ihrer nicht endgültigen Form, insofern das Heil schon mit der Offenbarung gegeben, also vollendet ist. Die Zeit, in der wir leben, bedeutet dann nichts anderes als die sich öffnende Zwischenzeit zwischen der Ankunft des Messias und der Verheißung seiner Wiederkehr, sie ist der Riß dieses Ereignisses im doppelten Sinne des Genitivs. Insofern das Ereignis in seiner Gültigkeit suspendiert wird, schreitet die Zeit dieser Welt fort, als sei nichts geschehen. Im Selbstwiderspruch dieser Zwischenzeit, deren Ende *in actu* ist, läßt sich vielleicht ein messianisches Zeichen erblicken. Denn in der Zwischenzeit herrscht *die Gültigkeit des Endes*: Es gilt das Ende der Welt. Das Ereignis weiht die Welt als Ende ein und das Ende als Welt. Von hier aus kann man keine Welt ohne Ende denken, aber auch kein Ende (als bloßes *eschaton*) ohne Welt. Das Ereignis des Messias, und der Messias als Ereignis, bedeuten nichts anderes als die Einweihung dieses (merk-würdigen) Endes; gerade so, als ob das Ereignis nichts beginnen lasse, als ob es eben nichts einweihe, sondern nur beende: als ob es anfangen zu beenden. Als ob es um nichts anderes gehe als um das *jetzt schon* wirksame Ende.

Trotzdem beendet dieses Ende gar nichts. Es beendet nicht das, wovon es das Ende ist. Es verbleibt in der Welt, in diesen Tagen. Eben

darum kann es nicht mit einem bestimmten Tag, mit einem schon vorgesehenen Datum (wie sonst in der eschatologischen Tradition) gleichgesetzt werden. Es umfaßt vielmehr mehrere Tage, die unbestimmte Pluralität der Tage der Erde. Von hier können wir anfangen, uns dem rätselhaften Zusammenfall des »Endes dieser Tage« und der Präsenz des Messias – seiner Parusie – zu nähern.

In der Endlichkeit der Zeit gibt es jedoch noch Zeit. Sie hält sich offen zwischen der Gewißheit der Offenbarung und dem Abgrund des Kommenden, dessen Sinn nicht greifbar ist. Für den Christen kann die Zeitlichkeit, der er angehört, nur unvollendet sein, eben weil die Figur des Messias ihr vorausgeht und ihr nachfolgt. »Davor« und »danach« erscheint die Zeit durch und seit der Parusie geöffnet in Hinblick auf die Wiederkehr des Messias und an dieser Grenze offen in Hinblick auf den konstitutiven Mangel eines bestimmten Sinnes.

II.

Wenn wir nun aus dieser Perspektive die berühmte Formulierung des *Hebräerbriefs* (10, 37) lesen: »[...] noch eine kurze Zeit, nur eine kurze Zeit, dann wird er kommen, der kommen soll«, so stellen wir fest, daß die Wendung »noch eine kurze Zeit« in diesem Fall nicht einfach ein zeitliches Supplement bedeutet, das sich der »normalen« Zeit hinzufügt. Denn »eine kurze Zeit« meint eben nicht die zukünftige Zeit, die bis zum Ende bleibt, sondern die Zeit dieser Welt, all diese Zeit. Die Zeit ist also im wesentlichen Sinne »kurz«, insofern sie sich zwischen ihrer schon gegebenen Vollendung und ihrem unvollendeten Sein erhält. Sie ist offen für die Verheißung, die die Zeit vollenden wird.

Doch der Messias kommt genau in dieser »kurzen Zeit«. Denn der »Augenblick« ist immer »zusammengezogen«, wie auch Paulus schreibt.⁴ All dies gilt aber nur im widersprüchlichen Sinne, im Sinne einer Zeit, die gleichzeitig zusammengezogen und ausgedehnt ist; ausgedehnt nicht im chronologischen Sinne, sondern weil jeder einzelne Augenblick in der Lage ist, den Messias zu empfangen. Die Ausdehnung betrifft in der Tat die Wiederkehr des Messias, die endgültig die schon vollendete Zeit vollenden wird. Aus dieser Perspektive müßte grundsätzlich die Gegenüberstellung von »linearer«, »christlicher« Zeit und »griechischer« Zeit überdacht werden.

4. 1 Kor. 7, 29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος. Die deutsche Einheitsübersetzung »die Zeit ist kurz«, verweist uns noch einmal auf die zitierte Stelle des *Hebräerbriefs*, auch wenn ihr die genaue Bestimmung dieses Paulinischen Ausdrucks abhanden kommt.

III.

Nur deshalb kann Augustinus die Behauptung zum Ausdruck bringen, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nichts seien. Nicht, weil sie nichts zählen, sondern weil sie immer von einem radikalen Einschnitt gezeichnet sind, der selbst der Zeit entzogen bleibt. Dieser sich zwischen Apokalypse und *eschaton* eröffnende Zeitraum ist der Ort der Zeugenschaft, die für Augustinus zuerst die Form des Bekenntnisses annimmt. Die Notwendigkeit, die Vollendung der Zeit zu bezeugen, wurzelt hier allein im Bewußtsein, daß in ihr etwas grundsätzlich unvollendet bleibt. Mehr noch, eine Zeugenschaft solcher Art kann abgelegt werden, eben weil etwas unvollendet bleibt. Man ist dazu aufgerufen, vom Ereignis als Vollendung zu zeugen, einzig in dem Bewußtsein des Endlichen; d.h., daß diese Vollendung, um so zu sein, zugleich auf das Unvollendete verweisen muß und mithin auf ihr eigenes Verfehlen (ital. *fallimento*, s.u.). Hinzu kommt, daß die notwendige Zeugenschaft nur stattfinden kann in der Anerkennung der Tatsache, daß es keinen Zeugen gibt, denn das Ereignis des Messias unterbricht ja gerade die Kontinuität der Zeit und also auch die Kontinuität der Sprache. Genau darum *zögert* Augustinus beim Bekenntnis. Seine Sprache zögert, als schäme er sich vor Gott, vor sich selbst, möglicherweise auch angesichts seiner *Verspätung*; als fehle ihm, dem Experten in Sachen Rhetorik, plötzlich die Sprache. Auch darum scheint das Bekenntnis (*confessio*) nie vollkommen, eben als Zeugnis von der Unvollkommenheit der Zeit. Unvollkommen bleibt auch die Bekehrung (*conversio*). Sie hat stattgefunden, aber wesentlich in unvollendeter Weise. Das Bekenntnis besteht gerade in einer solchen Geste, die Unvollkommenheit in sich aufzunehmen, die kein Sagen je in der Lage sein wird zu erfüllen. Hier verläuft die Zeit als Schwelle, die jeden einzelnen in seiner Singularität durchquert und befragt.

IV.

In dieser Konstellation geht es nicht einfach um die viel kommentierte Spannung zwischen »schon« und »noch nicht«. Denn es existiert weder ein »schon«, das nicht schon vom »noch nicht« getroffen, noch ein »noch nicht«, das nicht schon von seinem »schon« bewohnt wird. Der Messias vollendet die Zeit, doch zugleich scheint diese Vollendung nur als Verheißung auf. Sie findet nur im Gegensatz zwischen dem Überleben der Welt mitsamt ihrem Unheil und Übel und der Erlösung statt, die schon durch die Offenbarung gegeben wurde.⁵

5. Eine *ekklesia* besteht z.B. genau in der Zeugenschaft dieses wirksamen

V.

Kehren wir noch einmal an den Anfang zurück, zum *Exordium* des *Hebräerbriefs*. Das Ereignis ist doppelt, und doppelt ist auch sein Wunder. Jemand hat gesprochen, und mit diesem Wort hat eine neue Zeit ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων begonnen. Das *eschaton* ist nicht mehr nur ein kommender Zeitpunkt, sondern eine gegenwärtige Zeit – hier und jetzt –, die aber die Bedeutung des Hier und Jetzt radikal verändert. Dieses Ereignis als Ereignis des Endes kennzeichnet unsere ganze Tradition als eschatologische Tradition. (Hier müßte man länger über den Zusammenhang nachdenken, daß das Ende eine eigene Tradition hat und daß die Tradition die Tradition eines Endes ist.⁶) Das Ende hat schon stattgefunden, und doch reicht diese Vollendung nicht aus. Der Messias muß noch kommen, noch einmal, ein zweites Mal. Der Sinn des Heils, der für die Christen in der Gegenwart statthat (in der Gegenwart der *parusia*), erweist sich als suspendiert, auf eine kommende Zeit verschoben: auf die kommende Zeit ihrer Ohnmacht.

VI.

Zwischen Zukunft und Gegenwart, zwischen Parusie und Verheißung scheint diese Zeit sich nicht entscheiden zu können. Im *Exordium* des *Hebräerbriefes* entdecken wir eine weitere Schwierigkeit. Gott hat in der Tat schon früher gesprochen und zwar »einst vielmals und in verschiedener Weise« durch die Propheten. Dem Ereignis des Messias (der »Inkarnation«) geht das Ereignis dieses vielfachen Sprechens voraus. Das Ereignis scheint sich in der ganzen möglichen Ausdehnung der Zeit zu äußern, durch die Gegenwart, die Zukunft, aber auch durch die Vergangenheit. Es handelt sich hier um eine doppelte Vergangenheit: »Gott sprach durch seinen Sohn«, aber auch »Gott sprach durch die Propheten«, auf eben die sich der Akt der Zeugenschaft bezieht. Die Vergangenheitsform, die der Autor des *Hebräerbriefes* verwendet, zeigt die Verspätung an, die jede Zeugenschaft kennzeichnet. *Einerseits* ist jede Zeugenschaft, jedes Bekenntnis, wie z.B. auch das Schreiben des Autors des *Hebräerbriefes*, von einer gewissen Verspätung ge-

Widerspruches. Die Zeugenschaft hat also immer einen politisch-theologischen Charakter, auch wenn dieser meistens ausgeblendet wird. In diesem Sinne wohnt dem Ereignis des Messias nicht nur eine zeitliche Aporie inne, sondern immer auch eine räumliche und institutionelle. Ich kann hier leider diesen Aspekt nicht weitergehend analysieren.

6. Aus dieser Perspektive wäre es lohnenswert, einmal Hans Urs von Balthasar: *Apokalypse der deutschen Seele* (1937), Freiburg 1998, und Jacob Taubes: *Abendländische Eschatologie* (1947), München 1991, mit- und gegeneinander zu lesen.

zeichnet. Diese Verspätung ist der Beweis dafür, daß wir in der chronologischen Zeit leben (und mithin in der Zeit der Schuld). *Andererseits* gibt es vom apokalyptischen Standpunkt her gesehen eigentlich keine Verspätung, denn wir sind immer Zeitgenossen der Ankunft des Messias (Kierkegaard ist zweifelsohne der Denker dieser differierten Zeitgenossenschaft). In diesem Sinne bedeutet die Zeugenschaft des Ereignisses nicht einfach seine Repräsentation, auch wenn sie diese nie ausschließt. Sie ist vielmehr die Art und Weise, in der das Ereignis sich selbst darbietet.

Im Exordium des *Hebräerbriefes* steht nun die Rolle der Propheten (also des Volkes Israel) in der Geschichte dieses Ereignisses, der Inkarnation des Messias, auf dem Spiel. Die Propheten stellen ihrerseits ein Ereignis dar, das einerseits ein *anderes* (und zweifelsohne ein ganz anderes), andererseits *dasselbe* Ereignis ist. Sie repräsentieren die Gegenwart der Tradition, die unvergeßliche (und darum historisch verdrängte und vergessene) Herkunft des Ereignisses, sie repräsentieren sozusagen das Vergangene in der Vergangenheit. Wohlbemerkt gelten diese Zeiten im eschatologischen Sinne nicht nur als historische Zeiten, sondern vielmehr als Zeiten von etwas, das heute immer noch und immer wirksam ist. Im Ausdruck »diese Tage« zeigt das Pronomen »diese« an, daß das messianische Zeitalter *schon* hier, *schon* vollkommen ist. Die Entsprechung von »schon« und »diese Tage« zeugt gerade davon, daß der Inhalt der »alten« Offenbarung, die durch die Propheten stattgefunden hat, gültig bleibt. Im Zusammenfall dieser verschiedenen Zeitaspekte drückt sich die theologische Unmöglichkeit aus, die Auserwählung Israels jemals zu widerrufen. Das *einmalige* Ereignis, das Ereignis des Messias, zieht die Notwendigkeit eines anderen Ereignisses nach sich, das nicht nur ein bloß anderes Ereignis, sondern in seinem Wirken die Koinzidenz seiner Einmaligkeit und seiner Wiederholung bildet. Die Parusie ist genau die Zeit dieser Öffnung, der Bruch der Zeit innerhalb der Zeiten.

Diese Verschränkung der Zeiten erinnert in gewisser Weise an die in den romanischen Sprachen geläufige Wendung »wird gewesen sein [*sarà stato*]« des zweiten Futurs [*futuro anteriore*]. Das »Schon« und das »Kommende« bringen in dieser Verschränkung ein Bild der Vergangenheit hervor, das in sich ein Zeichen trägt, das es an die Erlösung bindet. Und sie bringen zugleich ein Bild der Zukunft hervor, das den rein chronologischen Sinn des Futurs sprengt und das Ereignis auf seine dieser Zukunft innewohnende, irreduzible Vorzeitigkeit und mithin auf den unsicheren Charakter des Kommenden verweist. In diesem Sinne ist das Ereignis nicht einfach neu und die Bestimmung des Ereignisses als zeitliche Neuheit nicht adäquat. (Selbst für die Christen kann der Messias nicht neu sein, er ist im Gegenteil alt, weil Israel schon immer auf ihn wartet.) Sicherlich, das Ereignis wird durch nichts vorbereitet, seine Bedingung ist die unerwartete Überraschung, der

plötzliche Einbruch oder auch die einfache Enttäuschung, jedenfalls immer etwas, auf das man nicht vorbereitet ist, auch wenn Gott schon einmal – »einst« – gesprochen hat. In diesem zugegebenermaßen aporetischen Sinne könnte man sagen, daß das Ereignis eine Tradition hat. Und mehr noch: daß es keine andere Tradition als diejenige des Ereignisses gibt, d.h. der Unterbrechung, die es bedeutet. Diese Tradition erweist sich einzig als Wiederholung des Unwiederholbaren, als Einschreibung des Unvordenklichen in die Geschichtlichkeit und dadurch in die Erinnerung. Wir sehen uns dieser Zeit gegenüber und mehr noch: Wir befinden uns *in* ihr, wir sind Teil von ihr, ob wir wollen oder nicht, und die Gewalt dieser Zugehörigkeit ist genau das, was das Wort »Kultur« umschließt und zugleich versteckt. Der klassische »Name« für diese Erfahrung ist das »Bündnis« zwischen dem auserwählten Volk und seinem Gott. In diesem Sinne fällt ein Ereignis nie in eine Leere (eine politische, religiöse, philosophische, institutionelle Leere), sondern immer in eine Zeit/in einen Ort, die/der schon besetzt, von Sinn erfüllt ist, ja vielleicht sogar voll von Sinn ist bis zum Überlaufen.⁷

Das zweite Futur (auch Vorzukunft genannt) trägt eine doppelte Bewegung *zugleich* in sich, in Richtung Vergangenheit und in Richtung Zukunft. Es geht der Gegenwart voraus, die es betrifft, aber zugleich kündigt es etwas an, das kommend bleibt. Die Vorzukunft verweist auf das Kommende von etwas, das sich einst ereignet hat, aber auch auf die Vergangenheit von etwas, dessen Ankunft bald erwartet wird. Und sie verweist nicht auf zwei getrennte Ereignisse, im Sinne zwei voneinander geschiedener Momente, sondern auf ihre notwendige Zusammengehörigkeit. Das heißt, daß es weder ein Ereignis ohne den Abgrund, das Unwissen, die Unsicherheit seines Kommens, noch ein Ereignis in der reinen zeitlichen Neuheit, als *novum*, gibt. Die Vorzukunft ist zusammengenommen *die Vergangenheit einer Zukunft und die Zukunft einer Vergangenheit*. Sie drückt eine Aktion aus, die klar vor einer anderen stattgefunden hat und wiederum im Futur ausgedrückt wird, aber zugleich bezieht sie sich immer auf ein zukünftiges Kommen von etwas, das schon da war.⁸ Sie ist die Zukunft von etwas Vollendetem (und diese Vollendung wird durch das Partizip Perfekt ausgedrückt), aber sie ist auch die Vergangenheit (also das vollendete Sein) von et-

7. Vgl. als Gegenthese dagegen die »gnostische« Aussage von Cornelius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, der zufolge das Ereignis »aus Nichts und von keinem Ort komme, sich nicht herleite, sondern immer *passiere* – *Schöpfung sei*«.

8. Dies liegt darin begründet, daß »in eine strukturdominante Futurklammer eine Perfektklammer inkorporiert ist«, wie es Harald Weinrich: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Frankfurt/Main 1964, ausgedrückt hat.

was, das kommend bleibt.⁹ In diesem Sinne gilt: Sie ist *weder* nur Vergangenheit *noch* nur Zukunft. Und somit kann eben gerade nicht im chronologischen Futur (eines eschatologischen Wartens) der Modus (oder der »Sinn«, die Richtung) der Eröffnung der messianischen Zeit liegen. Zugleich aber äußert sich der *Modus* dieser Öffnung nur im *Tempus* des Futurs. Möglicherweise drückt sich dieser Widerspruch im perfektiven und zugleich imperfektiven Aspekt der Vorzukunft aus.

Können wir nach all dem sagen: »*Der Messias* wird gewesen sein«? Diese Affirmation müßte zugleich in der Lage sein, ihren affirmativen Charakter (die Gewißheit, daß der Messias kommt) zurückzunehmen, um auf ein reales Ereignis zu antworten, dessen Sinn sich nie vollständig darbietet. Im deutschen *werden* schwingt vielleicht etwas davon mit, insofern es mehr einen Modus der Ungewißheit, der sich nie auf eine bloße Möglichkeit reduzieren läßt, als ein *Tempus* meint. Wie also kann die Realität des messianischen Ereignisses ausgedrückt werden, ohne daß es sich dabei gleichsam auflöst? Und wie kann man vermeiden, eine reine Koinzidenz zwischen den sprachlichen Möglichkeiten (z.B. den Modi und *Tempi* des Verbs) und dem Ereignis des Messias zu behaupten? Liegt nicht in der Abweichung zwischen sprachlicher Repräsentation und dem von ihr nicht Gesagten, genau in diesem Moment der Scham in der Sprache (im Zögern des Augustinus), die Chance jedes Sagens?

Hier beginnt sich die Figur einer Erlösung abzuzeichnen, die sich nicht nur auf die Zukunft, sondern auf jeden Augenblick bezieht, in dem der Messias »aufblitzen« kann. Sie verweist auf das Kommende jeden Augenblicks, auf die Tatsache, daß jeder Augenblick, auch der vergangene, für das Ereignis, für den Messias offen ist.

Es ist schon passiert, was sich ereignen soll. Das heißt soviel wie, daß das Ereignis nicht unbedingt in der Zukunft stattfinden wird, sondern vielleicht auch in der Vergangenheit. Deshalb kann eine solche Erlösung selbst die Vergangenheit, das Unerlöste an sich, nicht unerlöst lassen. Nur hier findet sich der Sinn eines antiken Bildes aufbewahrt, das noch weit vor dem Christentum selbst liegt: der Sinn des Bildes von der Auferstehung der Toten.

VII.

Dieses zeitliche Rätsel ist, genau besehen, dasjenige, vor dem sowohl Paulus als auch der Autor des *Hebräerbriefts* stehen. Einerseits ist die

9. Meine Analyse stützt sich auf die grammatologischen Beobachtungen von Pier Marco Bertinetto: *Tempo, aspetto e azione nel verbo italiano. Il sistema dell'indicativo*, Florenz 1986.

»Vollendung der Zeiten« schon mit der Menschwerdung des Messias erreicht, andererseits jedoch ist diese Vollendung nur im Sinne ihres »Verfehlens« [*fallimento*] gegeben, durch den Tod des Messias, die verfehlte Anerkennung durch das auserwählte Volk (seine Verurteilung durch das Gesetz, nach dem Ausdruck von Taubes) und somit die Verschiebung der Erlösung der Welt auf einen kommenden Tag. In der Tat fügt sich die messianische Zeit in die chronologische Zeit ein, insofern sie letztere revolutioniert. Aber es ist auch wahr, daß die chronologische Zeit ihre Gültigkeit angesichts der messianischen Zeit bewahrt, denn im wesentlichen ist in der Zeit immer der Tod am Werk, und also ist die Zeit, die Zeit des Lebens immer Zeit des Todes. Es ist der Tod am Werk in der Zeit, mit der Zeit, und insofern tötet die Zeit.

Sind wir heute in der Lage, diese Gleichzeitigkeit von Erlösung und Verfehlen [*fallimento*] und damit etwas wie das Ereignis des Messias jenseits jeder Teleologie zu denken? Um uns dieser Schwierigkeit zu nähern, gehe ich einen Schritt zurück zum Titel dieses Textes *Alles, was der Fall ist*. Neben dem Wort »Ereignis« [it. *evento*, lat. *eventus*, abgeleitet von *evenire* – herauskommen, statthaben] und neben dem Wort »Ankunft« [it. *avvento*, lat. *adventus*], das man gewöhnlich mit dem Messias in Verbindung bringt, scheint das Wort »Fall«, der Fall dieses »Falls«, entscheidend, um noch etwas mehr über den im Ereignis geborgenen Messias zu erfahren. »Fall« erinnert an den Sturz, hier nicht so sehr im Sinne des Sündenfalls, sondern vielmehr im Sinne eines plötzlichen vertikalen Falls auf die Erde aus einer unbestimmten und unbestimmbaren Region, die Blanchot einmal »*le très-haut*«, »das Höchste«, genannt hat.¹⁰ Der Fall ist das, was aus einer bestimmten Entfernung, aus einer schwindelerregenden Höhe herabfällt und »am Ende dieser Tage« weiterhin fällt – ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων. »Fall« bedeutet hier den Kontext, die Situation, die Angelegenheit, aber zugleich etwas, das den Kontext sprengt: nach außen – im Sinne des *evenire* des *e-ventus*, dem wir aus-gesetzt sind.

Falls das Wort »Fall« in der Lage wäre, das Ereignis des Messias anzuzeigen, würde es die gesamte semantische Spannweite des Wortes entfalten und somit auch einen ganz anderen Begriff ins Spiel bringen, der zunächst nichts mit dem Messias als Ereignis zu tun zu haben scheint: den Zufall. Jenseits der Vorstellung der bloßen Kasualität möge man die Vorstellung von etwas lesen, das einem zu-fällt, also von etwas, das einen betrifft. Etwas, das zustößt, ist immer etwas, das zu-fällt, das in das Leben fällt, das überfällt, das in Frage stellt und einen jeden in seiner Singularität berührt. Sicherlich ist das Ereignis zufällig, insofern es nicht gewöhnlich, sondern vielmehr unvorhersehbar und unerwartet ist. Nötig scheint mir, daß man einmal länger darüber

10. Maurice Blanchot: *Le Très-Haut*, Paris 1948.

nachdenkt, daß dieser Fall, dieser bloße Fall sich nicht von der Semantik des Schicksals (also der chrono-logischen Prädestination) her verstehen läßt. Zugleich aber bildet genau dieser Fall des Messias innerhalb der christlichen Tradition unser ganzes »Schicksal«.

Schon weiter oben habe ich darauf hingewiesen, daß dieser Fall auch ein Verfehlen [*fallimento*] ist (d.h. auch ein Verfall, ein Zerfall oder Ausfall). Der Zusammenhang zwischen zwei scheinbar so unterschiedlichen Gesten läßt sich auch in der gemeinsamen Wurzel des deutschen »Fall« und des italienischen »*fallimento*«, im griechischen Verb $\sigma\phi\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ (»fallen lassen«; ahd. *fal*, *falles*) und vielleicht auch im lateinischen Verb **fallere* (vulg. *fallire*), erkennen.¹¹ Darüber hinaus wird dieser Zusammenhang durch das provenzalische *falhir* bezeugt, das neben seiner geläufigeren Bedeutung von *versagen*, *im Stich lassen*, *nicht erreichen*, *aufhören*, *fehl gehen* auch die Bedeutung von *müssen* – »*morir me fahl*« – aufrechterhält, die sich dann im französischen »*il faut* (*falloir*)« durchsetzt, wo das Fehlende als das Notwendige erscheint.¹²

Dem Ereignis sind zwei Aspekte eigen, einerseits das Verfehlen [*fallimento*], die Tatsache, daß das Ereignis einmal fehlgegangen ist, jetzt fehlgeht und vielleicht auch zukünftig fehlgehen wird, andererseits die Sicherheit, daß das Ereignis stattgefunden hat und die Erlösung bedeutet. Dem Ereignis sind zugleich das Verfehlen und seine Realität eigen, die Wirklichkeit und der Mangel. Im »exemplarischen« Fall, den die Ankunft des Messias darstellt, in diesem unerwarteten und unvorhersehbaren Ereignis, ist die Zeit der Welt – d.h. die Zeit des Todes – nicht durch die Erlösung aufgehoben. Als Jesus sich gegen seinen Tod auflehnt, erkennt er, der *christos*, seine vollkommene Niederlage, sein Verfehlen an. Er muß in seinem Ereignis den Entzug des Sinns anerkennen.

Sind wir heute überhaupt in der Lage, den merkwürdigen Zusammenfall von Erfüllung und Unvollendung, von Erlösung und Verfall (im Sinne eines andauernden Verfalls, und nicht im Sinne der bloßen Zerstörung) zu denken? Ist man in der Lage, in der Unvollkommenheit der Zeit von ihrer Vollendung und in der Vollendung von ihrer Unvollkommenheit zu zeugen, blitzt vielleicht in dieser Subversion ein messianisches Zeichen auf. Doch dazu gehört, im Verfehlen das eigentliche Zeichen des Ereignisses lesen zu können, die Tatsache, daß die Welt in

11. Der Zusammenfall von Ereignis und Verfall wird auch von den Gebrüdern Grimm deutlich angezeigt. »Fall« wird in ihrem *Wörterbuch der deutschen Sprache* mit »*casus*, *lapsus*, *ruina*« in Verbindung gebracht, »fallen« von »*cadere*, *labi ruere* [...]« abgeleitet. »*Ruina*«, »Verfall« wohnen diesem Gedankenkomplex von »fallen«, »sich ereignen« und »verfallen« also immer schon inne.

12. Man bedenke dabei, daß das deutsche »fehlen« genau die Abwesenheit als Mangel und zugleich als Not bezeichnet.

ihrem Verfall schon erlöst und zugleich unerlösbar ist – sie ist weder zu retten noch je verloren.

Aus dem Italienischen von Judith Kasper

Literatur

- Agamben, Giorgio:** Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani, Turin 2000.
- Balthasar, Hans Urs von:** Apokalypse der deutschen Seele (1937), Freiburg 1998.
- Bertinotto, Pier Marco:** Tempo, aspetto e azione nel verbo italiano. Il sistema dell'indicativo, Florenz 1986.
- Black, David:** Hebrews 1, 1-4: A Study in Discourse Analysis, in: Westminster Theological Journal 49 (1987), S. 174-194.
- Blanchot, Maurice:** Le Très-Haut, Paris 1948.
- Castoriadis, Cornelius:** L'institution imaginaire de la société, Paris 1975.
- Delitzsch, Franz:** Kommentar zum Hebräerbrief (1857), Giessen 1989.
- Garuti, Paolo:** Alle origini dell'omiletica cristiana. La Lettera agli Ebrei. Note di analisi retorica, Jerusalem 1995.
- Lindars, Barnabas:** The Theology of the Letter to the Hebrews, Cambridge 1991.
- Novum testamentum graece et latine,** London 1963.
- Nuovo testamento, greco, latino, italiano,** Cinisello Balsamo 1998.
- Panattoni, Riccardo:** Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di S. Paolo e la questione »teologico-politica«, Neapel 2001.
- Rissi, Matthias:** Die Theologie des Hebräerbriefs, Tübingen 1987.
- Taubes, Jacob:** Abendländische Eschatologie (1947), München 1991.
— Die Politische Theologie des Paulus, München 1993.
- Überlacker, Walter:** Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr 1-2 und 13, 22-25), Stockholm 1989.
- Vanhoey, Albert:** La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux, Paris 1976.
- Weinrich, Harald:** Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Frankfurt/Main 1964.

Geschichtsschreibung

Was ist ein historisches Ereignis?

ALEXANDER DEMANDT

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereignis;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist's getan;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Goethe, Faust

Die Schlußverse im *Faust* legt Goethe einem Chorus Mysticus in den Mund, unsichtbaren und unbekanntem Sprechern, die für ihre Worte nicht die Autorität einer Person in Anspruch nehmen können, sondern rein auf die Evidenz der vier Sätze vertrauen müssen. Sie erschließt sich nicht ohne weiteres, verspricht aber Einsicht in das Wesen der dort gebrauchten Begriffe. Diese berühren den Bereich des Geschichtlichen, denn es geht um Vergänglichkeit und Ewigkeit, also um Zeit; es geht um Symbol und Realität, also um Sinn; es geht um Wort und Schrift, also um Kommunikation; um Tatsache und Ereignis, also um Geschichte. Für meine Überlegungen zum Ereignisbegriff des Historikers sollen die vier Sätze als Anhaltspunkte dienen. Ich beginne mit dem zweiten Satz.

I.

»Das Unzulängliche,/ Hier wird's Ereignis«. Damit wird dem Ereignis *Gewordenheit* zugesprochen, eine Vorgeschichte zugeschrieben. Dies gilt für das Ereignis überhaupt; im weitesten Sinne ist daher jedes Ereignis ein historisches Ereignis. Damit die Bestimmung »historisch« nicht inhaltslos und überflüssig wird, bedarf es jedoch einer Qualifikation, die wir momentan zurückstellen, aber im Auge behalten müssen.

Die Substanz, die zum Ereignis kristallisiert, nennt Goethe das

»Unzulängliche«. Dies wird man nicht im umgangssprachlichen, normativen Sinne auffassen dürfen, so wie wir von einer unzulänglichen Examensarbeit oder einem unzulänglichen Finanzierungsplan sprechen. Der Ausdruck verweist vielmehr auf die Inkubationszeit, auf die Sphäre des Vorläufigen, Keimhaften, Unvollkommenen, in der sich das Ereignis vorbereitet. Von diesem kann nicht vor Abschluß seiner Vorgesichte gesprochen werden.

Dieser Zeitpunkt ist gekommen, wenn das Ereignis eintritt. Der Begriff »Eintritt« gemahnt an das Erscheinen eines Menschen in einem Raum, und zwar in jenem, in dem wir uns befinden, so daß wir ihn erblicken. Wir können auch an den Auftritt auf einer Theaterbühne denken. Entscheidend ist das »Hervortreten«, das Sichtbarwerden. Etymologisch liegt dem Wort »Ereignis« das Wort »Auge« zugrunde, die alte Form lautet »Eräugnis«. Ein Ereignis fällt ins Auge, tritt in Erscheinung, ist spektakulär.

Im Lateinischen heißt »sich ereignen« *evenire; eventum* ist das, was »herauskommt«. Dies erinnert an einen *Geburtsvorgang*, bei dem ein Mensch zur Welt kommt – der Eintritt ist zugleich ein Austritt. Die Redeweise, daß ein Mensch, sagen wir Caesar, zur Welt kommt, ist in doppelter Hinsicht problematisch. Denn sie unterstellt, daß Caesar vor seiner Geburt schon Caesar war und behauptet, daß er damals noch nicht auf der Welt war, was ja streng genommen Unfug ist; und sie tut so, wie wenn der Mensch vor und nach seiner Geburt im gleichen Sinne Mensch wäre, so wie der Schauspieler vor und nach seinem Hervortreten aus den Kulissen. Gemeint ist mit dem Zur-Welt-Kommen der Abschluß der Entstehung und das Sichtbarwerden. Erst der geborene Säugling erfüllt jene Kriterien, die wir mit dem Wort »Mensch« im vollen Wortsinn verbinden, und erst mit der Namengebung wurde die Geburt Caesars zu dem von uns so benannten historischen Ereignis. Übertragen auf unser Thema heißt dies: Von einem Ereignis können wir erst sprechen, sobald es wahrgenommen ist und alle Merkmale aufweist, die wir erwarten, wenn wir es in einer zustimmungsfähigen Weise benennen wollen. Ein Ereignis muß den Namen verdienen, den wir ihm verleihen.

In diesem Sinne war die *Entdeckung Amerikas* durch Kolumbus kein historisches Ereignis, bevor am 12. Oktober 1492 auf der Karavelle Pinta der Ruf erscholl: »Tierra! Tierra!« In der Nacht zuvor hätte ein Sturm die Flottille zerstören können. Entsprechend war die Reformation kein Ereignis vor der Publikation der Thesen Martin Luthers am 31. Oktober 1517, die Französische Revolution vor dem Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789, der Erste Weltkrieg vor dem Grenzübertritt der deutschen Armeen am 17. August 1914 nach Belgien.

Aber auch nach den genannten Zeitpunkten lag der Ereignis-Charakter noch nicht vor. Wären die Schiffe von Kolumbus bei der Landung zerschellt, so sprächen wir nicht von seiner Entdeckung Ame-

rikas als historischem Ereignis, denn wir wüßten nichts davon. Wären Luthers Thesen bloß Gegenstand einer theologischen Disputation geblieben, so hätten sie nicht zu dem historischen Ereignis geführt, das wir die Reformation nennen. Analog mußten auch erst die Französische Revolution und der Erste Weltkrieg zur *Entfaltung* kommen, um die Bezeichnung beanspruchen zu können.

Der Moment, in dem ein historisches Ereignis kulminiert, wird von den Malern gern für ein *Historienbild* verwendet. Alexander im Angriff auf Darius bei Gaugamela, Heinrich VI. als Büsser vor dem Tor von Canossa, Luther auf dem Reichstag zu Worms, der ermordete Marat in seiner Badewanne, die Kaiserproklamation im Spiegelsaal von Versailles 1871 usw. So wie das »Ereignis« einen kurzen Zeitraum in einer längeren Entwicklung auszeichnet, so gibt es einen Höhepunkt innerhalb der Ereigniszeit selbst. Jedes Ereignis hat somit seine Vorgeschichte, seinen Beginn, seine volle Entfaltung und auch sein Ende.

Der *Abschluß* eines Ereignisses kann von den Handelnden eigens gesetzt, gegebenenfalls als Finale gefeiert werden, oder es wird nachträglich festgestellt und ist dann mitunter umstritten. Napoleon hat am 15. Dezember 1799 die Revolution für beendet erklärt, doch kann man sie auch schon zuvor mit dem Sturz von Robespierre und der Einrichtung der Direktorialverfassung enden lassen. Der Erste Weltkrieg wurde durch den Waffenstillstand von Compiègne am 11. November 1918 vorläufig, durch den Frieden von Versailles 1919 für Deutschland endgültig abgeschlossen. Das Ende ist wichtig, denn vorher ist auch der Höhepunkt nicht zu bestimmen. Auf das Erfordernis eines Abschlusses verweist die Rede von der »vollendeten Tatsache«, vom *fait accompli*.

Anfang, Eigenart und Ende machen das »Ereignis« im Leben wie in der Geschichte zu einem Vorgang, der sich von dem Geschehen zuvor und hernach abhebt und etwas Besonderes, etwas *Herausragendes* darstellt. Es gibt ereignisreiche und ereignisarme Zeiten. Werden wir nach Ereignissen in unserem Leben gefragt, so denken wir an ein Abenteuer, eine Reise, ein Fest, eine Prüfung, eine Begegnung oder dergleichen, an eine nicht alltägliche Begebenheit, die eine vergleichsweise kurze Zeit währte. Die Uraufführung des *Faust* war ein Ereignis, seine Niederschrift nicht, denn sie zog sich mit vielen Unterbrechungen über Jahre hin.

Mitunter wird die Kurzzeitigkeit im Ereignis-Begriff mißachtet. Der Ereignis-Charakter der politischen Revolutionen liegt auf der Hand. Bei der industriellen Revolution ist er schon problematisch, und erst recht anfechtbar bei der durch Gordon Childe 1936 so genannten *neolithischen Revolution*. In beiden Fällen haben sich tiefgreifende Umwälzungen vollzogen, doch sind sie schwer abgrenzbar und haben in der Jungsteinzeit mehrere Jahrtausende benötigt. Ebenso ist der Ereignis-Charakter von Kriegen unbestritten. Der Kalte Krieg von 1946

bis 1962 bzw. bis 1990 war hingegen weniger ein Ereignis als ein Zustand.

Der Begriff des historischen Ereignisses ist mithin dahingehend zu präzisieren, daß es sich um eine bemerkenswerte Begebenheit handeln muß, die sich in verhältnismäßig kurzer Zeit abgespielt hat. Aus dem Gesamtgeschehen heben sich die historischen Ereignisse heraus wie Inseln, die zwar auf dem Meeresboden zusammenhängen, aber dennoch isolierbare Individualitäten darstellen. Folgen die Ereignisse ununterscheidbar schnell und dicht aufeinander oder nehmen sie sich gegenseitig die Zeit, ihre Wirkung zu entfalten, so verschwindet die Geschichte selber.

II.

Kehren wir nun zu unseren *Faust*-Versen zurück! Ich habe meine Gedanken bisher an den zweiten Satz geknüpft: »Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis«, und umspiele nun den *dritten Satz*: »Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan«. Mit dem Wort »unbeschreiblich« unterstreichen wir in der Regel die Stärke eines Eindrucks, den wir sprachlich nicht meinen vermitteln zu können. Ein Fest war »unbeschreiblich« schön, ein Zimmer ist »unbeschreiblich« durcheinander. Wir appellieren an eigene Erlebnisse des Angesprochenen, die bei diesem dasselbe Gefühl der Unsagbarkeit ausgelöst haben. Damit aber vertrauen wir darauf, daß dennoch klar wird, was wir meinen. Das »*Unbeschreibliche*« behauptet nicht die Unmöglichkeit, sondern nur die Unzulänglichkeit der Beschreibung, und sie ist immer in Rechnung zu stellen. Denn niemals ist ein Ereignis vollständig zu beschreiben, etwa so, daß man es allein aufgrund des Textes historisch getreu nachstellen und filmen könnte; und stets gibt es mehrere Formen, ein Ereignis zu beschreiben, die alle beanspruchen können, es zutreffend zu tun.

Wir haben gesehen, daß die *Benennbarkeit* zum Wesen eines Ereignisses gehört. Nun gibt es Befunde, und solche sind nicht selten, die uns den Eindruck vermitteln: Hier hat etwas stattgefunden, hier hat sich etwas abgespielt, aber wir wissen nicht was. Ein historisches Ereignis muß bestimmbar sein, wenn es ein solches sein will, aber wie genau es bestimmbar sein muß, bleibt offen. Der Fall ist insbesondere dem *Archäologen* geläufig. Stößt er bei einer Grabung auf eine Brandschicht, so kann er das verursachende Ereignis als Feuersbrunst identifizieren, doch ist gewöhnlich unklar, ob es aus Unachtsamkeit oder absichtlich entstanden ist, beispielsweise ein Kriegsgeschehen bezeugt. Selbst Waffen im Schutt beweisen keine Kampfhandlung, sie können zuvor friedlich an der Wand gehangen haben. Die aus Brandbefunden abgeleiteten Argumente für die Geschichtlichkeit des Trojanischen Krieges etwa bleiben daher schwach.

Die Frage, ob es sich beim Trojanischen Krieg um ein historisches Ereignis handelt, ist nicht zuletzt ein *scholastisches Problem*, eine Benennungsfrage. Niemand bezweifelt, daß im weiteren zeitlichen Rahmen des um 1200 v. Chr. anzunehmenden Vorgangs kriegerische Ereignisse bei und in der gewiß zutreffend lokalisierten Stadt Troja stattgefunden haben. Krieg gehörte damals zur Normalität. Niemand bestreitet zudem, daß von den Schilderungen Homers beträchtliche Abstriche zu machen sind, wenn wir nach dem historischen Kern seiner Darstellung fahnden. Wieviel aber müssen wir übrig behalten? Die schöne Helena und das trojanische Pferd opfern wir gerne. Auch Agamemnon und Hektor sind historisch unfäßbar, sie dürfen der Phantasie des Dichters entspringen. Aber die Expedition aus der Peloponnes gehört vielleicht schon zu den Wesensbestandteilen. Oder genügt ein Angriff durch die Phryger aus Thrakien? Was muß geschehen sein, damit wir den »Kampf um Troja« als historisches Ereignis akzeptieren können? Das ist keine archäologische, sondern eine im Vorfeld zu klärende methodologische Frage. Möglicherweise ist sie nicht zu beantworten. Wir suchen nach dem historischen Kern, aber halten eine Zwiebel in der Hand.

Die Benennung eines Ereignisses – nicht nur in der Geschichte – ist stets das Ergebnis einer *Interpretation*, oft genug abhängig von Interessen und Konventionen, das heißt von Machtverhältnissen, und immer gebunden an einen Wissensstand, der, so wie die Macht, Änderungen unterliegt. Daß Kolumbus Amerika entdeckt hat, blieb ihm selbst zeitlebens verborgen. Er währte sich in Indien. Und daß in Versailles ein Friede geschlossen wurde, haben in Deutschland jene bestritten, die konsequent vom »Diktat« sprachen. Die in der Bundesrepublik als »Heimatvertriebene« geführten Personen galten in der DDR als »Aussiedler«. War der Tod von Zar Nikolaus II., der von Dietrich Bonhoeffer eine »Hinrichtung« oder ein »Mord«? Arminius, der Cherusker; Robin Hood; Wilhelm Tell – waren es Freiheitshelden oder Terroristen?

Dieser Auslegungsspielraum hat Skeptiker wie Nietzsche¹ zu der Behauptung verführt, es gebe gar keine Tatsachen, sondern lediglich *Interpretationen*. Wenn dem so wäre, dann stünde der Ereignis-Charakter der genannten Begebenheiten in Frage – ja dann hätte Nietzsche auch an der Tatsache seiner eigenen Geburt zweifeln müssen. Er mag es getan haben, wir aber tun es nicht. Wir geben Nietzsche darin recht, daß jede Interpretation subjektiv und perspektivisch ist, aber damit ist sie weder unbedingt beliebig noch grundsätzlich ungewiß. Es gibt auch neutrale Formulierungen und zutreffende Interpreta-

1. Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, Bd. III, hg. v. K. Schlechta, München, Wien 1960, S. 903.

tionen. Wir dürfen mit hinreichender Sicherheit von einer Aschenschicht auf ein vorausgegangenes Feuer schließen, von einem Menschen auf seine zuvor erfolgte Geburt, Kaiserschnitt einbegriffen. Jeweils verbinden wir eine singuläre Beobachtung mit einem generellen Erfahrungssatz und gelangen damit zur verlässlichen Annahme eines Ereignisses, zu einer feststehenden historischen Tatsache.

Wenn wir im dritten Satz der faustischen Schlußverse lesen: »Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan«, so greift das Prädikat zurück auf das im Satz zuvor: »Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis«. Was getan wird, das ereignet sich. Jedes Ereignis ist eine *Tatsache*, aber nicht jede Tatsache ist ein Ereignis. In der Geschichte nennen wir auch einen wohlbezeugten Sachverhalt eine Tatsache, so die wirtschaftliche Rückständigkeit Afrikas in der Neuzeit, den mittelalterlichen Hexenglauben oder die antike Sklaverei, keines von diesen ist ein Ereignis. Tatsächlichkeit im strengen Sinne ist erfordert, wenn wir eine Begebenheit als »historisch« qualifizieren wollen. Das Tun, die Tat, ist aufs engste mit dem Geschichtsbegriff verbunden. Lateinisch heißt »Geschichte« *res gestae*, griechisch *ta pragmata*, und beides bezeichnet »Handlungen«; sie sind der bevorzugte Gegenstand der Historiographie. Große Taten und großes Leid werden verzeichnet, beides verdichtet sich zu denkwürdigen Ereignissen, die Erinnerung verdienen. Wenn dem Begriff der Tatsächlichkeit der Sinn von Realität im Gegensatz zu Fiktion innewohnt, so resultiert dies wohl aus der Eigenerfahrung, daß wir sehr wohl unterscheiden zwischen Ereignissen, die wir uns bloß vorstellen, und solchen, die wir wirklich erlebt haben, indem wir uns besonders genau an das erinnern, was wir selber getan haben.

Die Tatsächlichkeit, die Historizität eines Ereignisses, erfordert einen wirklichen Menschen, der als Handelnder, Duldender oder Beobachter an ihm teilgenommen hat, und eine Begebenheit, die benennbar, lokalisierbar und datierbar ist. Für die Benennung von historischen Ereignissen verwenden wir zwei Kategorien von Prädikatoren. Es sind zum einen Allgemeinbegriffe wie: Krieg, Begegnung, Feuersbrunst, und zum anderen spezifische Indikatoren wie Personennamen, Orts- und Zeitangaben. Erst diese letzteren individualisieren ein Ereignis und verleihen der Aussage darüber historische Qualität.

An diesen Sachverhalt knüpft sich die oft gestellte Frage, ob sich historische Ereignisse wiederholen können. Karl Marx hat es in seinem *Achtzehnten Brumaire* so formuliert, daß »alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen ... das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce«.² Gemeint ist der oft zu beobachtende Rückgriff auf vergangene Begebenheiten bei der

2. Karl Marx, Der 18te Brumaire des Louis Napoleon (1852), in: Marx-Engels-Werke, Bd. 8, Berlin 1960, S. 111.

Inszenierung von Vorgängen, denen damit ein besonderer Charakter verliehen werden soll. Ob es sich dabei um eine Wiederholung handelt, ist weder klar zu bejahen, noch schlicht zu verneinen. Weihnachtsfeste und Bundestagswahlen wiederholen sich im Prinzip, aber nicht im Detail. Es kommt auf die zulässige Unschärfe, auf den Parameter, an, und das beruht auf einer Sprachregelung. Exakt wiederholt sich kein Ereignis, weder in der Geschichte noch in der Natur. Strenggenommen ist alles Reale singular. Kein Ei gleicht dem anderen.

Mit dem inzwischen gewonnenen Ergebnis geraten wir nun allerdings in eine Schiefelage zu den Faust-Versen, die uns zu ihm hingeführt haben. Denn *Fausts Erlösung*, die den Inhalt dessen darstellt, was dort Ereignis genannt wird, ist natürlich kein historisches Ereignis, das wohl bezeugt und gut beglaubigt dann und dann, dort und dort stattgefunden hat. Das will auch Goethe gar nicht behaupten. Er beschreibt kein historisches, sondern ein seelisches Geschehen; kein äußeres, sondern ein inneres Ereignis, das in literarischer Form zur Darstellung kommt, auf einer gedachten oder wirklichen Bühne in Erscheinung tritt. Der Ereignis-Charakter ist metaphorisch zu verstehen und entzieht sich der empirischen Festellbarkeit.

Von einem historischen Ereignis fordern wir nachweisbare *Geschichtlichkeit*, und da stehen wir vor einem Dilemma. Denn einerseits umfaßt die Geschichte das wirklich Geschehene, das keine Macht der Welt ungeschehen machen kann, das für alle Ewigkeit objektiv feststeht; und andererseits betrifft es Vorgänge, die unserem Auge unwiederbringlich entzogen sind, die nie wieder durch unmittelbare Beobachtung überprüft werden können, auch subjektiv also unzugänglich bleiben. Die Annahme von historischen Ereignissen beruht auf Schlußfolgerungen, die falsch sein können. Wie begründet eine »feststehende« Tatsache ist, erweist sich an der Kritik, der sie standhält und der sie ausgesetzt werden muß, wenn sie als historisch durchgehen soll.

Auf die Frage, wie wir überhaupt dazu kommen, Geschehnisse in der Vergangenheit anzunehmen, die uns doch verschlossen bleibt, ist auf die eigene *Lebenserfahrung* zu verweisen. Sie beruht, wie alle Empirie, teils auf Erinnerung, teils auf Analogieschlüssen. Niemand erinnert sich an seine Geburt; diese erschließt er aus Geburtsvorgängen jüngerer Menschen, die er beobachten kann und dann auf sich überträgt. Jeder Mensch erinnert sich an Ereignisse seines eigenen Lebens, an denen er unmöglich zweifeln kann und deren Geschichtlichkeit sich gegebenenfalls nachprüfen läßt. So weiß ich genau, daß ich das Haus von Ernst Reuter, das ich in Zehlendorf bewohne, 1974 gemietet habe. Sollten mir Zweifel kommen, so kann ich das Nötige im Mietvertrag nachlesen. Ob allerdings Ernst Reuter tatsächlich in jenem Hause gelebt hat und gestorben ist, weiß ich aus eigener Erinnerung nicht. Das haben mir verschiedene Leute erzählt, und dies besagt auch eine am Hause angebrachte Bronzetafel. Insofern kann ich mein histo-

risches Wissen über die ferne Vergangenheit einerseits auf Zeugenaussagen, andererseits auf Indizien stützen. Auf diesen beiden Quellengattungen beruht nahezu unsere gesamte Kenntnis von Geschichte; was wir selbst von ihr erlebt haben – ich denke da zunächst an die Öffnung der Berliner Mauer am 9. November 1989 – das ist äußerst gering, aber doch höchst wichtig, weil es uns exemplarisch klar macht, daß und wie ein historisches Ereignis erlebt werden kann, bevor es nur noch in Worten oder Bildern faßbar ist.

Geschichte jenseits unserer eigenen Erfahrung erschließen wir aus historischen Quellen. Als Quelle bezeichnen wir einen dinglich vorliegenden Gegenstand, der eine Botschaft von oder über Menschen der Vergangenheit enthält. Eine Quelle ist der Ursprung einer Erkenntnis, weil sie das Ergebnis einer Handlung ist, die wir durch Interpretation aus ihr rekonstruieren. Das meiste über Geschichte erfahren wir aus *sprachlichen Quellen*, aus Berichten, die darüber informieren wollen, und aus Schriftstücken, die das zwar nicht beabsichtigen, aber auf jene Ereignisse Bezug nehmen. Nun wissen wir aus eigener Erfahrung, daß Aussagen über Vergangenes falsch sein können, indem sich der Erzähler nicht mehr genau erinnert oder aber aus bestimmten Gründen die Wahrheit verdreht. Darum sind sprachliche Zeugnisse der historischen *Quellenkritik* zu unterziehen. Die einfachste Form ist der Quellenvergleich. Wenn mehrere Zeugen unabhängig von einander mir erzählen, daß in meinem Hause Ernst Reuter gelebt habe, so gibt es keinen Grund für mich, dies zu bezweifeln, da ein Motiv für eine Falschaussage mir nicht erkennbar ist. Die übliche Beweislastregel in der Geschichtswissenschaft ist, daß ein Bericht für zutreffend erachtet wird, solange kein begründeter Verdacht aufkommt. Alles erst einmal in Frage zu stellen, wäre unökonomisch. Wer den Worten anderer grundsätzlich mißtraut, könnte nicht einmal angeben, wer seine Eltern sind, wann und wo er geboren ist.

Da, wo erzählende Quellen dubios erscheinen, suchen wir nach *Indizien*. Der Indizienbeweis ist verlässlicher als die Zeugenaussage, denn diese kann man mit jenem widerlegen, nicht aber umgekehrt. Wenn zwanzig Zeugen behaupten, es hat nicht gebrannt, und das Haus liegt in Asche, dann hat es eben doch gebrannt. Indizienbeweise beruhen auf der Interpretation von Befunden nach Erfahrungsregeln. So verrät eine Aschenschicht ein Großfeuer, der Axthieb in einem Schädel einen Totschlag, der Fingerabdruck einen Einbrecher. Die strengsten Erfahrungsregeln sind die *Naturgesetze*. Jede historische Behauptung, die ihnen widerspricht, ist unglaubwürdig. Wenn Tausende von Sizilianern 1953 gesehen haben wollen, wie die Majolika-Madonna von Syrakus geweint hat, und staatlich vereidigte Chemiker die Tränen als echt erwiesen haben, so können wir dennoch nicht von einem historischen Ereignis sprechen. Die analysierten Tränen dürften von der Küsterin stammen, und Massenhalluzinationen sind als historische Ereignis

nisse wohlbekannt. Nach dem 11. September des letzten Jahres ist die Mutter Gottes den Latinos von Inwood im Norden von New York erschienen. Der Glaube ist ein Faktum, nicht das Geglaubte. Entsprechend ist die Stimme aus dem brennenden Dornbusch oder der Durchzug der Kinder Israel durchs Rote Meer ebensowenig ein historisches Ereignis wie sonst ein Wunder der Bibel. Es stimmt schon sehr bedenklich, daß die Auferstehung Jesu noch 1968 im Großen Ploetz verzeichnet war. Das war eine Konzession an die katholische Kanzeltheologie, die der Wissenschaft Jahrhunderte hindurch im Wege gestanden hat und teilweise immer noch steht.

Die Wissenschaftsgeschichte beweist, daß sich die *Maßstäbe der historischen Kritik* im Laufe der Zeit verändern, daß die Anforderungen an die Plausibilität ebenso wie der Sprachgebrauch für die Bezeichnung historischer Ereignisse Wandlungen unterliegen. Erzählungen, die lange geglaubt wurden, geraten ins Zwielficht, aber auch das Umgekehrte kommt vor. In seiner Naturgeschichte berichtet der ältere Plinius (IX 25ff.) über einen Knaben in Tarent, der mit einem *Delphin* befreundet war und auf ihm durch die Wellen geritten sei. Alfred Brehm erklärte dies in seinem *Tierleben* für eine Fabel, derartiges sei unmöglich.³ Inzwischen wissen wir, daß Brehm irrte und nichts gegen die Erzählung des Plinius spricht.

Aus den immer einzuräumenden Unsicherheiten und der Vorläufigkeit aller Forschungsergebnisse mit Voltaire die Geschichte als *fable convenue* zu bezeichnen, geht nicht an. Er selbst hat Karl XII. von Schweden historisch behandelt. Der *Thesenanschlag Luthers* an der Tür der Schloßkirche zu Wittenberg hat sich als unhistorisch herausgestellt, aber deswegen ist Luther selbst noch keine Phantasiefigur. Allein die Publikationsart der Thesen war zu korrigieren, sonst nichts. An der übergroßen Mehrzahl aller als historisch erkannten Ereignisse zu zweifeln, ist unsinnig. Einzelkorrekturen müssen alle empirischen Disziplinen hinnehmen, auch die Physik, gibt es doch noch immer unwiderlegte – wenn auch nicht hinreichende – Einwände gegen die Quantentheorie.

III.

Wenden wir uns nun dem *ersten Satz* aus den Schlußversen des *Faust* zu: »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis«. Das Subjekt »alles Vergängliche« umgreift den gesamten Bereich der Geschichte, denn alle historischen Phänomene sind vergänglich, sowohl die hinter uns liegenden als auch die vor uns liegenden. Der *Gleichnis-Charakter*, der

3. Brehm, Alfred: Brehms Tierleben, Bd. III, Leipzig, Wien 1891, S. 618f.

dem Vergänglichen hier zugemessen wird, läßt sich im Hinblick auf die Geschichte dahingehend spezifizieren, daß wir als historische Ereignisse nur solche Fakten bezeichnen, denen über ihre pure Faktizität eine weiterreichende Bedeutung zukommt, die in einem sozialen *Zusammenhang* stehen und so, wie ein Gleichnis das tut, über sich hinausweisen. Ein historisches Ereignis besitzt so wie eine Vorgeschichte auch eine Nachgeschichte.

Der Grad der Bedeutung und die Art des Zusammenhangs kann sehr verschieden sein. Dies gilt für das, was Menschen getan und für das, was sie erlitten haben. Abertausende von Menschen haben den Rubikon überschritten. Historische Bedeutung aber besaß nur *Caesars* Überquerung des Flusses, weil er damit die Grenze zwischen seiner Provinz und Italien verletzte und den Bürgerkrieg eröffnete, der zum Sturz des Senatsregiments und zum Ende der Römischen Republik führte. Abertausende von wirklichen oder vermeintlichen Verbrechern sind am Kreuz gestorben. Historisch bedeutsam war vor allen anderen die Hinrichtung *Jesu* von Nazareth. Dieses Ereignis hat wie kaum ein zweites den Gang der Geschichte geprägt.

Sowohl im Falle *Caesars* wie in dem von *Jesus* hat sich die Bedeutung erst nachträglich, in der Fernwirkung gezeigt, und dies ist eigentlich immer so. Denn jede Begebenheit kann wie ein Feuerwerk verpuffen, durch die Folgezeit in ihrer Bedeutung herabgestuft oder aufgewertet werden. In einem gewissen zeitlichen Abstand lassen sich *Bedeutungsunterschiede* durchaus feststellen, doch können sich diese verschieben. Von keinem Ereignis läßt sich behaupten, es sei historisch völlig bedeutungslos – es wäre denn, daß am Ende aller Tage ein Historiker die gesamte Weltgeschichte überschaute und bemerkte: Was sich da Ende April 2002 im Frankfurter Interessen-Gemeinschaft Farbenhause abgespielt hat, war doch kein »historisches« Ereignis.

Die historische Bedeutung eines Faktums kann auf *zwei Ebenen* liegen: auf der Ebene der (bewirkenden) Kausalität und auf der Ebene der (beweisenden) Dokumentation. Im ersten Falle hat das Ereignis als *causa efficiens* einen Erklärungswert für die Folgen, im zweiten Falle hat es als *causa probans* einen Zeugniswert für die Erkenntnis allgemeiner Zustände. Die Gegenüberstellung von bewirkenden und beweisenden Gründen ist insofern schief, als auch die *causa probans* im weiteren Sinne eine *causa efficiens* ist, da sie bewirkt, daß ich etwas annehme. Der Zusammenhang, für den der Vorfall wichtig ist, kann realgeschichtlich oder epistemologisch sein. Das ist nun näher auszuführen.

Die beiden genannten Beispiele Rubikon und Golgatha gehören primär in die Kategorie der realgeschichtlichen, der kausalen Bedeutsamkeit. Diese ermessen wir durch das Gedankenspiel der *ungeschehenen Geschichte*. Wir eliminieren das jeweilige Ereignis aus der Geschichte und überlegen, welche Folgen das gehabt hätte. Wäre *Caesar*

nicht über den Rubikon gegangen, so hätte sein Gegner Pompeius das tun können, was er verkündet hatte. Er hätte seine Veteranen reaktiviert, wäre Caesar entgegengetreten und hätte ihm den Weg zur Alleinherrschaft versperrt. Das Senatsregime hätte fortbestanden und wäre wohl erst später und auf andere Weise in eine Monarchie verwandelt worden, nicht jedoch in der, die Caesar und sein Neffe Augustus verwirklicht haben. Wäre Jesus nicht gekreuzigt worden, so hätte dem Christentum das zentrale Dogma vom Erlösertod des Heilands gefehlt. Die Theologie und die Mission des Paulus wäre damit unmöglich geworden, und die Jesusgemeinde wäre in Galiläa verdämmert. Damit hätte sich einer anderen Lehre die Chance geboten, die Religion Europas zu werden, dem Mithrasglauben, dem Judentum oder dem Islam.

Die historische Bedeutung eines Ereignisses oder eines dadurch ermöglichten Befundes kann ebenso auf der Ebene des *Erkenntnisprozesses* liegen. Als am 25. August 79 der Vesuv ausbrach, versank die Stadt Pompeji im Aschenregen. Pompeji war eine herzlich unbedeutende Stadt, und ihr Verlust hat das Imperium Romanum nicht nennenswert getroffen. Praktische Folgen für den Gang der Geschichte hatte die Katastrophe gewiß nicht. Aber uns zeigt die Ausgrabung eine antike Stadt im prallen Leben, wie es keine literarische Quelle zu vermitteln vermag. Der Erkenntniswert aus jenem Ereignis ist kaum zu überschätzen.

Mitunter liefern auch scheinbar ganz banale Funde Aufschlüsse von höchstem historischen Interesse: eine römische Münze auf Island, die Seeverbindungen dokumentiert, ein ägyptischer Skarabäus in Kreta, der für die Chronologie entscheidend ist, oder das jüngst vieldiskutierte luwische Siegel aus den Trümmern von Troja, das Licht wirft auf die Beziehungen zum Hethiterreich. Bei einer Ausgrabung an der oberen Donau kamen in einem Tumulus zwei nur unter dem Mikroskop erkennbare Fäden *chinesischer Rohseide* ans Licht, die Handel zwischen den Kelten des 6. Jahrhunderts v. Chr. und Ostasien bezeugen. Das realgeschichtlich unbedeutende Ereignis, was derartigen Befunden zugrunde liegt, besteht darin, daß ein Mensch der Vorzeit den jeweiligen Gegenstand just an jener Stelle verloren oder niedergelegt hat, wo die Archäologen ihn fanden.

Die Einsicht, daß ein Ereignis erst durch den großen Zusammenhang, in dem es steht, historische Dignität gewinnt, hat dazu geführt, daß einzelne Denker der Ereignisgeschichte den Rang einer Wissenschaft überhaupt abgesprochen haben. Zumal in Frankreich gab es Stimmen, die der *histoire événementielle*, voran ihrem Prototypus, der Schlachtengeschichte, mit Verachtung begegnet sind und statt dessen allein den *Strukturen*, den Mentalitäten, der *long durée* Erkenntniswert zugemessen haben. Die Ereignisse wurden zu bloßen Oberflächenerscheinungen tiefgründiger Strömungen, zu reinen Symptomen von fundamentalen Konstellationen.

Eine derartige Abwertung des historischen Ereignisses hat indessen negative Konsequenzen in praktischer wie in theoretischer Hinsicht. Der praktische Nachteil liegt im Verlust der Erzählbarkeit. Seit Herodot und Thukydides ist die *Erzählung* die kanonische Form, Geschichte wiederzugeben, Ereignisse nacherleben zu lassen. Das theoretische Dilemma liegt in der Ausblendung des Erkenntnismediums. Denn Strukturen und Mentalitäten greifen wir ja nur, soweit sie in Ereignissen Ausdruck finden, faßbar in Erscheinung treten. Es hat wenig Sinn, das Wesen des Feudalismus, die Besonderheiten des Barock oder die Grundzüge der Industrialisierung ohne Beispiele zu erläutern. Und diese Beispiele sind in der Geschichte stets mehr als solche, denn Beispiele wären austauschbar und beliebig. Ereignisse aber illustrieren die Geschichte nicht, sondern konstituieren sie.

Wenn schon Faust seinem Famulus vorhält, man fände in der Geschichte »höchstens eine Haupt- und Staatsaktion«, so kann Wagner dem wenig erwidern. Denn herausragende Ereignisse wie die Perserkriege, die Kaiserkrönung Karls des Großen oder die Französische Revolution bilden nun einmal die Wendepunkte und Meilensteine auf dem Weg der Geschichte. Ein Verzicht auf Ereignisse hätte zur Konsequenz, daß es letztlich gleichgültig wäre, was in der Geschichte passiert. Wenn ein Ereignis nur *tieferliegende Kräfte* zum Ausdruck bringt und selbst keine Entscheidung bewirkte, dann stünde bereits beim Ausbruch jedes Krieges fest, wer ihn gewinnt, dann verlören die Ereignisse ihre Kausalfunktion, würden eigentlich überflüssig. Damit aber wäre die Geschichte gegenstandslos.

IV.

Nun zum *vierten und letzten Satz* des *Faust*. Hier benennt Goethe das Ewige, wofür das Vergängliche ein Gleichnis ist. »Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan«. Das Weibliche steht für die Liebe, und diese ist in umfassendem Sinne gemeint. Ihr wird eine läuternde Wirkung zugeschrieben. Musil meinte zwar, die Weltgeschichte sei *mindestens zur Hälfte eine Liebesgeschichte*, aber ob die Beschäftigung mit ihr eine Liebe zur Menschheit weckt oder voraussetzt, ist nicht klar. Lord Bolingbroke schrieb: *The love of history seems inseparable from mankind, because it is inseparable from self-love*. Hier wird Philanthropie als kollektiver Egoismus stigmatisiert, von dem kaum eine erhebende Wirkung ausgeht. Übersetzbar in die Sprache des Historikers ist indessen der Verweis vom Vorübergehenden auf das »Ewige«. Jedes historische Ereignis bezeugt etwas Ewig-Menschliches, besitzt eine anthropologische Dimension. Der weiteste Zusammenhang, in dem alle einzelnen Begebenheiten zu sehen sind, ist die Geschichte der Menschheit, in der sich das Wesen des Menschen offenbart.

Das hier vorausgesetzte anthropologische Substrat des Ewig-Menschlichen ist nicht unbestritten. Namhafte Denker haben den Wandel, der die menschlichen Dinge im einzelnen kennzeichnet, auch auf die *menschliche Natur* im ganzen übertragen, doch gibt es triftige Einwände gegen eine derart skeptische Position. Die Vernunft, die wir doch als Wesensmerkmal des Menschen betrachten, hat sich im Laufe der Jahrtausende in sprachlicher Kommunikation entwickelt. Sprache aber ist ein soziales Medium, das die Verständigung zwischen Menschen, zwischen Völkern, zwischen Zeiten als Möglichkeit voraussetzt, wenn sich in der Wirklichkeit auch Hindernisse einstellen. Die Kulturgeschichte beruht auf einem Lernprozeß, und dieser wäre unmöglich, wenn die Verhaltens- und Denkformen nicht im Grunde gleichartig blieben. Da unsere Physiologie seit dem Cromagnon-Menschen aus dem oberen Pleistozän im wesentlichen unverändert ist, dürfte es unsere Psychologie ebenfalls sein.

Das bekannte Witzwort Hegels, die Geschichte lehre, daß Völker und Regierungen niemals etwas *aus der Geschichte gelernt* hätten, räumt doch ein, daß der Philosoph jedenfalls aus der Geschichte lernen könne, und eben das konzediert auch sein Gegner Schopenhauer, der allerdings meint, das erste Buch aus dem Herodot genüge, den Gehalt der Geschichte und damit das Wesen des Menschen zu erkennen. Zu allen Zeiten haben die Menschen aus der Geschichte gelernt, woraus auch sonst? Könnten wir aus der Geschichte nichts lernen, so könnten wir überhaupt nichts lernen, dann verlöre der Begriff Erfahrung seinen Sinn, denn Erfahrung ist nichts anderes als die Anwendung von Lehren aus der Vergangenheit.

Jacob Burckhardt wollte durch die weltgeschichtliche Betrachtung nicht *klug für ein andermal, sondern weise für immer* werden. Die von ihm als Pathologie begriffene Geschichte verstand er wie eine griechische Tragödie, die zur *Katharsis* führen soll. Wenn Goethe das einzige Trauerspiel, das er als »Tragödie« bezeichnet hat, eben den Faust, mit dem Satz ausklingen läßt, »das Ewig-Weibliche zieht uns hinan«, so schreibt er dem, was hier Ereignis geworden ist, eine Katharsis, eine läuternde Wirkung zu. Und dies ist wohl das Beste, was aus der Geschichte zu gewinnen ist.

Literatur

- Baudrillard, Jean:** Das Jahr 2000 findet nicht statt, Berlin 1990.
- Brehm, Alfred:** Brehms Tierleben, Bd. III, Leipzig, Wien 1891.
- Burckhardt, Jacob:** Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1868.
- Childe, Gordon:** Man Makes Himself, 1936.
- Demandt, Alexander:** Sternstunden der Geschichte, München 2000.
- Ungeschehene Geschichte, Göttingen 2001.
 - Was heißt historisch denken?, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 30, 1979, S. 463ff.
- Hager, Werner:** Das geschichtliche Ereignisbild, München 1939.
- Marx, Karl:** Der 18te Brumaire des Louis Napoleon (1852), in: Marx-Engels-Werke, Bd. 8, Berlin 1960.
- Nietzsche, Friedrich:** Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, München, Wien 1960.
- Ploetz, Karl:** Auszug aus der Geschichte, Würzburg 1968.

Die Erfindung des Neuen.

Zur Kritik der »historischen Wahrheit«

ANDRÉ MICHELS

»Am Anfang war« das Ereignis. Ereignis ist das, was den Anfang macht. Es ist alles, was am Anfang steht, der jedoch darin besteht, dem All einen Abbruch zu tun, das fortan nur noch als gestrichenes ~~All~~ geschrieben werden kann. Es sprengt das Zeitkontinuum auf, das es also voraussetzt – und in gewisser Weise fortsetzt. Das Ereignis bezieht sich immer auf andere Ereignisse, die ihm vorhergehen und folgen. Es macht somit immer einen Anfang, aber einen anderen Anfang, notwendig – und auch möglich –, der kein anfängliches Anfangen ist, sondern dieses bereits überwunden hat und ihm höchstens noch ein axiomatisches Dasein zugesteht. Das Ereignis ist voranfänglich und anfangend zugleich.

Ereignis läßt sich weder ontologisieren noch funktionalisieren. Es ist zugleich destruktiv und konstruktiv, degenerativ und generativ. Es kann weder auf Bestehendes, noch auf eine – welcher Zeitdimension auch immer angehörenden – Gegenwart zurückgeführt werden, sondern verlangt eine radikalere Besinnung auf die Zeit und ihre Auswirkungen. Denn ein Ereignis wirkt vor und nach. Nachträglich noch besitzt es die Fähigkeit, »alles« in ein anderes Licht zu rücken, zu verrücken und entstellen, insofern es Zäsur ist – und somit Zensur.

Ereignis ist weder antizipierbar noch kalkulierbar, es ist weder im Sensiblen noch im Intelligiblen angesiedelt, sondern geht ihrer Trennung voraus. Es unterwandert somit die Kategorien der Urteilskraft, der reinen und der praktischen Vernunft. Von diesen Fragen möchte ich hier ausgehen und zum Schluß eine Hypothese über die Schrift der »Urszene« – oder die Urszene der Schrift – aufstellen.

I.

Ein Ereignis erlaubt mir – und nötigt mich –, zwischen einem Vorher und einem Nachher zu unterscheiden, denn Ereignis ist nur, was sich von anderen unterscheidet. Wie es aber dazu kommt, welcher Art diese

Unterscheidung ist, wie sie wiederzuerkennen ist und was aus ihr folgt, sind Fragen, die in jedem Diskurs anders formuliert und anders beantwortet werden müssen. Ein jeder ist darauf angesprochen, diese Schnittstelle in der Zeit wiederzuerkennen und sprachlich wiederzugeben. Die vielleicht bedeutendste Herausforderung, die sich nicht nur an die Geschichtsschreibung, sondern ebenso an die Geistes- und Religionswissenschaften, an die Literaturkritik, die Psychoanalyse usw. richtet, besteht darin, diese zeitliche Differenzierung, in aller Feinheit und mit der notwendigen Strenge in Begriffe zu fassen und gegebenenfalls in einen »kausalen« Bezug einzuordnen.

Spätestens dann kommt es zum Konflikt zwischen den Konservativen und den Progressiven, zwischen den Anhängern der alten Ordnung und den Neuerern, zu einer Neuauflage der *Querelle des Anciens et des Modernes*. Was jenen als Beweis der Kontinuität gilt, ist für diese ein untrügliches Zeichen der Diskontinuität. Eine Frage der Deutung also? Nicht das, was wirklich stattgefunden hat – nicht einmal die unmittelbaren Folgen davon – sind ausschlaggebend, sondern vorwiegend sind es die verschiedenen Deutungsebenen, die sich mit der Zeit und in die Zeit umsetzen. Das trifft sowohl für die Nation, die Gemeinschaft – welche auch immer – als auch für das Individuum zu.

Die Deutung stellt Verbindungen her, deckt kausale Zusammenhänge auf oder hebt sie wieder auf, wenn z.B. neue Elemente auftreten, die den bestehenden Theorien oder Erklärungsmodellen Geltung und Legitimität entziehen. Die Deutung entscheidet aber nicht nur, was eine Folge ist und worauf sie folgt, sondern verweist vielmehr auf einen Kontext, aus dem sie stammt und an dem sie selbst webt, der jede Form von Kausalität relativiert, wenn nicht sogar aufhebt.

Was hat es aber mit der *causa* auf sich, wenn wir das Ereignis auf eine Ursache, auf einen logischen Schluß reduzieren wollen? Die Etymologie kann uns hier weiterhelfen, wenn wir aus ihr keinen systematischen Gebrauch machen – *une fois n'est pas coutume* –, indem sie uns erlaubt, eine Verbindung zwischen Ursache, Gerichtssache und Streit herzustellen. Heidegger hat öfters darauf hingewiesen, z.B. in *Das Ding*¹ (einem Vortrag aus dem Jahre 1950).

Das Ereignis hat etwas von diesem Zwist oder Streit an sich, der am Anfang steht. Es ist kein absoluter Anfang, wie im Mythos, sondern ein relativer oder diskursiver, der eine Folge – Reihenfolge oder Abfolge – mit sich bringt oder voraussetzt. Es ist nicht nur Nachfolge, sondern auch Vorfolge, indem die Folge zuerst kommt, während das, woraus sie folgt und woher sie stammt, erst nachträglich ersichtlich wird oder (re-)konstruiert werden kann.

1. Vgl. Martin Heidegger: *Das Ding*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Teil II, Pfullingen 1954, S. 47-49.

In Frage steht in jedem Fall die Logik von Deduktion und Konklusion, von Ableiten und Schließen. Beide Operationen beruhen auf einer Deutung und sind keinesfalls an sich gegeben oder evident, was auf eine – allerdings sehr verbreitete – »logische Illusion« hinausliefere. Wir verlassen dabei die Ebene des Erkennens und der reinen Verstandesbegriffe. Zu den Positionen von Subjekt und Objekt fügt die Deutung jenes Dritte hinzu, welches die logische Abfolge durcheinander bringt und das Kausalitätsprinzip, wenn nicht außer Kraft setzt, so doch immer wieder hinterfragt. Wenn wir dem Ereignis gerecht werden wollen, sehen wir uns genötigt, den »Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« zu verlassen.

Fragt jedoch nicht auch Kant nach der Position des Dritten? In der Tat, »um [...] die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können«, nimmt er an, »daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht.«² Das Dritte oder Vermittelnde muß »einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein«. Er nennt es das »transzendente Schema«, das als »transzendente Zeitbestimmung a priori« durch das Ereignis in seine Grenzen verwiesen wird, indem es, das Ereignis, jede Form der Anwendung einer bestehenden Kategorie des a priori Gegebenen zunichte macht.

Auf Kant griffen, nach dem sogenannten Scheitern von Hegels Geschichtsphilosophie, vorwiegend die Neu-Kantianer der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück, insbesondere Rickert, Windelband, Cohen. Aber auch Philosophen wie Dilthey und Simmel, die sich unter dem Motto einer »Kritik der historischen Vernunft« auf Kant bezogen, wollten für die Geistes- und besonders Geschichtswissenschaften eine gleichermaßen sichere Grundlage herstellen, wie Kant sie für die Naturwissenschaften aufgestellt hatte.

Kritisch hat sich damit in Frankreich besonders Raymond Aron in einem 1934-1935 geschriebenen Buch *La philosophie critique de l'histoire* auseinandergesetzt.³ Diese Form der Geschichtsschreibung brachte er in seiner daraufhin geschriebenen und im März 1938 präsentierten Habilitationsschrift definitiv zum Abschluß. Dieser klassische Text der Geschichtsphilosophie, der auch heute noch in Frankreich großes Ansehen genießt, entstand exakt zur gleichen Zeit wie Heideggers Aufzeichnungen *Vom Ereignis*.⁴ Ohne etwas von Heideg-

2. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft (1781), Hamburg 1956, S. 197.

3. Vgl. Raymond Aron: *La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1969.

4. Vgl. Martin Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt/Main 1989.

gers »Kehre« gehört zu haben, schreibt Aron in einer Sprache, die noch in der Erkenntnistheorie wurzelt und zugleich über sie hinausweist:

L'événement est le donné le plus primitif: ce qui n'est pas mais se passe, traverse l'existence, à la limite insaisissable qui sépare deux instants [...] L'événement pur et ponctuaire est fugitif. Il s'évanouit en s'achevant (au double sens du mot). – Das Ereignis ist das einfachste, ursprünglichste Gegebene: das, was nicht ist, sondern vorübergeht, die Existenz an der unfaßbaren Grenze durchquert, die zwei Augenblicke voneinander trennt [...]. Das reine Ereignis ist punktuell und flüchtig. Es löst sich auf, indem es sich vollendet (im doppelten Sinn des Wortes).⁵

Letzteren Hinweis können wir so verstehen, daß es sich zum Abschluß bringt, indem es sich (von) selbst erledigt.

In dieser Formulierung ist Aron sich selbst voraus und über sich selbst hinausgegangen. Man kann nicht behaupten, daß der Rest des Buches dieser fulminanten Intuition und Formulierung gefolgt sei. Er nimmt dem Ereignis den Charakter des Ontischen und damit jede Realität, wodurch es aber nicht weniger real wird. Als »das ursprünglichste Gegebene« befindet es sich, streng genommen, außerhalb der Zeit, wodurch es allein eine Spaltung in ihr bewirken und – wie etwa die Atomspaltung – eine sehr große Energie freisetzen kann. Der Motor oder Beweggrund ist die Interpunktion, welche die Lesart bestimmt und ein hervorragendes Instrument der Deutung darstellt. Der Punkt beendet den Satz und bringt den Sinn des Satzes erst auf den Punkt. Als kleinstes Schriftzeichen skandiert er den Text, er zeigt seine Leerstellen auf, bringt seine Lücken hervor und öffnet ihn auf etwas Anderes hin.⁶ Zum Buchstaben bringt er das hinzu, was nicht im Text zu finden ist, was uns aber erlaubt, ihn anders zu lesen als er geschrieben wurde. Hier setzt der Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition an, die beide aber »von Anfang an« gegeben sind und aus derselben Quelle stammen.

So dargestellt, wäre das Ereignis also seine eigene Deutung? Unberücksichtigt bliebe jedoch dabei die Dimension, in der sich das Ereignis ereignet, in der es sich oder dem Subjekt zu eigen wird.

Saisie instantanée ou saisie d'une instantanéité, il est inaccessible, insaisissable, en-deçà de tout savoir. Tout au plus est-il possible à la mémoire de l'évoquer, à un narrateur de la rappeler. – Als augenblickliches, sofortiges, unverzügliches Ergreifen oder Ergreifen einer Augenblicklichkeit ist es unzugänglich, unfaßbar, diesseits allen Wissens.

5. R. Aron: Introduction à la philosophie de l'histoire (1938), Paris, 1986, S. 50 (Übersetzung: A. M.).

6. Als Hinweis auf Lacans Deutungstechnik, die sich vorwiegend der Skandierung bediente.

Allerhöchstens vermag das Gedächtnis darauf hinzuweisen oder der Erzähler es ins Gedächtnis zu rufen.⁷

Evocare (lat.) heißt auch: eine Stimme verleihen, während »ergreifen« weder auf »wahrnehmen« noch an sich auf »begreifen« zurückgeführt werden kann. Wird die Ebene des Wissens – für Aron des gewußten Wissens – zunächst nicht vom Ereignis betroffen, so hinterläßt es doch Spuren, indem »seine Augenblicklichkeit« den Ablauf der Geschichte oder das Zeitkontinuum (auf-)sprengt, zerstückelt, fragmentiert.

Die Wirkung dieser Fragmentierung ist jeweils traumatisch. Bis zum Ereignis selbst vorzudringen oder zurückzugelangen, ist jedoch kaum möglich, weder individuell noch kollektiv. Nur die Fragmente, die es hinterlassen hat – Zeitbrocken also – bekommen wir mit, z.B. weil sie noch immer weh tun. Mit jeder Erinnerung des Ereignisses wird der Schmerz wieder wachgerufen, wodurch der Historiker, ebenso wie der Patient, sich veranlaßt sieht, dessen Auslöser einige Aufmerksamkeit zu schenken und manchmal auch Substanz zu verleihen, die aber auf der Suche danach gerne wieder verloren geht. Einige Patienten – vielleicht auch Historiker – ziehen es deshalb vor, so lange wie möglich auf dem sicheren Boden der Depression zu verharren.

Erwähnenswert an diesen Formulierungen Arons ist, daß sie dem historischen Faktum eben den Boden entziehen. Auf einen Punkt reduziert, büßt das Ereignis seine Substanz, nicht aber sein Wesen ein. Auch wenn nicht daran gezweifelt werden kann, daß es je stattgefunden hat, bleibt davon nichts als eine Spur im Gedächtnis oder in der Erinnerung übrig, die der Erzähler auf seine Weise übersetzt und wiedergibt. Das heißt aber auch, daß er sie entstellen und verfälschen wird – *traduttore traditore*. Es sei denn, daß die Form oder der Inhalt des Geschehens den Zugang zur Sprache verbieten. So wie bei jenem Patienten, der behauptete: »Was mir zugestoßen ist, ist derart schlimm, daß ich es Ihnen unmöglich erzählen kann.« Hat das Ereignis aber einen Inhalt?

An diesem Punkt, wo Aron nicht weitergegangen ist, setzt Paul Veyne, sein Schüler und vielleicht geistiger Nachkomme, an. Ein Grundgedanke bei ihm ist, daß es kein Ereignisatom, sondern nur einen Kontext gibt, der in einer Intrige besteht und aus der Geschichte ein Gewebe macht.⁸ Sehr vielsagend fügt er hinzu:

Du texte de l'homme, l'historien connaît les variantes, mais jamais le texte lui-même; la plus importante partie de ce qu'on pourrait savoir de l'homme, la plus intéressante peut-être, il ne faut pas la demander à l'histoire. – Vom Text des Menschen kennt der Histori-

7. Vgl. R. Aron: Introduction, S. 50 (Übersetzung A. M.).

8. Vgl. Paul Veyne: Comment on écrit l'histoire, Paris 1996, S. 51-56.

ker die Varianten, niemals den Text selbst; den größten Teil dessen, was man vom Menschen wissen könnte, den interessantesten vielleicht, darf man der Geschichte nicht abverlangen.⁹

Diese Aussage ist umso wertvoller, als sie, aus dem Munde – und von der Feder – eines der vorzüglichsten zeitgenössischen Historiker stammend, das Feld der Geschichtswissenschaften in sehr enge Grenzen verweist. Ohne dazu weitere Angaben zu machen, greift Veyne auf eine Theorie des Textes zurück, die zu diesem Zeitpunkt bereits in der Luft lag; sein Buch ist kurz nach Derridas »Grammatologie«¹⁰ entstanden und veröffentlicht worden.

»Die Geschichte basiert auf Dokumenten, doch keines davon ist das Ereignis selbst.«¹¹ Die Spuren, die es hinterläßt, organisieren sich in und zu einer Schrift, die bereits eine Variante ist und uns in keinem Fall den Zugriff auf dessen »Original« erlaubt. Dieses ist also immer schon und auf immer verloren. Vielleicht können wir erst aufgrund dieses – d.h. eines ursprünglichen – Verlusts überhaupt von Schrift sprechen. Sie geht daraus nicht nur in der Gestalt oder unter dem Motiv des Festhaltens, Fixierens – der Gedächtnisstütze also – hervor, sondern scheint einer anderen Notwendigkeit zu entsprechen, die ich hier herausarbeiten möchte. Solange wir uns mit den Nachwehen dieses Verlusts beschäftigen, drängt sich unseren (Re-)konstruktionsversuchen ein Vorweh auf oder die Annahme, daß es sich beim Original um etwas ganz Besonderes handele und daß sich während der sogenannten Urszene sehr Schlimmes, ja Abscheuliches, Grauenhaftes zuge tragen habe – eine bestimmte Intensität des Genießens, die späterhin nie wieder erreicht werden konnte.

II.

Die Problematik des Anfangens gilt bereits als überwunden, wenn es darum geht, das Neue – eine neue politische, seelische oder symbolische Ordnung – zu begründen oder zu rechtfertigen. Zum Neuen kommt damit ein anderes Moment hinzu. Kaum ein politisches Regime – ob demokratisch, autoritär oder totalitär –, das nicht, um sich selbst zu legitimieren, auf diese Prozedur zurückgreift, die bei jeder Art von Geschichtsschreibung den oft bitteren Geschmack des Tendenziösen zurückläßt. Immer wieder stellt sich die Frage, wie weit sie – bei allen Unterschieden, Graduierungen und Nuancen – in der Konstruktion des

9. Vgl. ebd., S. 16 (Übersetzung: A.M.).

10. Vgl. Jacques Derrida: De la grammatologie, Paris 1967.

11. Vgl. P. Veyne: Comment on écrit l'histoire, S. 15.

Anfangs, des Ereignisses also, gehen darf. Wo liegt hier die Grenze, die vor der Spannung des Anfangens Halt macht und diese produktiv umsetzt?

Den Mythos verstehen wir als Versuch, der – ob kollektiv oder individuell – dem Anfang den Charakter des Absoluten verleiht, das, der Zeit entrückt, für immer unerreichbar bleibt. Der mythische Anfang, der auch für die Republik gilt, stellt somit ein Zeitgefälle her, das auch ein Abfall oder Abfallen ist und alle später Kommenden dem Vorwurf der Entstellung, Verfälschung oder Korruption aussetzt. Sie werden somit in die Verpflichtung gesetzt, die einem moralischen Zwang gleichkommt, der Konstellation der Gründerjahre gerecht zu werden. »Korruption« kann im Sinn von (gr.) *phthora* verstanden werden, so wie der Terminus von Aristoteles verwendet wurde: *peri gene-seos kai phthoras*.¹² Beides ist im Ereignis der Fall: es ist sowohl Generation als auch Degeneration.

Wenn der Zeitpunkt des Anfangens oft willkürlich erscheint, so versucht die (Re-)konstruktion ihm diesen kontingenten, d.h. zeitlichen Charakter zu nehmen, um ihn außerhalb der Zeit anzusiedeln und als zeitlos zu instituieren. Es bedarf also einer ständigen Anstrengung der Geschichtsschreibung – vielleicht heute mehr denn je –, sich dieses mythischen Anspruchs, der nie ungefährlich ist, zu entziehen und, womöglich, zu entledigen.

Was wäre aber erreicht, wenn anstelle des Mythos ein Text träte, dem somit der Status eines Grundtextes – ob religiös, politisch oder literarisch – zukäme? Wäre es mehr als eine Verschiebung desselben Anspruchs? Die Formulierung Paul Veynes – den Text betreffend – hat den Vorteil, daß sie, beim Vorhandensein mehrerer Varianten, auf ein Original, einen Urtext verzichten kann. Ebenso kann er von der (Re-)konstruktion des Ereignisses als Urszene absehen, insofern er über die Dokumente, die von ihm zeugen, verfügt. Das Ereignis selbst aber bleibt unfaßbar. Unbeantwortet ist auch die Frage nach seinem Wahrheitsgehalt, die auf jene nach der Glaubwürdigkeit der Zeugen und Dokumente verschoben wird.

Der traditionelle, an das Ereignis gebundene Wahrheitsanspruch wird damit arg beeinträchtigt, ohne allerdings ganz verloren zu gehen. Wenn es sich um ein besonders schreckliches Ereignis wie die »Existenz« der Gaskammern handelt, stößt die Geschichtsschreibung an eine Grenze, die sie mit eigenen Mitteln wahrscheinlich nicht überwinden kann. Das Ereignis selbst führt in dem Fall eine Dimension ein, die der Geschichtsschreibung unzugänglich, vielleicht sogar verboten bleibt. In diesem Punkt stimme ich nicht mit Alexander Demandt über-

12. Vgl. Aristoteles: De la génération et de la corruption, Paris 1966.

ein, der den Status von »Ereignis« für unproblematisch hält, ihn sozusagen entproblematisiert.¹³ Er ist aber vorsichtig genug, um in seinen Beispielen nicht über die Zeit des ersten Weltkrieges hinauszugehen. Würde er mit Bezug auf die jüngste europäische Geschichte auch noch so sprechen oder schreiben können?

Was aber macht den Anfang? Wie entsteht das Neue? Was führt eine Schnittstelle in der Zeit ein? Mit welchen Mitteln wird Vergangenheit produziert und vollzieht sich ihre Differenzierung von der Gegenwart? Diesen Fragen sucht Jacques Le Goff, ein Hauptexponent der *École des Annales*, nachzugehen, indem er tunlichst jene nach dem Anfang vermeidet. Ohne ihn zu erwähnen, trägt er dem von Raymond Aron vollzogenen und von Paul Veyne weitergedachten Schritt Rechnung: Das Ereignis hat zwar stattgefunden, nur wissen wir nichts davon. Allein die Spuren, die es hinterlassen hat, können wir aufzeichnen, erforschen, deuten. Deutung allerdings ist nicht nur wissenschaftlich, sondern auch ethisch zu verstehen. Der Anfang selber jedoch, dessen Folgen für uns bestimmend sind, bleibt oft unergründlich. Er ist vorzeitlich, vorweltlich, vorbegrifflich, während sowohl Zeit, Welt, als auch Begriffe von ihm ausgehen und aus ihm hervorgehen.

Eine Folge des Anfangs, der keine Realität besitzt und nie gegenwärtig war, ohne darum aber weniger real zu sein, ist der Zug der Differenz, der sich trennend, spaltend, scheidend auswirkt und so erst die Zeit schafft, in der wir uns orientieren können. Nachdem er die Differenzierung zwischen Vergangenheit und Gegenwart als relevant ausgemacht hat, fragt Le Goff, inwiefern dieser wichtige Zeitfaktor in Gesellschaft, Politik, Religion nicht nur zur Kenntnis genommen wird, sondern auch zur Geltung kommt. Es ist die Rede von der »sozialen Funktion der Vergangenheit«, so wie sie von den verschiedensten politischen Orientierungen gebraucht und auch mißbraucht wird.¹⁴

Zwischen dem Altertum, das er bei den Griechen ansetzt, und dem heutigen Tag habe eine ständige Akzentverlagerung in der Gewichtung der verschiedenen Zeitdimensionen stattgefunden: Das heidnische Altertum habe eine heldenhafte Vergangenheit glorifiziert und die Gegenwart als dekadent angesehen; das christliche Mittelalter dagegen sei zwischen dem Gewicht der Vergangenheit und der Hoffnung auf die Zukunft erdrückt gewesen, während sich die *Renaissance* vorwiegend an der Gegenwart orientiert habe; die darauffolgenden Jahrhunderte hätten, unter dem Impuls der modernen Wissenschaften – mit Kepler, Galilei, Descartes –, eine Ideologie des Fortschritts entwickelt, welche

13. Vgl. dazu seinen Beitrag in diesem Band.

14. Vgl. Jacques Le Goff: *Passé/présent*, in: ders., *Histoire et mémoire*, Paris 1988, S. 31-58.

die zeitliche Bewertung nochmals geändert und das Hauptgewicht auf die Zukunft verlagert habe.¹⁵

Bei dieser Lektüre der zeitlichen Differenzen bleibt stets die Frage offen, wo der Schnitt angesetzt werden kann oder soll und welches die Folgen dieser Spaltung sind. Letztere durchquert das Subjekt und die Gesellschaft und scheint fast alle Diskursebenen gleichermaßen zu betreffen. Unsere westlichen Gesellschaften sind, seit es Wahlen gibt, in zwei mehr oder weniger gleich starke Lager aufgeteilt: die sogenannten Konservativen und die sogenannten Progressiven. Auch wenn die Belange der Gegenwart bei beiden zu kurz kommen, so geht doch jede gesellschaftliche, d.h. politische Dynamik von dieser Spaltung aus.

Bei Lévi-Strauss wird die Zweiteilung der Gesellschaft zur Voraussetzung der Exogamie und damit des Inzestverbots.¹⁶ Die so begründete symbolische Ordnung ist zugleich Ursache und Wirkung einer zeitlichen Differenzierung, die allerdings auch eine sehr bedeutende ist und die verschiedensten Ebenen des menschlichen Tuns und Handelns betrifft. Sie bedarf unserer ständigen Aufmerksamkeit, mobilisiert fast alle gesellschaftlichen Kräfte und stellt einen ständigen Appell an unsere Denk- und Deutungsfähigkeit dar. Ganze Wissensbereiche gehen aus dieser Spaltung hervor und versuchen, die daraus resultierenden Brocken und Fragmente – zumindest einige davon – aufzufangen und zu strukturieren.

Es ist kaum anzunehmen, daß eine Epoche sich zeitlich einseitig orientiert, d.h. sich ausschließlich in eine Richtung bewegt, ohne auch einen Gegenpol geltend zu machen. So stand, am Anfang des 19. Jahrhunderts¹⁷, dem Positivismus eines Auguste Comte und seinem unerschütterlichen Fortschrittsglauben, der die Auflösung der theologischen und militärischen Systeme forderte, eine eher der Vergangenheit zugewandte Romantik entgegen.

Marxens Analyse traf den Nagel auf den Kopf, wenn er in dem der Vergangenheit beigemessenen Gewicht eine Lähmung der fortschrittlichen Kräfte der Nation erblickte. Le Goff macht sie sich noch zu eigen, wenn er schreibt: »Der Kult der Vergangenheit war am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ein wesentliches Element der rechten Ideologien.«¹⁸ Ob diese Argumentation aber auch noch, wie er behauptet, als Erklärungsgrund für Faschismus und Nazismus zutrifft, darf bezweifelt werden.

15. Vgl. ebd., S. 46.

16. Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté*, Den Haag 1947.

17. Vgl. J. Le Goff: *Passé/présent*, S. 52.

18. Vgl. ebd., S. 52-53.

Mit dem Zusammenbruch des Ostblocks und der ihn tragenden kommunistischen Ideologie kam ein lange unterdrückter zeitlicher Vektor zum Zug, der zum heutigen, in vielen Ländern Europas aufblühenden Nationalismus und Populismus führte. Auch wenn die Situation eine ganz andere als noch vor einigen Generationen ist, so suchen doch wieder viele durch die Industrialisierung entwurzelte und vom Syndikalismus betrogene Arbeiter und Arbeitslose nach einem Anhaltspunkt in der Vergangenheit. Ist das aber ein ausreichender Erklärungsgrund für die Anziehungskraft, welche die extremen Rechten auf sie ausübten?

Nach diesen Beiträgen zur Analyse der heutigen politischen Lage, verläßt Le Goff das ihm angestammte Arbeitsfeld, um sich zu einigen Hypothesen über literarische und wissenschaftliche Strömungen seiner Zeit verleiten zu lassen:

In anderen Bereichen hat man der Vergangenheit und Dauer mehr Aufmerksamkeit geschenkt, in der Literatur mit Proust und Joyce, in der Philosophie mit Bergson, und letztendlich in einer neuen Wissenschaft: in der Psychoanalyse. [...] Der Psychismus wird in der Tat dargestellt, als ob er sich unter der Herrschaft der unbewußten Erinnerungen, der vergrabenen Geschichte der Individuen und besonders der entferntesten Vergangenheit, jener der frühesten Kindheit, befände.¹⁹

Die von der Psychoanalyse erfaßte Vergangenheit sei nicht die »wahre«, sondern vielmehr ein Konstrukt. Le Goff unterstellt ihr, antihistorisch zu sein, weil sie die Bedeutung der zeitlichen Differenzierung, der Spaltung von Vergangenheit und Gegenwart, verkenne, ja sogar verneine. Als solche habe sie ihre Wurzeln im Positivismus.²⁰ Was ist aber positivistische Geschichtspraxis? Sie habe ihre Instrumente in Bezug auf Datierung und Textkritik sehr verfeinert. Was ihr eine verbesserte Erforschung der Vergangenheit zu erlauben schien, führe jedoch zu einer Immobilisierung der Geschichte im Ereignis und zu einer Ausschaltung der Dauer.

Diese Kritik richtet sich nicht nur gegen die Psychoanalyse, sondern gleichermaßen gegen den Strukturalismus, die Soziologie und die modernen Humanwissenschaften, die, auf der Suche nach dem Invarianten, Zeitlosen, die Vergangenheit ausschalteten. Diese Ansätze zu einer Theorie der Zeit, so interessant sie sind, gehen jedoch nicht weit genug. Davon zeugt das sehr eigenartige Verständnis von Vergangenheit, das hier am Ende dieses bedeutenden Beitrags auftaucht, der ganz der Zeitspaltung gewidmet ist. Ihren Auswirkungen hat der Autor

19. Vgl. ebd., S. 53.

20. Vgl. ebd., S. 54.

viel Aufmerksamkeit geschenkt, während sich die Spaltung selbst seinem Blickfeld entzog. Er hat es unterlassen, sie eigens zu denken.

III.

Folgschwer jedoch wäre es, die begründende Funktion dieser Spaltung zu übersehen oder sie nicht ausreichend zu würdigen, weil somit einem vorwiegend chronologischen oder chronometrischen Bezug zur Zeit Vorschub geleistet würde – mit einem Anfang und einem Ende, auch wenn sich diese beiden Pole im Unendlichen verlieren können. Sehr gut würde sich diese Auffassung allerdings mit einem religiösen – etwa christlichen – Verständnis von Zeit vertragen: mit Gott als Schöpfer, der am Anfang der Zeit steht, und dem Messias als Erlöser, der sie zur Vollendung bringt. Der so definierte Zeitraum dient dem europäischen Menschen seit fast zwei Jahrtausenden als Aufenthalt.

Was hier nur angedeutet werden kann, bedürfte einer eingehenderen Analyse. In der Tat kommen wir nicht umhin, auf den Zeitraum, in dem wir wohnen und auf die Zeitkategorien, die wir verwenden, zu achten und sie zu hinterfragen – welcher auch immer der Diskurs sein mag, in dem und mit dem wir arbeiten. Zentral ist in jedem Fall die Funktion, die wir der Zeitspaltung beimessen. Sie bestimmt nicht nur das Kausalitätsprinzip, sondern stellt es zugleich auf den Kopf, weil in diesem Prozeß selbst die Ursache – wie bereits angedeutet – gespalten, aber darum noch nicht aufgelöst wird. Der Ort der Spaltung, welche die zeitliche Sequenz begründet, kann sich jedoch im Nachhinein als leer, und die Ursache sich als Un-sache erweisen.

Die Spaltung, die dem *Ding*²¹, der *res* als Streitfall innewohnt, bestimmt einen Aufschub (*différance*, nach Derrida²², von *différer* abgeleitet), der zugleich eine Wende ist, die nachträglich ein Ereignis sowohl setzt als auch aufhebt. Dieser Spaltung von *res* versucht Lacan in der Unterscheidung von *real* und *Realität* gerecht zu werden und nachzugehen. Das Ereignis hebt seine eigene Realität auf. Was zurückbleibt ist darum aber nicht weniger real, sondern ein Rest, der als Abfall des symbolischen Prozesses gelten kann. Der Begriff des *Realen* ist ein Produkt des Verlusts der Erfülltheit (*plénitude, complétude*) der Realität oder der Realität als Erfüllung.

Strenggenommen fängt die Geschichtsschreibung erst mit diesem Verlust an, der als Folge einer Spaltung sowohl die zeitliche Abfolge von Gegenwart und Zukunft, als auch die sogenannten grammatika-

21. Vgl. M. Heidegger: *Das Ding* (1954), S. 46-48.

22. Vgl. Jacques Derrida: *La différance* (1968), in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, S. 1-29.

lischen *tempi* unterwandert. Ihr linguistisches Verständnis – wie Le Goff es darstellt und wie wir es noch bei Harald Weinrich²³ vorfinden – bleibt diesseits dieser Subversion, deren Radikalität nicht zu übersehen ist, weil sie allen in der Zeit beschriebenen Dingen ihren Realitätscharakter zu entwinden droht.

Am brutalsten kommt die *Wende* – dieser Entwendung – vielleicht in der hebräischen Sprache der Bibel zum Ausdruck und Ausbruch. Ein Buchstabe: *vav*, dessen Graphik sich auf einen Strich reduziert – mit *yud* der kleinste Buchstabe des *aleph-beit* –, vermag das Blatt der Zeit zu wenden und folglich die Vergangenheit in Zukunft und diese in jene zu verwandeln. Als Trennungslinie bewirkt er eine zeitliche Spaltung, die er an irgendeinem Punkt, wenn auch nicht beliebig, ansetzen kann.

Das bedeutet nicht, daß Vergangenheit und Zukunft willkürlich austauschbar sind, sondern daß ein einziger Buchstabe genügt, um der *Jetztzeit*²⁴ zum Durchbruch zu verhelfen: Sie allein ist in der Lage, die zwei Blöcke von Vergangenheit und Zukunft aufzubrechen, auseinanderzuhalten und sich nicht von ihnen erdrücken zu lassen. Benjamins *Jetztzeit*, die nicht mit der Gegenwart zu verwechseln ist, wohnt eine ungeheure Wucht, eine revolutionäre Gewalt inne: Sie ist eine radikale Kritik nicht nur an der christlichen Eschatologie, sondern auch am marxistischen Geschichtsverständnis.

Die durch einen Buchstaben bedingte Spaltung schafft eine leere Mitte und eine Zeit, in der es sich leben läßt, in der es einen Platz für das Neue, das ganz Andere gibt. Die so herbeigeführte Wende vermag, auf Schritt und Tritt, den Text aufzubrechen – denjenigen der Bibel oder der Welt, des Lebens, der Geschichte –, um ihn lesbar zu machen.

Durch die hier angestrebte Unterwanderung jeder zeitlichen Sequenz und Konsequenz sind nicht nur die Geschichtsschreibung, sondern auch das Kausalitätsprinzip und die traditionelle Logik betroffen. Wir werden dabei selbst zum Teil eines zeitlichen Vorgangs, der einem Gewebe von Spaltung und Differenz entspricht, einem Weben überhaupt, das die sowohl chronologische als auch logische Abfolge aufbricht, durcheinanderbringt und ihre Fragmente wieder anders zusammensetzt. Was daraus resultiert – ein Text nämlich – steht im krassen Widerspruch zu dem geschichtlichen Verständnis von Ereignis und der daran gebundenen – etwa politischen – Praxis.

Die Frage nach dem Text und dessen Status steht weiterhin im Raum und wurde, als grundlegendes Problem, auch von der histori-

23. Vgl. Harald Weinrich: *Tempus*, Stuttgart 1964.

24. Vgl. Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 2, Frankfurt/Main 1974, S. 691-704, S. 704.

schen Textkritik, deren Metier nicht nur die Arbeit am Text, sondern ebenso die Erarbeitung des Textes ist, weitgehend übergangen. Auch wenn sie uns viele wertvolle Informationen über seine Entstehungsgeschichte geliefert hat, so ist ihr der Text selbst – dieses heterogene Gebilde, eine Art *patchwork* sozusagen – bis auf den heutigen Tag ein unintegrierbarer und unverdaubarer Fremdkörper geblieben.

Von dieser unmöglichen Integration zeugt auch ein im Talmud ausdrücklich formuliertes Verbot, Geschichte zu studieren. Es ist nicht verboten zu wissen, was in der Welt los ist oder war, ebensowenig wie es untersagt ist, eine Lehre daraus zu ziehen. Dieses Verbot ist eher metaphorisch zu verstehen, als ein Hinweis auf die Unverträglichkeit von zwei Zeitdimensionen, die sich ja auch als jene des europäischen Judentums in der westlichen Gesellschaft, seit Jahrhunderten, immer wieder gezeigt hat. Die Zeitzwänge, denen beide unterliegen, entsprechen einem anderen Kontext und sprechen aus einem anderen Text. Für einen Juden nämlich wird Geschichte zu einer Frage von Sein und Nichtsein: Was tun, um nicht in der Geschichte – die auch jene des Gastvolkes ist – aufgelöst zu werden und somit zu verschwinden?

Einen weiteren Aspekt dieser Unverträglichkeit, der auch für unsere Ausführungen von Belang ist, finden wir in den zwei Auffassungen von Messianismus wieder, die das Abendland beherrschen. Den größten Unterschied gibt es auf der Ebene der Zeit. Der christliche Messianismus sieht seine Funktion in der Abschließbarkeit von Geschichte, wozu es jedoch erst am Ende der Zeit kommt. Das Resultat davon ist eine Festlegung und -schreibung von Raum und Zeit. Die Zeit, die bleibt – *il tempo che resta*²⁵ –, ist jene der Buße und Sühne. Der jüdische Messianismus dagegen beendet die Geschichte immer wieder, tagtäglich, indem er sie aufbricht, aufsprengt, um die *Jetztzeit* daraus zu befreien und das Neue, das sich daraus ergibt, zu »segnen«. Die Zeit ist jene des Dankens – und auch des Denkens – für das Erhaltene (*kabbala*), für die Gabe, die Leben stiftet.

Jetztzeit ist der Punkt in Zeit und Raum, an dem der Messianismus einbricht und ausbricht, schreibt Benjamin in dem wahrscheinlich letzten von ihm erhaltenen Text.²⁶ Das Prophetische seiner Worte konnte er kaum vorausahnen. Sie zeugen, jenseits aller Religiosität, von einem tiefen Verständnis von *shabbat*, womit sich der Schöpfungsbericht (*bereshit*) im Alltag wiederholt und einschreibt. Diese Aufsprengung von Geschichte – eine andere Form von »Revolution« – ist

25. Vgl. Giorgio Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Turin 2000; französisch: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris 2000.

26. Vgl. W. Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 704.

notwendig, um die andere Zeit – die Voraussetzung des Neuen –, die sich in ihr verbirgt, freizusetzen.

Bemerkenswert dabei ist die Suche nach einer Terminologie, die sich nicht auf die traditionelle Sequenzierung von drei Zeitdimensionen reduzieren läßt. Benjamin konnte auf die Intuition seines Freundes Gershom zurückgreifen, der – wie er ihm in einem Brief mitteilte – den Messianismus auf der Ebene von *vav* und seiner, bereits angedeuteten, Funktion der Konversion/Inversion lokalisierte. Klarer konnte er den Bezug von Zeit und Buchstabe nicht darlegen. Die sich daraus ergebende zeitliche und grammatische Fügung ist die vielleicht brisanteste rhetorische Figur, die alle Diskursebenen sowohl durchquert als auch bestimmt. Der traditionellen Geschichtsschreibung gegenüber, verhält sie sich subversiv und macht sie einen Bezug zur Zeit geltend, die ein einziger Buchstabe zu wenden und deren Maß nur die Schrift zu artikulieren vermag. Ebenso bedeutend ist die Bestimmung des Textes als des Ortes, an dem dies vonstatten geht.

Die Deutung, als Arbeit am Text (wozu auch die Psychoanalyse gehört), kann somit von irgendeiner Form von Erkenntnistheorie und ihrem metaphysischen Anspruch unterschieden werden. Aus dem Buchstaben, ihrem Hauptbezugspunkt (*référent*), macht sie ein vorzügliches Instrument des Widerstandes, sowohl gegen eine geschichtliche Einbindung des Ereignisses, als auch gegen jede Positivierung des Wissens davon. Diese hervorragende Position kommt der Deutung dadurch zu, daß sie unserem traditionellen Zeitverständnis entgegenwirkt, das sie durcheinanderbringt und umgestaltet.

Das Ereignis als anfängliches, ursprüngliches ist weder vergangen noch gegenwärtig noch zukünftig. Es gehört nicht der Zeit an, sondern macht die Zeit aus. Es ist vor-zeitlich (Freud) oder vor-weltlich (Benjamin) und, als solches, ein Mittel der Zeitigung. Ich kann es also nicht mit herkömmlichen Mitteln beschreiben, weil es das Ereignis selbst ist, das mir erst das Schreibzeug in die Hand drückt.

IV.

Die zeitliche Differenzierung, nach der wir suchen, verschiebt vollends die Frage nach Anfang und Anfängen, die jeder Bestimmung des Neuen zugrunde liegt. Seine Einmaligkeit klingt auch im narrativen »Es war einmal ...« an, wobei zuerst die Zeitform des Verbuns und das Einmalige des Vorgangs auffällt, den wir eindeutig der Vergangenheit beimessen. Aber so eindeutig kann diese Attribution nun auch wieder nicht sein, weil damit nur ein zeitlicher Rahmen gesetzt wird, der notwendigerweise in die Vergangenheit verlegt wird, um das vielleicht Unerträgliche, Unvorstellbare, Unsagbare des Einmaligen zulassen zu können.

Die Marke des »Einen«, welche das »Mal« bezeichnet, ist nicht absolut, sondern bereits abgeleitet. Der Verlust des Einen, d.h. des absoluten Anfangens, begründet die narrative Struktur von »Es war einmal ...«. Nur so wird das »Einmal« oder eine »Mal« immer wieder gewesen sein und die Fiktion als das uneinholbare und nicht nachvollziehbare Wahre bestimmt. Zu behaupten, daß es das fiktive Ereignis nicht wirklich gibt, bedeutet nicht, daß es unwahr, noch daß es unreal ist.

Ist es nicht so, daß nur unter der Bedingung der Fiktion, die zeitliche Markierung an den Anfang gestellt wird und der Wahrheitsgehalt der Geschichte zustande kommt? Ist Geschichte und die in ihr, von ihr beschriebene Realität je etwas anderes als eine Fiktion von Vergangenheit? Wenn dies ihrem Wahrheitsgehalt keinen Abbruch tut, so wird er dennoch in ein bestimmtes Licht gerückt. Eine Fiktion jedoch, die immer wieder umschrieben und umgeschrieben werden muß, wirft die zugleich spannende als auch beunruhigende Frage auf: Was ist eigentlich Vergangenheit?

Was ist Vergangenheit, wenn ich mit ihr umgehen darf und mich in ihr einrichten darf, wie es mir beliebt, dieses bejahend, jenes verneinend, dieses annehmend, jenes verwerfend? Die sogenannte Realität ist eine Hure, die ihre begriffliche Ehre längst verloren hat. An wen?, könnte man fragen. An die Metaphysik, sagen die einen, an deren Verlust, meinen die anderen. Dem Realitätsverlust aber sind sehr enge Grenzen gesetzt. Setzen Individuum oder Kollektiv sich darüber hinweg, riskieren sie, in den Zustand der Psychose zu verfallen, eine Gefahr, die sie etwa durch den Appell an eine exzessive Autorität abzuwehren versuchen.

Die Grenzen, die ich hier meine, sind wie der feste Boden unter den Füßen oder, in der Sprache Freuds, der »gewachsene Felsen«, vergleichbar mit dem Punkt, an dem das Symbolische auf das Reale stößt. Das Reale – im Unterschied zur Realität, als phantasmatisches oder fiktives Konstrukt – zeichnet für eine Trennungslinie verantwortlich, die unser Urteilen begründet, als Anerkennung von Differenz, noch in dem unbedeutendsten Detail des Alltagslebens.

Nicht so sehr eine bestimmte Form von Urteil(en), sondern Urteilen schlechthin, ein Teilen also, das am Anfang steht, den Anfang macht und noch am Ende – wenn auch etwas abgeändert – aufgefunden, wenn nicht wiedergefunden werden kann. Es hat denselben Status wie die Ur-sache, die einen ursprünglichen Zwist darstellt, eine Spaltung, die jeder Apperzeption einer gegebenen Sache vorausgeht. Ein ähnliches Teilen oder Spalten spricht auch aus dem Wort »unterscheiden«, dem ein sehr ausgedehntes semantisches Feld entspricht, das sowohl das Leben wie den Tod betrifft und sich von »Scheide« über »Scheidung« zu »verschieden« und »verscheiden« erstreckt.

Die Fiktion gilt nur innerhalb bestimmter Grenzen, an der die

fiktive Grundlage der Realität durch ein Reales aufgebrochen wird, das sich in keine Kategorien mehr einordnen läßt. Es sprengt jedoch nicht nur den zeitlichen Rahmen des narrativen »Es war einmal ...«, sondern fällt ebenso aus dem Kausalitätsverhältnis – zu einer Vor- oder Nachfolge – heraus. Das Reale hebt – zumindest punktuell oder vorübergehend – den Begriff von Geschichte auf: Ganze Bereiche des menschlichen Handelns entziehen sich ihrem Prozeß und ihren Gesetzen, während in ihrem Geflecht, ihrer Textur, Risse und Lücken entstehen, in denen ein anderer Bezug zur Zeit hereinbricht.

Was den Anfang macht, ist demnach an eine andere als die narrative Einmaligkeit gebunden. Die Konstituierung des Einen signalisiert eine Trennung, eine zeitliche Wende oder den Knotenpunkt eines Gewebes. Das Eine, Einmalige schafft sich auch einen Weg mit jeder Geburt, sei sie symbolisch oder real. Ein Kind ist einmalig, das wissen alle stolzen Eltern. Es bahnt sich einen Weg, öffnet die Scheide – *l'origine du monde*, nennt Courbet ihre Darstellung. Das Kind, als Inbegriff des Neuen, wiederholt die Schöpfung aus dem Nichts, die am Anfang des Universums stand, und schreibt die Öffnung fort, die es zugelassen hat, ebenso wie die zeitliche Differenzierung, die seinem geschichtlichen Dasein vorausgegangen ist.

Was den Anfang macht, unterbricht den Zeitablauf, um ihn zu desartikulieren oder die daran Beteiligten aus dem Konzept zu bringen. Dazu kommt es aber nur, insofern der Anfang vorbegrifflich ist und einer *Vorzeit* angehört, deren Vehikel er ist. Diese kann auf keine Gegenwart zurückgeführt werden, der sie je angehört haben sollte, und wird – fälschlicherweise – immer wieder als *Vorgeschichte* verstanden. »Vorzeit« findet sich bei Freud, ohne daß man den Terminus weiter beachtet oder eigens herausgearbeitet hätte.²⁷ Freud selbst hat ihn eher umgangssprachlich als begrifflich verwendet. Ein Hauptgrund dafür liegt wahrscheinlich darin, daß er ihn als gegenwartsbezogen und kausal auffaßte. Eine andere Lektüre von Vorzeit würde uns eher das Subversive und Traumatische an ihr nahebringen. Traumatisch nämlich wirkt sich ihre Unterwanderung der kausalen, d.h. zeitlichen Zusammenhänge aus.

Trauma wird meist, auch psychoanalytisch, an ein bestimmtes Geschehen gebunden und damit historisch verstanden, wodurch seiner nachträglichen Verarbeitung enge Grenzen gesetzt werden. Für das Verarbeiten von Ereignis und seiner strukturellen Bedeutung bleibt dann nur wenig Platz. Oft bedarf es des Appells an das Gesetz –

27. Vgl. Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), in: ders., Gesammelte Werke V, London 1942, S. 73. Vgl. dazu meinen Kommentar: André Michels: *Zur Frage der Kausalität*, in: ders. et al., *Das Symptom. Jahrbuch für klinische Psychoanalyse*, Tübingen 2000, S. 69-89.

ein Gesetz anstelle eines anderen –, um überhaupt zwischen Ereignis und Geschehnis, zwischen Realem und Realität unterscheiden zu können. Einige gehen vor den Richter, um ihr Recht einzuklagen. Unter dem Einfluß eines bestimmten Verständnisses von Psychotherapie, besonders in den USA, gingen manche so weit, vorwiegend den Vätern den Prozeß zu machen. Eine ungute Folge dieser Rechtspraxis ist es gewesen, daß, im Namen des Gesetzes, der Kampf gegen das »Gesetz der Väter« angesagt und deren Verurteilung als Sieg gefeiert werden konnte.

Traumatisch ist nicht nur was vorgefallen ist, sondern auch was daraus gemacht wird. Beruhigend am Vorfall ist sozusagen, daß er einen Anhaltspunkt bietet und somit vom Trauma ablenkt, das die »Vorzeit« darstellt: Sie bringt uns an den Rand eines Abgrundes, der uns die Sprache verschlägt, und immer wieder aus der Fassung. Wenn einerseits an ihr sowohl die Begriffe als auch das herkömmliche Verständnis von Zeit versagen, so geht sie andererseits jeder zeitlichen Fügung oder Abfolge voraus und begründet sie unser begriffliches Denken. Vorzeit steht demnach für ein konstitutives Loch, welches die Zeit bedingt, das diese aber nie auffüllen kann, für eine Lücke, deren Einbruch in das Zeitgeschehen immer traumatisch ist und eine Desartikulation der Diskurse mit sich bringt. Wo Worte und Begriffe nicht ausreichen, versucht man Vorzeit anhand von Mythen zu (re-)konstruieren.

Freud hatte eine bestimmte Intuition von dieser zeitlichen Konstellation, die sich ihm aufdrängte, die er jedoch nicht anders als metaphysisch denken konnte. Unbeirrt blieb dennoch sein Scharfsinn, ungebrochen – trotz Krankheit und Exil – seine Kraft, sich dem Anspruch der Metaphysik zu entziehen und der politischen Katastrophe zu entkommen, an der jene nicht unbeteiligt gewesen war. Bedenkenswert ist der Zusammenhang, in dem er sich, ab 1934, mit dem »Mann Moses« beschäftigte und mit der jüdischen Tradition, seiner eigenen Vorzeit also, auseinandersetzte. Der zeitliche Abgrund – oder Un-grund – der Vorzeit, dem er sich mit den Begriffen von »Urverdrängung«, »Urphantasie«, »Urszene« oder »archaischer Erbschaft« zu nähern versuchte, war in seinem Werk stets vorhanden. Wenn das »Archaische« ihm vom Zeitgeschehen auf eine sehr brutale Art und Weise aufgenötigt wurde, so sah er darin vorwiegend eine Wiederkehr des Verdrängten.

V.

Einen anderen Hinweis auf »Ereignis« will ich hier nicht unerwähnt lassen. In einer Randbemerkung zu seinem Humanismusbrief, aus dem Jahr 1946, schreibt Heidegger: »Denn Ereignis seit 1936 das Leitwort

meines Denkens«. ²⁸ Davon zeugt der inzwischen zu seinem 100. Geburtstag erschienene Nachlaßband: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. ²⁹ Die »Kehre«, von der die Rede ist, als Wieder-kehre, spricht vom anderen Anfang.

Was hat er wohl damit gemeint? Bezieht er sich auf das Zeitgeschehen oder bezieht er eine Distanz dazu? Wohl beides. Nicht überhören können wir, daß er zeitgleich, in einer Vorlesung des Jahres 1935, den Nationalsozialismus als große Bewegung bezeichnet hat. ³⁰ Was Habermas 1953, beim Erscheinen dieser Vorlesung, zur Bemerkung veranlaßte: »Es scheint an der Zeit zu sein, mit Heidegger gegen Heidegger zu denken« ³¹ – also doch nicht ohne ihn! Heideggers Bemerkung ist nicht unbedacht, sondern gehört zum Kern seines Denkens, das von Grund auf politisch ist. Mit seiner Unterwanderung der Onto-Theologie greift er nämlich auch die Grundfesten der politischen Theologie des Abendlandes an.

Die Metaphysikvorlesung, die seinen politischen Standpunkt kennzeichnet, greift auch seinen Ausführungen über das *Ereignis* voraus. Er spricht von der »heillosen Verblendung« Europas, das »immer auf dem Sprunge ist, sich selbst zu erdolchen« ³² und begründet die metaphysische Funktion oder Mission des deutschen Volkes, in gleichem Maß, durch einen Antibolschewismus und einen Antiamerikanismus. Wenn ersterer nicht mehr zeitgemäß ist, so ist letzterer es umso mehr und zum fast universalen Deckmantel für Antidemokraten, Antizionisten und Antisemiten geworden. Verbirgt sich hinter der jetzigen historischen Konstellation, die nur bedingt mit derjenigen der frühen 30er Jahre des letzten Jahrhunderts verglichen werden darf, nicht die grundlegende Frage: Was heißt eigentlich Kultur? Das »Unbehagen« daran hat uns, seit Freud, nicht mehr losgelassen.

Was hat Heidegger im Sinn, wenn er das »geistige Schicksal des Abendlandes« und den »geistige[n] Verfall der Erde« erwähnt? Ist es eine Anspielung auf das Dekadenzdenken seiner Zeit? Schicksal kann er nicht anders als tragisch verstehen. In einem Zug nennt er die »Verdüstterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöp-

28. Martin Heidegger: Brief über den Humanismus (1949), in: ders., Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt/Main 1976, S. 316.

29. Vgl. M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 65, ebd.

30. Vgl. M. Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953.

31. Jürgen Habermas: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935 (1953), in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main 1971, S. 75.

32. M. Heidegger: Einführung in die Metaphysik, vgl. ebd., S. 28.

ferische und Freie«³³, eine Aufzählung, die sich auf seine Landsleute beziehen ließe (oder tatsächlich bezieht), während er sie unmißverständlich Russland und Amerika anlastet, die sich durch »dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen«³⁴ auszeichneten.

Zwischen diesen beiden Blöcken liegt Deutschland »in der Zange. Unser Volk erfährt, als in der Mitte stehend, den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk.« Seine seinsgeschichtliche, fundamental-ontologische Mission besteht darin, daß »dieses Volk als geschichtliches sich selbst und damit die Geschichte des Abendlandes aus der Mitte ihres künftigen Geschehens hinausstellt in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins«.³⁵ Hat man diesen Satz wirklich schon bedacht? Wer stellt hier wen wohin?

Mit der »große[n] Entscheidung über Europa«, auf die er wartet, deutet er die künftige Richtung seines Denkens an, die er mit dem Ereignisband einschlägt. »Fragen: wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins wieder-holen, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln.« Dieser »andere Anfang« begründet die Ereignis-Frage oder – vielmehr umgekehrt – ermöglicht, das Ereignis erst als den anderen Anfang zu denken. »Es ist [...] die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis ansetzt.« Dieses »Grundgeschehnis« wird kurz darauf als Ereignis gedacht.

Mir ging es darum, das Denken des Ereignisses bei Heidegger im geschichtlich-politischen Kontext darzustellen, der, wenn er auch nicht zu überstürzten Schlußfolgerungen Anlaß geben sollte, uns doch nicht unberührt lassen kann. Es gilt, trotz aller politischen Vorbehalte, auch zu bedenken, was mit Anfängen, mit dem »anderen Anfang« gemeint ist: Ein Wiederholen, ein Wieder-holen zwar, das aber nicht bloßes Nachahmen, Nach-machen ist, sondern darin besteht, daß »der Anfang wieder ursprünglicher angefangen wird und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunkeln, Ungesicherten, das ein wahrhafter Anfang bei sich führt«.³⁶

Den Anfang, der das Neue schafft, wollen wir ja bedenken, jenen Anfang, der mehr als reines Wiederholen ist und dem jede Ritualisierung zuwider ist. Wir suchen nach dem Einmaligen, das durch die Aufdeckung der Wiederholung sich als irrelevant erweisen würde. So verstehen es die Erfinder und das Patentamt. Wer das Pulver zum

33. Vgl. ebd., S. 29.

34. Vgl. ebd., S. 28.

35. Vgl. ebd., S. 29.

36. Vgl. ebd., S. 29f.

zweiten Mal erfindet, kann damit zwar viel Unheil anrichten, aber kein Patent mehr für sich beanspruchen. Der Prioritätenstreit, der jede Neuerung begleitet, ist wahrscheinlich so alt wie die Menschheit. Dennoch hat die Wiederholung, im Kontext des Anfangs, eine Berechtigung, insofern dieser etwas wiederholt, was es zuvor noch nicht gegeben hat.

VI.

Um mich meiner Hypothese über die Schrift der Urszene – oder die Urszene der Schrift – zu nähern, möchte ich einen Gesichtspunkt geltend machen, der nach Wegen jenseits des »Wiederholungszwangs« sucht, ohne jedoch auf die Wiederholung als solche verzichten zu können. Diese Aporie können wir anhand von (hebr.) *khadash*: »anfangen«, »erneuern«, etwas näher zu betrachten versuchen. Davon ist der Begriff *khidush*³⁷ abgeleitet, ein Grundpfeiler der Deutung und damit der Textur des Talmuds. Dieselbe trilitäre³⁸ Wurzel befindet sich auch in *khodesh*: »der Monat«, einem Zeitmaß, das durch die regelmäßige oder unregelmäßige Mondlaufbahn um die Erde bestimmt ist – ein Inbegriff der Wiederholung, sozusagen.

Nach einem Monat ist der Mond, so scheint es, wieder in seine Ausgangsposition zurückgekehrt. Dem ist aber nicht so, weil inzwischen die Erde in ihrer Umrundung der Sonne ein gutes Stück weitergekommen ist und den Mond um ebensoviel auf ihre Reise mitgenommen hat. Nach einem Jahr hat die Erde nicht nur eine »Revolution«, wie es noch bei Kopernikus hieß, hinter sich, sondern, im Schlepptau der Sonne, hat sie deren Bewegung im All mitvollzogen. Wenn man auch noch bedenkt, daß die Milchstraße rotiert und sich in einem Verband mit anderen Galaxien bewegt ... Der arme Mond aber wird auf seiner ausweglosen Reise durchs Universum nie mehr dorthin gelangen, wo wir einmal angefangen haben, seine Bewegung aufzuzeichnen.

Bei aller Monotonie der Kreisbahn schreibt sich mit einer jeden eine Differenz ein, die aber nur vor dem Hintergrund der Wiederholung ersichtlich und erkennbar wird. Der erste des Monats (*rosh khodesh*) wird »gesegnet«, d.h. als Differenz in der Wiederholung, als wirklicher Neuanfang angesehen und anerkannt. Nur die Wiederholung jedoch vermag die Differenz – und das heißt jede zeitliche Differenzie-

37. *khidush* bedeutet, daß die Wiederholung eines Gedankens, eines Wortes oder eines Buchstabens im Text darauf hinweist, daß damit etwas Anderes, etwas Neues gemeint ist.

38. Alle hebräischen Verba lassen sich auf eine aus drei Buchstaben bestehende Wurzel zurückführen.

rung – zu begründen und somit den Anfang zu machen. Der absolute Anfang ist dabei allerdings endgültig ausgeschlossen und verlorengegangen. Mit dessen Verlust entsteht eine Spaltung, im *tohu vavohu*, dem ursprünglichen Chaos, in dem sich etwas auftut und in dem sich eine Öffnung zeitigt.

Diese Spaltung durchzieht die Genesis (*bereshit*) und, von dort aus, den Text und die Welt, ein Produkt der Differenz. Mit der Ziffer 2 – die dritte in der Zahlenreihe – fängt man zu zählen und auch zu denken an, was mit den beiden ersten – 0 und 1, welche die binäre Logik der Elektronik und Computertechnik begründen – nicht möglich ist. Mit der Ziffer 2 kommt eine Bewegung ins Spiel, die das Kontinuum von 0 und 1 immer wieder aufbrechen kann, und damit eine Vielzahl von Verknüpfungen und Kombinationen ermöglicht. Zwei macht also den Anfang: (hebr.) *bereshit*, »am Anfang«.

Warum fängt der Bibeltext mit *beit*, dem zweiten Buchstaben von *aleph-beit* an – dessen Zahlenwert 2 ist – und nicht mit *aleph*, dem ersten Buchstaben? Dieser stellt die absolute Einheit Gottes dar, dem die Mystik noch am ehesten auf die Spur kommt. Plotin, der unter diesem Gesichtspunkt zu lesen ist, hat sich diesem unären Denken vielleicht am meisten genähert. Das »Denken des Einigen«³⁹ soll eine Erfüllung oder eine Idee von Vollendung vermitteln, die sonst nirgendwo zu finden und zu erreichen ist. Manche Sekten machen daraus ihr Geschäft.

Wir stoßen dabei auf den fundamentalen, unaufhebbaren Unterschied zwischen dem Einheitsdenken der Mystik und dem strikten Ausschluß – ob scheinbar oder nicht – der absoluten Einheit Gottes am Anfang des Gründungstextes des jüdischen Monotheismus. Was für seine christliche Variante nur noch bedingt zutrifft, weil eine Funktion des Textes längst verlorengegangen ist und vielleicht nie zum Zuge gekommen war: Der Unterschied besteht in der Negation von Eins, einer logischen und arithmetischen Operation also, die den Anfang des Textes und dadurch seine Verschriftung oder Verknüpfung erst möglich macht. Die Präsenz Gottes an diesem Ort würde eine derartige Erfüllung darstellen, daß es der Schrift nicht mehr bedürfte, um Ihn zu evozieren oder zu Wort kommen zu lassen.

Die Schrift ist also das untrügliche Zeichen der Abwesenheit Gottes, einer Absenz, die nicht an Stelle einer Präsenz tritt und auch durch keine Präsenz je ersetzt oder abgelöst werden kann. Erst die Negierung der Präsenz Gottes, seiner Einheit also, macht es *möglich*, diese zu setzen – eine Form von negativer Theologie –, und auch *notwendig*, seine Worte aufzuzeichnen, die er zu Moses, seinem Propheten ge-

39. Vgl. Werner Beierwaltes: Denken des Einigen, Frankfurt/Main 1985.

sprochen hat. Henri Atlan spricht in diesem Zusammenhang vom *Atheismus der Schrift*⁴⁰: Diese tritt gleichsam an die Stelle der Gegenwart Gottes. Ist er nämlich gegenwärtig, bedarf es ihrer nicht; ist er es aber nicht, so wird der Text zur reinen Notwendigkeit – nicht nur für den Gläubigen.

Ich wiederhole: Es ist eine Frage der Logik. Die Negation – nicht das reine Verschwinden – der absoluten Einheit, der absoluten Referenz, steht am Anfang des Textes. Letztere wird verwandelt in eine mögliche, aber darum nicht minder notwendige Referenz, weil es außer dieser Setzung der Absenz keine Präsenz gibt. Anders ausgedrückt: Der Text ist die Spur der Negation der absoluten Einheit. Er ist das Tor, das einzig und allein einen Zugang zum Gesetz gewährt, das aber zugleich dem »Mann vom Lande«⁴¹, der sein Leben lang geduldig auf »Einlaß« gewartet hat, verwehrt bleibt. Dem »Mann vom Lande«, der jedoch nicht irgend jemand ist, sondern der Repräsentant Gottes auf Erden. Er darf unter keinen Umständen eintreten in das Gesetz. Sein Ort ist und bleibt außerhalb. Würde ihm Eintritt gewährt, wäre das Gesetz erfüllt und damit aufgelöst. Kafka ist insofern zutiefst jüdisch und anti-paulinisch. Die Leere aber, die Unzahl von Lücken, die der Text somit aufweist und übermittelt, sind für uns lebenswichtig. Durch sie erst können wir voll durchatmen oder etwas vom *ruakh*, vom Hauch Gottes, mitbekommen und aufnehmen.

Die Zwei(-heit) in *bereshit* steht Wache am Tor, vor dem Haus des Gesetzes, um Unbefugten den Zutritt zu verwehren. Der Buchstabe *beit* steht für die Zahl 2 und für das Haus: *bait*. Drei Pforten bezeichnen drei der wichtigsten Traktate des Talmuds: (aram.) *baba kamma*, *baba metsia*, *baba bathra*, das vordere, das mittlere, das hintere Tor. Mit der Negierung der absoluten Einheit entsteht die Differenz als die Funktion, die den Anfang macht und alle anderen Differenzen ermöglicht: zwischen Leben und Tod, zwischen den Geschlechtern und den Generationen. Der Text als Produkt der Negation des Einen, läßt Gott vor der Tür stehen. Seine Funktion ist es, die anfängliche Differenz oder die Differenz des Anfangens, des Neuen aufrechtzuerhalten.

Eine Freudsche Lektüre des Anfangens, als Instituierung der Differenz, würde sich auf die *Kastration* als symbolische Funktion berufen, welche die subjektive Verankerung in Sprache und Gesetz bestimmt. Der Buchstabe, als minimale Bestimmung von Differenz, schafft eine Leere und verleiht ihr Raum, wodurch die textliche Dar-

40. Vgl. Henri Atlan: Niveaux de signification et athéisme de l'écriture, in: La bible au présent. Actes du XXIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris 1982, S. 55-88.

41. Vgl. Franz Kafka: Vor dem Gesetz, in: ders., Der Proceß. Kritische Ausgabe, Frankfurt/Main 1990, S. 292-295.

stellung sich als lückenhaft herausstellt und jeder Vollkommenheit oder Vollendung den Garaus macht.

VII.

Im »Mann Moses« stellt Freud die Hypothese der Gleichzeitigkeit des Erfindens des Monotheismus und der alphabetischen Schrift auf: »Es ist selbst die Vermutung aufgetaucht, daß die Israeliten jener Urzeit, also die Schreiber des Moses, nicht unbeteiligt an der Erfindung des ersten Alphabets gewesen sind.« In einer Fußnote fügt er hinzu: »Wenn sie unter dem Druck des Bilderverbots standen, hatten sie sogar ein Motiv, die hieroglyphische Bilderschrift zu verlassen, während sie ihre Schriftzeichen für den Ausdruck einer neuen Sprache zurichteten.«⁴² Zeitlich stimmt das in etwa überein, wenn man bedenkt, daß es sich beide Male, beim Monotheismus in seiner mosaischen Form und der alphabetischen Schrift – nach anderen Quellen wurde sie im phönizischen Ugarit, im 15. und 14. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, entwickelt – um einen Prozeß handelt, der sich über längere Zeit hingezogen hat, bevor der Augenblick des Schließens – Vollendens und Beginnens – gekommen war.

Neben dieser historischen Mutmaßung, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, gibt es ein viel gewichtigeres Moment, auf das Freud hinweist, nämlich, daß Monotheismus und Alphabetismus strukturell zusammenhängen.

Beide gehen von einem Bilderverbot aus oder machen dieses erst möglich, indem sie es überschreiben, weiterschreiben, einschreiben. Die Hauptfunktion der Thora, sagt Lévinas, bestehe im Kampf gegen die Idolatrie⁴³, in einem Kampf, der nie aufgehört hat und, nach über drei Jahrtausenden, ungemindert und ununterbrochen weitergeht.

Eine andere Lektüre würde von der Annahme ausgehen, daß es eines vereinfachten Schriftsystems bedurfte, um eine Vielzahl von Schriftzeichen und Ideogrammen zu ersetzen, über die sich niemand einen Überblick verschaffen konnte. Dieselbe Situation besteht ja noch heute für die chinesische Schrift, von deren über neunzigtausend Ideogrammen sogar die Spezialisten bestenfalls nur einen kleinen Teil kennen. Ein wesentlicher Aspekt, religiöser Art, würde aber dabei übergangen werden: Die Hieroglyphen sind nämlich, ihrem Namen

42. Vgl. S. Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939), in: ders., Gesammelte Werke XVI, London 1950, S. 143.

43. Vgl. Emmanuel Lévinas: Leçon talmudique: Mépris de la Thora comme idolâtrie, in: Idoles. Actes du XXIV^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris 1985, S. 201-217.

nach, eine heilige Schrift. Diese enthielt seit geraumer Zeit – einige Autoren sprechen von zwei Jahrtausenden – eine Konsonantenfolge, die als Vorläufer unseres Alphabets angesehen werden kann, die aber aus religiösen Gründen nicht aus ihrem Ganzen gelöst werden durfte.

Daß zur gleichen Zeit etwa mehrere – aber dennoch sehr ähnliche – alphabetische Schreibsysteme entstanden sind, legt die Annahme nahe, daß sie sich aus einer gemeinsamen Vorgabe entwickelt haben. Wie dem auch sei, es scheint als gesichert zu gelten, daß die Schrift einen religiösen Ursprung hat und die Erfindung des Alphabets nur aufgrund der Übertretung eines religiösen Verbots möglich war. Worin dieses bestand, wissen wir nicht. Wir können jedoch annehmen, daß seine Umwandlung in ein anderes Gebot oder Verbot – das Bilderverbot – am Anfang des Monotheismus stand. Davon zeugt noch die Streichung des ersten Buchstabens am Anfang von *bereshit*.

Ein anderer erstaunlicher, wenig bedachter Punkt ist, daß trotz der besagten Transgression, die am Anfang eines anderen Schreibens steht, die Spuren der untergegangenen Schriftzeichen erhalten geblieben sind: *aleph, beit, gimel, dalet, hé* sind verkappte Ideogramme, die aber als gestrichen angesehen werden können. Erst die Streichung des ersten Buchstabens, die gleich am Anfang stattfindet und den Anfang macht, verleiht dem Text seinen Status. Sie ist stellvertretend für die Streichung aller Buchstaben, die nichts als Spuren des Verlusts ihres ursprünglichen, ideogramatischen, hieroglyphischen Sinnes sind. Eine schwere Erbschaft! Der beste Beweis für diese Darlegung ist, daß die ursprünglichen Namen erhalten geblieben sind (*aleph, beit, gimel, dalet, hé*), daß die Schrift aber, aufgrund eines religiösen Verbots, das den jüdischen Monotheismus instituierte und das dieser instituierte – beides trifft zu –, zum Zeichen ihrer Sinnentleerung geworden ist.

Wenn die Streichung (*ratione*), von der die Rede ist, eine Auswirkung dieses Verbots ist, dann gilt unser Schriftsystem selbst als eine Urkunde dieses Ursprungs. Ungeklärt bleibt aber der Bezug zum Mythos oder zu seiner Überwindung. In Frage steht vor allem die Begründung einer symbolischen Ordnung, die nicht nur für die Religion relevant ist, sondern einen wesentlichen Aspekt im »Prozeß der Zivilisation«⁴⁴ darstellt. Das Bilderverbot versucht dem Menschenopfer einen absoluten Riegel vorzuschieben, dessen Spuren in jeder Form von Toten- und Totemkult wiederzufinden sind; von dem es ja auch noch im Christentum einige Überbleibsel gibt – z.B. im Abendmahl, als ritueller Verspeisung des Mensch gewordenen Gottes. Aber nach der Karfreitagpassion kommt die Auferstehung.

Die Griechen, so erzählt die Sage, haben die Schrift von Kadmos erhalten oder übernommen: Kadmos – aus derselben Wurzel wie

44. Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt/Main 1976.

(hebr.) *kadim*, »der Osten«, abgeleitet – steht für den Mann aus dem Osten. Bemerkenswert an dieser Form der Überlieferung der Schriftzeichen ist, daß sie uns dazu anleitet, ja sogar auffordert, zu schreiben ohne zu denken, ohne zu bedenken, was und wie wir schreiben, welcher Mittel wir uns dabei bedienen. Diese sind das Resultat einer Streichung und damit einer Sinnentleerung, ohne welche wir uns überhaupt nicht ans Schreiben machen können. Am besten schreibt es sich vielleicht noch mit einem »leeren« Kopf. Der Übergang, der hier stattgefunden hat, war für das Abendland von zivilisatorischer Bedeutung, an der wir noch heute zehren.

Die Griechen haben aber von den Semiten nicht nur die Schriftzeichen, sondern auch noch deren Namen übernommen. Wesentlich daran war, daß sie vergessen haben, was diese Namen bedeuten. An den Anfang des Griechentums und dessen, was wir darunter verstehen – ich meine die Entwicklung der Philosophie, der Mathematik und der anderen Wissenschaften –, stellen wir damit nicht, mit Heidegger, die »Seinsvergessenheit«, sondern das Vergessen der immemorialen Bedeutung der Buchstaben, die von ihren Namen übermittlelt wurde. Die Sinnentleerung, die damit einhergeht, entspricht zugleich einer Entheiligung der Schrift, die für unsere, d.h. die abendländische Denkweise, bezeichnend und begründend geworden ist und es immer wieder ist. Der Anfang der Wissenschaften bei den Griechen als eine Folge der Desakralisierung der Natur setzte also jene der Buchstaben voraus.

Das Schreiben, das nicht mehr ausschließlich im Dienste der Religion stand, vermochte sich ganz anderen Funktionen zu widmen und die verschiedensten Formen von Kunst und Literatur zu entwickeln: Lyrik, Epos, Tragödie, Komödie usw. Die Schrift, die nicht mehr an einen bestimmten Sinn gebunden war, wurde zum Instrument des Denkens, während selbst der einzelne Buchstabe im logischen und mathematischen Kalkül Verwendung fand. Unsere These können wir also folgendermaßen zusammenfassen: Das Vergessen der Bedeutung der Buchstaben, als Bedingung ihrer Sinnentleerung, hat die Griechen von der religiösen, d.h. heiligen Funktion des Schreibens befreit und somit das Denken erst ermöglicht, aus dem die Philosophie hervorgegangen ist. Wir Westlichen befinden uns heute noch in dieser Tradition und bezahlen wahrscheinlich – ohne es zu wissen – den Preis für jene Vergessenheit, die auch eine Form der Verdrängung ist.

Ein wichtiger Aspekt davon ist, daß mit der Erfindung der Vokale und ihrer Einführung, in Form von Schriftzeichen, der Konsonantismus der Schrift verlorenging. Was hat das zu bedeuten? Indem sie dem Text Stimme verleihen und ihn somit hörbar machen, werden die Vokale zu Repräsentanten der mündlichen Überlieferung, deren Sinn nicht unbedingt festgelegt, aber dennoch in den Text selbst verlegt wird. Wobei sich die Frage aufdrängt, ob nicht die Vokale wieder den

Sinn – wenn auch unter einer anderen Form – einführen, dessen man sich zuvor entledigt hatte?

Der Vorgang der Sinnentleerung, welche wir die *atheistische Funktion der Schrift* nennen, ist in der konsonantischen Schreibweise am weitesten getrieben. Potentiell läßt sie unendlich viele Lesarten zu: für jede Generation und für jedes ihrer Mitglieder eine andere. Diese Vielfalt der Deutungen macht erst den Text zu einem lebendigen Gebilde, zu einem Gewebe, das wir entknoten und wieder verknoten können. Der Text läßt sich nach bestimmten Regeln fragmentieren und in seine Bestandteile zerlegen. Sogar die Schreibweise des einzelnen Buchstabens kann, nach Rabbi Akiba, gedeutet und seine Struktur aufgebrochen werden, um davon eine andere Lesart zu ermöglichen. Rabbi Nachman von Bratzlav hat letzteres mit dem Buchstaben *khet* von *khamets* (»das gesäuerte Brot«) getan, um daraus ein *hé* zu machen, eine andere Schreibweise für den Namen (Gottes).

Wir könnten, in unserer Lektüre, den Spuren des Ideogramatischen noch weiter nachgehen. Ich beschränke mich wieder auf den ersten Buchstaben, dessen Schreibweise bezeichnend ist. In seiner Graphik kann man das Ideogramm eines Stierkopfes wiedererkennen, das sich mit einer erstaunlichen Konstanz über das Protosinaische, Hebräische, Griechische, Lateinische bis in unser heutiges Alphabet hinübergerettet hat. Dieses Ideogramm, als Repräsentant des Opfertieres – wovon die Tragödie (*tragos-odia*), ein Opferspiel ohne kultische Opferung, noch ein Lied zu singen weiß – und damit des Totemtieres, des Ahnherren der Menschheit, durfte unter keinen Umständen in den Text selbst aufgenommen werden. Seine Streichung begründet die Möglichkeit der Schrift, jedenfalls einer anderen Form des Schreibens. Wenn wir den Text als Folge dieser Streichung ansehen können, dann bleibt er nichtsdestoweniger und immer noch der Ort einer – kontinuierlichen und diskontinuierlichen – Transfiguration, Transkription des Totems und des Totemismus, denen wir weiterhin auf Schritt und Tritt begegnen.

Um mit Freud zu sprechen – und zu schließen –: Der Vatermord, als Mord am Urvater, findet am Anfang statt. Er hat schon stattgefunden, bevor wir überhaupt zu denken anfangen. Das Ereignis bricht das Zeitkontinuum auf, macht den Anfang, einen anderen Anfang, möglich und auch notwendig, den man weder ontologisieren noch funktionalisieren kann. Mit ganz anderen Mitteln hat die Thora das bewirkt, nämlich das Totemtier zu Grabe zu tragen und sich des Totemismus zu entledigen, was die griechische Tragödie nicht anders als besingen konnte. Weshalb wohl das Denken im Abendland in der Tragödie ihre höchste Ausdrucksform gefunden hat, aber auch als tragisches nie ganz untergegangen ist.

Literatur

- Agamben, Giorgio:** Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani, Torino 2000; französisch: Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains, Paris 2000.
- Aristoteles:** De la génération et de la corruption, Paris 1966.
- Aron, Raymond:** Introduction à la philosophie de l'histoire (1938), Paris 1986.
- La philosophie critique de l'histoire, Paris 1969.
- Atlan, Henri:** Niveaux de signification et athéisme de l'écriture, in: La bible au présent. Actes du XXIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris 1982.
- Beierwaltes, Werner:** Denken des Einen, Frankfurt/Main 1985.
- Benjamin, Walter:** Über den Begriff der Geschichte (1940), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. I. 2, Frankfurt/Main 1974.
- Derrida, Jacques:** De la grammatologie, Paris 1967.
- La différance (1968), in: ders., Marges de la philosophie, Paris 1972.
- Elias, Norbert:** Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt/Main 1976.
- Freud, Sigmund:** Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Gesammelte Werke V, London 1942.
- Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: Gesammelte Werke XVI, London 1950.
- Habermas, Jürgen:** Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935 (1953), in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main 1971.
- Heidegger, Martin:** Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: ders., Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/Main 1989.
- Das Ding, in: ders., Vorträge und Aufsätze Teil II, Pfullingen 1954.
- Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953.
- Kafka, Franz:** Vor dem Gesetz, in: ders., Der Prozeß. Kritische Ausgabe, Frankfurt/Main 1990.
- Kant, Immanuel:** Kritik der reinen Vernunft (1781), Hamburg 1956.
- Le Goff, Jacques:** Passé/présent, in: ders., Histoire et mémoire, Paris 1988.
- Lévinas, Emmanuel:** Leçon talmudique: Mépris de la Thora comme idolâtrie, in: Idoles. Actes du XXIVe Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris 1985.
- Lévi-Strauss, Claude:** Les structures élémentaires de la parenté, Den Haag 1947.
- Michels, André:** Zur Frage der Kausalität, in: ders. et. al., Das Symptom. Jahrbuch für klinische Psychoanalyse, Tübingen 2000.
- Veyne, Paul:** Comment on écrit l'histoire (1971), Paris 1996.
- Weinrich, Harald:** Tempus, Stuttgart 1964.

**Karl Marx in der Kehre Heideggers.
Über das Fernbleiben des Ereignisses
in der Kunst als Event¹**

HEINZ DIETER KITSTEINER

Schicksal und Welt-Geschichte

DAS SCHICKSAL

Ich teile die Auffassung Paul Ricœurs, daß *Sein und Zeit* in einer »verwirrenden Ratlosigkeit« eher abbricht als endet.² Ein Aspekt dieser Ratlosigkeit bildet unseren Ausgangspunkt. Es ist der Übergang von der »einzelnen Geschichtlichkeit« zu einer »gemeinsamen Geschichte«. Ricœur moniert, daß Heidegger allzu selten auf das Existenzial des »Mitseins« rekurriere, und im § 27 nur dessen Verfallsform in der Alltäglichkeit herausstelle; daher rühre dann der abrupte Übergang vom einzelnen Schicksal zum gemeinsamen Geschick. Gerade an dieser Stelle bleibe er im Rekurs auf das »Volk« mit Begriffen wie Kampf, kämpfende Nachfolge und Treue im Bannkreis einer tragisch-heroischen politischen Philosophie.³

Der § 74 von *Sein und Zeit* expliziert die »Grundverfassung der Geschichtlichkeit« in der Absicht, »das *ontologische* Problem der Geschichte als existenziales zu exponieren.«⁴ Damit ist im Sinne des § 72 der Ort des Problems der Geschichte nicht die »Historie«; vielmehr soll,

1. Dieser Vortrag ist inzwischen zu einem Buch ausgearbeitet, das im Frühjahr 2004 unter dem Titel: »Mit Marx für Heidegger – mit Heidegger für Marx« im Fink-Verlag, München, erscheinen wird. Eine kürzere Version des Vortrags erscheint unter dem Titel: »Karl Marx in der Kehre Heideggers« in: Stefan Deines/Stephan Jaeger/Ansgar Nünning: Historisierte Subjekte – Subjektivierte Historie. Zur Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Geschichte, Berlin, New York 2003, S. 25–46.

2. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. III, München 1991, S. 114ff.

3. Ricœur: ebd., S. 120f.

4. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (SuZ), Tübingen 1953, S. 382.

wie Geschichte möglicher Gegenstand der Historie werden kann, aus der Seinsart des Geschichtlichen und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit zu entnehmen sein.⁵ Das ist ein kühnes Programm, denn es besagt, daß die Geschichtlichkeit des Daseins nicht ›zeitlich‹ ist, weil es ›in der Geschichte steht‹, sondern daß es geschichtlich nur existiert, »weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.«⁶ Es ist eine Begründung der Geschichte in der Geschichtlichkeit angekündigt; um sie vorzubereiten, grenzt sich Heidegger gegen das »vulgäre Verständnis der Geschichte« ab. Was uns an diesem Abschnitt interessiert, ist der seltene Begriff des »Welt-geschichtlichen.« Es soll sich um eine sekundäre Geschichtlichkeit des »nichtdaseinsmäßigen Seienden« handeln, denn: »Primär geschichtlich – behaupten wir – ist das Dasein.«⁷ Da die Welt-Geschichte den ganzen § 75 einnimmt, stellen wir diese uneigentliche Geschichtlichkeit zunächst zurück und wundern uns nur über folgende Aussage: »Daß im Grunde das menschliche Dasein das primäre ›Subjekt‹ der Geschichte ist, leugnet niemand, und der angeführte vulgäre Begriff der Geschichte sagt es deutlich genug.«⁸

Warum verwundern wir uns? Weil eben dies geleugnet werden kann und geleugnet worden ist. Die Geschichtsphilosophie seit Kant und Hegel kannte andere Geschichtssubjekte als das »menschliche Dasein«: eine *Naturabsicht*, einen *Weltgeist* – bis hin zu Marx' *Kapitalsubjekt*. An dieser Stelle sei eine erste These gewagt: Wenn wir an Heideggers *Kehre* kommen, werden auch diese fremden Geschichtssubjekte wiederkehren. Daß da etwas anderes Machthabendes in der Geschichte waltet als das »Subjekt«, zeigt sich schon im Übergang zum § 74, denn das »Dasein« soll keineswegs nur ein »Atom« im »Getriebe der Weltgeschichte« sein, ein »Spielball der Umstände und Ereignisse«.⁹ Diese eher beiläufigen Bemerkungen besagen aber: Die Begründung der Geschichte auf Geschichtlichkeit ist von der Frage gar nicht abzutrennen, ob und wie diese Situation des Ausgeliefertseins an eine »Weltgeschichte« überwunden werden soll.

Der § 74 rekapituliert nun die Bemühungen des Daseins, durch die »vorlaufende Entschlossenheit« der Verlorenheit des Selbst im Man zu entkommen. Denn das Dasein, das »gewählt hat« und die Möglichkeit des »Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens« also des ganzen Vokabulars des § 27 hinter sich läßt, bringt sich in die »Einfachheit seines *Schicksals*.«¹⁰ Meine Bemühungen gehen nun dahin, diesen

5. Heidegger: SuZ, S. 375.

6. Heidegger: SuZ, S. 376.

7. Heidegger: SuZ, S. 381.

8. Heidegger: SuZ, S. 382.

9. Heidegger: SuZ, S. 382.

10. Heidegger: SuZ, S. 384.

scheinbar so einfachen und Heidegger so geläufigen Begriff zu dechiffrieren: *Wir betrachten die Kategorie des ›Schicksals‹ als das ent-teleologisierte Geschichtssubjekt der klassischen Geschichtsphilosophie, das im Durchgang durch Nietzsche als Hintergrundmetapher weiterexistiert und die Übermacht der Geschichte über das »Subjekt« bzw. das »Dasein« ausdrückt.* Sich mit diesem Schicksal zusammenzuschließen, gilt als positive Auszeichnung; nur der Entschlossene kann ein »Schicksal« haben. Der »Unentschlossene« wird noch mehr als jener umgetrieben, »und kann gleichwohl kein Schicksal ›haben‹.«¹¹ Dieses »schicksalhafte Geschick« steht nun im »Mitsein mit Anderen«, im »Geschehen der Gemeinschaft des Volkes.«¹² Insofern ist das Mitsein mit dem Volk der Gegenentwurf zum »Man« des § 27.

Wir verhalten einen Moment: Wir haben jetzt im Hintergrund eine »uneigentliche« Welt-Geschichte und zugleich ein »Schicksal«, das nur der Volks-Gemeinschaft der Entschlossenen zukommen kann. An dieser Trennlinie muß sich die Zeitlichkeit bewähren: »Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.«¹³ Heidegger macht eine Differenz zwischen eigentlicher und uneigentlicher Geschichte; wir werden fragen, ob nicht die uneigentliche die *wirkliche* und die eigentliche die *unwirkliche* Geschichte ist. In einem weiter gefaßten kulturhistorischen Horizont, den wir hier nicht ausführen können, sehen wir darin eine Eigenart des deutschen Geschichtsdenkens, die sich nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg noch verschärft hat: Eine Abwendung von der Weltgeschichte und ein Sich-Einkapseln in eine vermeintlich eigentliche Geschichtlichkeit, mit der fernen Absicht, von diesem *Kraftzentrum* her die Weltgeschichte doch noch zu überwältigen. Erst nachdem diese Illusion zerstoßen war, verlagerte sich die Bemächtigung der Geschichte auf die Feier der »Kunst« als dem ungestörten Ort der *poiesis*. War nicht die Kunstbesessenheit der 50er/60er Jahre ein Nachklang jener gescheiterten Geschichtsbemächtigung?

Daß es sich bei dem Eingang in eine imaginierte Geschichte um eine *Kraftverstärkung* handelt, ist dem Deutschen Idealismus seit Fichte geläufig. Es ist kein Zufall, daß Heidegger die *Wiederholung* gerade an dieser Stelle ansetzt. Daß das Dasein in der Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit sich »seine Helden wählt« gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit. Die Wiederholung faßt

11. Heidegger: SuZ, S. 384.

12. Völlig zu recht bemerkt Ricœur, daß hier eine Übertragung des je eigenen Seins zum Tode auf die Gemeinschaft vorliege. Vgl. Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. III, S. 121, Anm. 29. – Der Generation des Ersten Weltkrieges lag diese Übertragung in ihrem Erfahrungsraum allerdings nahe.

13. Heidegger: SuZ, S. 385.

die drei Ekstasen der Zeitlichkeit zusammen; sie ist der Modus, durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert.¹⁴ Da Heidegger sich wenig später auf Nietzsches *Zweite unzeitgemäße Betrachtung* bezieht und andeutet, die dort von Nietzsche entfaltete »Dreifachheit der Historie« sei in der Geschichtlichkeit des Daseins fundiert,¹⁵ halten wir es für berechtigt, Heideggers »Wiederholung« als die existenzialontologische Umschreibung von Nietzsches Begriff der »plastischen Kraft« zu lesen, die auch bei Nietzsche meint, die Gegenwart zu formen in Hinblick auf eine Zukunft, und sich dabei der Vergangenheit als einer »kräftigen Nahrung« zu bedienen.¹⁶ Heidegger nutzt dieses Motiv – das sich auch in Walter Benjamins *Thesen über den Begriff der Geschichte* findet – unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß die »Kraft« einer gewesenen Möglichkeit in die Gegenwart und deren Zukünftigkeit hereinschlagen solle.¹⁷ Um es zusammenzuhalten: Die im Mitsein des Volkes zusammengeschlossenen Entschlossenen, die den eigentlichen Gegenentwurf zur Welt des § 27 bilden, haben im Schicksal ihre vergangene Geschichte wiederholend in der Kraft des Möglichen auf die Zukunft ausgerichtet.

Wozu brauchen sie diese Kraft? Weil das uneigentliche geschichtliche Existieren so kraftlos nicht ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Nicht umsonst hatte Heidegger im § 27 konstatiert: »Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.«¹⁸ Diese Macht scheint so groß zu sein, daß Heidegger, wenn er zur Welt-Geschichte zurückkommt, nun fragt, ob nicht der »Zusammenhang des Lebens« in der uneigentlichen Geschichtlichkeit des Daseins den Zugang zur »eigentlichen Geschichtlichkeit« verlegen könne.¹⁹ Es ist dies ein Motiv, das in den »Beiträgen zur Philosophie« als Ausdruck der höchsten Not in der Notlosigkeit wiederkehrt.²⁰

14. Heidegger: SuZ, S. 385f.

15. Heidegger: SuZ, S. 396.

16. Friedrich Nietzsche: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« in: Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1988, S. 329.

17. »Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die »Kraft« des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt«. Heidegger: SuZ, S. 395.

18. Heidegger: SuZ, S. 129.

19. Heidegger: SuZ, S. 387.

20. Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, Frankfurt/Main 1989, S. 125.

Die Weltgeschichte

Zunächst und zumeist konstituiert das »Verstehen als Verständigkeit auch die uneigentliche Existenz des Man«. Nicht nur Zeug und Werk begegnen umweltlich, sondern es »begibt« sich damit die ganze Scala der Entfremdung: »die ›Geschäfte‹, Unternehmungen, Vorfälle, Unfälle«. Heidegger bietet seine Abscheu-Worte aus dem § 27 auf, um dann zu fragen, ob dies nicht auch alles zur »Geschichte« gehöre, die hier allerdings nur in Anführungszeichen gesetzt ist.²¹ Dahinter ist noch die zweite Frage geschaltet, ob Geschichte denn etwa nur »das isolierte Ablaufen von ›Erlebnisströmen‹ in den einzelnen Subjekten« sei? Jeder Leser von *Sein und Zeit* weiß, daß Heidegger suggestiv fragt, wenn er ein Problem hat.

Seine Schwierigkeit hier ist klar: Hat er sich in der Entfaltung der »Grundverfassung der Geschichtlichkeit« (§ 74) so weit von der Geschichte entfernt,²² daß er nun nicht mehr zurückfindet und daher über keinen zwischen Subjekt und Objekt vermittelnden Begriff der *historischen Zeit* mehr verfügt?²³ Interessanterweise wechselt Heidegger an dieser Stelle das Vokabular: Er läßt die Existenzialien einen Moment auf sich beruhen und spricht vom Geschehen der Geschichte als der Verkettung von Subjekt und Objekt. Erst über die Frage nach der »Seinsart der Verkettung als solcher« kommt er auf die Versicherung zurück, das »Dasein« sei nicht etwa ein »weltloses Subjekt«, sondern existiere als »In-der-Welt-sein«. Das ist nichts Neues, warum muß es hier noch einmal gesagt werden? Weil dieses »Welt-Geschichtliche« des Seienden, in das das Dasein zunächst und zumeist eingelassen ist, über eine eigene Macht und Dynamik verfügt, die Heidegger ausklammert. Zunächst reduziert er die Weltgeschichte auf das nicht-Daseinsmäßige Seiende:

Geschichtliche Welt ist faktisch nur als Welt des innerweltlichen Seienden. Was mit dem Zeug und Werk als solchem »geschieht«, hat einen eigenen Charakter von Bewegtheit, der bislang völlig im Dunkel liegt.²⁴

21. Heidegger: SuZ, S. 388.

22. »Geschichtlichkeit stellt Geschichte still ins Ungeschichtliche, unbekümmert um die geschichtlichen Bedingungen, denen innere Zusammensetzung und Konstellation von Subjekt und Objekt unterliegen.« Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main 1966, S. 133.

23. »Meine These ist nun, daß die besondere Weise, in der die Geschichte auf die Aporien der Phänomenologie antwortet, in der Ausarbeitung einer *dritten Zeit* – der eigentlich historischen Zeit – besteht, die zwischen der erlebten und der kosmischen Zeit vermittelt.« Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. III, S. 159.

24. Heidegger: SuZ, S. 389.

Das ist insofern höchst bedeutsam, als diese spezifische »Bewegtheit« nicht erhellt wird, sondern im Dunklen bleibt. Da diese Stelle für meine Argumentation von zentraler Bedeutung ist, muß sie ausführlicher zitiert sein:

Dem Problem der ontologischen Struktur des welt-geschichtlichen Geschehens vermögen wir hier, von der dazu notwendigen Überschreitung der Grenzen des Themas abgesehen, um so weniger nachzugehen, als es gerade die Absicht dieser Exposition ist, vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen.²⁵

Halten wir nur fest: Zugunsten einer Exposition des »ontologischen Rätsels der Bewegtheit des Geschehens überhaupt« stellt Heidegger die »ontologische Struktur des weltgeschichtlichen Geschehens« beiseite. Er kommt auch nicht mehr auf sie zurück. Was nun noch folgt, hat mit dieser Welt-Geschichte nichts mehr zu tun, sondern handelt nur davon, wie vor dem Hintergrund der »Zerstreuung« das Dasein sich »zusammenholen« muß, um die »*Treue* der Existenz zum eigenen Selbst« in der Entschlossenheit zu konstituieren.²⁶ Heidegger kehrt auf seine ursprüngliche Frage nach dem eigentlichen Ganzseinkönnen des Daseins zurück. Am Ende des Paragraphen steht die Überleitung zu der Frage nach der ontologischen Genese der »Historie als Wissenschaft aus der Geschichtlichkeit des Daseins« als Vorbereitung zu einer »historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie«. Das wird später bedeutsam werden. Dennoch schwelt das Problem der Welt-Geschichte im Hintergrunde weiter. Ohne daß ich jetzt näher darauf eingehen kann: Es ist präsent im »Ursprung des vulgären Zeitbegriffs« (§ 78) und vor allem im besorgenden Verfall an die Welt im § 79. Nur ist hier alles wieder zivilisationskritisch vom »Entschlossenen« und vom »Unentschlossenen« her gedacht: »An das Besorgte vielgeschäftig *sich* verlierend, *verliert* der Unentschlossene an es *seine Zeit*.«²⁷ Aber was ist dieses Es, an das der Unentschlossene seine Zeit verliert? Grammatikalisch ist es das Besorgte. Aber worin vollzieht sich das Besorgen? Hat dieses »worin« eine eigene Zeitstruktur, die vom Dasein und seinen Existenzialien her nicht aufgeschlüsselt werden kann? Auch die »Innerzeitigkeit« hilft nicht weiter – bis plötzlich in der Abgrenzung gegen Hegel die »Weltgeschichte« wieder auftritt.

Ich muß daran erinnern, daß ich oben gesagt hatte: Je näher wir der Kehre kommen, kehren auch die nicht-subjektiven, die fremden Subjekte der Geschichte wieder. Sie kehren aber nicht in ihrer eigenen Gestalt zurück, denn nach Nietzsche gibt es keinen gültigen ge-

25. Heidegger: SuZ, S. 389.

26. Heidegger: SuZ, S. 391.

27. Heidegger: SuZ, S. 410.

schichtsphilosophischen Begriff des »Geistes« oder des »Weltgeistes« mehr. Für Heidegger ist daher Hegel die radikalste Ausformulierung des vulgären Zeitbegriffs. Allerdings macht Hegel etwas, was Heidegger nicht mehr darf: Er läßt »*Geist und Zeit*« in eins fallen.²⁸ Dagegen muß sich nun *Sein und Zeit* absetzen. Es kann nicht meine Aufgabe sein, diesen komplexen § 82 zu referieren, der den existenzial-ontologischen Zusammenhang von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit in Abgrenzung gegen Hegels Beziehung zwischen Zeit und Geist zu behandeln verspricht. Dabei stößt Heidegger zwangsläufig auf Hegels Begriff der »Weltgeschichte«. Die Ausgangsfrage fragte nach der Verwirklichung des Geistes in der Zeit, die als Negation der Negation gedacht ist.²⁹ Dabei fällt frei nach Ricœur eine *Trauerarbeit an Hegel*³⁰ auf: Heidegger erinnert daran, daß für Hegel der »Fortschritt« nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ gedacht war. Der Begriff erfüllte sich noch mit der Zeit. Und daher kann Hegel sagen: »Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raum die Idee als Natur auslegt.«³¹ Ein ausführliches Zitat aus dem Schlußkapitel der »Phänomenologie des Geistes« zeigt schließlich fast bedauernd, was nicht mehr geht: die schrittweise Realisierung des Geistes durch die Stufen seines Bewußtsein hindurch.

Was folgt, ist eine abrupte Entgegensetzung: »Die vorstehende existenziale Analytik des Daseins setzt dagegen in der ›Konkretion‹ der faktisch geworfenen Existenz selbst ein.«³² Das ist genug, um zu wissen, daß es die teleologische Einhüllung des Daseins in einen schützenden Gang des »Geistes« nicht mehr gibt und daß daher die Zeitlichkeit anders begründet werden muß. Hegels Zeitlichkeit in der Verschränkung von Zeit und Geist kann nicht mehr gedacht werden. Es gibt keine qualitative Weltgeschichte, keine »Vernunft in der Geschichte« mehr, die das »Dasein« noch in sich aufnehmen könnte. Die Frage stellt sich daher unabweislich: Wie sieht die ontologische Struktur einer *nicht-qualitativen* Weltgeschichte aus? Was Heidegger im § 75 weggeschoben hat, kehrt nun wieder als die Wiederkehr des Verdrängten. Auf der letzten Seite von *Sein und Zeit* setzt Heidegger ganz neu an, so als ob er seinen ganzen Entwurf in Frage stellen wollte. War es wirklich so einleuchtend, zwischen dem Sein des existierenden »Daseins« und dem »Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden« zu unterscheiden?³³ Der Philosoph könne sich dabei nicht beruhigen. Das Buch en-

28. Heidegger: SuZ, S. 428.

29. Heidegger: SuZ, S. 433.

30. Zur »Trauerarbeit an Hegel« vgl. Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. III, S. 312ff.

31. Zit. nach Heidegger: SuZ, S. 434.

32. Heidegger: SuZ, S. 435.

det in einer Kaskade von Fragen. Was sind »Dinge«, von denen das Dasein doch innerweltlich umgeben ist? »Allein, was bedeutet Verdinglichung? [...] Warum kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft?« Man hat erwogen, ob Heidegger damit auf Georg Lukács' Verdinglichungsaufsatz aus »Geschichte und Klassenbewußtsein« hat anspielen wollen. Ich halte es für unwahrscheinlich.³⁴ Allerdings taucht dieser Begriff auf im Zusammenhang mit der Frage nach einem Übermächtigen in der Geschichte und seiner Zeitstruktur. Er taucht aber nur auf, um gleich wieder von der Frage nach dem »Sinn des Seins« verschüttet zu werden.

Zusammengefaßt: Heidegger entwickelt den Begriff des »Schicksals« als Existenzial des »Daseins«, das existentiell gewählt hat zwischen einem eigentlichen und einem uneigentlichen Seinsmodus. Hingegen klammert er die Frage nach der ontologischen Struktur der geschichtlichen Bewegung des nicht-daseinsmäßigen Seienden explizit aus. Gerade diese Struktur aber nennt er Welt-Geschichte. Eine Verbindung zwischen dem »Schicksal« der Entschlossenen und der Welt-Geschichte ist nicht ersichtlich, anders gewendet: Eine vom Dasein her zu denkende fundamentalontologische Geschichtlichkeit scheint an dieser Geschichte zu scheitern. In einer abschließenden Arbeit an Hegels Zeitbegriff wird deutlich, daß diese Welt-Geschichte zumindest nicht mehr Hegels teleologische »Weltgeschichte« sein kann. Nur das können wir vorläufig sagen: Sie scheint ent-teleologisiert werden zu müssen, sie besteht in einer Bewegung von Dingen, und wie das »Dasein« sich zu ihr verhalten kann, scheint fragwürdig.

Das Ge-stell des Karl Marx

Wer hat nicht schon über Heideggers »Ge-stell« gelacht? Über jenen verschrobenen Begriff aus dem Vortrag von 1953 über »Die Frage nach der Technik«. Und doch werden wir sehen, daß ausgerechnet in diesem Begriff die Frage nach dem zeitlichen Zusammenhang einer Welt-Geschichte wieder auftaucht. Um uns darauf vorzubereiten, müssen wir allerdings einen Sprung von Heidegger zu Karl Marx machen. Der Sinn dieses Übersprungs wird nach dem Bisherigen klar sein: Ich schlage vor, die Zeitlichkeit der Kapitalstruktur bei Marx in die offengebliebene Frage nach der Bewegung des nicht-daseinsmäßigen Seienden bei Heidegger einzusetzen. Es ist ein Experiment.

33. Heidegger: SuZ, S. 436.

34. Vgl. dazu die Diskussion bei Dieter Thomä: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976, Frankfurt/Main 1990, S. 334f.

DAS KAPITAL-SUBJEKT UND DIE ZEITIGUNG SEINER ZEIT

Zunächst einige kursorische Worte zu Karl Marx. Wahrscheinlich hätte er zur Zeit der »Pariser Manuskripte« der Hegelkritik Heideggers in *Sein und Zeit* zugestimmt. Auch Marx kritisiert Hegels »Geist«, auch er setzt mit der konkreten, faktisch geworfenen Existenz ein. Das klingt bei ihm anders, weil er nicht über Kierkegaard, sondern über Bruno Bauer, Feuerbach und Moses Hess kommt, und die Entfremdung des arbeitenden Menschen in seinen Produkten analysiert. Dabei ist Marx ganz nahe am Begriff der »Objektivierung« wie ihn Dilthey später benutzt: Würden unsere Produktionen gelingen, so wären sie »ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtet«³⁵ – das ist nicht Dilthey, das ist Marx. Nur interessiert sich der »kritische Kritiker« nicht für einen Wieder-Aufbau der Geisteswissenschaften, nachdem Hegels Geist-Begriff verschlissen ist, sondern er will das Mißlingen der Objektivierung in den Produkten der Arbeit mit der Genese des Geldes zusammenbringen. Dabei beschreibt der junge Marx ähnliche Phänomene, die Heidegger in das Licht der Zivilisationskritik des § 27 taucht. Die Parallelen zwischen Marx und Heidegger reichen aber weiter. Auch Marx hat seine *Kehre*. Sie wird nur nicht so genannt; Althusser hat seinerzeit mit dem Werkzeug des »epistemologischen Bruchs«³⁶ darin herumgestochert. Dabei geht es um fundamentalere Dinge: Es geht bei Marx nach seiner frühen Hegelkritik, die zunächst mit Feuerbach den »Menschen« ins Zentrum seiner Gattungsgeschichte stellt, um eine allmähliche Rückkehr zu Hegel insofern, als Marx den »Geist« nicht mehr wie Max Stirner für einen »Sparren« erklärt, sondern den Weltmarkt als die Wahrheit des Weltgeistes entdeckt.³⁷ Die »fremde Macht«, die Hegel beschrieben hatte, und deren Tyrannei wir unterworfen sind, existiert wirklich, sie läßt sich nicht nach der Manier der Junghegelianer ins »Ich« oder den Einzigen und sein Eigentum auflösen.

Betrachtet man den Übergang des frühen Marx zum Marx der »Kritik der Politischen Ökonomie« in seiner Beziehung zu Hegel, dann könnte man unter Berücksichtigung der Auseinandersetzung mit den Junghegelianern sagen: Hegel hatte den subjektiven Anteil in der dialektischen Bewegung des Substanz-Subjekts zu hoch angesetzt. Jener Kernsatz aus der Phänomenologie: »Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so

35. Karl Marx: Auszüge aus Mills »Elements d'économie politique«, in: Marx-Engels-Werke (MEW). Ergänzungsband 1, Berlin 1968, S. 463.

36. Louis Althusser: Für Marx, Frankfurt/Main 1968, S. 31ff.

37. Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1962, S. 37.

sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«³⁸, gibt den Einwirkungsmöglichkeiten des Subjekts zu viel Raum. Die Fallhöhe des Geistes liegt an dem »eben so sehr«. Die Substanz erweist sich als viel massiver, als der Deutsche Idealismus wahrhaben wollte. Die nächste Folge davon ist, daß Marx Hegel vorwirft, die Empirie nur zum Schein als Verwirklichungsform der Idee auszugeben: Hegel bringe es nur bis zu einer *Allegorie*.³⁹ Dieser scheinhaften Versöhnung stellt Marx eine Bewegung von gesellschaftlichen Formen entgegen, die nun nicht mehr vom »Geist«, sondern von einem gesellschaftlichen *a priori* generiert werden, von der Art und Weise der Verausgabung der gesamtgesellschaftlichen Arbeit über den Tausch der Produkte. Marx' Arbeitsweise ist »formgenetisch«. ⁴⁰ Um noch einmal die Parallele zu Dilthey zu ziehen: *Marx und Dilthey bilden die Extreme des Formbegriffs*. Was bei Dilthey »Objektivierung« des »Lebens«, ist bei Marx Form, Wertform, in der der »Wert«, »der begriffliche Ausdruck jenes gesellschaftlichen Verhältnisses im Tausch zweier Waren, sich vergegenständlicht. Diese Formgenese ist nicht (wie oft mißverstanden) historisch, sondern »logisch«. ⁴¹

Der Kürze halber sei nicht von der Entfaltung der Wertformen ausgegangen, sondern schon vom fertigen Resultat, der Verwertungsbewegung des Kapitals. Es geht um die Formel $G-W-G'$. Ich lasse alle inhaltlichen Bestimmungen beiseite und achte nur auf den philosophischen Hintergrund: Der Wert wird nacheinander als »das Subjekt eines Prozesses«, als das »übergreifende Subjekt eines solchen Prozesses« und schließlich als die »sich selbst bewegende Substanz« bezeichnet. ⁴² Das heißt nichts anderes als: Hegels Substanz-Subjekt (der Geist) ist substanziell Geld, aber das Geld in seiner Verwertungsbewegung unter Einschluß des Menschen. Denn das »W« in der Mitte von $G-W-G'$ impliziert den arbeitenden Menschen, der – ich springe jetzt in Heideggers Sprache – dem In-der-Welt-sein verfallen ist. In der Sprache von Marx: Das »falsche« Kapitalsubjekt hat sich zum Grund der Weltgeschichte gesetzt, denn in seiner Realität, der Konkurrenz der vielen

38. G.W.F. Hegel: Die Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 19.

39. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 216-313), in: MEW, Bd. 1, Berlin 1972, S. 241.

40. Marx: Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. 26.3., Berlin 1968, S. 491.

41. H.D. Kittsteiner: »Logisch« und »Historisch«. Über Differenzen des Marx'schen und Engels'schen Systems der Wissenschaft. (Engels Rezension »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« von 1859), in: IWK. Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 1 (1977), S. 1-47.

42. Marx: Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1964, S. 169.

Kapitale untereinander⁴³, vollzieht sich die Kapitalverwertung auf dem Weltmarkt und ordnet sich alle Verhältnisse unter, die noch nicht von dieser Verwertung erfaßt sind. Wir nennen das heute »Globalisierung«.

Diese Bewegung des Kapitals bringt eine spezifische *historische* Zeit hervor. Die »Zeit« bei Heidegger war eingeführt »als *Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins*«. Sie wurde sogleich vom »vulgären Zeitverständnis« abgegrenzt.⁴⁴ Dieses tritt auch im »vulgären Verständnis der Geschichte« wieder auf: Geschichte bedeutet das Ganze des Seienden »in der Zeit«⁴⁵ – und gerade gegen dieses vorgegebene »in der Zeit« führt Heidegger seine »Geschichtlichkeit« aus der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins ins Feld.⁴⁶ Wir sehen nun aber, daß Marx gar nicht von einem »in der Zeit« ausgeht und insofern das »vulgäre« Geschichtsverständnis für ihn nicht zutrifft.⁴⁷ Viel näher steht er den Andeutungen Heideggers über die »Weltzeit«, die aber noch »lückenhaft« und unvollständig behandelt sei.⁴⁸ Ohne es im einzelnen auszuführen: Das »Kapital« ist eine Bewegung von »nicht daseinsmäßigem Seienden«, vulgo von Dingen (Ware und Geld), die in ihrer Bewegung in der Einheit von Zirkulationssphäre und Produktionssphäre historische Zeit generieren, historische Zeit – und zwar permanent beschleunigte historische Zeit – deshalb, weil sowohl Zirkulationszeit als Produktionszeit⁴⁹ um der Verwertung willen beständig verkürzt werden.⁵⁰

Georg Simmel hatte das »Tempo des Lebens« an der Zahl der verschiedenen Eindrücke in einer Zeiteinheit messen wollen;⁵¹ wir

43. Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1953, S. 545.

44. Heidegger: SuZ, S. 17.

45. Heidegger: SuZ, S. 379.

46. Vgl. dazu die Kritik bei Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. III, S. 139ff.

47. Alle fünf Möglichkeiten des »vulgären Verständnisses der Geschichte« treffen für Marx nicht zu (Heidegger: SuZ, 378f.). Vielmehr muß er in die Linie mit Hegel gestellt werden (Heidegger: SuZ, S. 428), so aber, daß er einen vom »Geist« gereinigten Zeitbegriff anstrebt.

48. Heidegger: SuZ, S. 405.

49. So z.B. über die »künstliche Abkürzung der Produktionszeit«: Marx: Das Kapital, Bd. II, MEW, Bd. 24, Berlin 1968, S. 242.

50. »Je mehr die Zirkulationsmetamorphosen des Kapitals nur ideell sind, d.h. je mehr die Umlaufzeit = 0 wird oder sich Null nähert, um so mehr fungiert das Kapital, um so größer wird seine Produktivität und Selbstverwertung.« Karl Marx: Das Kapital, Bd. II, S. 127f. – Aussagen dieser Art wären heute zu überprüfen, weil sich die »Zirkulationsmetamorphosen« verselbständigt haben wie das gesamte »Kreditwesen«; vgl. Marx: Das Kapital, Bd. III, MEW 25, Berlin 1968, S. 404ff.

51. Georg Simmel: Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens, in:

werden von Marx her besser von einer Beschleunigung der Warengenerationen sprechen, die die Kapitalverwertung aus sich entläßt, die in unserem Lebenszeitraum an uns vorüberziehen und in unser Leben gestaltend eingreifen. Waren – um das noch einmal hervorzuheben – sind keine »Objektivationen« im Sinne Diltheys, sondern vom Wert zensierte und entstellte Gebrauchsgegenstände; sie haben also den im Marxschen Sinne nicht-menschlichen »formgenetischen« Teil ihrer Form in sich. Am weitesten auf dem Weg dieser Analyse ist Walter Benjamin mit seinem Begriff der »Phantasmagorie« gekommen.⁵² Zugleich generiert eine Kreisbewegung G-W-G' eine krisenhaft-dynamische, multidimensionale historische Zeit, die zwischen die subjektiv erfahrene Zeit und die kosmische Zeit eingeschoben werden muß.

Anders als Marx betrachten wir allerdings diese Zeit als entqualifiziert; Marx hatte noch einmal ein »Ziel« der Geschichte angenommen, und er hatte versucht, einen Zeit-Punkt theoretisch zu bestimmen, an dem die Entfaltung der Produktivkräfte über die Abnahme des Profits das Kapital zur historischen Schranke seiner selbst werden läßt.⁵³ Es sollte gegen seine Intention als List der Vernunft zum Schöpfer einer anderen Produktionsweise werden.⁵⁴ Wir lassen diese Utopie auf sich beruhen und fassen zusammen: Wenn man Marx' Generierung der historischen Zeit aus der Bewegung des Substanz-Subjekts »Kapital« in die von Heidegger offen gelassene Frage nach der Bewegung des nicht-daseinsmäßigen Seienden einsetzt, erhält man eine Zeitstruktur, die dem »Dasein« und seinem sorgenden In-der-Welt-sein vorgelagert ist. Diese Zeitstruktur ist über den Weltmarkt an die Zeit der Welt-Geschichte gekoppelt. Sie ergänzt Heidegger insofern, als Marx am konsequentesten alles »Daseinsmäßige« aus der Kapitalstruktur ausschaltet hat. Es handelt sich wirklich um eine Bewegung von Dingen, in die die Menschen nur als »ökonomische Charaktermasken« oder als »Warenhüter«, deren »Willen in jenen Dingen haust«, integriert sind.⁵⁵ Ist diese Einschaltung von Marx in Heidegger willkürlich, oder kommt ihr etwas im Denken Heideggers entgegen?

Klaus Lichtblau (Hg.), *Soziologische Ästhetik*, Bodenheim 1998, S. 93ff. – H.D. Kittsteiner: *Erfahrungsraum, Erwartungshorizont und symbolische Repräsentation der Zeit*, in: Evelyn Schulz/Wolfgang Sonne (Hg.), *Kontinuität und Wandel. Geschichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen*, Zürich 1999, S. 52-86.

52. Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, in: R. Tiedemann (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. V.2, Frankfurt/Main 1982, S. 822.

53. Marx: *Grundrisse*, S. 634f.

54. Für diese Produktionsweise der gemeinsamen Planung der Geschichte hatte Marx auch einen eigenen Zeitbegriff bereitgestellt: »Ökonomie der Zeit, darein löst sich schließlich alle Ökonomie auf.« Marx: *Grundrisse*, S. 89.

55. Marx: *Das Kapital*, Bd. I, S. 16 und S. 99.

HEIDEGGERS »GE-STELL« ALS VER-STELLTE KAPITALISMUS-KRITIK

Wer den § 27 in *Sein und Zeit* als Kritik der Entfremdung liest, auch in den Schriften der 30er und 40er Jahre darauf geachtet hat, daß Heidegger erwägt, ob der anfänglich begrüßte National-Sozialismus kapitalistisch degeneriert⁵⁶, wird sich nicht wundern, wenn Heidegger in den 50er Jahren, die nun den Sieg des *demokratischen* Kapitals in der BRD nach dem Untergang des »nationalen Sozialismus« sehen, seine warnende Stimme erhebt. Seine Bedenken sind, wie in seiner Generation üblich, eingebettet in die »Frage nach der Technik«. Man fragt also, um mit Marx zu reden, von der Gebrauchswertseite, nicht von der Wertseite her. Und doch ist die Wertseite und ihre Zeitstruktur bei Heidegger begrifflich verstellt anwesend.

Ich erspare mir alles Gestaune über die Möglichkeiten der Technik und gehe gleich auf das Kernproblem: Ist Technik ein »Mittel« für menschliche Zwecksetzungen oder ist sie noch etwas anderes? Warum muß die Technik »gemeistert« werden, warum droht sie »der Herrschaft des Menschen zu entgleiten?«⁵⁷ Der Aufsatz breitet zunächst einen ursprünglich positiven Begriff der Technik aus: Sie sei eine Art der *alétheia*, eine Weise des Entbergens. Gegen diese Wesensbestimmung werde dann häufig eingewandt, das gelte vielleicht für die Griechen oder das liebe Handwerk, nicht aber für die »neuzeitliche Maschinenteknik«. ⁵⁸ Über die sentimentalische Entgegensetzung von »bäuerlichem Tun« und modernem Landbau kommt Heidegger dann zum ersten Teil seines Begriffs Ge-stell: Der moderne Landbau *stellt*⁵⁹ die Natur: »Ackerbau ist jetzt modernisierte Ernährungsindustrie«. Das wird hin- und hergewendet, nebst Anspielungen an Hegels Jenaer Realphilosophie⁶⁰, bis Heidegger plötzlich bemerkt, daß die Maschine selbst »unselbständig« ist. Sie ist vom »Bestellen des Bestellbaren« abhängig, z.B. von der »Holzverwertungsindustrie«. Das *Bestellen* scheint aber eine *besondere* Weise des Entbergens zu sein: »Wo und wie geschieht das Entbergen, wenn es kein bloßes Gemächte des Menschen ist? Am Ende wird es klar: »So ist denn die moderne Technik als das bestellende Entbergen kein bloß menschliches Tun.« Und dann, mit ei-

56. In den §§ 14, 15 und 16 des Buches *Mit Marx für Heidegger - mit Heidegger für Marx* findet sich eine genauere Analyse des Heideggerschen National-Sozialismus.

57. M. Heidegger: Die Frage nach der Technik, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985, S. 11.

58. Heidegger: Technik, S. 17.

59. Dieses *Stellen* der Natur, daß die Natur genötigt wird, auf eine ihr gestellte Frage zu antworten, ist bei Kant in der »Kopernikanischen Wende« beschrieben (vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Akademie-Textausgabe, Bd. III, Berlin 1968, S. 10.

60. Heidegger: Technik, S. 21.

ner Entschuldigung, daß dieses Wort hier in einem ganz ungewohnten Sinn gebraucht werde: »Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichtenbergende als Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*.«⁶¹

Das *Ge-stell* stellt herausfordernd den Menschen, es ist etwas, das im »Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist.«⁶² Was ist dieses Nicht-Technische? An dieser Stelle macht Heidegger eine Ausführung, auf die wir in anderem Zusammenhang noch zurückkommen müssen, weil sie für die in diesem Punkt von Nietzsche beeinflusste Generation typisch ist: Es ist die bodenlose Unterschätzung der Einsichten der Aufklärung und der Erfahrungen des späten 18. Jahrhunderts mit der politischen und vor allem der ökonomischen Doppelrevolution. Hier wie auch anderswo setzt Heidegger die Neuzeit immer mit Descartes an, als philosophische und physikalische Eroberung der Welt.⁶³ Daß diese »Moderne« im späten 18. Jahrhundert schon die Einsicht in die Unverfügbarkeit ihrer »technischen« Eroberung hat, ein Wissen, das sich in der Struktur der deutschen Geschichtsphilosophie und der schottischen Politischen Ökonomie fast gleichzeitig ausdrückt, ist dieser Generation von Denkern nicht denkwürdig erschienen. Anstatt nun jenes »Fremde« an der Technik zu analysieren, erklärt Heidegger die »neuzeitliche Physik« zum unbekanntem Vorboten des *Ge-stells*.⁶⁴

An dieser Stelle tritt aber zum *Ge-stell* das *Geschick* hinzu, es bekommt eine Geschichte. Ich hatte oben gesagt, daß meine Bemühung dahin geht, die für Heidegger so geläufigen Begriffe »Schicksal« und »Geschick« in *Frage* zu stellen. Ich betrachte sie als ent-teleologisierte geschichtsphilosophische Begriffe, die die Übermacht eines Geschehens überlagern, das an sich selbst *nicht* auf ein »Ziel« zuläuft, sondern in einem entqualifizierten Marxschen Zeitbegriff ausgedrückt werden kann. Dieser qualitätslosen Weltgeschichte werden aber in der Auffassung als *Schicksal* und *Geschick* doch wiederum inhaltliche Momente zugeschrieben. Um es zu präzisieren: trotz der Ent-teleologisierung wiederholt sich zwanghaft⁶⁵ noch einmal der gleiche Vorgang, den auch die Geschichtsphilosophie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

61. Heidegger: Technik, S. 23.

62. Heidegger: ebd., S. 24.

63. M. Heidegger: Die Zeit des Weltbildes, in: ders., Holzwege, Frankfurt/Main 1963, S. 87. F. Nietzsche: Der europäische Nihilismus, Frankfurt/Main 1986, S. 185f.

64. Heidegger: Technik, S. 25.

65. »Sind die Menschen einmal über die Vormacht des Allgemeinen belehrt, so ist es ihnen fast unumgänglich, sie als das Höhere, das sie beschwichtigen müssen, zum Geist zu transfigurieren. Zwang wird ihnen zum Sinn.« Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966, S. 308.

mit der unverfügbaren Geschichte vorgenommen hatte. Nicht umsonst hatten wir eingangs »Schicksal« und »Welt-Geschichte« bei Heidegger als eigentliche und uneigentliche Geschichte gegenübergestellt. Wir können nun sagen: Das »Ge-stell« zeigt Merkmale der Kapitalverwertung. Sie ist aber nicht als solche aufgefaßt, sondern einem »Geschick« zugesellt, das zwar Bedrohliches zeigt, das dann aber in seiner Gefährlichkeit jene Gegenbewegung hervorruft, die in den Hölderlin-Ton einmündet: »Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch.«⁶⁶

Wenn das Ge-stell als Geschick waltet, »dann ist es die höchste Gefahr«. Die besteht in dem trügerischen Schein, der Mensch sei der »Herr der Erde«, und alles, was bestehe, sei nur sein »Gemächte«. Nun ist Heidegger in vertrautem Fahrwasser: »Wo das Ge-stell waltet, prägen Steuerung und Sicherung des Bestandes alles Entbergen«, ja sogar der Grundzug des Entbergens, die *poiesis* wird verstellt.⁶⁷ Das Ge-stell stellt und fordert heraus, aber es hat seine immanente Dialektik. Die größte Nähe zu Marx findet sich in Aussagen zur Entfremdung und zur Beschleunigung: Das Ge-stell präsentiert sich als die »vermeintlich einzige Weise der Entbergung« und droht den Menschen in die Preisgabe seines Wesens »fortzureißen«. Das »Rasende des Bestellens«⁶⁸ erinnert stark an das, was Heidegger 1935 der USA und der UdSSR gleichermaßen vorgeworfen hatte: die trostlose Raserei der entfesselten Technik und die bodenlose Organisation des Normalmenschen.⁶⁹ *Raserei, fortreißen* – alles das sind Zeitbegriffe, die die Übermacht eines welt-geschichtlichen Zusammenhangs andeuten, in den die »Technik« eingelassen ist. Übersetzen wir all das in Marx, so würde es heißen: Die naturwüchsige Kapitalverwertung treibt die Geschichte vorwärts, bis zu einem Punkt, an dem die Verwertung in die Krise führt, die eine Revolution auslösen soll. Marx – der alte Kommunist des 19. Jahrhunderts – denkt primär von der Wertseite her, sie soll den Umschlag einleiten. Heidegger, der entfremdungstheoretische Existenzialontologe des 20. Jahrhunderts beginnt mit der Gebrauchswertseite, eben der »Technik«, unterstellt sie aber der fremden Herrschaft des Ge-stells. In der Erfahrung der Gefährdung von Mensch und Natur erfolgt ebenfalls ein Umschlag: In der Besinnung auf das »Wesen der Technik«, die zugleich zum »Wesen der Wahrheit« führt. »So erscheint der Aufgang des Rettenden.«

Bei Marx ist es der Sozialismus, der das eigentliche Wesen der Technik hervorbringt, nämlich ihre Befreiung von der Eigenschaft, Ka-

66. Heidegger: Technik, S. 39.

67. Heidegger: ebd., S. 33.

68. Heidegger: ebd., S. 36f.

69. Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1987, S. 28.

pital sein zu müssen.⁷⁰ Umschlagspunkt ist eine vom Substanz-Subjekt »Kapital« objektiv ermöglichte Revolution, die subjektiv ergriffen werden soll. Heidegger hat eine andere »Revolution« zu bieten – das Ereignis.

Doch wir können erstaunen. Wovor? Vor der anderen Möglichkeit, daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit.

Ein solcher erster Bereich des Ereignisses ist – die Kunst.⁷¹ Doch bevor wir auf die *Kehre*, das »Ereignis« und die »Kunst« eingehen, fassen sich die bisherigen Überlegungen so zusammen:

- In *Sein und Zeit* entfaltet Heidegger die »Geschichtlichkeit« des Daseins bis hin zum »Schicksal«, läßt aber die ontologische Struktur der Welt-Geschichte außerhalb seines Gesichtskreises. In den Abschnitten über Hegels Zeitbegriff tritt sie aber als nicht mehr nachahmbare Möglichkeit wieder auf.
- Interpoliert man an dieser Stelle Marx in Heidegger, der auf seine Weise Hegels Weltgeist in den Weltmarkt transformiert hat, so erhält man für die Weltgeschichte eine Zeitigung der Zeit des Weltmarktes (=Weltgeschichte) aus dem Kapitalbegriff.
- Die Kritik am Kapitalismus läuft im 19. Jahrhundert über zwei Linien: Die eine, vor 1848 entstanden, mündet in den »Sozialismus« und kritisiert das Kapital im Namen der Arbeiterklasse; die andere kommt über Nietzsche und kritisiert das Kapital nach 1848 kulturkritisch. Bei Marx ist es ausbeutend, bei Nietzsche ist es hässlich.⁷² Heidegger gehört zu dieser zweiten Linie; es gibt aber streckenweise Überschneidungen mit der sozialistischen Kritik, eine Konstellation, die nicht zuletzt in den National-Sozialismus geführt hat. Heidegger, nachdem er seine Zivilisationskritik seit 1935/36 auch gegen den Nationalsozialismus in Stellung gebracht hat,⁷³ nimmt in den 50er Jahren seine Kritik am Kapital wieder auf. Da sie aber nur bis zu einer »Gefährdung« reicht, ist sie nicht radikal genug gedacht.
- Marx und Heidegger – obwohl sie doch beide Hegel kritisieren – ist

70. Marx: Grundrisse, S. 593ff. – Es ist ganz hübsch zu sehen, daß ein Linksheideggerianer sich eben diese Passagen ausersehen hatte: Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, Neuwied, Berlin 1967, S. 56.

71. Heidegger: Technik, S. 39.

72. Vgl. zur Genese dieses Kulturbegriffs: Georg Bollenbeck: Tradition – Avantgarde – Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880-1945, Frankfurt/Main 1999.

73. Vgl. dazu die §§ 16-18 des Buches: Mit Marx für Heidegger – mit Heidegger für Marx (vgl. Anm. 1).

- die Weigerung gemeinsam, eine radikal entqualifizierte Zeit zu denken, die sich dennoch »zeitigt«. Beide folgen im Grunde dem Schema: »Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.« An diesem Punkt darf man sich von beiden Denkern verabschieden.
- Um diese These zu verdeutlichen, fragen wir: Ist es der richtige Weg, heute einen *entqualifizierten* Marx in die Kehre Heideggers zu implantieren, um die Struktur der Weltgeschichte freizulegen, der von der »Geschichtlichkeit« des Daseins her nicht beizukommen ist? Was dann noch »Dasein« heißen mag? »Komm! ins Offene, Freund!«

Fragen an die »Kehre«

Im Aufsatz über die »Technik«, um den »möglichen Aufgang des Rettenden« anzukündigen, zitiert Heidegger vom *Wesen der Wahrheit*, 1943, S. 16f.⁷⁴ Wie wir aus der Humanismus-Schrift wissen, wird diese schmale Broschüre als der Ort der *Kehre* angesprochen. Der dritte Abschnitt des ersten Teiles von *Sein und Zeit* wurde zurückgehalten, »weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.« Wir versuchen den Satz »Hier kehrt sich das Ganze um«⁷⁵, in der Schrift vom *Wesen der Wahrheit* zu lokalisieren. Was die *Kehre* selbst betrifft, halten wir uns an die alte Wegweisung von Walter Schulz, die sich ihrerseits auf Heideggers Selbstdarstellung von 1949 stützt. Sie läuft darauf hinaus, daß das »Dasein« von Anfang an nicht als seiner mächtig bestimmt war, so daß es in der *Kehre* als vom Sein ausgesetzt verstanden werden muß.⁷⁶ Als zentraler Satz der Kehre kann die Aussage aus dem Abschnitt über das »Wesen der Freiheit« gelten:

Der Mensch »besitzt« die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, daß einzig *sie* einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt.⁷⁷

Gehörte im Umfeld von *Sein und Zeit* zum Grund des Daseins noch das Nichts⁷⁸ und der existenziale Sinn der Geworfenheit⁷⁹, so enthüllt

74. Heidegger: Technik, S. 28.

75. Heidegger: Über den Humanismus, Frankfurt/Main 1981, S. 19.

76. Orlando Pugliese: Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger, Freiburg, München 1965, S. 20f.

77. Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/Main 1943, S. 17.

78. »Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle

sich dieses »Nichts« nun als das Sein selbst, das sich entbergend zu verstehen gibt.⁸⁰ Denn das Sein-lassen wird nun als das »Sicheinlassen« auf das Seiende verstanden. Zuvor war das Wesen der Wahrheit als die Freiheit bestimmt.⁸¹ Der Mensch ek-sistiert nun als »Eigentum dieser Freiheit« und wird so überhaupt erst »geschichtsfähig«.⁸² Da aber auch die Unwahrheit aus dem Wesen der Wahrheit kommt, geht der Mensch in die Irre, und das nicht beiläufig, sondern notwendig, denn »die Irre gehört zur inneren Verfassung des Da-seins, in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist.«⁸³ Die Entbergung des »Seienden als eines solchen« setzt den Durchgang durch die Irre voraus; sie ist ein Teil des Wesens der Wahrheit: »Die Irre, in der jeweils ein geschichtliches Menschentum gehen muß, damit sein Gang irrig sei, fügt wesentlich mit die Offenheit des Da-seins.«⁸⁴ Im Jahre 1943, als dieser Satz zum Druck gegeben wird, klingt er zumindest nach einer schicksalhaften Legitimation der »Irre«, an deren Ende die Lichtung steht.

An dieser Stelle nur eine einzige Frage: Was bedeutet das? Wie kommt Heidegger dazu, einen zunächst vom »Dasein« und einer fundamentalontologischen Analytik des Daseins her gedachten Entwurf umzukehren, und nun das Da-sein als »Eigentum« eines anderen zu bestimmen? Er selbst beschreibt es so, daß in *Sein und Zeit* der Entwurfbereich, die Frage nach der Offenheit, »d.h. nach der Wahrheit des Seins« absichtlich unentfaltet geblieben sei.⁸⁵ Nimmt man jetzt aber die Dialektik von Wahrheit und Irre hinzu – die an die Arbeit des Negativen bei Hegel erinnert – und denkt man an seine respektvolle Erwähnung der Hegelschen Geschichtsphilosophie insgesamt als einer gleichwohl nicht mehr gangbaren Möglichkeit⁸⁶, dann liegt die Frage nahe, ob Heidegger in der *Kehre* nun eine eigene Geschichtsphilosophie entwirft, die die Kritik der klassischen deutschen Geschichtsphilosophie zur Voraussetzung hat, die aber deren Grundzug wiederholt: *Die schützende Einbettung des Subjekts in einen Prozeß, der mit ihm und*

Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen.« Heidegger: Was ist Metaphysik?, Bonn 1929, S. 27.

79. Heidegger: SuZ, S. 284f.

80. Walter Schulz: Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart, Stuttgart 1994, S. 95.

81. Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, S. 13.

82. Heidegger: ebd., S. 18.

83. Heidegger: ebd., S. 23.

84. Heidegger: ebd., S. 24.

85. Heidegger: ebd., S. 28. Er bezieht sich auf SuZ, S. 151.

86. Über Hegel als Kulminationspunkt der Vermittlung von Geschichte und Wahrheit, der gleichwohl nicht mehr gedacht werden kann, vgl. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. III., S. 332f.

über es abläuft, und der für es zurechtbringt, was das »Dasein« selbst nicht vermag.

Was war das Proprium der Geschichtsphilosophie? Daß der Mensch seiner Geschichte nicht mächtig ist, daß er sie nicht planen und nicht machen kann. Das ist am deutlichsten bei Kant ausgedrückt.⁸⁷ Bei Kant enthüllt sich aber noch mehr. Woher kommt denn die Gewißheit, daß, um der Verzweiflung zu entgehen, eine »Teleologie in praktischer Absicht« überhaupt gedacht werden darf? Sucht man Rat in Kants Religionsschrift und nimmt die dritte Frage aus dem Ende der *Kritik der reinen Vernunft* hinzu: »Wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?« so enthüllt sich die in eine neue Position zur Moralphilosophie gebrachte *Gnade* als Kern der geschichtsphilosophischen Teleologie. Die Eckpunkte dieser Umstellung heißen Kant und Luther. Luther hatte das Ethos auf die Gnade begründet und es insofern *bedingt*, Kant fordert im Kategorischen Imperativ *unbedingt* und überläßt es dann der Gnade, ob sie auf das Ethos folgen will.⁸⁸ Dieses Sein-lassen der Gnade ist nun aber nicht mehr als Vollzug des Heilshandelns Gottes gedacht, sondern die Gnade fällt gleichsam in die dynamisierte Geschichte als deren Ende. In diesem Sinne stand bei Kant die Gnade am Anfang der Geschichtsphilosophie; es sieht so aus, als ob sie bei Heidegger auch an deren Ende stünde.

Das hat Folgen, selbst wenn Geschichts-Philosophie nach Nietzsche nicht mehr in den Spuren Hegels gedacht werden kann, gleichwohl aber Kants und Hegels (und Schellings)⁸⁹ Problem der unverfügbaren Geschichte im Hintergrund bestehen bleibt. Man wird dann darauf achten müssen, welche neuen Formen dieses Problem annimmt. Zugleich würde dann deutlich, daß Geschichtsphilosophie (in welcher Form auch immer) zum fundamentalen Bestand der Philosophie gehört, solange diese Grundlage im realhistorischen Prozeß besteht und das Fragen der Philosophie auf sich lenkt. Daß Heidegger sich wieder von einer neuen Geschichtsphilosophie/Geschichtstheologie einfangen läßt, wäre dann dieser Situation geschuldet. Es scheinen sich hier zwei Bereiche zu überlagern: ein theoretischer und ein politischer. Ohne

87. I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 17. Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. ebd., S. 310.

88. H.D. Kittsteiner: Religion, Aufklärung und Geschichte in Kants »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, in: ders. (Hg.), *Listen der Vernunft*, Frankfurt/Main 1998, S. 73-87.

89. Vgl. dazu H.D. Kittsteiner: Freiheit und Notwendigkeit in Schellings System des transzendentalen Idealismus – Zur Aktualität des geschichtsphilosophischen Denkens, in: Moshe Zuckermann (Hg.), *Geschichte denken: Philosophie, Theorien, Methode*. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Bd. XXIX (2000), S. 85-104.

daß ich jetzt der Länge nach darauf eingehen kann, möchte ich die These vorbringen, daß Heidegger zwifach *entwegt* worden ist.⁹⁰

1. Die erste *Entwegung* ist verborgen unter der *Kehre* selbst. Warum konnte er beim »Dasein« nicht bleiben? Deshalb nicht, weil es seiner selbst nicht mächtig war, anders: weil wesentliche Bereiche wie die »Welt-Geschichte« ausgeklammert bleiben mußten, weil ihre Zeitstruktur nicht vom Dasein und seinen Existenzialien her zu denken war. Insofern behauptet diese Entwegung ein wirkliches Scheitern von *Sein und Zeit* und ist nicht mit Hinweis auf eine schon mitgedachte *Kehre* zu beschwichtigen. Daß Heidegger, anstatt sich der Weltgeschichte zu stellen, auf ein qualitatives, auf Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit bezogenes »Schicksal« im Mitsein des Volkes ausweicht, ist bereits eine erste geschichts-philosophische Antwort auf das ungelöste Problem des »Daseins« inmitten der Welt-Geschichte.

Diese noch unspezifische Antizipation von 1927 scheint 1933 Wirklichkeit zu werden. Ich will jetzt nicht auf die *Selbstbehauptungsschrift* eingehen; sie bietet einen philosophierenden National-Sozialismus mit leichten Abweichungen⁹¹ bei genereller Übereinstimmung, so wie viele damals glaubten, dieser »Bewegung« ihre Prägung geben zu können.

2. Die zweite *Entwegung* Heideggers ist die Enttäuschung über den Nationalsozialismus. Seit 1934 und auch noch in der Nachkriegszeit bis zu seinem Augstein-Interview arbeitet er sich daran ab. Wie gezeigt, ist die Schrift »Über die Technik« eine kapitalismuskritische Spätform jener Position. Wir werden nun fragen dürfen, ob beide Bereiche sich überschneiden: Hat die Einhüllung des Daseins in eine neue Form der »Geschichtsphilosophie« der Entbergung des Seins, die sich aber zunehmend von der wirklichen Geschichte ablöst, sich mit einer partiellen Kritik am Nationalsozialismus auf der Grundlage eines bereits vorher entwickelten zivilisationskritischen Vokabulars überlagert? Damit komme ich zu den *Beiträgen zur Philosophie*.

90. Vgl. ähnliche Überlegungen bei Tom Rockmore: Heidegger und der Nationalsozialismus: eine dreifache Kehre?, in: Dietrich Papenfuss/Otto Pöggeler (Hg.), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt/Main 1991, S. 409-424.

91. »Alle Führung muß der Gefolgschaft die Eigenkraft zugestehen. Jedes Folgen aber trägt in sich den Widerstand. Dieser Wesensgegensatz im Führen und Folgen darf weder verwischt, noch gar ausgelöscht werden.« Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Das Rektorat, Frankfurt/Main 1983, S. 18.

Das »Ereignis«

»WIEDERHOLUNG« UND »WIEDERBRINGUNG«

Nicht umsonst wurde mit der »Wiederholung« aus *Sein und Zeit* begonnen. Sie war als fundamentalontologische Umschreibung der »plastischen Kraft« Nietzsches gedeutet, die die drei Ekstasen der Zeit: Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart als »Geschichtlichkeit« zusammenbringt. Das war vom »Dasein« her gedacht und entsprechend aktivistisch war die Sprache: Es ging um die Wiederholung der »Kraft« des Möglichen« durch den Rückgang in die Möglichkeiten einer dagewesenen Existenz. Das »Dasein« wählte sich seine »Helden«; die Vergangenheit diene als Kraftverstärkung für die Gegenwart in Hinblick auf deren Zukunft.⁹² An die Stelle dieser »Wiederholung« ist nun in der *Kehre* die »Wiederbringung« getreten. Die »Wiederbringung« ist aber ein theologisch vorbelasteter Begriff: Er ist präsent in der »Wiederbringung aller Dinge«, in der Lehre von der *Apokatastasis* des häretischen Kirchenvaters Origenes, der ungeachtet seiner Häresie einen großen Einfluß auf das Geschichtsdenken des Abendlandes gehabt hat. Sie besagt, daß, anders als bei Augustinus, die Welt nicht in zwei Teile – Himmel und Hölle – zerfällt, sondern daß das Ende in Gott zurückgeht, so daß »Gott ist alles in Allem.«⁹³ Wir wollen damit Heidegger nicht in die zahlreiche Gefolgschaft des Origenes stellen, sondern nur sagen, daß solche Begriffe zwangsläufig wieder auftreten, wenn sich *Geschichtsphilosophie* in *Geschichtstheologie* zurückverwandelt. Denn darum scheint es sich in den 20er und 30er Jahren zu handeln: Die politisch gewordenen Geschichtsphilosophien blamieren sich; die Denker ziehen sich in die Theologie zurück. In diesem Punkt bilden Martin Heidegger und Walter Benjamin eine zeitgenössische *coincidentia oppositorum*.

In den Sog dieser Transformation ist nun die »Wiederbringung« geraten. Ihre höchste Aufgabe ist die »*Die Wiederbringung des Seienden aus der Wahrheit des Seyns*«. Diese Wiederbringung ist als »Geschichte« gedacht, die aber das »Historische« überspringt.⁹⁴ Daß Heidegger die reale Geschichte als »vulgäre« Geschichte ausklammert und vor der Welt-Geschichte zurückschreckt, haben wir schon gesehen. Hier aber wird eine *esoterische* Geschichte der Wiederbringung mit einem neuen Argument auf den Weg gebracht: »Ein Entwurf der Wesung des Seyns als *das Ereignis* muß gewagt werden, weil wir den Auftrag unserer Ge-

92. Heidegger: SuZ, S. 385 und S. 395.

93. Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien, hg. v. Herwig Görgenmanns/Heinrich Karpf, Darmstadt 1992, S. 659ff. (III 6, 6-9).

94. Heidegger: Beiträge, S. 10.

schichte *nicht* kennen.«⁹⁵ Aber Hallo! 1935 in der Metaphysikvorlesung kannte Heidegger doch den Auftrag »unserer Geschichte« noch genau. Es war die Entscheidung über das »geistige Schicksal des Abendlandes« aus der »Bändigung der Gefahr der Weltverdüsterung«⁹⁶ und ein Plädoyer für ein »Übernehmen der geschichtlichen Sendung unseres Volkes in der abendländischen Mitte« – sofern es sich seinem – Heideggers – Fragen doch noch öffnet.⁹⁷ Wir hatten von der zwiefachen *Entwegung* Heideggers gesprochen und seine politische Entwegung als die Enttäuschung über den Nationalsozialismus betrachtet. Man kann die Metaphysikvorlesung auch als einen vorletzten Anlauf zur Akkomodierung deuten – danach scheint sich Heidegger auf ein Denken in sehr langen Zeiträumen eingerichtet zu haben.

Denn diese »geschichtliche Sendung« ist inzwischen fragwürdig geworden, so daß Heidegger sich nun eine *andere* Geschichte aufbaut, von der her die reale Geschichte – auch die des Dritten Reiches – in die Kritik gerät. Es wäre reizvoll, die Momente der Kritik am Nationalsozialismus aus den »Beiträgen« zusammenzustellen: Es käme dabei heraus, daß Heidegger nicht das kritisiert, was inzwischen *uns* als kritikwürdig erscheint, sondern daß er die Gefahr sieht, daß der Nationalsozialismus in die Richtung des § 27 aus *Sein und Zeit* abdriftet.⁹⁸ Dazu gehört der ganze Bereich der »Not der Notlosigkeit«, die Kritik am »Riesenhaften«⁹⁹, aber auch der Verlust der Transzendenz, der gleichbedeutend sei mit der Einsetzung des »Volkes« als Geschichtsziel.¹⁰⁰ Letzteres erscheint als besonders bedenklich, denn es sieht ganz so aus, als zweifelte Heidegger daran, daß dem NS die Volkwerdung der Massen – so ein geläufiges Schlagwort – durch »Organisieren« gelingen könnte. Die Massen können zwar eingedämmt, können sie aber auch *verwandelt* werden? »Hier bedarf es einer anderen Herrschaft noch, einer verborgenen, verhaltenen, langehin vereinzelt und stillen.«¹⁰¹

95. Heidegger: ebd., S. 11.

96. »Weltverdüsterung« ist ein Terminus aus Nietzsches *Willen zur Macht*. Friedrich Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, hg. v. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt/Main 1992, S. 3 und S. 59ff. Er tritt bei Heidegger auf im Zusammenhang mit äußerster Zivilisationskritik, die in der Vorstellung von der »Flucht der Götter« kulminiert. Ursprungsorte der Weltverdüsterung sind Amerika und Rußland. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 28f. und S. 38. – Vgl. dazu: H.D. Kittsteiner: *Heideggers Amerika als Ursprungsort der Weltverdüsterung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4 (1997), S. 559-617.

97. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 38.

98. Heidegger: *Beiträge*, z.B. S. 25, S. 37, S. 113, und S. 125.

99. Heidegger: ebd., S. 442.

100. Heidegger: ebd., S. 24 und S. 139.

101. Heidegger: ebd., S. 61f.

Anders gesagt: Heidegger rechnet ernsthaft mit einem 1000-jährigen Reich, das sich nur langsam wandeln wird in die Richtung seines Denkens, das im Zarathustra-Ton »Für die Wenigen Für die Seltenen«¹⁰² niedergeschrieben wird. Die *Beiträge* waren gedacht als eine *Flaschenpost* im Rahmen des Dritten Reiches.

An die Stelle der exoterischen, lauten, riesenhaften Sendung Hitlerdeutschlands ist nun ein esoterisches Ereignis getreten, für dessen Kommen Heidegger den Begriff der »Geschichte« reserviert. »Geschichte« wird ein Prozeß, der sich ganz losgelöst vom »Historischen« zwischen dem *ersten* und dem *anderen* Anfang (d.h. dem zweiten Anfang) ausspinnt.¹⁰³ Die Wiederholung des ersten Anfangs öffnet den Ursprung des »anderen Anfangs«.¹⁰⁴ Der andere Anfang? Der letzte Gott?¹⁰⁵ Jacob Taubes hatte einmal die Frage gestellt: »War Walter Benjamin Marcionit?«¹⁰⁶ denn für den Ketzler Marcion war der Gott des Anfangs nicht der Gott des Endes, sondern nur ein Demiurg, verantwortlich für eine mißlungene Welt, die erst mit dem kommenden Gott des Endes zurechtgebracht wird. Hans Jonas hatte bereits *Sein und Zeit* zur Interpretation gnostischer Schriften herangezogen und dabei im Umkehrschluss auf gnostisches Potential bei Heidegger aufmerksam gemacht.¹⁰⁷

Sollte das in erhöhtem Maße für die *Beiträge zur Philosophie* gelten?

DIE ÜBERBIETUNG DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE DURCH DIE GESCHICHTSTHEOLOGIE DES »EREIGNISSES«

Ich lese den § 12 der »Beiträge«: »Ereignis und Geschichte« um die Ebenen von Geschichte und Ereignis näher zu bestimmen. Von Vornherein ist »Geschichte« nicht gefaßt »als ein Bereich des Seienden unter anderen, sondern einzig im Blick auf die ›Wesung des Seyns selbst«.¹⁰⁸ Von Vornherein haben wir es wieder mit zwei Geschichten zu tun, einer eigentlichen und einer uneigentlichen. Das wäre die Sprache von *Sein und Zeit*. Heidegger bestätigt das im nächsten Satz. Es handelt sich um eine andere »Geschichtlichkeit« mit einer interessan-

102. Heidegger: ebd., S. 11.

103. Heidegger: ebd., S. 171ff.

104. Heidegger: ebd., S. 504.

105. Heidegger: ebd., S. 409ff.

106. Jakob Taubes: Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?, in: Richard Faber (Hg.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins ›Passagen‹*, Würzburg 1986, S. 138-147.

107. Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1988, S. 107f.

108. Heidegger: *Beiträge*, S. 32.

ten Wendung: Auch schon die fundamentalontologische Absicht in *Sein und Zeit* sei nicht als »Beitrag zur *vorhandenen* [Hervorh. von mir] Geschichtsphilosophie« zu verstehen gewesen. Nein, sicher nicht. Aber was war es dann? *Auch* eine Geschichts-Philosophie?

Die Parallelen bleiben in der Kehre. Das »Wesen des Seyns« kann nur geschichtlich begriffen werden, doch diese Geschichte darf nicht auf einen »Geschichtsbegriff« gebracht werden. Es gibt einen kaum aussagbaren »Ab-Grund der Geschichte«, aus dem die Wahrheit des Seins emaniert.

Der Weg zum Wesen der Geschichte ist aus der Wesung des Seyns selbst begriffen, ist »fundamentalontologisch« vorbereitet durch die Gründung der Geschichtlichkeit auf die Zeitlichkeit.¹⁰⁹

Also werden wir es auch hier mit einer »Zeitlichkeit« zu tun bekommen, die von den Kategorien der Geschichtsphilosophie, ja selbst von den Existenzialien von *Sein und Zeit* sich abgelöst hat. Dieser »ursprüngliche Begriff der Geschichte« ist als Überbietung aller Denkfiguren der Geschichtsphilosophie eingeführt. Ich hatte oben gesagt: Das Proprium der klassischen Geschichtsphilosophie besteht in Denkfiguren wie »List der Vernunft«, die besagen, daß Geschichte mehr sei als intentionales Handeln. Heidegger setzt hier seine Überbietung an: Mit dieser »ursprünglichen Geschichte« ist ein »Bereich gewonnen, in dem sich zeigt, warum und wie Geschichte ›mehr‹ ist als Tat und Wille. Auch ›Schicksal‹ gehört zur Geschichte und erschöpft nicht ihr Wesen.« Daß Geschichte mehr ist als »Tat und Wille« ist trivial und mag zugleich als Kritik am NS gelesen werden – daß aber auch sein eigener vormaliger Begriff des »Schicksals« unter die Räder kommt, das ist bedeutsam. Was ist dieses Andere der »Geschichte des Seyns«?

Vielleicht hilft es weiter, sich einige seiner Bemerkungen zu Hegel anzusehen. »Hegels Systematik in den beherrschenden Blick bringen, und doch ganz entgegengesetzt denken.«¹¹⁰ Dann: Hegels »aus seinem Fragen gesehene Geschichte der Philosophie war die *erste philosophische* Geschichte der Philosophie, die erste angemessene Geschichtsbefragung, aber auch die letzte und letztmögliche zugleich dieser Art.«¹¹¹ Was heißt das? Das heißt zunächst, daß Heidegger in seiner »Geschichte des Seyns« sich an Hegel orientiert – und zwar an der »Geschichte der Philosophie«, nicht etwa an der »Philosophie der Geschichte«. Der lange Abschnitt 259 »Die Philosophie« gibt eine Vorstellung von der Heideggerschen Philosophiegeschichte als der Geschichte

109. Heidegger: ebd., S. 33.

110. Heidegger: ebd., S. 176.

111. Heidegger: ebd., S. 214.

des Seyns. Die zentrale Zäsur ist der Übergang von der vormaligen Metaphysik (der Frage nach dem Sein des Seienden), die immer vom Seienden ausgeht, um dann zu fragen »was es sei.«¹¹² Die noch erst zu gründende neue »Metaphysik« fragt nicht mehr vom »Seienden« her, sondern sie erfragt die »Wahrheit des Seyns«. Das Seyn muß »erdacht« werden.¹¹³ In der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegt noch einmal Hegel. Hat nicht bei ihm das Seiende schon seinen Vorrang vor dem Sein verloren, wenn man jeden sinnlichen Gegenstand als die Verwirklichung des Absoluten Geistes denken muß?¹¹⁴

Hier liefert Heidegger eine Kritik an Hegel, die von der Marx'schen nicht so verschieden ist. Marx hatte Hegel vorgeworfen, daß er es nur zu »Allegorien« bringt, d.h. zu einer scheinhaften Vermittlung von Empirie und Geist. Die Empirie erscheint als das Gefäß des Geistes, der Geist hat aber keine anderen »Gefäße« zur Verfügung, als die gerade existierende Empirie.¹¹⁵ Nicht viel anders urteilt Heidegger;¹¹⁶ der absolute Idealismus löse die Gegenständlichkeit nur zum *Schein* auf, um desto gewisser die Vormacht des Seienden zu behaupten.¹¹⁷ Aber waren nicht gerade darum die Kämpfe der Junghegelianer gegangen, wobei immer Nietzsche als zu spät gekommener Junghegelianer mitzurechnen ist, der den von Löwith konstatierten Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts mitträgt? Und hatte nicht der Junghegelianer Karl Marx gegen seine vormaligen Gefährten die Konsequenz gezogen, die *Vormacht des Seienden* nicht mehr unter dem Schein der Idee zu verbergen, sondern sie wirklich und schamlos absolut zu setzen? Diese absolute Schamlosigkeit führte in den Kapitalbegriff.

An genau diesem Punkt geht Heidegger den anderen Weg. Hegels Fehler war die Vermittlung von Geist und Welt gewesen, eigentlich ein christliches Motiv. Heidegger nimmt die Geisthaftigkeit der Welt wieder zurück. Deren »Geschichte« setzt er eine andere entgegen, die mit der »vulgären« Geschichte nicht mehr vermengt ist. Frei nach Sig-

112. Heidegger: ebd., S. 424f.

113. Heidegger: ebd., S. 428, S. 265.

114. Heidegger: ebd., S. 426. – Hegels Satz: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt.« – Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 28 – besagt ja, daß das Bekannte erst erkannt werden kann, wenn es in den Gang des Geistes eingestellt ist. Dann aber hat es seine Eingeständigkeit als »Seiendes« schon verloren.

115. Marx: Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: MEW, Bd. 1, S. 206-210.

116. »Jede Gegenständlichkeit, jede Stufe derselben ist zwar aus der absoluten bestimmt. Allein, die Gegenständlichkeit als solche ist schon ihrem Wesen nach, von ihrer seinsgeschichtlichen Herkunft ganz zu schweigen, nicht nur auf den Gegenstand bezogen, sondern *vom* Gegenstand *her* als einer bestimmten Auslegung des Seienden auf Grund des Ausgehens von diesem auch bestimmt.« Heidegger: Beiträge, S. 427.

117. Heidegger: Beiträge, S. 427.

mund Freud könnte man sagen: Heidegger nimmt eine *Entmischung*¹¹⁸ vor, weil er es in der Vermischung nicht aushält. Denn nicht zufällig folgt auf diesen Abschnitt »Das Riesenhafte«, dessen wesentliche Bestimmung eine *posthistoire* etwa wie bei A. Gehlen umschreibt:

Das Riesenhafte der *Verlangsamung* der Geschichte (des Ausbleibens wesentlicher Entscheidungen bis zur Geschichtslosigkeit) im Schein der Schnelligkeit und Lenkbarkeit der »historischen« Entwicklung und ihrer Vorwegnahmen.¹¹⁹

Eben das ist die Gegenwelt der Geschichte des Seyns. In *dieser* Geschichte er-eignet sich Nichts, dafür ist die Geschichte welt-geschichtlich. In Heideggers »seynsgeschichtlicher Erfragung des Seyns« ereignet sich zwar das Ereignis, es bleibt aber umgekehrt der Geschichtsbegriff ein Mysterium. Er ist keine geschichtsphilosophische Vermittlung mehr wie bei Hegel, aber auch nichts von dem, was wir als »Geschichte« bezeichnen würden. Das ist für Heidegger »Historie«. Heidegger liefert eine Geschichtstheologie, die den klugen Grundzug guter Geschichtstheologien sich bewahrt hat: Sie läßt sich nicht zu präzise auf ihren Verwirklichungsort in der Geschichte ein, sondern verbleibt in einer schwebenden Parallelaktion.¹²⁰ In dieser Ortlosigkeit liegt auch ihre Überbietung. War die klassische Geschichtsphilosophie schon eine Begnadigung der Geschichte, so haben wir es hier – nach ihrem Scheitern – mit dem Er-denken einer geschichtsjenseitig zu denkenden Begnadigung zu tun, die sich als Reminiszenz des vormaligen Scheiterns aber noch als »Geschichte« bezeichnet.

Wie soll man sie denken? Zunächst und zumeist in der Sprache, als ein »Sagen des Seins«¹²¹ im Dichterwort Hölderlins,¹²² in der Kunst. In der Kunst? Der Abschnitt 277: »Die ›Metaphysik‹ und der Ursprung des Kunstwerks« hat eine bedeutsame Pointe. Der Augenblick einer »kunst-losen Geschichte« kann geschichtlicher und schöpferischer sein als »Zeiten eines ausgedehnten Kunstbetriebs.« Das sollte nicht als rückwirkende Kritik an der Weimarer Republik aus der Sicht des Nationalsozialismus gelesen werden, denn Heideggers Sorge geht ja dahin, daß der NS im neuen »Man« veralltäglichen werde. *Betrieb* ist eines der Worte aus dem Kraftfeld des § 27 *Sein und Zeit*; Heidegger benutzt es oft und gern, um in der Kunst zwischen eben diesem Betrieb

118. Sigmund Freud: Das Ich und das Es, in: Gesammelte Werke, Bd. XIII, Frankfurt/Main 1963ff., S. 269f.

119. Heidegger: Beiträge, S. 441.

120. Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, S. 159.

121. Heidegger: Beiträge, S. 497.

122. »Die geschichtliche Bestimmung der Philosophie gipfelt in der Erkenntnis der Notwendigkeit, Hölderlins Wort das Gehör zu schaffen.« Heidegger: ebd., S. 422.

und ihrem Wesen zu unterscheiden.¹²³ So ist es auch hier: Kunst als »Betriebsmittel« bringt nicht die Wahrheit des Seyns zur Entscheidung; ja, auch sei fraglich, ob die Kunstgenußgenießer entscheiden können, ob die von ihnen genossene Kunst überhaupt aus dem »Wesensumkreis der Kunst stammt«. ¹²⁴ Das kann man als Provinzialismen eines obzwar denkenden, so doch ressentimentgeladenen Kleinbürgers aus Meßkirch abtun, der eben von der Notwendigkeit des Kunstbetriebes nichts verstand. Man kann sich aber auch darauf einlassen.

Der Triumph des § 27 und die Kunst als »Event«

Wenn Heidegger in seiner Metaphysikvorlesung von 1935 gegen die Theologen stichelt, dann wirft er ihnen vor, daß sie nicht *eigentlich* mehr fragen können, weil sie auf ihr Fragen bereits die geoffenbarte Antwort wissen, und nur noch »so tun als ob«. ¹²⁵ Hat er sich nun mit der *Kehre* selbst in diese Position gebracht? Hat er eine Antwort gegeben, oder hat er eine gnostisch schillernde Frage offengehalten? Zunächst ein radikaler Schnitt: Wir gehen auf *Sein und Zeit* zurück und klammern aus, ob und wie weit die Kehre zu »Zeit und Sein« schon vorgedacht war. ¹²⁶

Der § 27, vorbereitet durch die Frage nach dem »wer« in der »Alltäglichkeit des Daseins« ¹²⁷ und durch den § 38 (»Das Verfallen und die Geworfenheit«) überleitend in die »Sorge als Sein des Daseins« ist einer der Höhepunkte der Heideggerschen Zivilisationskritik und zugleich ein zentraler Bereich seiner Entfremdungstheorie. ¹²⁸ Das Vokabular des § 27 scheint vordergründig Allgemeingut der *heroischen Mo-*

123. »Auch die Kunst läßt sich als ein Sektor des Kulturbetriebes vorstellen. Aber man erfährt dann nichts von ihrem Wesen. Auf dieses gesehen, ist die Kunst eine Weihe und ein Hort, worin das Wirkliche seinen bislang verborgenen Glanz jedesmal neu dem Menschen verschenkt, damit er in solcher Helle reiner schaue und klarer höre, was seinem Wesen zuspricht.« Heidegger: *Wissenschaft und Besinnung*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, S. 41.

124. Heidegger: *Beiträge*, S. 505.

125. Heidegger: *Metaphysik*, S. 5.

126. So heißt es aus der Sicht der »Beiträge«: »In ›Sein und Zeit‹ erstmals begriffen als ›Seinsverständnis‹, wobei Verstehen als Entwurf zu fassen und die Entwerfung als *geworfene* und das will sagen zugehörig der Er-eynung durch das Seyn selbst.« Heidegger: *Beiträge*, S. 252.

127. Heidegger: *SuZ*, S. 114 und S. 128.

128. Vgl. dazu Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, Frankfurt/Main 1988, S. 117ff.

*derne*¹²⁹ zu sein. Schon der Begriff der »Abständigkeit«¹³⁰, der – ob intendiert oder nicht – eine gewisse Nähe zu Kants Begriff der »ungeselligen Geselligkeit« hat, zeigt aber, daß es hier um eine kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft insgesamt geht. Der Unterschied ist allerdings beträchtlich: Bei Kant ist die »ungesellige Geselligkeit« der Motor des Fortschritts, der noch von den Subjekten und ihrem Verhalten her gedachte Vorläufer der Marxschen Formel G-W-G'. Bei Heidegger ist das »Man« die lähmende Diktatur der *Durchschnittlichkeit*, die »*Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten«. Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren die »Öffentlichkeit«.¹³¹ Wenn wir bedenken, daß die *Beiträge* genau mit diesem Begriff von »Öffentlichkeit« einsetzen, halten wir unsere Auffassung für bestätigt, daß Heideggers NS-Kritik wesentlich auf diese Zusammenhänge zielte.

DIE UNIVERSALISIERUNG DER ENTFREMDUNG

Ich führe das Vokabular kurz an: Alles wird geglättet, alles Erkämpfte wird handlich, jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Nichteingehen auf die »Sache«, alle Unterschiede werden nivelliert. Das Man – überall dabei und überall davongeschlichen. Seinsentlastung. Leichtnehmen und Leichtmachen. Das Man-Selbst, die Zerstreung. Doch dann die Warnung: Diese Seinsart des Dasein ist nicht etwa Nichts, sie ist ein »ens realissimum«, und, wie gesagt: »*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.*«¹³² Bestätigungen dieser Art ziehen sich quer durch *Sein und Zeit*. Der alltäglichen Ausgelegtheit des Daseins vermag sich niemand zu entziehen.¹³³ Das durch die existenziale Struktur des Gewissens bezugte eigentliche Seinkönnen vermag die Herrschaft der »Unentschlossenheit des Man« nicht zu beseitigen – sie begnügt sich in Lutherischer Wendung damit, daß es die »entschlossene Existenz« nicht *anzufechten* vermag.¹³⁴ Schließlich komme das Dasein nie »hinter seine

129. Mit dem Begriff »heroische Moderne« bezeichne ich eine spezifische Haltung zur Geschichte seit Nietzsche. Ihr geht eine *evolutive* und eine *Stabilisierungsmoderne* voran. Mit diesem in sich abgestuften Modell einer »Moderne« versuche ich die Zeit zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert zu kennzeichnen. Vgl. dazu demnächst: H.D. Kittsteiner: Die Stufen der Moderne, in: Johannes Rohbeck (Hg.), *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik*, Darmstadt 2003, S. 91-117.

130. Heidegger: SuZ, S. 126.

131. Heidegger: ebd., S. 127.

132. Heidegger: ebd., S. 128f.

133. Heidegger: ebd., S. 169.

134. Heidegger: ebd., S. 299.

Geworfenheit zurück«. ¹³⁵ Resümiert *Man* all das, wird es um so bedauerlicher, daß Heidegger vor einer existenzialontologischen Analyse der »Welt-geschichte« haltgemacht hat. Es zeigt sich aber auch das Große am § 27, vielleicht sogar an *Sein und Zeit* insgesamt.

Diese Größe des philosophischen Entwurfs besteht darin, daß Heidegger das Phänomen der »Entfremdung« universalisiert hat. Das wird deutlich, wenn man es mit »Geschichte und Klassenbewußtsein« vergleicht. Dort ist in einer eleganten und sehr pointierten philosophischen Zumutung die »Entfremdung« ein letztes Mal als das Erkenntnisprivileg einer bestimmten Klasse dargestellt. ¹³⁶ Inzwischen fühlt sich aber nicht nur die Arbeiterklasse, sondern auch das gebildete Bürgertum in seinem Mit-Sein mit Anderen entfremdet. *Man* mag einwenden, das sei spätestens seit Schopenhauer und Nietzsche so; *man* sollte aber nicht vergessen, daß gerade Nietzsche in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg schon als ein bereits veralteter Romantiker galt, so bei Spengler, so bei Ernst Jünger. Seine Botschaft mußte *wieder-geholt* werden und Heidegger ist ihr Prophet. Das »Dasein«, dem es in seinem Sein »um dieses Sein selbst geht« ¹³⁷, ist klassenspezifisch neutral. Das leuchtete ein. Man mußte sich als Intellektueller nicht mehr der Arbeiterbewegung anschließen; denn das erforderte in der zweiten Hälfte der 20er Jahre zunehmend ein *sacrificium intellectus*, denn die SPD war seit 1914 und dann vor allem seit 1918/19 diskreditiert, und die KPD erging sich im Stalinismus und schloss ihre Intellektuellen aus. ¹³⁸

Die Entfremdung ist universal – und der Gehalt des § 27 ist es ebenfalls. Zusammen mit der Marxschen Analyse der Weltgeschichte als einer Bewegung von Dingen kann er als eine neue Grundlage der Kritik des globalisierten Kapitalismus dienen. Dabei würde sich allerdings zeigen, daß die Ausgänge aus dem § 27 heute nicht mehr gangbar sind. Der historische Heidegger suchte einen Ausweg, aber dessen Stationen verblieben in einer »Haltung« oder sie führten in die politische Irre. Denn auf der Ebene von *Sein und Zeit* vermochte bekanntlich die existenziale Analyse nicht zu erörtern, »wozu sich das Dasein je faktisch entschließt« ¹³⁹, und als Heidegger eine Möglichkeit für ein Nicht-

135. »Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück.« Heidegger: SuZ, S. 284. Vgl. auch S. 323.

136. Das »Bewußtsein des Proletariats« sollte zum »Bewußtsein des Prozesses selbst« und damit das Proletariat zum »identischen Subjekt-Objekt der Geschichte« werden. Georg Lukács: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: ders., Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923, S. 216.

137. Heidegger: SuZ, S. 12.

138. So z.B. Karl Korsch. Lukács hielt sich seit 1924 nur noch mit großen Verrenkungen.

139. Heidegger: SuZ, S. 383. – Heidegger wirkte zunächst auf die Studenten

Entfremdetes Dasein im Rahmen des »Volkes« zu sehen glaubte, war es – wie er bald einsehen mußte – die falsche. Was blieb, war eine *esoterische* Geschichte des Seyns, die sich, wie wir uns bemüht haben zu zeigen, von der *exoterischen* Geschichte abgekoppelt hat.¹⁴⁰ Aber auch die Kunst, als Refugium der Entbergung der Wahrheit des Seyns, ist zunächst und zumeist Bürger zweier Welten: Im Werk der Kunst, soll sich die »Wahrheit des Seienden ins Werk setzen«¹⁴¹; zugleich ist sie aber in den »Betrieb« eingelassen und in dieser Funktion ein Ehrenmitglied des § 27.

Aus diesem Doppelcharakter der Kunst zieht Heidegger immer wieder Paradoxes: »Beethovens Quartette liegen in den Lagerräumen des Verlagshauses wie die Kartoffeln im Keller.« Das stört aber nicht, sondern gehört zu ihrer Dinghaftigkeit.¹⁴² Wie ist es aber mit ihrer Eigenschaft, Gegenstand des Kunstbetriebes zu sein?

Die Werke werden dem öffentlichen und vereinzelt Kunstgenuß zugänglich gemacht. Amtliche Stellen übernehmen die Pflege und Erhaltung der Werke. Kunstkenner und Kunstrichter machen sich mit ihnen zu schaffen. Der Kunsthandel sorgt für den Markt. Die Kunstgeschichtsforschung macht die Werke zum Gegenstand einer Wissenschaft. Doch begegnen uns in diesem mannigfachen Umtrieb die Werke selbst?¹⁴³

Nun ist der Aufsatz *Über das Wesen des Kunstwerks* von 1935/36 eher auf der argumentativen Ebene der Metaphysikvorlesung anzusiedeln; wir dürfen uns also nicht wundern, daß der Ursprung des Kunstwerkes in das »geschichtliche Dasein eines Volkes« gelegt wird.¹⁴⁴ Wenn da nicht ein *Nachwort* wäre, das in Teilen »später geschrieben«¹⁴⁵ wurde. Und da wird es interessant.

Das Rätsel der Kunst soll nicht gelöst, sondern nur »gesehen« werden. Für die Ästhetik ist das Kunstwerk Gegenstand der *aisthesis*,

durch den Appell an das bloße Wollen. »Erst später wurde uns klar, daß dieses Eine eigentlich nichts war, eine pure Entschlossenheit, von der nicht feststand, wozu? ›Ich bin entschlossen, nur weiß ich nicht wozu«, hieß der treffliche Witz, den ein Student eines Tages erfand« (Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1983, S. 29).

140. »Das Seyn als Er-eignis ist die Geschichte; von hier aus muß deren Wesen, unabhängig von der Werdens- und Entwicklungsvorstellung, unabhängig von der historischen Betrachtung und Erklärung, bestimmt werden.« Heidegger: *Beiträge*, S. 494.

141. Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: *ders.*, *Holzwege*, S. 25.

142. *Ebd.*, S. 9.

143. *Ebd.*, S. 29.

144. Mit zweifelnden Fragen: »Sind wir in unserem Dasein geschichtlich am Ursprung?« (*ebd.*, S. 65).

145. Heidegger: *Holzwege*, *Anmerkungen*, S. 344.

des »sinnlichen Vernehmens.« Dieses Vernehmen wird »heute« als »Erleben« bezeichnet. Es gilt für den Kunstschaffenden wie für den Rezipienten: »Alles ist Erlebnis. Doch vielleicht ist das Erlebnis das Element, in dem die Kunst stirbt.« An dieser Stelle erinnert Heidegger an Hegel. Dessen Behauptung vom Ende der Kunst, daß die Zeit kein »absolutes Bedürfnis« mehr habe, »einen Gehalt in der Form der Kunst zur Darstellung zu bringen«¹⁴⁶, nimmt er auf: »Allein die Frage bleibt: Ist die Kunst noch eine wesentliche und eine notwendige Weise, in der die für unser Geschichtliches Dasein entscheidende Wahrheit geschieht, oder ist die Kunst das nicht mehr?« Die Entscheidung über Hegels Satz sei noch nicht gefallen. Den Zusammenhang von *Erlebnis* und *Kunstbetrieb* hat er in diesem Zusammenhang aus dem Auge verloren. Wir wollen ihn daher nachtragen. Ich hatte oben die Universalisierung der Entfremdung als das Große von *Sein und Zeit* herausgestellt und angedeutet, daß Heideggers Ausgänge aus ihr heute nicht mehr gangbar sind. Das »Man« als Existenzial ernst zu nehmen heißt, es in seinen Phänomenen neu zu beschreiben, vor allem aber, als *ubiquitär* und *unverlassbar* zu setzen. Heideggers »Man« wäre zu Adornos »Bann« geworden. Spätere Nachträge zur »Analyse der Weltgeschichte« bestätigen das sogar; da man nicht annehmen muß, daß Heidegger den späten Marx kannte, darf man Sätze wie den folgenden nur als Umschreibung einer vagen Vermutung lesen: »Diese Kreisbewegung der Vernutzung um des Verbrauchs willen ist der einzige Vorgang, der die Geschichte einer Welt auszeichnet, die zur Unwelt geworden ist.«¹⁴⁷ In diese Vernutzung um des Verbrauchs willen – in den Worten von Marx: um des Profits willen – in einer zunehmenden *Unwelt* ist die Kunst eingelassen. Wie steht es da um sie?

DAS ENDE DER KUNST BEI HEGEL UND HEIDEGGER

Heidegger zitiert im »Ursprung des Kunstwerks« aus der Einleitung zu Hegels *Ästhetik*. Dort ist ausgeführt, daß Kunst nicht mehr »diejenige Befriedigung der geistigen Bedürfnisse gewährt« wie in früheren Zeiten. Die schönen Tage der griechischen Kunst und die »goldene Zeit des späten Mittelalters« seien vorüber.¹⁴⁸ Kunst nach der Seite ihrer

146. Heidegger: *Kunstwerk*, S. 66.

147. Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, S. 92.

148. Heidegger: *Kunstwerk*, S. 66. – »Wenn wir dagegen jetzt einen griechischen Gott oder als heutige Protestanten eine Maria zum Gegenstande eines Skulpturwerks oder Gemäldes machen wollen, so ist es uns kein wahrer Ernst mit solchem Stoffe« (G.W.F. Hegel: *Ästhetik*, Bd. 1, hg. v. Friedrich Bassenge, Berlin, Weimar 1965, S. 577).

höchsten Bestimmung ist »für uns ein Vergangenes.« Diese Vergangenheit ist zugleich die Voraussetzung für ihre wissenschaftliche Erkennbarkeit: Aus dem Vergangensein der Kunst erwächst die Ästhetik als *Wissenschaft* von der Kunst.¹⁴⁹ Die Eule der Minerva fliegt auch hier erst, wenn eine Gestalt grau geworden ist.

Um es so trocken als möglich zu machen, halten wir uns an Hegels *Enzyklopädie*. Dort fungieren als die Stufen des Absoluten Geistes die *Kunst*, die *geoffenbarte Religion* und die *Philosophie*. Die Kunst hat daher keinen unmittelbaren Übergang zur Philosophie, sondern nur zur Religion, sie hat »ihre Zukunft in der wahrhaften Religion«. ¹⁵⁰ Die wahre Religion hat aber durch die Heraussetzung und Zurücknahme des Sohnes in Gott die Schlußform »der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst«. ¹⁵¹ Die Wahrheit der Kunst ist die Religion, die Wahrheit der Religion ist die Philosophie. Insofern tritt nun doch die Philosophie als die »Einheit der Kunst und Religion« auf. »Dies Wissen ist damit der denkend erkannte *Begriff* der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig und dies Notwendige als frei erkannt ist.« ¹⁵² Es ist eine klare Rangfolge, die in der Philosophie gipfelt, und als deren untergeordnete Momente Religion und Kunst erscheinen. Fast wundert man sich, daß Hegel bei diesem Gang des Geistes durch seine Gestalten auch an die Äußerlichkeiten des Kunstbetriebes gedacht hat. Hat er aber.

In seiner Ästhetik gibt es sowohl den Abschnitt über »Die Äußerlichkeit des idealen Kunstwerks im Verhältnis zum Publikum« als die Sequenz über den »Künstler«. Kunst ist ein Objekt nicht *für sich*, sondern *für uns*, »für ein Publikum, welches das Kunstwerk anschaut und es genießt«. ¹⁵³ Der Abschnitt endet in der Darstellung der »wahren Objektivität« des Kunstwerkes, eigentlich in einer Ermahnung an das Publikum, sich dieser Objektivität würdig zu erweisen. ¹⁵⁴ Diese Objektivität entspringt nun der »Phantasie« des Künstlers – und da wird es problematisch. Denn nun fällt der Möglichkeit nach auseinander, was in der *Enzyklopädie* so wohlgeordnet war. Hegel bestimmt, daß ein »idealischer Anfang« in der Kunst und Poesie immer verdächtig sei, denn der Künstler habe aus der Überfülle der Wirklichkeit, nicht je-

149. »Die Kunst ladet uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was die Kunst sei, wissenschaftlich zu erkennen« (G.W.F. Hegel: *Ästhetik*, ebd., S. 22).

150. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hg. v. Friedhelm Nicolin/Otto Pöggeler, Hamburg 1959, S. 445 (§ 563).

151. Hegel: ebd., S. 449 (§ 571).

152. Hegel: ebd., S. 450 (§ 572).

153. Hegel: *Ästhetik*, Bd. 1, S. 259.

154. Hegel: ebd., S. 274.

doch »aus der Überfülle abstrakter Allgemeinheiten zu schöpfen, indem in der Kunst nicht wie in der Philosophie der Gedanke, sondern die wirkliche äußere Gestaltung das Element der Produktion abgibt.« Deutlicher: Philosophie ist für den Künstler nicht notwendig, »und denkt er in philosophischer Weise, so treibt er damit ein der Kunst in betreff auf die Form des Wissens gerade entgegengesetztes Geschäft.«¹⁵⁵

Hegel sieht sehr wohl, daß er mit diesen Forderungen die Künstler in ein Dilemma stürzt. Zwar sollen sie die »eigene Zeitbildung« im Kunstwerk geltend machen¹⁵⁶, die Gegenwart ist aber »ihrem allgemeinen Zustande nach der Kunst nicht günstig«. Denn die Gegenwart ist die Zeit der Reflexion, und der ausübende Künstler wird dazu verleitet und angesteckt, »in seine Arbeiten selbst mehr Gedanken hineinzubringen«, als es der Bestimmung der Kunst dienlich ist.¹⁵⁷ Ist Kunst in Philosophie übergegangen? In zwei Werken hat Arthur C. Danto diese Frage im Geiste Hegels aufgegriffen, dabei aber die Stufenfolge des Geistes verlassen.¹⁵⁸ Was bei Hegel unmöglich war und ein Ende bedeutete, wird nun, als *Kunst nach dem Ende der Kunst*, zu ihrem Lebensnerv. Ist Kunst – selbstreflexiv – zur philosophischen Frage nach dem Wesen der Kunst vorgestoßen? Danto sieht diese Wendung in der *Brillo Box* Warhols, bei der Vorläuferschaft der *ready mades* von Marcel Duchamp als gegeben an.¹⁵⁹

Wenn Danto das Philosophischwerden der Kunst in der Frage nach ihrem Wesen als »Philosophie im Medium von Kunst« darin sieht, daß der Kunstgegenstand von den »Gebrauchsformen des Alltags« nicht mehr zu unterscheiden ist¹⁶⁰, dann sind umgekehrt diese Gebrauchsgegenstände ebenfalls Kunst. Nun haben wir uns nicht so lange bei Marx, der *Wertform* und ihrer Welt-Markt-Geschichte, bei Heideggers *Ge-stell*, beim »Betrieb« und beim § 27 aus *Sein und Zeit* aufgehalten, um uns nun mit dem unschuldigen Begriff einer »Gebrauchsform« abspeisen zu lassen. Die philosophische Selbstreflexion der Kunst setzt ein mit ihrem absoluten Werden zur *Ware*. Es wäre der Sache nicht angemessen, sich bei Klagen über den Kunstmarkt¹⁶¹ oder bei dem Phä-

155. Hegel: ebd., S. 275f.

156. Hegel: ebd., S. 261.

157. Hegel: ebd., S. 22.

158. Arthur C. Danto: Die philosophische Entmündigung der Kunst, München 1993. – Ders.: *Kunst nach dem Ende der Kunst*, München 1996.

159. Danto: *Die Kunst nach dem Ende der Kunst*, S. 18.

160. Vgl. Hans Belting: *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, München 1995, S. 29.

161. Vgl. dazu z.B. Rudolf Zwirner: *Ausverkauf der Moderne. Die Entwicklung des Kunsthandels nach 1945*, in: Joachim Jäger/Klaus-Peter Schuster (Hg.), *Das Ende des XX. Jahrhunderts. Standpunkte zur Kunst in Deutschland*, Köln 2000, S. 47-68.

nomen Saatchi¹⁶² aufzuhalten. Daß sich Kunst der Warenwelt angegliedert hat, spricht nicht gegen sie. Warum soll es ihr besser ergehen, als anderen Bereichen der Gesellschaft, etwa der Durchkapitalisierung der Wissenschaft und der Universitäten? Die Ware ist aber ein menschlich-unmenschliches Ding; sie ist eine Gebrauchsform, an die sich eine Wertform angeheftet hat, die im strikten Sinne nichtmenschlichen Ursprungs ist, sondern die aus einer Verdoppelung von Dingen, der Verdoppelung von Ware in Ware und Geld resultiert. Von Interesse wäre es daher zu bestimmen, um was für eine *Form* der Kunst es sich unter diesen Prämissen handelt. Ich kann – um bei meiner Kompetenz zu bleiben – diese Bestimmung nicht kunsttheoretisch, sondern nur geschichtsphilosophisch vornehmen. Hegels Position ist deutlich: Er hierarchisiert die Stufen des »absoluten Geistes«, hinterlässt aber schon für die Kunst seiner Zeit ein Dilemma. Man könnte dann sagen, daß A.C. Danto aus diesem Dilemma die Konsequenzen gezogen hat. Aus der Sicht von Heidegger und ganz und gar von Marx allerdings sieht die Sache anders aus.

Dem § 27 *Sein und Zeit* wohnt eine eigenartige Ambivalenz inne: Einerseits betont Heidegger, daß das »eigentliche Selbstsein« nicht auf einem »vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts«, sondern auf einer »*existenziellen Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*« beruhe.¹⁶³ An anderen Stellen bestimmt er umgekehrt das Man-Selbst als »eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst«.¹⁶⁴ Man mag darin einen Vorverweis auf die *Kehre* sehen, die Ausführungen aus dem § 64 führen aber nur in die Entschlossenheit als »Ständigkeit des Selbst« gegenüber dem unentschlossenen Verfallen.¹⁶⁵ Ich möchte an diese Ambivalenz eine andere Frage richten, die sich verschärft, wenn man Marx in die *Kehre* einsetzt: Bis zu welchem Grad ist ein Ausgang aus dem »Verfallen« überhaupt denkbar? Das setzt zunächst voraus, daß man bei Heidegger auf die Position von *Sein und Zeit* zurückgeht, und die *Kehre* kritisch befragt.

Ich hatte versucht auszuführen, daß ich Heideggers *Kehre* unter geschichtsphilosophischem Aspekt als eine *Wiederholung* der schützenden Einhüllung des Subjekts in den Gang des »Geistes« betrachte – nun allerdings unter der Erschwerung, daß Hegels Lösung nicht mehr möglich ist. Mein Eindruck war, daß Heidegger in dieser *Wiederholung* nichts anders übrig bleibt, als eine »Geschichte des Seyns« zu konstruieren, die starke Annäherungen an eine Geschichtstheologie zeigt. Dem

162. Vgl. dazu z.B. Georges Wasser: »Ich – ein Künstler? Ich bin ein Markenname!« in: Neue Zürcher Zeitung, S. 4-5 (August 2001), S. 52.

163. Heidegger: SuZ, S. 130.

164. Heidegger: ebd., S. 317.

165. Heidegger: ebd., S. 322.

würde zumindest die These von Karl Löwith kontradiktorisch entsprechen, daß überhaupt nur eine jüdische Theologie der Geschichte »möglich und innerlich notwendig ist, während eine christliche Geschichtsphilosophie ein künstliches Gebilde darstellt.«¹⁶⁶ Aus dem künstlichen Gebilde der christlichen Geschichtsphilosophie will Heidegger heraus – wo aber will er hin? Seine Rede vom »letzten Gott« und seinem Vorbeigang im »Ereignis« gäben darauf einen Wink. »Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.«¹⁶⁷ Zugleich aber hatte sich diese – nota bene synergetische – Geschichtstheologie des »Seyns« von der realen Geschichte abgekoppelt, so daß mit einer Epiphanie des »Ereignisses« im Rahmen der »Historie« nicht gerechnet werden kann. Es bliebe dann kein anderer Ausweg, als letztlich Heideggers *Kehre* mit Kant zu erklären, und das »Ereignis« als regulative Idee zu betrachten. Sie wäre von keinem »konstitutiven Gebrauch«, sondern nur ein oberster Gesichtspunkt der Erfassung des Seins im Ganzen.¹⁶⁸

Für Heideggers *andere Form* der Geschichtstheologie würde dann gelten, was für die klassische Geschichtsphilosophie gesagt werden kann, sofern auch sie eine Form der Metaphysik ist:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.¹⁶⁹

Daß Heidegger sich auf die Metaphysik als zur »Natur des Menschen«¹⁷⁰ gehörend beruft, würde dem nur korrespondieren. Das Verdienst der *Kehre* wäre es, diese Frage nach der Metaphysik in neuer Form offengehalten zu haben. Um zurück auf die Kunst zu kommen: Frei nach Benjamins »Theologisch-politischem Fragment« müßte dann auch über sie gesagt werden: Nichts Historisches kann sich auf diese Geschichts-

166. Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, S. 179.

167. Heidegger: Beiträge, S. 411.

168. Die Möglichkeit, nicht Kant mit Heidegger, sondern Heidegger mit Kant auszulegen kann hier nicht näher erörtert werden. Sie würde darauf hinauslaufen, auch Heideggers »Verwindung der Metaphysik« noch als eine Form der Metaphysik im Kantischen Sinne zu betrachten.

169. Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, S. VII.

170. »Die Metaphysik gehört zur »Natur des Menschen«. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle – sie ist *das Grundgeschehen im und als Dasein selbst.*« Heidegger: Was ist Metaphysik?, Frankfurt/Main 1929, S. 28.

theologie beziehen wollen.¹⁷¹ Die offengehaltene Frage nach der »Wahrheit des Seyns« als regulative Idee aufzufassen bedeutet, daß sie eben nicht von konstitutivem Gebrauch ist. Das bedeutet auch, daß sie keine Kunst konstituieren kann. Kunst verbleibt im »Betrieb«. Und im Betrieb herrscht eine brisante Hybridform der »ökonomischen Charaktermaske« des Karl Marx mit dem »Man« des § 27 aus *Sein und Zeit* des Martin Heidegger. Dieser Betrieb saugt seit langem alles in sich hinein; es gibt kein Entrinnen. Marcel Duchamp hatte gesagt, er wolle kein »Anti-Künstler« sein, denn der Anti-Künstler sei immer noch Künstler. Er schlug den Begriff »A-Künstler« (an-artist) vor. »A-Künstler, das heißt, kein Künstler überhaupt.«¹⁷² Der Kunstmarkt schafft es jedoch, auch den Typus des »kein Künstler überhaupt« sich einzuverleiben und seinen Wert-Regeln zu unterwerfen. Auch ein solcher »Künstler« gilt nur als ein *Man*, das sich mit radikalem Anspruch besonders geschickt in den Machtzentren der Kunstvermarktung plazierte hat. Insofern könnte es scheinen, als sei Kunst jenseits des Betriebes abgestorben.

So weit die Kunst als »Event«. Vorstellungen vom Schein der Idee im Sinnlichen oder von einer Entbergung der Wahrheit im Kunstwerk sind hier inkommensurabel. Die Kunst ist ins »Ge-stell« gestellt. Und wo Gefahr ist, wächst das Rettende nicht. Und dennoch: Faßt man das »Ereignis« als regulative Idee auf, dann bliebe zum wenigsten die »Ahndung« eines Anderen als eines Abwesenden, die Empfindung eines Mangels. Nur diese Empfindung aufrecht erhalten zu haben, wäre schon eine Legitimation. Hingegen zu behaupten, das »Ereignis« sei im »Event« anwesend, ist Blasphemie.

171. Walter Benjamin: Theologisch-politisches Fragment, in: ders., *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/Main 1961, S. 280.

172. Marcel Duchamp: *Interviews und Statements*, hg. v. S. Stauffer, Stuttgart 1992, S. 59.

Literatur

- Adorno, Theodor W.:** Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966.
- Althusser, Louis:** Für Marx, Frankfurt/Main 1968.
- Belting, Hans:** Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren, München 1995.
- Benjamin, Walter:** Das Passagenwerk, in: Rolf Tiedemann/Herrmann Schweppenhäuser (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften Bd. V.2, Frankfurt/Main 1982.
- Theologisch-politisches Fragment, in: ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/Main 1961, S. 262-263.
- Bollenbeck, Georg:** Tradition – Avantgarde – Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880-1945, Frankfurt/Main 1999.
- Danto, Arthur C.:** Kunst nach dem Ende der Kunst, München 1996.
- Die philosophische Entmündigung der Kunst, München 1993.
- Duchamp, Marcel:** Interviews und Statements, hg. v. S. Stauffer, Stuttgart 1992.
- Freud, Sigmund:** Das Ich und das Es, in: Gesammelte Werke Bd. XIII, Frankfurt/Main 5. Aufl. 1967, S. 235-289.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Ästhetik Bd.1, hg. v. Friedrich Bassenge, Berlin, Weimar 1965.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. von Friedrich Nicolai/Otto Pöggeler, Hamburg 1959.
- Die Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952.
- Heidegger, Martin:** Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis), Frankfurt/Main 1989.
- Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1987.
- Die Frage nach der Technik, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985, S. 9-40.
- Holzwege, Frankfurt/Main 1963.
- Sein und Zeit, Tübingen 1953.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat, Frankfurt/Main 1983.
- Über den Humanismus, Frankfurt/Main 1981.
- Überwindung der Metaphysik, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985, S. 67-95.
- Der Ursprung des Kunstwerks, in: ders., Holzwege 1963, S. 7-68.
- Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/Main 1943.
- Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1985.
- Was ist Metaphysik?, Bonn 1929.
- Wissenschaft und Besinnung, in: ders., Vorträge und Aufsätze 1985, S. 41-66.
- Die Zeit des Weltbildes, in: ders., Holzwege, Frankfurt/Main 1963, S. 69-104.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen 1988.

Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Akademie Textausgabe Bd. VIII, Berlin 1968, S. 15-32.

– Kritik der reinen Vernunft, in: Akademie Textausgabe Bd. III, Berlin 1968.

Kittsteiner, Heinz Dieter: Erfahrungsraum, Erwartungshorizont und symbolische Repräsentation der Zeit, in: Evelyn Schulz/Wolfgang Sonne (Hg.), Kontinuität und Wandel. Geschichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen, Zürich 1999.

– Freiheit und Notwendigkeit in Schellings System des transzendenten Idealismus – Zur Aktualität des geschichtsphilosophischen Denkens, in: Moshe Zuckermann (Hg.), Geschichte denken: Philosophie, Theorien, Methode. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Bd. XXIX (2000), S.85-104.

– Heideggers Amerika als Ursprungsort der Weltverdüsterng, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 4 (1997), S.559-617.

– ›Logisch‹ und ›Historisch‹. Über Differenzen des Marxschen und Engelsschen Systems der Wissenschaft. (Engels Rezension, Zur Kritik der Politischen Ökonomie von 1859), in: IWK. Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 1 (1977), S.1-47.

– Religion, Aufklärung und Geschichte in Kants ›Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹, in: ders., Listen der Vernunft, Frankfurt/Main 1998.

– Die Stufen der Moderne, in: Johannes Rohbeck (Hg.), Geschichtsphilosophie und Kulturkritik, Darmstadt 2003.

Löwith, Karl: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart 1983.

– Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953.

Lukàcs, Georg: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: ders., Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923, S. 94-228.

Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Neuwied, Berlin 1967.

Marx, Karl: Auszüge aus Mills Elements d'économie politique, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband 1, Berlin 1968, S. 443-463.

– Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1953.

– Das Kapital Bd.1, in: MEW 23, Berlin 1964.

– Das Kapital Bd. 2, in: MEW 24, Berlin 1977.

– Das Kapital Bd. 3, in: MEW 25, Berlin 1977.

– Theorien über den Mehrwert, in: MEW 26.3, Berlin 1968.

– Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313), in: MEW 1, Berlin 1972, S. 201 –

333

- Marx, Karl/Engels, Friedrich:** Die deutsche Ideologie, in: MEW 3, Berlin 1962, S. 9-530.
- Nietzsche, Friedrich:** Der europäische Nihilismus, Frankfurt/Main 1986.
- Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, München 1988, S. 245-334.
- Der Wille zur Macht, hg. v. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt/Main 1992.
- Origenes:** Vier Bücher von den Prinzipien, hg. v. Herwig Görgenmanns/Heinrich Knapp, Darmstadt 1992.
- Pugliese, Orlando:** Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger, Freiburg, München 1965.
- Ricœur, Paul:** Zeit und Erzählung, Band III, München 1991.
- Rockmore, Tom:** Heidegger und der Nationalsozialismus: eine dreifache Kehre?, in: Dietrich Papenfuss/Otto Pöggeler, Zur Philosophischen Aktualität Heideggers, Frankfurt/Main 1991, S. 409-424.
- Schulz, Walter:** Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart, Stuttgart 1994.
- Simmel, Georg:** Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens, in: Klaus Lichtblau (Hg.), Soziologische Ästhetik, Bodenheim 1998.
- Taubes, Jacob:** Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?, in: Richard Faber (Hg.), Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins ›Passagen‹, Würzburg 1986.
- Thomä, Dieter:** Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976, Frankfurt/Main 1990.
- Wasser, Georges:** »Ich – ein Künstler? Ich bin ein Markenname!«, in: Neue Zürcher Zeitung, August 2001.
- Wiggershaus, Rolf:** Die Frankfurter Schule, Frankfurt/Main 1988.
- Zwirner, Rudolf:** Ausverkauf der Moderne. Die Entwicklung des Kunsthandels nach 1945, in: Joachim Jäger/Klaus-Peter Schuster (Hg.), Das Ende des XX. Jahrhunderts. Standpunkte zur Kunst in Deutschland, Köln 2000.

Politik

Blitz und Serie – Ereignis und Donner

FRIEDRICH KITTLER

Meine Damen und Herren, es sei Sache des Denkens, einer Kultur, die es verloren habe, das Tragische wieder zu bringen. Das stand vor vielen Jahren in einer seither unterdrückten Vorrede zur »Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft«.¹ Nach meinen Erfahrungen trifft beides, nämlich jener Verlust und diese Notwendigkeit, Graduiertenkollegien sogenannter Erlebnisgesellschaften ganz besonders.

1. Griechen

Nichts ist uns Zeitlichen versagter, als die Zeit zu wissen. Wann haben Sie Ihre Quellen oft genug gelesen, um sattelfest zu sein? Wann, gerade umgekehrt, geben Sie Ihre Doktorarbeit endlich ab? Die Antwort kennt bekanntlich nur der Wind.

Ich schlage heute morgen daher einen Umweg ein, der uns von Blitz und Donner bei den Griechen zu Ereignissen und Serien von heute führen soll. Einigen unter Ihnen mag noch gegenwärtig sein, daß Foucault das Wortpaar von Ereignis und Serie aus der seriellen Musik, die er so liebte, 1970 in jene heiße Debatte warf, wie Geschichte und damit Zeit auf andre Art zu denken seien. Jean Barraqué und Pierre Boulez, hoffte er wohl, könnten Jean-Paul Sartre, Jürgen Habermas *e tutti quanti* eines besseren belehren.² Andere mögen wie ich auf einen Satz gestoßen sein, den Heidegger im Wintersemester 1966 auf 1967 unvermittelt (also »je und jäh«) ins laufende Heraklit-Seminar geworfen hat:

1. Vgl. Michel Foucault: *Wahnsinn und Vernunft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/Main 1969, S. 10f.

2. Vgl. Didier Eribon: *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt/Main 1993, S. 110-112, und dazu Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970*, München 1974, S. 39.

»Ich erinnere mich an einen Nachmittag während meines Aufenthaltes auf Aegina. Plötzlich vernahm ich einen einzigen Blitzschlag, auf den dann kein weiterer folgte. Mein Gedanke war: Zeus.«³

Dazu müssen Sie wohl wissen, daß Aigina, die Pirateninsel vor Athen, ein einziger Berg ist, aufgestiegen aus dem tiefen blauen Meer, gekrönt von einem Tempel hoch am Berghang und dem Duft der Pinien ausgesetzt. Als wir oben standen, war der Himmel blau, Heidegger erfuhr den einen Blitz. Ich glaube, das kam so, weil ringsum keine Täler sind, in denen sich der Blitzschlag brechen kann und wiederholen. Eine elektrische Ladung von zehntausenden Ampère reißt aus Gewölk die Lüfte selber auf, zuckt eine tausendstel Sekunde und ist vorbei, bevor ihr Licht und Schall auch nur ins Hirn gelangen. Nervenlaufzeiten durch unser träges Fleisch sind (seit Helmholtz) eines, Blitzentladungen in freier Luft das andere. Hausen tun wir in Geschichte und Geschichten, nur um den Blitz als Kurzschluß nicht zu spüren. Quer zu allem Wissen steht, was Erd und Himmel paart.⁴

Höchster Gott der Griechen, darf man also denken, war das Ereignis. Wir Sterblichen vergehn vor ihm wie Semele und überhaupt. Der Gott sagt sich nicht an und schwindet, bevor wir ihn vernehmen. Darum gibt es seine Donner. Dem Ereignis folgt die Serie in den Tälern, Echos widerhallend von den Hängen, dumpf und immer schwächer, nach einem Blitz der nächste und so fort, bis alle Wetter sich versammelt haben zum Gewitter. Es ist ein und derselbe Blitz, der in den vielen Donnern ausrollt, nur bereichert um sein Wissen aller Berge, aller Täler, aus denen ihm die Erde Antwort grollte. So zumindest hofft einer der neuesten mathematischen Entwürfe, die Spektralgeometrie, vom Vielen auf das Eine rückzurechnen.

Wir dürfen also denken: Der Gott west erst im Donner an. Daher entflieht Pegasos, das Roß, seiner herdenhegenden Erde, um Zeus, dem waltenden Herrscher am Himmel, Blitz und Donner zumal zu bringen.⁵ Nur was wiederkehrt, gibt sich zu wissen. Erkennen selbst braucht Zeit und kommt vom ersten Mal zurück auf seine Echos. »Reich des Donnergottes« hieß das älteste Königtum, das uns in indogermanischer Sprache seit 37 Jahrhunderten auf großen Steininschriften überliefert ist: das Reich von Hattusa. Mit demselben oder wiederholten Donnergott sind auch die Griechen von Norden her ins Land der Großen Mutter eingebrochen. »Alles lenkt der Blitz«, schrieb Hera-

3. Martin Heidegger und Eugen Fink: Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967, Frankfurt/Main 1970, S. 13.

4. Vgl. neben Aristophanes' *Wolken* schon die fünfte Tafel im *Gilgamesh*.

5. Hesiod: *Theogonia*, V. 284f.

klit⁶; doch vom Widerhallen vieler Donner, nahm Pythagoras den Spruch auf, kommt denen in der Unterwelt die Strafe zu.⁷ Sie erst geben sich zu hören und damit zu denken.

Nach dem Angraun solcher Schrecken, wie Blitz und Donner sie entbergen, haben die Griechen darum nur vermessen, was unsern Ohren wohl tut. Hörer auf Pythagoras – so hießen seine ersten Schüler in Großgriechenland, dem Unteritalien von heute – erfanden an gespannten Darmsaiten drei schöne konsonante Harmonien: Oktave, Quint und Quarte. Solang die Saite schwingt, singt sie schon Odysseus schön wie eine Schwalbe.⁸ Doch das ist keine Zeit, die eine Schwingung wie uns Abendländern ausfüllt; es ist im Gegenteil eine wohl bemessene Streckenlänge oder Länge dieser Saite, die gezupft den Ton zu hören gibt. Wenn Odysseus seinen alten Bogen spannt und in der Mitte anrührt⁹, singt die Sehne zwar wie Schwalben oder Leiern, bleibt aber dennoch eine Waffe, die noch am selben Abend hundert falsche Freier töten wird. Wenn seine eine Hand die Sehne in der Mitte hielt und seine andre dann die Mitte dieser Mitte zupfen würde, gäb der schwere starke Bogen die Oktav zu hören.

So haben Griechenaugen (niemand sonst) die Zeit des Tones in den Raum gestellt und an Leier oder Bogen – laut Heraklit das Selbe – ein erstes Maß genommen, das ihnen Kanon hieß, assyrisch aber nur ein Wort für Binsenrohr gewesen war.¹⁰ Was also maß sich in der Nacht des Seins?

2. Neuzeit

Vom selben Wort wie Kanon stammt Kanone, dies hohle Rohr des Todes und der Frühneuzeit. Auf eine Weise, die immer noch Rätsel aufgibt, konnte Europa den Griechen erst entgegentreten, nachdem es (übrigens fast zur selben Zeit) drei Sprengsätze erfunden oder doch importiert hatte: das Schießpulver, die Null, das destillierte Feuerwasser. Spätestens seit François Rabelais seinem König Gargantua einen humanistisch eleganten Brief an seinen Sohn oder Sorbonne-Studioſus Pantagruel eingab¹¹, heißt die Kanone jenes Geschenk des Teufels,

6. Heraklit: Peri Physeos, Fragment B 60, hg. v. Diels-Kranz.

7. Aristoteles: *Analytica posteriora*, B 11, 94 b 33.

8. Homer: *Odyssee*, XXI 411.

9. Homer: *Odyssee*, XXI 410.

10. Vgl. Walter Burkert: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1 (1984), S. 40.

11. Vgl. François Rabelais: *Pantagruel*, Kap. 8, in: *Œuvres complètes*, hg. v.

das unsere Zeit von den Griechen ganz so scheidet, wie Gutenbergs Buchdruck das als Geschenk des Christengottes tut. Der Schuß aus Feuerwaffen ist nur ein Blitz; die tausend Bibeln, die zu Mainz in Druck gehn, sind die endlos lange Wiederkehr des einen Wortes Wort, das Griechen und (in ihrer Griechenheuchelei) Apostel einst am Anfang hörten: *ho lógos*. Wenn Kanzler Francis Bacon beweisen will, daß Techniken und Wissenschaften unendlicher Verbesserungen fähig sind, hat er kein schlagenderes Beispiel bei der Hand als Feuerwaffen. Die Alten, schrieb Bacon 1605 *Über Würde und Zuwächse der Wissenschaften*, hätten eine von den Göttern durchwaltete Natur fälschlich von einer Menschenkunst geschieden, die wie ein Affe bloßer Nachahmer gewesen sei und außerstande, die Natur in deren ganzer Macht zu wiederholen. Kein Grieche habe je geglaubt, über den Blitz zu vermögen. In neuzeitlichen Geschützen kehre daher Zeus auf Erden ein¹², Menschen würden technisch Götter.

Zwei Ereignisse laufen in solchem Denken parallel ab, eins unendlich kurz, das andre endlos lang. Das eine ist ein Zugriff auf Zeiten unterhalb der Wahrnehmungsschwellen: ein Blitz, den Menschenwerk vor kurzem erst erfunden und bewirkt hat. Das andere ist ein klarer Schnitt, ein Schuß gleichsam durchs Kontinuum der Geschichtszeit. Die Jahrhunderte rollen nicht mehr einfach fort, Geschlechter folgen nicht mehr wie seit Troja aufeinander bis zu deutschen Kaiserhäusern oder Frankreichs Königen; alles, was geschehen ist, zerfällt vielmehr in zwei getrennte Anfänge und deren lange Nachbeben. An Feuerwaffen und Bücherpressen wird das Abendland sich selbst historisch und Ereignis; an ihrem großen Beispiel lernt es, die Griechen weit zu überholen. Die Technik ist der Spielraum, in dem die Innovationen immer weiter laufen können, ohne an dem, was von Natur her anwest, mehr Halt zu finden. Bei Aristoteles zeugte immer nur »ein Mensch einen Menschen«¹³, seit Bacon löst eine Technologie des immer Neuen die gute alte *teknopoiía* ab: das Kindermachen bei den Griechen.¹⁴ Auf dieser Exponentialfunktion stetiger Zuwächse, wie sie seit Eulers mathematischen Studien zu Geschützversuchen ausdrücklich heißt, reiten wir heute noch, *Gravity's Rainbow forever*. Ein Katapult von der Kano-

Jacques Boulenger/Lucien Scheler, Paris 1955, S. 204. Zum erstenmal findet sich der Gegensatz von Buchdruck und Kanone wohl 1513 in Konrad Celtis' postumen *Libri odarum quattuor*. (Mit Dank an Sandrina Khaled, Berlin.)

12. Vgl. Paolo Rossi: Die Geburt der modernen Wissenschaft in Europa, München 1997, S. 198.

13. Aristoteles: *Metaphysik*, Z 7, 1032 a 25 u.ö.

14. Xenophon: *Lakedaimoniōn Politeia*, I, 3: »Autika gār perī teknopoiíās, hína ex archḗs árxohmai – (Sprechen wir) denn gleich vom Kindermachen, um vom Anfang/Grundsatz anzufangen.«

ne zur Rakete, bis der Blitz aus heiterem Himmel eine erste Großstadt in seinen Flammenabgrund riß. Hiroshima. 67 Milliardstel Sekunden dauern Uranbombenexplosionen.

Es ist in diesem Raum, daß auch Musik ihr Wesen wandeln mußte. Sie gehorcht nicht mehr dem Kanon, diesem Längenmaß der Griechen, sondern wirklich und wahrhaftig der Kanone, diesem Zeitereignis unserer Mörder. Ganz wie der Bogen des Helden die Leier des Sängers wiederholte, der dessen Taten besang, so bringt neuzeitliche Musik die Kanone wieder, die ihr zu akustischer Meßbarkeit (oder gleichschwebender Temperatur) allererst verhalf.

1628 schickte Kardinal Graf Richelieu, Ludwigs XIII. allmächtiger Minister, ein katholisches Heer nach La Rochelle in Marsch, die letzte befestigte Hafenstadt der Hugenotten im Norden von Bordeaux. Wellen und Frequenzen kamen damals grad wie heut am Strand an: *la mer, la mer*, du weißt, *toujours recommencée*. Am 28. Oktober jedoch war La Rochelle erstürmt und alle politische Macht über Frankreich bei Richelieu in Paris vereint. Der *lógos* Griechenlands verkam zur *raison d'état* und die hinwieder zur *ultima ratio regum*: der Kanone.

Vor den alten Festungswällen am Atlantik und ihrem letzten Abwehrfeuer stand aber auch ein namenloser Hauptmann in königlichen Diensten, der soviel kaltes Blut aufbrachte, seinen Puls doch noch zu messen, wann immer jene Hugenottenfeinde einen Mündungsblitz auslösten. Der Hauptmann zählte grad so lang, bis der erste Kanonendonner an sein Ohr drang, dann notierte er die Zahl der Pulsschläge und teilte sie durch seine eigene Entfernung vom immer drohenden Tod. Das ganze seltsam wirre Zahlenmaterial vertraute er schließlich einem Boten an, der es – als seien Kardinal und Mönche eine einzige Adresse – nach Paris ins große Minoritenkloster trug. Dort waltete Pater Marin Mersenne des selbsterwählten Amtes, seinen unfrommen Philosophenfreund René Descartes empirisch zu beweisen. Ein einziger Schlag, der Blitz mithin, macht nur Geräusch, hatte sich Descartes wie stets am Schreibtisch ausgedacht; erst viele Schläge im selben Zeitmaß einer nach dem andern ergäben uns Musik.¹⁵ Daraus schloß Mersenne, der fromme Mann genauer Experimente, daß Gottes Licht unendlich schnell in unsre Augen fällt – denn Lichtgeschwindigkeit war damals noch ganz ungedacht –, wogegen Schall das Medium Luft in meßbarer Langsamkeit durchfliegt. So war schon einmal klargestellt, daß 330 Meter Schallweg einer einzigen Sekunde entsprechen oder umgekehrt ein Meter rund drei tausendstel Sekunden.

Im nächsten Experiment, das nicht mehr offener Krieg war, sondern Übungsschießen, übertrug Mersenne dieselben Mikrozeiten auch

15. René Descartes: Brief an Mersenne, Januar 1630, in: René Descartes, *Œuvres et lettres*, hg. v. André Bridoux, Paris 1953, S. 917.

auf Tonhöhen, wie sie die Griechen einstmal nur an Saiteninstrumenten messen konnten. Eine Kanone und eine Muskete schossen auf Mersennes Wink gleichzeitig ihre beiden Kugeln ab; das dumpfe Mündungsfeuer der Kanone und das helle der Muskete erreichten Mersennes Ohr trotzdem zur selben Zeit. Also waren die Pythagoreer mit ihrer alten Lehre widerlegt, daß hohe starke Töne schneller durch die Lüfte ziehn als die dumpfen schwachen.¹⁶

Schließlich ging Mersenne ans dritte Experiment, das konklusive. Er ließ sich ellenlange Saiten anfertigen so wie sein Freund Descartes einen Riesenregentropfen, spannte diese musikalisch ganz unbrauchbaren Saiten an zwei Wänden aus, griff an seinen Puls und zählte grad noch mit. Die Zeit des Herzens, später der Sekundenuhren, trat in Kraft wie bei Pascal, aber um zu messen, was Frequenz ist an den Tönen. *frequentia*, die Wiederkehr, das Wiederholen, ein Auf und Ab von Wellen in unmerklich kurzer Zeit. Der Kammerton, nach dem sich heute alle Instrumente richten, macht im Unterschied zu Mersennes ellenlangen, also lautlos trägen Saiten 440 Schwingungen in einer Sekunde. Nichts anderes heißt unsern Ohren Schönheit. Was Frau und Mann seit hunderttausend Jahren können – im selben Rhythmus schwingen –, wird damals Musik.

So hat die Unzeit des Kanonenschusses ein neues Maß der schönen Zeit gesetzt, der Zeit, in der was gleich bleibt oder wiederkehrt, statt ins Nichts zu fliehen wie Geschichte oder Sterne. 1370 hat Apollon selber, nicht ohne Musen und Sirenen, einem Bischof von Lissieux im Traum enthüllt, daß kein Planet am Himmel dem Umlauf eines andern folgt.¹⁷ In dieser Unzeit lebten wir bis Turing. Perioden sind die großen Ausnahmen eines Universums, das nicht mehr *kósmos*, also Ordnung, wie bei den Griechen heißt. Um so heiliger ist uns seit Gesualdo die Musik. Mag seine Frau auch Ehebruch begehn, der Fürst, der sie und ihren Liebhaber ermordet, komponiert in lauter Perioden polyphon. Auf Inseln, die dem Todestrieb der Ingenieure so verfallen wie auch trotzen, kehrt dank neuer metallisch blanker Instrumente die Wiederkehr doch wieder. Wenn bloß ein Plattenteller dreht oder eine CD läuft, taucht im Schwund der Jahre, Haare, Kräfte alter Zauber auf. Zeit hält an, was wollen Herzen mehr?

»Die Musik«, schrieb der alte Leibniz 1714 in seinen »Vernunftprinzipien der Natur und Gnade« an Prinz Eugen nach Wien, »die Musik bezaubert uns, obwohl ihre Schönheit nur in Übereinstimmungen

16. Vgl. Archytas von Tarent, B 1 Diels-Kranz, und für Mersenne J.M.A. Lenihan: Mersenne and Gassendi. An early chapter in the history of sound, *Acoustica* 1 (1951), S. 96-99.

17. Vgl. Nicolas Oresme: *Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi*, hg. Edward Grant, Madison, Milwaukee, London 1971, Buch III.

zwischen Zahlen besteht und in einem Zählen, dessen wir uns gar nicht bewußt werden und das die Seele doch nicht unterläßt: Schläge oder Schwingungen klingender Körper, die sich in bestimmten Intervallen treffen.«¹⁸ Noch knapper und lateinisch aus demselben Jahr, in einem Leibnizbrief an den jungen Mathematiker Christian Goldbach, heißt Musik das *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi* – »eine dunkle Übung in der Arithmetik, bei der der Geist nicht von sich weiß, er zähle«.¹⁹ So wandert Mersennes Versuch mit den riesigen schwingenden Saiten versuchsweise oder philosophisch in die Seele selber, wo er zum winzigen dunklen Zählapparat winzig kleiner, dafür aber um so schnellerer Schwingungen mutiert. Die Seele nimmt kein Maß an Saitenlängen mehr wie bei den Griechen; um ihr das neue Maß Frequenz zu lehren, schenkt Leibniz ihr ein Unbewußtes, das seine Analysis unendlich kleiner Größen auch noch mathematisch fassen kann. »*Dum DEUS calculat et cogitationem exercet*«, derweil das Ereignis oder Differential von Gottes Rechnen läuft, »*fit mundus*«²⁰, wird Welt als Integral über alle ihre Washeiten, die einander unbewußt noch einmal widerspiegeln. Bachs Kunst der Fuge als Kalkül.

So schön ist das, da machen selbst die Uhrmacher mit. Nicht zufällig war Leibniz mit Christian Huygens, dem Mathematiker der Pendeluhr, lange Zeit befreundet. Erst lehrte Huygens Leibniz analytische Geometrie, dann Leibniz Huygens die Analysis schlechthin. Wenn wir schon nicht *clare et distincte* mitzählen können, wenn die Geigentonfrequenzen in den höchsten Himmel steigen, tragen wir wenigstens Uhren mit Sekundenzeiger, wo Mersenne noch seinen guten alten Puls befühlen mußte. Leuchtziffern am linken Arm, Karabiner in der rechten Hand –: so stand Ernst Jünger eines kühlen frühen Morgens im März 1918 unter seinen »Stahlgewittern«.²¹ Ludendorff-Offensive hieß für alle Sturmtrupps, die zum Angriff antraten: die tödlichen Kugeln der eigenen Artillerie zwar nicht sehen, im Kanonendonner aber dennoch jede Einzelwaffe heraushören zu können. So hat unsere Technik von der Musik gelernt und wir von unserer Technik. Die wundersame Gabe der Autofahrer, in Zehntelsekunden schon zu reagieren, kam nicht von ungefähr. Es ist Mobilmachung, die seit Liszt die Finger auf den schwarzen oder weißen Tasten immer schneller macht und seit

18. Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften, Bd. 1, hg. v. Hans Heinz Holz, Wiesbaden 1985, S. 436.

19. So zitiert schon Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 1, hg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Wiesbaden 1974, S. 357.

20. Leibniz: Philosophische Schriften, Band IV, S. 30.

21. Vgl. Ernst Jünger: In Stahlgewittern. Ein Kriegstagebuch, 24. Aufl., Berlin 1941, S. 244.

dem Ersten Weltkrieg die Reaktionszeiten immer kürzer. Seitdem die Olympischen Spiele wie ein Weltausstellungszirkus um die ganze Erde ziehen, also nicht mehr im heiligen Hain von Elis weilen, läuft jeder Hundertmeterwettbewerb, immer schon verloren, gegen die gestoppte Zeit. Es gibt also keine Sieger mehr wie jenen Orsippos von Koroibos, der alle Mitkämpfer durch das Ereignis überholte, den letzten Schurz um seine Lenden abzuwerfen.²² Der Film mit seiner Einzelbildzerlegung, nicht mehr das Marmorstandbild feiert unsere Athleten.²³ Seine 24 Bilder pro Sekunde übertragen den Frequenzbegriff neuzeitlicher Musik auch in die Optik. Denn schon Mersenne war ganz begeistert, daß man ein glühendes Stück Kohle an einen Faden hängen kann, der um die eigene Achse gewirbelt einen roten Kreis ins Dunkel malt.²⁴ So zieht bei wachsender Beschleunigung doch wieder Ruhe ein. Wir sehen ein stehendes Bild, das die Frequenzen selbst verewigt und nur durch leichtes Flimmern noch verrät, daß es in Leibniz' unbewußtem Reich zustande kam.

3. Moderne

Dieser Umschlag ist es, dem zu Ehren Mathematiker und Nachrichtentechniker seit Joseph Baron Fourier, Departementspräfekt unter Napoleon, ein Neues Reich errichtet haben: den Frequenzbereich. Alles was so läuft, läßt sich dank Fourieranalyse in den Frequenzbereich versetzen und dank Fouriersynthese auch wieder zurück in unumkehrbar harte Zeit. Bei den schönen harmonischen Obertönen, wie eine Geigensaite sie ausstrahlt, reichen schon Fourierreihen; bei komplexen Geräuschen wie beim Gong oder Glockenschlag, die ja einst zur Christenzeit Zeit selber schlugen, werden Fourierintegrale nötig, um ihr ganzes Klanggeschehen in Funktion unzähliger Frequenzen anzuschreiben. Analyse und Synthese im Frequenzbereich sind also Fenster, die diese wandelbare Welt in lauter stehenden Wellen abbilden. Beim Leben wie beim Sterben bleibt uns zwar weiter nur ihr Gegenteil, der Zeitbereich, im Messen und Rechnen dagegen wandert alles, was

22. Vgl. Pausanias: *Perihēgēsis tēs hellados*, I 44, schön wie immer, und dagegen 1. Mose 3, 7.

23. Vgl. Henri Bergson: *L'Évolution créatrice*, 28. Aufl. Paris 1923, S. 268, über den Unterschied zwischen Momentphotographien und Parthenonfries.

24. Vgl. Marin Mersenne: *Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique*, Paris 1636, Nachdruck, hg. v. François Lesure, Paris 1975, Band I, S. 270. Die These, der Nachbildeffekt sei erst um 1750 entdeckt worden (Friedrich von Zglinicki: *Der Weg des Films*. Textband, Hildesheim, New York 1979, S. 109), ist also bloßer Nachbildeffekt.

nur irgend Wiederkehren oder Perioden zeigt, in den Frequenzbereich hinüber.

Man nehme ein Erdbeben mit tausenden von Toten wie in Kobe, zeichne seine unhörbar langsamen Schwingungen seismographisch auf, spiele die Signale eines ganzen Schreckenstages gerafft auf zehn Sekunden ab – und ein Ton gibt sich zu hören. Bei Erdbeben, die aus dem Zusammenstoß zweier tektonischer Platten wie im Pazifik rühren, erklingt der Ton als heller Schlag, bei Erdbeben, die aus dem Auseinandertriften zweier Kontinentalplatten wie im Atlantik rühren, gerade umgekehrt als weicher Seufzer. So gibt das Spektrum, also ein Frequenzgemisch, den schieren Ereignissen von Gewalt Klangfarbe oder Qualität: Amerika wird Asien. Ich habe das Timbre solcher Beben vor kurzem hören dürfen und werde es mein Lebtage nicht vergessen.

Wir sind, wenn wir Frequenzen messen, also auf der anderen Seite des Todes, in einer Unsterblichkeit, die anstelle der alten Götter getreten ist. »Göttliches stirbt«, sang Sophokles, »nicht Götter.«²⁵ Selbstredend driften nicht wir in jenen olympischen Frequenzbereich ab, aber unsere Meßapparaturen und Computer. Deshalb leben wir in der einzigen je errichteten Kultur, die Blitz und Donner einigermaßen voraussagen kann, nur Erdbeben noch nicht. Ohne Wetterbericht und das heißt Computersimulation kein Freizeitverhalten, ohne Freizeitverhalten keine Erlebnisgesellschaften. Danken Sie unseren Computern also, wann immer Sommer wird. Denn Griechen lasen ihre Zukunft aus dem Flug der Schwalben, Etrusker aus den Lebern ihrer Opfertiere; aber auf Zeus und seine Boten war so gut wie nie Verlaß. Nur im Dunkel seines Wollens oder Wolkens blieb er höchster Gott. Deshalb konnten, scheint mir, die Griechen auch nicht denken, wie das reine Daß-es-ist mit dem schönen Was-es-ist zusammen kommt.²⁶

Ohne Computerunterstützung bleiben Ontologie und Ästhetik unlösbare Fragen. *hyle* und *eidos*, Materie und Form, *existentia* und *essentia*, Ereignis und Wesen – alle Philosophie seit Platon hat nur diesen einen Gegensatz errichtet und durchmessen. Mit der schönen leeren Formel, daß aus Gottes Washeit oder Wesen, nämlich das Vollkommenste zu sein, schon Gottes Existenz folgt, speiste noch Descartes seine Glaubenszweifel ab. Erst Pascal ging eines Nachts im Feuer der Gedanke auf, daß der Gott des Glaubens nicht »der der Philosophen ist«. Aber auch dieses Memorial, einen Denkartzettel auf Pergament mit hin, mußte Pascal in seine wechselnden Leibbröcke nähen, um es bei Anfällen von Glaubenszweifel immer wieder bei der Hand zu haben. So blieb das unvordenkliche Ereignis vom »Donnerstag, dem 23. Novem-

25. Plutarch: De defectu oraculorum, 414 D (= TGF Nauck 766): »hóhste thn' ä(i)skein kai tà theòs theòs d'óú«.

26. Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche. Zweiter Band, Pfullingen 1961, S. 400f.

ber im Jahr der Gnade 1654²⁷ auf seine Frequenzen weiter angewiesen. Götter sind grausam und verraten nie, wann sie uns nahen. Deshalb nannte Pascal das Schweigen, wie es aus den unendlichen Weiten der Gestirne ihm entgegenschlug, so zum Entsetzen. Neuzeitliche Teleskope haben die Sterne – ganz wie neuzeitliche Mikroskope die Spermien – an vorberechenbare Bahnen gebannt und damit – nach einem Wort Lacans – zum Schweigen erst verhalten.²⁸ Wenn heute ein riesiger Computerverbund alle Tage und Nächte die Himmel nach elektrischen Signalen absucht, gilt die Jagd weder dem schieren weißen Rauschen im Hintergrund noch den naturgesetzlichen Perioden etwa von Doppelsternen im Vordergrund dieses wahrlich pascalschen Spektrums. Gesucht ist vielmehr eine dritte Klasse von Ereignissen. Wenn dereinst ein einziger Stern sich fände, der feststehende Frequenzen auf selber nicht feststehende Art aussenden würde, dann und dann erst wären unsere Computerfarmen einer Zwilling-Intelligenz im Weltall auf der Spur. Noch sind sie nicht soweit, die Himmel schweigen lärmend weiter; wir wissen aber doch schon, wonach zu suchen bleibt.

Denn offenbar ist *lógos* mit Heraklit das Eine, auf das das Viele hin zu lesen ist.²⁹ Dem Vielen entsprächen die feststehenden Frequenzen, die jener Stern gott wie seine Buchstaben immer wieder permutieren würde, dem Einen die Botschaft, die plötzlich wie der Blitz aus ihrem Wechsel aufschiene. Dieses Eine aber, so hat Claude Shannon mathematisch streng bewiesen, ermißt sich am Grad unserer Überraschung. Daßsein und Wassein bilden mithin keinen Gegensatz mehr, sondern ein quantifizierbares Verhältnis von Regularität und Unverhofftheit, Gesetz und Willkür. So wissen wir zum Beispiel auf Kommastellen genau zu sagen, wieviel Information und umgekehrt wieviel Überfluß in schlichten deutschen Sätzen steckt. Wenn ich mit Engelszungen zu Ihnen als vollkommenen Ohren redete, könnte ein Viertel aller meiner Laute fortfallen, ohne daß ein einziger Halbgedanke abhanden käme. So redundant, so hörerfreundlich also ist die deutsche Sprache, wenn nicht gerade Hölderlin sie zu harter Fügung beugt.

Unsere Mathematik, wie sie einst der griechischen Sprache und Musik entsprungen ist, hat in drei Jahrtausenden mithin gelernt, die Sprachen selber zu messen, gleichgültig ob Menschen, Maschinen oder Milchstraßen sie senden. Zeit des Ereignisses und Gesetz der Serie sind ineinander verschlungen, Blitz und ewiges Donnern nur zwei Extreme, die sich beide beinahe schalten lassen. In den Bergtä-

27. Vgl. Blaise Pascal: *Œuvres complètes*, hg. v. Jacques Chevalier, Paris 1954, S. 553f.

28. Vgl. Jacques Lacan: *Le séminaire, livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, hg. v. Jacques-Alain Miller, Paris 1978, S. 278.

29. Heraklit: Fragment B 50, Diels-Kranz.

lern Griechenlands klang jedes Gewitter einmal aus; kein Nachhall auf Erden kommt lauter zurück als seine Quelle. Die Nymphe Echo bei Ovid, von der im Tod nur Stimme und Knochen bleiben, konnte ein Lied davon singen.³⁰ Seitdem es elektrische Verstärker gibt, Röhren, Transistoren undsoweiter, sind Übereinsverstärkungen dagegen kein Problem mehr. *Cosmic echoes* nannten die Beatles (oder vielmehr ihre Tonmeister) Nachhallzeiten von über zehn Sekunden. Jimi Hendrix brauchte seine E-Gitarre nur so nahe an seinen guten alten, nämlich nichtlinearen Marshall-Verstärker zu bringen, bis Gitarre und Verstärker, beide zusammen, im endlosen Donnerrollen explodierten. Nur in Parenthese sei angemerkt, daß griechisch angezupfte Leiern ihre Töne nie so lang wie unsere gestrichenen Geigen halten konnten.

Umgekehrt steht das Mündungsfeuer seit nunmehr acht Jahrhunderten dafür ein, daß Blitze von unendlich kurzer Dauer machbar sind, beinahe. In mathematischer Reinheit, die erst ernsthaft denken macht, gibt es daher Signale wie den Sinuston, der beweisbarer als Goethes Sphärenklänge seit Ewigkeiten währt und noch in Ewigkeiten weitertönen wird, aber auch Signale wie den Dirac-Impuls, dessen endlich große Energie sich in unendlich kurzer Zeit entlädt. Zwischen beiden Ausschlägen haust nicht ohne Gründe unser kurzes Leben, »ein dunkler Schatten oder Traum«, wie Sophokles es nannte.³¹ Denn die Grenzen selber sind (um Dietmar Kamper treu zu bleiben) eine Crux, ein Kreuz; mathematischer gesprochen: das Dilemma.

Wenn wir wissen wollen, was etwas ist, brauchen wir zum Erkennen Zeit, verpassen also immer, wann es geschah; wenn wir umgekehrt wissen wollen, wann etwas ist, schwindet uns jede Zeit zu sagen, was es war. Entweder wissen wir nicht, wann es war, oder aber, was was war. Bevor ein tiefer Orgelton nur zum Ereignis werden kann, sind viele perlend hohe Wesenheiten im Diskant schon klar und hell erkannt. Wenn unsere Ohren bis zu Perioden niederreichen würden, wie Erd- und Seebeben sie aufweisen, könnten wir sie womöglich schon beim Nahen ahnen und vermeiden. Wenn umgekehrt unsere Augen bis zu Frequenzen steigen würden, von denen Farben ihre glühende Vielfalt aufgeht, könnten wir mit Lichtern wie mit Tönen spielen, mit Blitzen also wie mit Donnern. Aber die Physis hat uns auch in ihren unermesslichen Frequenzbändern ein endlich breites Spektrum zugewiesen, nicht nur, wie schon die alten Götter, im Zeitbereich ein endlich langes Leben. So restlos hängen wir von Quantitäten ab, an denen unseren Filtern (Augen, Ohren usw.) der Unterschied von Quantität und Qualität erst aufgeht.

»Alles, wofür nur das Wort ›Erkenntniß‹ Sinn hat, bezieht sich

30. Vgl. Ovid: *Metamorphosen*, III 398.

31. Sophokles: *Aias*, V. 126.

auf das Reich, wo gezählt, gewogen, gemessen werden kann, auf die Quantität«, schrieb Nietzsche ganz zuletzt.³² Deshalb schlug er vor, den Satz ›ich denke etwas‹ aus der Philosophie zu streichen³³, denn der Satz »es blitzt« beschreibe, frei nach Heraklit, denselben Sachverhalt sehr viel genauer. Dennis Gabor, als er wie Shannon auch aus dem Zweiten Weltkrieg die mathematische Konsequenz namens Informationstheorie zog, tat noch einen Schritt mehr. Denn das Dilemma schlägt nicht nur die Sinne von Menschen oder Tieren überhaupt, sondern alles, was technisch irgend baubar ist: Sender, Filter, Empfänger, ziviles Radio und kriegerisches Radar, analoge Medien und digitale Computer. Wenn Agenten in Feindesland viele Schreibmaschinenseiten auf die Größe eines einzigen Schreibmaschinenpunktes verkleinern oder ganze Tonbandaufnahmen in einer einzigen Millisekunde an ihre Zentrale funken, wissen sie, was sie tun. So hellhörig macht ein Weltkrieg als Ereignis.

Also verkündete Heidegger fortan, daß die Technik kein Weltbild mehr ist, das wie einst bei Descartes Subjekte von Objekten trennt, sondern eine höchste Gefahr, die Menschen und Dinge ins einzige Ereignis ihrer Fuge spannt. Also rief Gabor Heisenbergs quantenphysikalische Unschärferelation zwischen Spin und Ort von Elementarteilchen (auf griechisch schlicht *stoicheia*) ins Nachkriegsgedächtnis zurück und schrieb den Bezug zwischen Ereignis und Frequenz – wenn Sie so wollen: zwischen Heisenberg und Gabor selber – in genau derselben eleganten Formel an. Nennen wir, mit Leibniz, den Meßfehler im Zeitbereich dt , den im Frequenzbereich df und (*nota bene*) $f = 1/t$, dann gilt seit Gabor $df \cdot dt = \frac{1}{2}$. In dümmen Zeichen: Die Meßungenauigkeit bleibt konstant, was wir auch anstellen. Entweder wir schnappen jenen Agenten oder seine Botschaft, aber nie die zwei zumal. Jede mögliche Wahl zwischen Sein und Zeit kostet Unwissen. Und darum »ist«, wie ich auch sterben werde, »an alledem nichts, was nicht der Gott ist.«³⁴

Bevor Sie nun aber, weil ich wieder und wieder dasselbe sage, auf Ihre Uhren schauen, breche ich ab. Sie wissen, Uhren sind schon von ihrer Form her periodische Wesen: Zwei oder drei kleine Zeiger wandern auf einem Ziffernblatt im Kreis. Anders die Wahrheit. Heidegger gab sein letztes Seminar – das über den Blitz auf Aigina und beim dunklen Heraklit von Ephesos – im Wintersemester 1966 auf 1967 an der Universität Freiburg, wo selbst unsereins noch nebenan mit minderen Denkern vorlieb nehmen mußte. Das Sitzungsprotokoll

32. Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Band VIII/1, Berlin 1974, S. 244.

33. Vgl. Nietzsche: Werke, Bd. VIII/1, S. 101f.

34. Sophokles: Trachiniae, V. 1277.

überliefert das Ende der fünften, offenbar leicht überzogenen Seminar-sitzung wie folgt:

Heidegger: Ich schaue auf meine Uhr und stelle fest: es ist 3 Minuten vor 19 Uhr. Wo ist da die Zeit? Suchen Sie sie mal.³⁵

Literatur

- Aristoteles:** *Analytica posteriora*.
— *Metaphysik*.
- Bergson, Henri:** *L'Évolution créatrice*, 28. Aufl. Paris 1923.
- Burkert, Walter:** *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1 (1984).
- Celtis, Konrad:** *Libri odarum quattuor*, o.Jg., o.O.
- Descartes, René:** *Brief an Mersenne*, Januar 1630, in: René Descartes, *Œuvres et lettres*, hg. v. André Bridoux, Paris 1953.
- Eribon, Didier:** *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt/Main 1993.
- Foucault, Michel:** *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France*, 2. Dezember 1970, München 1974.
— *Wahnsinn und Vernunft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/Main 1969.
- Heidegger, Martin:** *Nietzsche. Zweiter Band*, Pfullingen 1961.
- Heidegger, Martin/Fink, Eugen:** *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt/Main 1970.
- Heraklit:** *Peri Physeos*, hg. v. Diels-Kranz.
- Hesiod:** *Theogonia*.
- Homer:** *Odyssee*.
- Jünger, Ernst:** *In Stahlgewittern. Ein Kriegstagebuch*, 24. Aufl., Berlin 1941.
- Lacan, Jacques:** *Le séminaire, livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, hg. v. Jacques-Alain Miller, Paris 1978.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm:** *Philosophische Schriften*, Bd. 1, hg. v. Hans Heinz Holz, Wiesbaden 1985.
- Lenihan, J.M.A.:** *Mersenne and Gassendi. An early chapter in the history of sound*, *Acoustica* 1 (1951), S. 96-99.
- Mersenne, Marin:** *Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique*, Paris 1636, Nachdruck, hg. v. François Lesure, Paris 1975.

35. Heidegger/Fink: Heraklit, S. 100.

- Nietzsche, Friedrich:** Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Band VIII/1, Berlin 1974.
- Oresme, Nicolas:** Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi, hg. v. Edward Grant, Madison, Wilwaukee, London 1971.
- Ovid:** Metamorphosen.
- Pascal, Blaise:** Œuvres complètes, hg. v. Jacques Chevalier, Paris 1954.
- Pausanias:** Perihēgēsis tēs hellados.
- Plutarch:** De defectu oraculorum.
- Rabelais, François:** Pantagruel, in: Œuvres complètes, hg. v. Jacques Boulenger/Lucien Scheler, Paris 1955.
- Rossi, Paolo:** Die Geburt der modernen Wissenschaft in Europa, München 1997.
- Schopenhauer, Arthur:** Die Welt als Wille und Vorstellung, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 1, hg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Wiesbaden 1974.
- Sophokles:** Aias.
— Trachiniae.
- Xenophon:** Lakedaimoniōn Politeia.
- Zglinicki, Friedrich von:** Der Weg des Films. Textband, Hildesheim, New York 1979.

Der Sinn der Gewalt.

Aporien der Unmittelbarkeit

bei Benjamin, Foucault und Lévinas

CHRISTIAN SCHLÜTER

Ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle. Nun: *Hierarchien des Sinns* hat meiner Meinung nach die abgegriffenste kommunistische Plattitüde mehr als der heutige bürgerliche Tiefsinn, der immer nur den einen der Apologetik besitzt.

Walter Benjamin, 1931¹

Im Anfang war die Gewalt.

Emmanuel Lévinas, 1968²

In seiner kurzen Abhandlung *Zur Kritik der Gewalt* scheint Walter Benjamin nicht viel mehr als einige in bezug auf den titelgebenden Begriff der Gewalt wesentliche Unterscheidungen einführen zu wollen. Und tatsächlich finden sich hier, ganz im kantischen Sinne der Kritik, eine Reihe von Einteilungen und Begrenzungen. Die Rede ist von Mitteln und Zwecken der Gewalt, von Natur- und Rechtszwecken der Gewalt, von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt, politischer, mythischer oder göttlicher Gewalt ... Überdies läßt uns Benjamin auch nicht über den Sinn seiner Abhandlung im Unklaren, also über die Aufgabe und Richtung seiner Kritik. So heißt es gleich zu Beginn, daß es um die Gewalt und »die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit« gehe, um die Fragen, »ob Gewalt jeweils in bestimmten Fällen Mittel zu gerechten oder ungerechten Zwecken sei« und »ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten

1. Walter Benjamin: Briefe, Band 2, Frankfurt/Main 1978, S. 524.

2. Emmanuel Lévinas: Quatre lectures talmudiques, Paris 1968, S. 82.

Zwecken sittlich sei«.³ Gefragt wird somit nach möglichen Begründungen oder Rechtfertigungen der Gewalt, nicht nur nach ihrem Ort oder ihrer Funktion in bezug auf Recht und Gerechtigkeit.

Dabei vermeidet Benjamin, Gewalt als allein zu verurteilendes, tunlichst zu verhinderndes oder, wenn nicht anders möglich, zu ermäßigendes, zu milderndes Übel darzustellen. In erkenntniskritischer Absicht hält er zunächst fest, daß Gewalt, »um im prägnanten Sinne des Wortes [...] eine wie immer wirksame Ursache« zu sein, »in sittliche Verhältnisse eingreift«⁴ – also durch die Vermittlung des Sozialen hindurchgegangen sein muß, wenn sie einen ursächlichen, wenn sie überhaupt irgendeinen Sinn haben soll. In der Folge und in eher politischer, ethischer Absicht interessiert Benjamin dann die Frage, ob und wie Gewalt in die »sittlichen Verhältnisse« eingegriffen haben muß, damit diese überhaupt in Erscheinung treten – als sinnvoll gedacht, als einem theoretischen wie praktischen Verstehen zugänglich und insofern als zur Veränderung fähig begriffen werden – können. Hat die Gewalt also einen transzendentalen Sinn? Wie steht es um die verschiedenen, vor allem politisch und ethisch zu verstehenden Sinndimensionen der Gewalt? Gibt es einen positiven, positivierbaren Sinn der Gewalt?

Hat Gewalt einen positiven Sinn? Nicht zuletzt diese Frage läßt uns den auf das Jahr 1921 datierten Text⁵ Benjamins unvermindert aktuell erscheinen. Dazu bedarf es nicht erst der missionarischer Weltordnungsabsichten einer Supermacht, ihres »Kriegs gegen den Terror« oder ihrer präemptiven Gewalt- und Militärstrategien. Und doch zeigt sich an genau diesem Punkt auch ein erstes Problem: Ist ein positiver Begriff der Gewalt überhaupt noch zu begrenzen? Worin, wenn nicht in einer anderen Gewalt, soll er seine Grenzen finden? Und was begrenzt dann wiederum diese begrenzende Gewalt? Gerät die einmal positivierte Gewalt nicht in einen Exzeß der vielen Gewalten? Vermag insofern nur ein generelles Verdikt gegen die Gewalt ihrer exzessiven Multiplikation Einhalt zu gebieten? Benjamin scheint sich mit diesen Fragen kaum zu beschäftigen. Mehr noch, als ob er alle – erkenntniskritische – Vorsicht vollständig fahren lassen wollte, scheint seine Abhandlung auf eine ganz andere Pointe hinauslaufen: auf den Begriff einer »reinen« Gewalt, von dem her alle institutionellen, etwa rechtlichen Beschränkungen auszuschließen sind; in diesem Zusammenhang verweist Benjamin auf die göttliche Gewalt als »Insignium

3. Alle Zitate aus: Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, in: ders., Gesammelte Schriften, Band II.1, Frankfurt/Main 1991, S. 179.

4. Ebd.

5. Vgl. die Anmerkungen in den Gesammelten Schriften, Band II.3, S. 943ff.

und Siegel [...] heiliger Vollstreckung«⁶ und bringt sie als »revolutionäre Gewalt«⁷ politisch in Stellung. Was aber soll das sein, eine reine, unmittelbare Gewalt? Eine Gewalt ohne, vor oder nach aller Vermittlung?

Zur Beantwortung dieser Fragen, vor allem aber, um sie erst einmal genauer formulieren zu können, möchte ich kurz noch Benjamins Denkweg weiter verfolgen; dabei werde ich auch die von Jacques Derrida gemachten Einwände streifen, mich dann aber für einen – sowohl begrifflich als auch von der Sache her – anderen Fortgang entscheiden. (1.) In dieser Hinsicht sollen Michel Foucaults machtanalytische Untersuchungen eine weiterführende Rolle spielen; insbesondere versprechen sie eine, von Benjamin vernachlässigte, präzisere Verortung der Gewalt, und zwar in Rekurs auf die Freiheit. (2.) Abschließend werde ich auf einige Aspekte der Sozialphilosophie von Emmanuel Lévinas eingehen und dabei vor allem die Freiheit als Richtmaß für einen positiven Sinn der Gewalt herausstellen.⁸

1. Absolutes und Unsinn

Jacques Derrida hat in bezug auf die *Kritik der Gewalt* den unübersehbaren antiinstitutionellen Aplomb Benjamins kenntlich gemacht: Der Entstehungszeit, dem, unvorsichtig gesagt, Zeitgeist geschuldet, habe sich Benjamin einem ganzen Konvolut von Ressentiments ergeben – der Kritik an den Menschenrechten, der Kritik an Repräsentation und Parlamentarismus etc. –, sei überdies der sowohl bei Linken als auch Rechten verbreiteten Sehnsucht nach der alles reinigenden Zerstörung, einer Art kulturevolutionärem »Stahlgewitter« erlegen und in der Folge der Hoffnung auf einen radikalen Neubeginn nachgehangen.⁹ In der Tat scheint Benjamin einiges zu unternehmen, um etwa den politisch-theologischen Avancen des von ihm durchaus verehrten Carl Schmitt zu entsprechen. Antiparlamentarismus, der Generalvorbehalt gegen staatliche Institutionen überhaupt, gegen Verkrustung und Bürokratismus gehören dann schlicht zum Programm. Ebenso wie auch das – nicht nur konservativ revolutionäre – Plädoyer für eine politische »Bewegung«, auf daß sie das in Regeln, Gesetzen, Konventionen,

6. Walter Benjamin: *Kritik der Gewalt*, S. 203.

7. Ebd., S. 202.

8. Zu Foucault und Lévinas vgl. auch die sehr viel ausführlicheren Erläuterungen in meiner Dissertation: <http://dochost.rz.hu-berlin.de/dissertationen/schlueterchristian-2000-07-12/>.

9. Vgl. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/Main 1991, S. 60ff.

Hierarchien und dergleichen mehr erstarrte Gemeinwesen wahlweise von unten oder oben her sprengt.¹⁰ Vor diesem Hintergrund wäre es allerdings eine fast schon ironisch zu nennende Volte, der politisch-theologischen Versuchung ausgerechnet im Augenblick fortgeschrittener Säkularisation folgen zu wollen. Vielleicht als Reaktion nicht auf das Sterben Gottes, sondern auf den Bedeutungsverlust seiner kirchlichen Behausung; Gott hätte sich aus der institutionellen Erstarrung befreit, um eine neue Heimat nunmehr im Politischen finden.

Benjamin schwebt anderes vor. Ihm geht es nicht um eine neue »Verheimatung« Gottes, so als sei seine Erscheinung oder eine durch ihn inspirierte politische Kraft die vitalisierende Ausnahme vom parlamentarischen Regeleinerlei, die nur darauf wartet, in die institutionalisierten Üblichkeiten integriert zu werden. Während Carl Schmitt in seiner *Politischen Theologie* die höchste Bestimmung des Politischen in der polemischen Zuspitzung des Freund-Feind-Verhältnisses sucht und schließlich in der »politischen Einheit« des »wirklichen Kampfes« als einem »gehegten« und »begrenzten« Gewaltverhältnis verortet¹¹ – will Benjamin diese ethisch-juridische Relativierung der Feindschaft, das, was Schmitt einen »großen Fortschritt im Sinne der Humanität«¹² nennt, noch überbieten. Ihm geht es in seinem politisch-theologischen Programm um die Aussetzung auch noch dieser letzten Regel: Die reine, unmittelbare, göttliche Gewalt kann weder gehegt noch begrenzt werden; erst mit ihr und durch sie findet das Politische seine grundlegende Bestimmung. Für Benjamin »nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt«.¹³ Es muß eine »Gewalt in ihrer vollendeten Form« sein, so wie Gott sie

durch jene Momente des unblutigen, schlagenden, entsühnenden Vollzugs [übt ...] Insofern ist es zwar berechtigt, diese Gewalt auch vernichtend zu nennen; sie ist dies aber nur relativ, in Rücksicht auf Güter, Rechte, Leben und dergleichen, niemals absolut in Rücksicht auf die Seele des Lebendigen.¹⁴

An dieser Stelle verliert Derrida die Geduld: Nicht nur sei Benjamin einer »Versuchung« erlegen, sondern lege uns überdies auch nahe, »den Holocaust als eine gegen alle Deutung widerspenstige Manifestation der göttlichen Gewalt zu denken [...]. Wenn man an die Gaskammern

10. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit nimmt Werner Hamacher gegen diesen Anschein Stellung; vgl.: Affirmativ, Streik, in: Christian L. Hart Nibbrig (Hg.), Was heißt »Darstellen«?, Frankfurt/Main 1994, insb. S. 344f.

11. Vgl. Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen, Berlin 1963, S. 11.

12. Ebd.

13. Walter Benjamin: Kritik der Gewalt, S. 196.

14. Ebd., S. 200.

und die Brennöfen denkt, läßt einen diese Anspielung auf eine Ver-nichtung, die entschuldigend sein soll, weil sie unblutig ist, erschauern.«¹⁵ Muß man Derrida in seiner Verweigerung folgen oder ihm stattdessen die Gefolgschaft verweigern?¹⁶ Benjamins *Kritik der Gewalt* scheint paradoxerweise auf eine Konzeption der Gewalt hinauszulaufen, die sich jedweder Kritik zu entwinden trachtet – mit dem Begriff also über den Begriff hinaus gehen will. Dabei scheint er auch den kantischen Zuschnitt der Kritik hinter sich lassen, wenn nicht gar sprengen zu wollen. Doch wo soll das hinführen? Verfolgt er dabei eine Strategie der Immunisierung, etwas, das in politischen Zusammenhängen nur totalitär mißraten kann? Muß man ihm darin wirklich folgen? Benjamin macht es uns nicht leicht. Hinderlich ist vor allem seine unpräzise Verwendung des titelgebenden, eigentlich doch zu bestimmenden Begriffs, desjenigen der Gewalt selbst.¹⁷ Bevor sie als reine, unmittelbare, göttliche Gewalt wie ein absolut Anderes in die Sphäre der »sittlichen Verhältnisse« einbricht, bevor sie als dieses unvordenkliche Außerhalb in Erscheinung treten, gedacht und begriffen werden kann, müßten doch wenigstens einige begriffliche Vorkehrungen getroffen sein, und seien sie, wie alle Vorkehrungen, nur vorläufig.

Oder sollte es am Ende gar nicht um Gewalt gehen? Sondern um eine nähere Bestimmung von Recht und Gerechtigkeit? Benjamin legt dies zu Beginn immerhin nahe, wenn er zur Aufgabe der Kritik erklärt, nach dem Verhältnis der Gewalt zur Sphäre des Rechts und der Gerechtigkeit zu fragen. Sollen beide Begriffe durch den Rekurs auf die Gewalt auf eine Weise thematisch und problematisch werden, die sie nachhaltig für die leichtfertige Rückkehr in die große Beruhigung des Reglements, in den faulen Frieden der Üblichkeiten verderben? Damit würde sich die Frage nach der Begründung und Rechtfertigung dessen, was Recht und Gerechtigkeit ist, neu stellen. Sie wären jetzt in bezug auf ein absolut Anderes zu bestimmen. Doch selbst dann bliebe die kaum zu beantwortende Frage nach dem positiven Sinn der Unmittelbarkeit, eines Unbedingten – etwas, das durch nichts ihm Äußerliches bedingt wäre und insofern als ein Absolutes zu gelten hätte. Und so bleibt es dabei: Entweder stehen wir vor der Sinnfülle der Gewalt, des Rechts oder der Gerechtigkeit in ihren mannigfaltigen Erscheinungen innerhalb der »sittlichen Verhältnisse« und bestimmen sie nach Maßgabe der vorgefundenen Üblichkeiten; oder wir lassen uns auf den Nicht-

15. Jacques Derrida: Gesetzeskraft, S. 123f.

16. Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei Burkhardt Lindner: Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der »Kritik der Gewalt«, in: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 5/1997, Lüneburg 1997.

17. Derrida macht hier einige Vorschläge zur Präzisierung; vgl. Gesetzeskraft, S. 14f.

sinn des Reinen, Unmittelbaren, Göttlichen ein, der zwar einen über alles erhabenen normativen Bezugspunkt versprechen mag, aber nicht nur unzugänglich, sondern verborgen bleiben muß, so daß nicht einmal von ihm zu wissen möglich ist. Von den politischen Implikationen solcher Extreme sei gar nicht erst die Rede.

Es sei denn, wir könnten das Verhältnis zwischen Sinnfülle und Nichtsinn als aufeinander verwiesen, jedoch nicht ineinander aufgehend begreifen. Grammatisch macht der Gebrauch des einen nur Sinn in Rekurs auf den Gebrauch des anderen. Dabei darf die Differenz zwischen beiden nicht verschwinden, soll nicht auch der Sinn *in toto* verschwinden: Sinnfülle und Nichtsinn wären sonst buchstäblich identisch, nämlich nichts, ein Nullpunkt des Sinns. Benjamins *Kritik* ist vor diesem Hintergrund als »rettende Kritik« zu verstehen, die den Nichtsinn gegen die Sinnfülle zu bewahren sucht, ohne das eine durch das andere aufzuheben. Dies läßt sich in seiner nichtdialektischen *Façon* auch im Rückgriff auf eine kantische Unterscheidung verstehen: In einer Variation auf das »analytische Urteil« ist das Absolute dann weder zu bejahen noch zu verneinen, es ist weder Realität noch Negation, sondern ein Un-Endliches.¹⁸ Analog dazu ist es Benjamin weder um die positive Sinnfülle, noch um den negativen Nichtsinn, sondern um den Un-Sinn des absolut Anderen zu tun: Von einem Anderen kann nicht als einem absolut Anderen die Rede sein, weil es ohne jeden Bezug auf eine Form der Vermittlung überhaupt nicht verständlich wäre; dennoch muß etwas am Anderen absolut sein und sich der Vermittlung uneinholbar entziehen, weil sonst seine Andersheit keinen Sinn hätte, außer dem, nur ein – noch – nicht verstandenes Moment des Selben zu sein.

In erkenntniskritischer Absicht kann somit von keinem Präjudiz der Sinnfülle gegenüber dem Nichtsinn oder der Regel gegenüber der Ausnahme oder des Allgemeinen gegenüber dem Einzelnen die Rede sein. Statt dessen aber und in bezug auf die Möglichkeitsbedingungen des Sinns von der Gleichursprünglichkeit beider Momente. Diese Gleichursprünglichkeit ist quasi transzendental. Mit diesen Erweiterungen können wir Benjamins Unterfangen immer noch als transzendentalphilosophische Kritik verstehen. Doch wie steht es jetzt um die Formen der Vermittlungen, die möglichen Sinndimensionen der Gewalt? Und wie um ihr Verhältnis zu Recht und Gerechtigkeit? Mit anderen Worten: Worin besteht der positive Sinn des absolut Anderen? Mit Benjamin läßt sich vielleicht noch die Unausweichlichkeit dieser Frage nachvollziehen, dennoch, für eine weiterführende Antwort bietet er nur wenige Anhaltspunkte. Mag sein, daß dergleichen gar nicht in

18. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1990, B 95ff., S. 110ff.

seiner Absicht gelegen hat. Oder daß ihm die begrifflichen Mittel einfach gefehlt haben. Im Weiteren soll es jedenfalls um eine Verortung der Gewalt innerhalb der »sittlichen Verhältnisse« gehen. Als Inbegriff des Sozialen werde ich sie mit Michel Foucault machtanalytisch verstehen: Sie erscheinen so als Machtverhältnisse.¹⁹ Dabei wird auch ein für das Denken sowohl des Politischen wie auch des Ethischen unverzichtbarer Begriff – die Freiheit – nicht nur in den Vordergrund, sondern auch an die Stelle der Gewalt rücken.

2. Macht und Freiheit

Taucht bei Benjamin der Begriff der Macht vereinzelt auf, so unterscheidet er ihn kaum von dem der Gewalt. Für ihn ist, nur ein Beispiel sei hier genannt, »Rechtsetzung [eine] Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt«.²⁰ Michel Foucault fordert demgegenüber eine klare Unterscheidung: Macht ist weder als ein Gewaltverhältnis zu verstehen, noch als eine, wie es Benjamin nahezu legen scheint, akzeptanzheischende »Manifestation« – sei sie juristischer, politischer oder auch ethischer Natur. Zwar schließt bei Foucault

die Einrichtung von Machtverhältnissen genausowenig den Gebrauch der Gewalt wie das Vorhandensein einer Übereinkunft aus; keine Machtausübung kann auf das eine oder das andere, oft auch auf beides verzichten. Aber wenn sie auch deren Instrumente oder Wirkungen sind, stellen sie nicht deren Grundlage oder Natur dar. Die Machtausübung kann wohl soviel Akzeptanz hervorrufen wie sie will; sie kann Leichen anhäufen und sich hinter allen erdenklichen Drohungen verschanzen. Sie ist von sich aus weder eine Gewalt, die sich bisweilen zu verstecken weiß, noch ein Konsens, der sich aus sich selbst erneuert. Sie ist ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf *mögliche Handlungen*; sie operiert auf dem *Möglichkeitsfeld*, in das sich das Verhalten der handelnden Subjekte eingeschrieben hat: sie stachelt an, gibt ein, lenkt ab, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger *wahrscheinlich*; im Grenzfall nötigt oder verhindert sie vollständig; aber stets handelt es sich um eine Weise des *Einwirkens* auf ein oder mehrere handelnde Subjekte, und dies, sofern sie handeln oder zum Handeln fähig sind. Ein *Handeln auf Handlungen*.²¹

19. Hier sei nur am Rande erwähnt, daß ein solches Vorhaben etwa in bezug auf Max Weber naheliegen würde, der gewissermaßen ein Zeitgenosse Benjamins ist. Aus Platzgründen verzichte ich hier darauf.

20. Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, S. 198.

21. Michel Foucault: Das Subjekt und die Macht, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/Main 1987, S. 254f.; kursiv von mir, C.S.

Entscheidend ist hier das Moment des Einwirkens auf die Handlungen anderer, es definiert nicht nur die Machtausübung, sondern führt zu einer ganzen Reihe weiterer Bestimmungen der Macht. Wie ist nun dieses Einwirken zu verstehen?

Für Foucault setzt die Einrichtung von Machtverhältnissen sowohl handelnde und handlungsfähige Akteure als auch ein offenes und zugängliches Feld von konkreten Möglichkeiten voraus. Damit rückt die Freiheit ins Zentrum der Machtanalytik: »Macht wird nur auf ›freie Subjekte‹ ausgeübt und nur insofern diese ›frei‹ sind.«²² Macht und Freiheit schließen einander nicht aus, sondern stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander. In einem *positiven* Sinne erscheint die Freiheit als *Voraussetzung* der Macht, insofern es der Freiheit bedarf, um Macht ausüben zu können, und als ihre ständige *Begleiterin*, insofern es der Macht bedarf, um Freiheit überhaupt wirksam werden zu lassen; entzöge sich die Freiheit der Macht, dann würden beide verschwinden und dem schlichten Zwang der Gewalt weichen. In einem *negativen* Sinne erscheint die Freiheit als etwas, das sich der Machtausübung entgegensetzt; Machtbeziehungen zeichnen sich stets durch eine bestimmte *Widerständigkeit* seitens der Machtunterworfenen aus und können eine *Umkehrung*, eine Art Rollenwechsel zwischen Machthabern und Machtunterworfenen erfahren.²³ Entscheidend für das Zustandekommen eines Machtverhältnisses ist, »daß der ›andere‹ (auf den es einwirkt) als Subjekt des Handelns bis zuletzt anerkannt und erhalten bleibt und sich vor dem Machtverhältnis ein ganzes Feld von möglichen Antworten«²⁴ ausbreitet. Ein Machtverhältnis entsteht nur zwischen den Extremen ungezügelter Gewalt und unberührter Autonomie; es entfaltet sich in einem Spielraum konkreter Möglichkeiten. In diesem Sinne eröffnet sich eine grundlegende Dimension des sozialen und politischen Lebens,

22. Ebd., S. 255.

23. Zum komplexen Spiel zwischen Freiheit und Macht vgl. ebd. S. 256, außerdem: Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/Main 1983, S. 116f.; ders.: Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt/Main. 1994, S. 91f., und ders.: Was ist Kritik, Berlin 1992, S. 40. – Nur am Rande sei erwähnt, daß in der Literatur zu Foucaults Machtanalytik das enge Verhältnis zwischen Macht und Freiheit kaum angemessen gewürdigt, nicht einmal bemerkt worden ist. Vgl. dazu Thomas Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin, Hamburg 1997, S. 13ff., und Thomas Schäfer: Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Machtkritik, Frankfurt/Main 1995, S. 103ff.

24. Michel Foucault: Das Subjekt und die Macht, S. 254.

das heißt, daß die Machtverhältnisse tief im gesellschaftlichen Nexus wurzeln, und nicht über der ›Gesellschaft‹ eine zusätzliche Struktur bilden, von deren radikaler Austilgung man träumen könnte. In Gesellschaft leben heißt jedenfalls so leben, daß man gegenseitig auf sich einwirken kann. Eine Gesellschaft ohne ›Machtverhältnisse‹ kann nur eine Abstraktion sein.²⁵

Foucaults Aussage, es könne Gesellschaften nicht ohne Machtverhältnisse geben, ist weder so zu verstehen, daß die einmal eingeführten, historisch und traditionell gegebenen Machtformen notwendig sind, noch bedeutet sie, daß nur *eine* Machtform die Gesellschaft wie ein unvermeidliches Schicksal durchzieht. Macht ist kein Überbauphänomen, kein universaler Verblendungs- und Entfremdungszusammenhang und auch nicht das Prinzip geschichtlicher Notwendigkeit, sie ist keine Substanz und kein Subjekt, kein Besitz, keine Struktur, keine Gewalt. Ihrer Herkunft nach ist sie vielmehr kontingent und ansonsten »der *Name*, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt«. Dabei beschreibt die Macht *kein Zentrum*, keinen ursprünglichen Mittelpunkt, sondern den »bebenden Sockel der Kräfteverhältnisse, die durch ihre *Ungleichheit* unablässig Machtzustände erzeugen, die immer *lokal und instabil* sind«. Sie versammelt den gesellschaftlichen Körper nicht zu einer unerschütterlichen Einheit, denn »nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall«. Sie setzt sich aus »vielfältigen Kräfteverhältnissen« *innerhalb* verschiedener sozialer Gruppen zusammen und erzeugt sich »in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder *Beziehung zwischen Punkt und Punkt*«. ²⁶ Machtbeziehungen sind insofern »intentional und nicht-subjektiv«²⁷, denn sie entfalten sich in einer Reihe von Absichten und Zielsetzungen, doch nicht in der einsamen Entscheidung eines souveränen Subjekts. Kurzum: Macht ist »keine mysteriöse Eigenschaft, in deren Urgründe man sich vertiefen muß. Macht ist nur ein bestimmter Typ von Beziehung zwischen *Individuen*.«²⁸

Aus dieser noch etwas unübersichtlichen Vielfalt²⁹ läßt sich dennoch ein *basales Verständnis* der Macht gewinnen. So hat Wolfgang Detel

25. Ebd., S. 257.

26. Alle Zitate: M. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 114; kursiv von mir, C.S.

27. Ebd., S. 116.

28. Michel Foucault: *Omnes et singulatim*, S. 91; kursiv von mir, C.S.

29. Foucault hat sich bei seinen vielen, an verschiedenen Orten hinterlegten Ausführungen zum Machtbegriff nicht unbedingt konsistent zu dessen methodischem Status geäußert; vgl. dazu auch die etwas ratlosen Fragen, die Dreyfus und Rabinow in: Michel Foucault, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 240, zum Schluß ihrer ansonsten so verständigen Interpretation stellen.

folgende Erläuterung vorgeschlagen: Eine Person P_1 hat die Macht, auf eine Person P_2 einzuwirken, X zu tun, falls

(a) P_1 über die Gelegenheit und die Mittel verfügt, um P_2 zu veranlassen, X zu tun; (b) P_1 intendiert, P_2 zu veranlassen, X zu tun; (c) P_2 aufgrund des Einflusses von P_1 gelegentlich X tut, ohne daß andere Personen P_2 gezwungen hätten, X zu tun; (d) P_2 ohne den Einfluß von P_1 X nicht getan hätte; (e) P_1 gewöhnlich nicht identisch ist mit P_2 , ohne daß es ausgeschlossen wäre, daß $P_1 = P_2$ ist; (f) daraus, daß P_1 in diesem Sinne Macht über P_2 hat, nicht folgt, daß P_2 auch Macht über P_1 hat.³⁰

Die Asymmetrie der Machtbeziehung im Sinne von (f) ist durchaus vereinbar mit ihrer Reziprozität, und zwar, weil P_1 auf die Kooperation von P_2 angewiesen bleibt, auf deren Entgegenkommen oder Mitwirkung, und weil es, wie bereits erwähnt, aufgrund des nie erschöpfenden und zwingenden Charakters der Macht immer zum Widerstand und zur Umkehrung eines Machtverhältnisses kommen kann. Aus der Macht, die P_1 über P_2 erfolgreich ausübt, folgt nicht, daß Wünsche, Fähigkeiten, Haltungen oder Absichten von P_2 enttäuscht oder unterdrückt werden. Foucaults basaler Machtbegriff formuliert eine Machtbeziehung ohne Repression, auch wenn durch Aufnahme zusätzlicher Bedingungen die Überführung in eine Form repressiver Macht immer möglich ist. Doch zuvorderst beschreibt die basale Macht nichts weiter als »lokale Kräfteverhältnisse« zwischen Individuen, sie ist die Basis für alle weiteren Machtformen und gleicht darin einem »bebenden Sockel von Kräfteverhältnissen«, die immer lokal und instabil sind.

Die Machtförmigkeit interpersonalen Beziehungen ist auf ihrer basalen Ebene auch als *responsive Interaktion* zu beschreiben: Wenn und insoweit freie Individuen interagieren, also aufeinander einwirken, dann tun sie dies immer in einer Frage-Antwort-Relation.³¹ Die Responsivität zeichnet auf basale oder fundamentale Weise eine Lebensform aus, innerhalb der Handlungs- und Gesprächsanschlüsse mehr oder weniger unproblematisch möglich sind. Mit anderen Worten besteht die basale Macht aus dem faktischen Können angesichts situationsbedingter Herausforderungen – Widerständen – und eröffnet dem an die jeweilige Lebensform – lokal und spezifisch – gebundenen Handeln anschlussfähige Zugänge und Möglichkeiten. In diesem Sinne kann mit Foucault auch von einer »Rationalität der Macht«³² die Rede sein, von einer Art kognitiven Moment in der mehr oder weniger kom-

30. Wolfgang Detel: *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt/Main 1998, S. 26.

31. Vgl. zu Begriff und Konzept der Responsivität die Ausführungen von Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt/Main 1994, S. 88ff. und insb. S. 333ff.

32. Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 116.

plexen strategischen Situation, in der sich jedes Handeln befindet. Jedwede Form der Machtbeziehung ist von irgendeinem Kalkül durchzogen, das auf die Sicherung oder Veränderung der praktischen Anschlußfähigkeit zielt. Und genau diese Anschlüsse werden inmitten der reziproken Asymmetrien zwischen Individuen hergestellt, dadurch, daß sie voneinander verschieden und zugleich voneinander abhängig sind. Die basale Macht realisiert sich also im alltäglichen, mehr oder weniger erfolgreichen und aufeinander abgestimmten Anschlußhandeln zwischen zumeist verschieden handlungsfähigen oder -bereiten Kooperationspartnern: Jemand weiß etwas genauer als der andere, ist im Vorteil, weil er zuerst da war, entscheidungsfreudiger oder mit der Situation vertrauter ist, weil er besser vorbereitet, kräftiger, geschickter oder überlegter und nachdenklicher ist; oder jemand knüpft einen Kontakt, fängt ein Gespräch an, bittet den anderen um etwas, will ihm helfen oder etwas vorschlagen, ihn beeinflussen, behindern, ermuntern oder auffordern etc.³³

Foucaults Machtkonzeption beschränkt sich allerdings nicht auf den Aspekt individueller Machtbeziehungen. Zwar sind Individuen und ihre Freiheit eine wesentliche Voraussetzung der Macht, doch inmitten der Vielzahl individueller Kräfteverhältnisse werden sie zu bloßen Punkten neben unzähligen anderen (Ich-)Punkten. Macht bedeutet insofern immer auch die Anonymisierung zwischenmenschlicher Beziehungen. Damit eröffnet sich die Perspektive der Sozialisation oder Vergesellschaftung und es kommen nicht zuletzt die verschiedenen Formen der Disziplinierung und Normierung ins Spiel. In dieser Hinsicht kann von einer *regulierenden Macht* gesprochen werden: Auf der

33. Zu denken wäre auch an Interaktionsformen wie jemandem den Vortritt lassen, jemandem etwas schenken, jemanden grüßen oder vertrauen – hierbei darf das Verhalten des einen vom anderen nicht in gleicher Manier »beantwortet« werden. Drei Hinweise: (a) Wenn dies immer schon der Fall wäre und wenn jeder überdies immer schon wüßte, daß sein Vertrauen, Grüßen, Schenken etc. in exakt der gleichen Weise zurückerstattet würde, dann hätten diese sozialen Umgangsformen jeglichen Sinn verloren; man könnte sie sich buchstäblich sparen, weil sie nur noch *mechanistisch* erfolgten. (b) Der Witz besteht darin, etwas Gegebenes weder in gleicher noch erwartbarer Weise zurückzubekommen. So mag der Vorgang des Schenkens durchweg ritualisiert sein, doch würde es der Schenkende als Beleidigung seiner Individualität empfinden, wenn ihm der Beschenkte das gleiche Geschenk unter möglichst gleichen Umständen »heimzahlt«. Der *soziale Sinn* des Vertrauen(schenkens) oder des Sich-Anvertrauens besteht gerade in dem Risiko, daß ihm nicht in der gleichen oder erwarteten Weise entsprochen wird; beim Grüßen verhält es sich ähnlich. (c) Jemandem den Vortritt lassen, führt mitunter zu *Koordinationschwierigkeiten*, wenn dieser Jemand das gleiche versucht, so daß beide in die gleiche Richtung ausweichen oder in gleicher Weise den gelassenen Vortritt in Anspruch nehmen; in dieser unentschiedenen Situation käme keiner mehr vom Fleck.

Grundlage der basalen Macht – die oben erwähnten Bedingungen (a)-(f) sind erfüllt – hat eine Person P_1 die regulierende Macht, auf eine Person P_2 einzuwirken, X zu tun, falls (a) X das Befolgen einer sozialen Regel oder Norm N ist; (b) das Befolgen von N konstitutiv für die Handlung X ist; und (c) die Art und Weise, in der P_2 von P_1 veranlaßt wird, der Norm N zu folgen, eine diskursive oder nicht-diskursive Praktik ist, in der N zumeist nur implizit enthalten ist.³⁴

Personen verfügen über die Mittel, die Gelegenheit und die Absicht, andere Personen zu veranlassen, sich bestimmten Normen anzupassen oder anzuschließen. Dies geschieht in der Regel nicht durch explizite Vorschriften, sondern durch gemeinsame Praxis und praktische Einübung im Rahmen eines Lehr- und Lernkontextes. Dabei geht es in erster Linie um die Teilnahme an einem Diskurs, um die Zugehörigkeit zu einer diskursiven Praxis, die allerdings nicht nur sprachlich im engeren Sinne ist, sondern ebenso gestische Praktiken umfaßt, das Vormachen oder Vorexerzieren, also das gesamte Ensemble des deiktischen Vokabulars. Die Normen sind hier insofern konstitutiv, als es nicht nur um die Ermöglichung von Handlungs- und Gesprächsanschlüssen geht, sondern auch um die Etablierung angemessener, richtiger und wahrer Aussagen.

Die regulierende Macht umfaßt alle diejenigen praktischen Formen der Disziplinierung oder Normierung, denen sich niemand von sich aus und ohne äußere Veranlassung unterwirft. Gleichwohl kann auch hier noch nicht von einer repressiven Macht die Rede sein, wenigstens nicht notwendigerweise und einseitig, denn genauso sind hier produktive Effekte zu verzeichnen. So unterwirft sich jemand, der beispielsweise das Tanzen erlernt, einem bestimmten Reglement und Bewegungsrepertoire, um sich irgendwann, ein gewisses Talent sei vorausgesetzt, auf der Tanzfläche zu bewegen, und zwar im Takt und ohne seinem Tanzpartner oder anderen auf die Füße zu treten; er fügt sich in die Ordnung, eine Art Choreographie, die er als solche weder ganz durchschauen noch herstellen oder befehlen muß, solange sein Verhalten nur anschlussfähig bleibt; er bewegt sich im Rahmen seiner Möglichkeiten frei und mag sogar einen eigenen Stil kreieren. Entscheidendes Merkmal der regulierenden Macht ist die Einführung, Durchsetzung und Sicherung einer *Grenze der Zugehörigkeit* – es gibt solche, die können tanzen, und solche, die es eben nicht können. Grenzziehungen variieren je nach Kontext, doch immer geht es dabei um ein Innen und ein Außen, um Ein- und Ausschluß, Annehmen und Ablehnen, Erlauben und Verbieten, Mitmachen und Zuschauen, Teilnehmen und Beobachten etc. Die Wirksamkeit der regulierenden Macht entfaltet sich in der Dichotomisierung und Hierarchisierung komplexer (stra-

34. Vgl. Wolfgang Detel: *Macht, Moral, Wissen*, S. 58.

tegischer) Situationen. Mit einem Wort Niklas Luhmanns: Sie reduziert Komplexität.³⁵ Dies gilt immer dann, wenn (wertende) Oppositionen im Spiel sind, wenn etwa von positiv-negativ, männlich-weiblich, jung-alt, schön-häßlich, gut-böse, freundlich-feindlich, gleich-verschieden, wahr-falsch, vernünftig-wahnsinnig, fleißig-faul und dergleichen mehr die Rede ist. Dabei soll sich eine der beiden Seiten als überlegen durchsetzen, insofern die Durchsetzung *nur einer* Seite die Generalisierung, Egalisierung und Homogenisierung – fast so, wie auf einer glatten Tanzfläche – gegenüber einem ansonsten unübersichtlichen, fragmentierten und variablen Kontext zur Folge hat.

Mit der so eingeführten Normierung und Disziplinierung werden nun Abweichungen sichtbar; sie fordern Sanktionen heraus, die Androhung und Durchsetzung von Strafe oder Lob.³⁶ Allerdings läßt der Vollzug der angedrohten Strafe ein bestehendes Machtverhältnis wenigstens teilweise kollabieren, weil er insgeheim dem Eingeständnis gleichkommt, über den Machtunterworfenen nicht vollständig zu verfügen. Und auch die versprochene Belohnung führt zu einer Einschränkung der Macht, weil nun Forderungen nach Einlösung des Versprechens erhoben werden können. Die regulierende Macht findet ihre höchste Erfüllung (und damit auch ihr Ende), sobald eine Person ganz und gar unangefochten nicht mehr zu handeln braucht, weil für sie ausnahmslos alles möglich ist und alles tatsächliche Geschehen genau in ihrem Sinne ist. Ein solcher Zustand entspricht am ehesten der Vorstellung göttlicher Allmacht oder absoluter Souveränität.³⁷ Sie ist das regulative Ideal angesichts der endlichen Bedingungen, unter denen

35. Vgl. Niklas Luhmann: *Macht*, Stuttgart 2. Aufl., 1988, S. 19ff.

36. Etwas anschaulicher: Wer seinen Kindern die Anweisung geben kann, ihr Zimmer aufzuräumen, ohne die dazu erforderlichen Einzelhandlungen beschreiben, anordnen oder gar vormachen zu müssen, der hat in diesem Kontext Macht; dazu bleibt die Möglichkeit, und zwar *als* Möglichkeit, im Hintergrund bestehen, die Anweisung jederzeit selbst ausführen zu können oder entscheidungs- und handlungsfähig zu bleiben, wenn es um positive oder negative Sanktionen geht, um Belohnung, Duldung oder Bestrafung.

37. Vgl. dazu Rainer Paris: *Stachel und Speer. Machtstudien*, Frankfurt/Main 1998. Paris zeigt sehr anschaulich, wie selbst in unserem säkularen Zeitalter allerlei Halbgötter die Szenerie beherrschen: Der Rennfahrer, der sein Auto kaum selbst reparieren oder gar konstruieren kann, sondern es andere für sich tun läßt; der Chef, der seine Angestellten durch geschickte Zurückhaltung, etwa Schweigen, in Schach hält, anstatt sich einzumischen; die Bankräuber oder Demonstranten, deren Vermummung nicht nur die polizeiliche Ermittlung der Identität verhindert, sondern aufgrund der Unmöglichkeit, in ein menschliches oder sonstwie vertrautes Antlitz zu blicken, ein nicht berechenbares Gewaltpotential befürchten läßt; die Klatschbase, deren wortreiche Ergüsse auch nicht um die größten Geheimnisse und intimsten Details verlegen sind, doch damit nur von sich selbst ablenkt und auf diese Weise unbemerkt das Gespräch dominiert etc.

die Machtausübung doch so störanfällig gegen jedwede Form der Unterbrechung oder Ausnahme bleibt. In der Spannung zwischen dem kontexttranszendierenden Ideal, und das heißt in letzter Konsequenz: der totalen Inklusion, und der kontextimmanenten Praxis mit all ihren Widrigkeiten und Anschlußproblemen entfaltet sich die regulierende Macht wie ein notwendiger Kompromiß; stets verspricht sie mehr, als sie halten kann. Eben deshalb ist sie ein Medium der Reflexivität oder, wie Foucault sagen würde, der *praktischen oder politischen Rationalität*. Dabei wird in praktischer Hinsicht das Handeln nicht nur zu Handlungsmöglichkeiten modalisiert, sondern die Modalisierung auch *institutionalisiert*. Erst die Institutionalisierung gewährleistet ein temporal und sozial stabiles Arrangement von Handlungsmöglichkeiten – ein Dispositiv im foucaultschen Sinne, für eine längere Zeit und für eine Mehrzahl von Personen.

In ihrer institutionalisierten Form erweist sich die Macht gleichwohl als empfindlich. Sie bleibt abhängig von einer kontingenten »Wirklichkeit«, sie wird bedroht von anderslautenden, in ihrem Sinne »falschen« Informationen über andere Wirklichkeiten; mitunter reicht schon das schlichte Bestreiten ihrer Mächtigkeit, um sie aus der Façon zu bringen. Die Macht ist also aufgerufen und herausgefordert, für ihren Erhalt zu kämpfen, und sei es, daß sie nur die Fassade ihrer Mächtigkeit wahrt. Letztlich wird sie die Kontingenz ihrer eigenen Herkunft zu verschleiern suchen, indem sie von eben dieser Herkunft ablenkt. Mit anderen Worten: Die Macht wird *produktiv*. Ihre Produktivität darf allerdings nicht in einem starken ontologischen oder gar idealistischen Sinne mißverstanden werden, so als ob sie ganz neue Wirklichkeiten oder Welten hervorbringen würde – obwohl ihr immer auch, wie bereits erwähnt, die Tendenz zur phantasmatischen Ausweitung eigen ist. Vielmehr besteht ihre Produktivität und insofern auch ihr Manöver der Ablenkung darin, daß sie etwas in Aussicht stellt. In diesem Sinne tritt die Macht stets im Namen – besser noch: im Zeichen, in der Repräsentationsform oder mit der Emblematisierung – der eigenen Überlegenheit auf, der unbeugsamen Stärke, der unbestechlichen Wahrheit, der ruhmreichen Vergangenheit, der besseren Zukunft oder sogleich der Ewigkeit. Dies erlaubt folgende Spezifikation ihres bis dato unspezifischen Charakters: Eine Person P_1 hat die produktive Macht, auf die Person P_2 einzuwirken, und zwar in einem *positiven* Sinne, falls (a) die Handlung X auszuführen oder der Norm N zu folgen die Realisation der Bedürfnisse und Wünsche von P_2 zuläßt; (b) P_1 das Verhalten von P_2 duldet, so daß P_2 weitestgehend ungestört seiner Wege gehen kann und in seinen Handlungsmöglichkeiten anschlussfähig bleibt; (c) P_1 das Verhalten von P_2 belohnt, so daß es zu einer Erweiterung seiner Handlungsmöglichkeiten kommt. In einem *negativen* und *repressiven* Sinne hat P_1 produktive Macht, auf P_2 einzuwirken, falls (a) die Handlung X auszu-

führen oder der Norm N zu folgen die Bedürfnisse und Wünsche von P_2 hemmt; (b) P_1 das Verhalten von P_2 behindert, so daß P_2 hinsichtlich seiner Bedürfnisse und Wünsche frustriert wird; (c) P_1 das Verhalten von P_2 verhindert, so daß P_2 seine Bedürfnisse und Wünsche gar nicht mehr wahrnehmen kann; (d) die Weigerung seitens P_2 , also sein Widerstand, gebrochen wird.

Die Palette negativer Sanktionen ist durchaus umfangreich. Sie reicht von kleinen Sticheleien, Klatsch und Tratsch, von der gezielten Verbreitung übler Nachrede, der Desinformation und Denunziation, der Erzeugung von Unsicherheit, eines schlechten Gewissens oder Schuldgefühls, der Preisgabe von Vertraulichkeiten und der Nichtachtung, der Erpressung und des Boykotts über die normgerechte, also gesetzliche Verurteilung und Bestrafung bis hin zur physischen Verletzung. *Erst an diesem äußersten Punkt kommt die Gewalt tatsächlich ins Spiel*, und doch bleibt sie auch hier produktiv, solange sie ein normgerechtes oder -gefälliges Verhalten erzeugt. Überdies lassen sich weitere Spezifikationen vornehmen, etwa die Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt oder die zwischen rechtsstaatlichen Zwangsbefugnissen und ständischen (mafiosen, tribalistischen, paternalistischen etc.) Ehrenkodizes. Auch gibt es verschiedene Machtmittel, wie etwa die individuellen Eigenschaften von P_1 , seine Bildung, sein Talent oder Charisma; ökonomische Ressourcen, über die P_1 verfügt, etwa Geld, Kredit, Grund und Boden; soziale Elemente wie Autorität, Beziehungen und Einfluß; kommunikative Techniken wie das polizeiliche Verhör, die wissenschaftliche Befragung, die rationale oder rhetorische Kunst der Überredung, mediale Öffentlichkeiten; soziale und politische Organisationsformen wie Vereine, Gewerkschaften oder Parteien; und nicht zuletzt bleibt die Verfügbarkeit von Gewaltpotentialen, etwa in Gestalt von körperlicher Überlegenheit oder durch den Besitz von Waffen. Soweit die unvollständige Aufzählung. Klar ist auch auf dieser Ebene der Machtausübung, daß es auf Seiten von P_2 immer Möglichkeiten zur Verweigerung gibt – von leichter Renitenz, dem Murren und Nörgeln, über die argumentative Entgegnung oder den Dienst nach Vorschrift bis zur handgreiflichen Sabotage und zum bewaffneten Widerstand. Genauso wie schon bei der basalen und regulierenden Macht bleibt die mehr oder weniger eingeschränkte Möglichkeit zur Umkehrung oder wenigstens Veränderung innerhalb des Machtverhältnisses bestehen.

Die Freiheit bleibt auf allen Ebenen der Macht – sei es der basalen, regulierenden oder produktiven – die wesentliche Voraussetzung. Auf all diesen Ebenen muß entschieden werden können, solange das Einwirken des einen auf den anderen niemandem die Entscheidung abnimmt, sondern eine Entscheidung mehr oder weniger nachdrücklich nahelegt. Auf jeder Ebene müssen also Handlungs- und Gesprächsanschlüsse möglich sein. Die hier skizzierten Aspekte der Macht, ihre

basale, regulierende und produktive Erscheinungsform, beschreiben mehr oder weniger komplexe Formen der Vergesellschaftung, die allerdings nicht zu trennen, sondern allenfalls – in machtanalytischer Perspektive – zu unterscheiden sind. Macht ist insofern der Name für eine komplexe strategische Situation, in der ihre verschiedenen Aspekte auf je unterschiedliche Weise zur Geltung kommen, sich einander durchdringen, verstärken oder abschwächen. (a) In basaler Hinsicht treten die menschlichen Individuen als Referenzobjekte lokaler Machtbeziehungen in den Vordergrund; hier geht es um individuelle Verantwortung, Entscheidung und Freiheit. (b) In regulierender Hinsicht treten die sozialen und immer schon anonymisierten Regeln in den Vordergrund; hier geht es um Normierung und Disziplinierung, durch die Individuen zu bloßen Punkten werden. Der damit einhergehende, für jede Form praktizierter Freiheit nie auszuschließende Ausschluß führt (c) in produktiver Hinsicht zur Durchsetzung und Verteidigung eines Machtregimes; dessen letztes Mittel besteht in der Anwendung von Gewalt und insofern in der Vernichtung von Freiheit.

Vor diesem Hintergrund läßt sich Gewalt wesentlich so bestimmen: Nicht als Kraft, auch nicht als physisches oder handgreifliches Einwirken, sondern als Vernichtung der Freiheit; Gewalt unterbricht die Gesprächs- und Handlungsanschlüsse. Sie isoliert, sie traumatisiert. In dieser Hinsicht ist sie zwar eingebettet in Machtverhältnisse, in Formen der sozialen Vermittlung, und damit auch in Sinnverhältnisse. Doch erscheint sie zugleich unvermittelt, unmittelbar. Gewalt eignet eine Plötzlichkeit, sie ereignet sich in dieser Hinsicht unvorhersehbar. Insofern ist die Gewalt nicht, wie oben angedeutet, allein als Phantasma göttlicher Allmacht und reine Potentialität zu verstehen – so als sei sie eine Art perspektivische Täuschung der Macht selbst, ein aus ihr nur abgeleitetes Phänomen. Gewalt ist ein Ereignis, sie ereignet sich, indem sie das Bestehende unterbricht und verrückt. Dies wiederum vermag sie nur, weil und insoweit die bestehenden Machtverhältnisse nicht total sind. Versteht man Macht als Realisierungs- und Intensitätsgrad der Freiheit und die Gewalt als Vernichtung eben dieser Freiheit, dann erweist sich ausgerechnet die Freiheit als Einfallstor, als Bedingung der Möglichkeit für die Gewalt: Sie geht aus der Freiheit hervor, nicht konform zu den Macht- und Sinnverhältnissen handeln zu können. Dient die Macht also dem Schutz der Freiheit, weil und insoweit die Freiheit zugleich Voraussetzung der Macht ist, so wird die Macht in grundlegender Weise durch die Freiheit auch bedroht. Freiheit und Macht bedingen einander, und doch fügt sich die Freiheit nicht in die Machtverhältnisse. Sie bleibt eine widerständige Reserve, ein letzter Vorbehalt, und in dieser Hinsicht ein Unbedingtes, Unmittelbares – ein Absolutes.

Mit der Freiheit taucht also das eingangs erwähnte Problem der Unmittelbarkeit wieder auf. Doch hat sich jetzt der Fokus von der Ge-

walt auf die Freiheit verschoben. Wie nun ließe sich ihr ein Sinn abgewinnen? Foucaults Machtanalytik kann sich mit dem attestierten Bedingungsverhältnis zwischen Macht und Freiheit begnügen. Erinnert man dagegen die mit Benjamin aufgeworfene, in gewisser Hinsicht unabweisbare Frage nach dem positiven Sinn des Absoluten, dann kann dies nicht befriedigen. Gleichwohl zeigt sich die Foucaultsche Analyse als durchaus anschluß- und erweiterungsfähig. In dieser Richtung möchte ich wenigstens einige Hinweise geben und den Begriff der Freiheit als seinerseits in einem Absoluten, einer absoluten Andersheit begründet aufweisen; ein solches Konzept findet sich in der Sozialphilosophie von Emmanuel Lévinas.

3. Ethik und Unendliches

Die Sprache von Emanuel Lévinas ist nicht ohne theologische Referenzen. Damit scheint sie auch geeignet zu sein, an einigen der zu Beginn erwähnten Intuitionen Benjamins anzuschließen. Dennoch bietet das Denken von Lévinas genügend Anhalt für ein eher säkulares – wenn es so etwas überhaupt geben kann – Verständnis des Absoluten.³⁸ In diesem Zusammenhang läßt sich allenfalls erwägen, ob eine theologisch inspirierte Sprache nicht die allein angemessene und gewissermaßen auch aufrichtigste Form bei der Erläuterung von Begriffen wie dem der Freiheit darstellt, wenn dabei von »Unbedingtheit« oder »Unverfügbarkeit« die Rede ist. Damit ist, wie Micha Brumlik klarstellt, »weder ein indirekter Gottesbeweis erbracht noch eine genuin theologische Ethik entwickelt, sondern ein Vorschlag zur Verdeutlichung einer sonst abstrakt bleibenden ethischen Überlegung gemacht. Immerhin könnte es ja sein, daß es für die Erläuterung dessen, was wir als ›unbedingt‹ bezeichnen, keine angemesseneren Interpretationen gibt als theologische.«³⁹ Der Vorstellung oder gar der Erfahrung von Gott, aber auch der Verwendung göttlicher Attribute wie »unfaßlich« oder »unendlich« muß nicht schon, wie man seit der kantischen Antinomienlehre wissen kann, eine ontologische Entität entsprechen: Die faktische Unfaßlich-

38. Vgl. zum theologischen Hintergrund bei Lévinas die knappen Ausführungen von Daniel Krochmalnik: Emmanuel Lévinas im jüdischen Kontext, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg. 21/1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, sowie die systematische Darstellung von Rudolf Funk: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, München 1989, insb. S. 35ff.

39. Micha Brumlik: Phänomenologie und theologische Ethik, in: Michael Mayer/Markus Hentschel (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990, S. 131.

keit des sich stets entziehenden, fremden und anderen Menschen mag sich als seine individuelle Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit sinnvoll interpretieren lassen, sie verweist aber nicht zwingend auf seine Göttlichkeit. Wenn auch Lévinas davon spricht, daß *Gott ins Denken einfällt*,⁴⁰ dann ist dies immer nur so zu verstehen, daß Gott ins Denken einfallen *kann*, aber nicht ins Denken einfallen *muß*. Über hermeneutische Analogieschlüsse hinaus ist hier keine Gewißheit zu haben.

Im Sinne dieser ersten, vorsichtigen Einschränkung soll im folgenden vom Beziehungsereignis der Begegnung die Rede sein: Ein anderer Mensch, insoweit er mir begegnet, bleibt mir immer auch entzogen und damit auch transzendent; er geht nie in meinen Erwartungen oder Vorstellungen auf, und ich werde nie vollkommen über ihn verfügen können; er wird mir immer auch fremd und anders bleiben, so sehr, daß seine Andersheit sich auch noch in dem bewahrt, was mir als »Verschmelzung« mit ihm erscheint. Darüber hinaus begegnet der Andere unter Bedingungen, die man ganz im Sinne Heidegger als alltäglich bezeichnen kann, die weder als unmittelbar noch als mittelbar überhaupt thematisch oder problematisch sind. Bei dieser Alltäglichkeit nimmt das Denken von Lévinas seinen methodischen Anfang. Sie ist die Grundlage, auf der Lévinas sein »einziges Thema«, so Wolfgang Nikolaus Krewani, verfolgt, nämlich »den Ausbruch aus der Totalität«. In diesem Sinne ist die Philosophie von Lévinas »eine Philosophie der Befreiung. [...] Lévinas' Philosophie möchte den Menschen auf den Weg in die Freiheit bringen«. ⁴¹ Dieser Weg fängt für Lévinas nicht bei einem abstrakten, möglicherweise verborgenen Ursprung an, sondern hat in der Alltäglichkeit seinen unbestimmten Anfang; von hier aus verläuft der Weg parallel zur Konstitution der Individualität, eines Selbstverhältnisses, so wie es sich faktisch vorfindet und zu verstehen beginnt. Insofern die Freiheit niemandem andemonstriert werden

40. Emmanuel Lévinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg, München 1985.

41. Wolfgang Nikolaus Krewani: Nachwort. Der versteinerte Augenblick, in: Emmanuel Lévinas, Vom Sein zum Seienden, Freiburg, München 1997, beide Zitate S. 127. Krewani ist, soweit ich die Literatur zu Lévinas überblicke, der einzige, der die fundamentale Bedeutung der Freiheit im Denken von Lévinas erkannt hat. Vgl. auch ders.: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg, München 1992, S. 31ff. Wichtige Ergänzungen finden sich bei Stephan Strasser: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas, Den Haag 1978, S. 320ff., und bei Colin Davis: Lévinas. An Introduction, Cambridge 1996, S. 13 u. 49. – Ansonsten ist in diesem Zusammenhang, wenn überhaupt, immer nur von der (ethischen, theologischen u.ä.) Einschränkung der individuellen, zumeist nur als Beliebigkeit oder Willkür verstandenen Freiheit die Rede; vgl. Rudolf Funk: Sprache und Transzendenz, S. 385f., sowie John Llewelyn: Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics, London 1995, S. 144f.

kann, so als sei sie ein abstraktes Ideal, muß man sie konkret erfahren. Die Erfahrung der Freiheit beginnt, so Lévinas, mit der Verantwortung, einer

Aufforderung zur Antwort. [...] Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können. Dieser Auswuchs an Sein, diese Übertreibung, die man Ichsein nennt, dieser Ausbruch an Selbstheit im Sein vollzieht sich als Anwachsen der Verantwortung.⁴²

Die Verantwortung, von der Lévinas hier spricht, darf nicht als (rational, argumentativ) begründete (ethisch-moralische) Norm verstanden werden; vielmehr geht es ihm darum, wie das »Ichsein« in der Verantwortung erst einmal zustande kommen muß, um vernünftigen Gründen sein Ohr leihen zu können und zu wollen. Die Frage nach meinem Selbst und meiner Freiheit entsteht nur, insoweit ich mich in einem innerweltlichen Zusammenhang *vorfinde* und zugleich in einer *besonderen, nicht-alltäglichen* Beziehung zu dieser mir erschlossenen Welt stehe. Diese innerweltliche Distanz entsteht mir angesichts eines Anderen. Mein Selbst bleibt hier stets gefährdet und gefordert, weil und insoweit meine Freiheit eine *nicht durch mich* verfügte, gleichwohl *nur von mir* zu verantwortende Frei-Gabe ist. In diesem Zusammenhang lassen sich bei Lévinas sechs verschiedene, dennoch aufeinander verwiesene und gleichursprüngliche Momente der Freiheit rekonstruieren – eine Konstellation der Freiheit.

Freiheit entsteht (a) mit einer Unterbrechung oder *Störung*:

Jemand ist schon vorbeigegangen. Seine Spur *bedeutet* nicht sein Vorübergegangensein, wie sie auch nicht seine Arbeit oder sein Genießen in der Welt *bedeutet*, sie ist vielmehr die Störung selbst, die sich mit unabweisbarem Nachdruck [gravié] eindrückt (man ist fast versucht zu sagen: *ingraviert*).⁴³

Mit anderen Worten, die Spur des Anderen hat sich als störender und *entregelnder* Anspruch in die umgangssprachlich-alltägliche Grammatik, in den bislang unproblematischen Umgang des ich (frz.: *je*) eingeschrieben. Sie verläuft in einem Dazwischen, in der Entfernung zwischen dem ich, das sich erst jetzt *als* Ich (frz.: *moi*) vorfindet und sich zu verstehen beginnt, und seiner Vergangenheit, die ihm erst jetzt *als* mehr oder weniger problematisches Kontinuum erscheint. Damit beginnt die (Auto-)Biographisierung des ehemals personalen und relatio-

42. Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen, in: ders., Die Spur des Anderen, Freiburg, München 1983, S. 224.

43. Emmanuel Lévinas: Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, S. 58.

nalen Ich-Punktes; er steht jetzt in der Zeit. Die störend-verstörende Spur des Anderen besteht in der Gabe der Zeit, die »Spur ist die Einführung des Raumes in die Zeit, der Punkt, an dem die Welt sich einer Vergangenheit und einer Zeit zuneigt. Die Zeit ist das Sich-Zurückziehen des Anderen.«⁴⁴

Die Freiheit entsteht (b) mit der *Unsicherheit*, mit einem Verlust des Selbstverständlichen oder, wie Lévinas sagt, mit der »Enteignung«⁴⁵ durch die Unendlichkeit des Anderen. Der Vorgang des Enteignens verweist nicht auf den Verlust eines schon sicher gewußten Besitzes, sondern entsteht erst mit der freisetzenden Entfernung des ich aus seiner bis dato unproblematischen Alltäglichkeit. Dabei bleibt der Andere insofern unendlich, als er eine unerwartete Zukunft und unerschöpfliche Vergangenheit bedeutet. Zeitgebend hat er sich so uneinholbar wie unbestimmt entzogen. Durch ihn hört das alltägliche In-der-Welt-sein auf, alltäglich zu sein, die Person des grammatikalisch situierten ich wird entpersonalisiert, die Struktur responsiver Bezüge wird entstrukturiert und die Totalität des Responsiven wird enttotalisiert. In diesem Zustand der »passivsten Passivität« ist das ich zu dem Selbst(verhältnis) geworden, als das es sich faktisch vorfinden muß, bevor es sich entscheiden kann, aktiv oder passiv zu sein. Doch ist das Selbst damit, daß es geworden ist, sogleich ein »Von-sich-Weggerissenwerden«, es hat »keinen eigenen Stand« und ist mit sich selbst die »absolute Nicht-übereinstimmung«.⁴⁶ Das sich in seiner Passivität erst »zeitigende« Selbst verdankt sich einzig der irritierenden Spur eines Anderen. Die »eigene Passivität [...] bedeutet in der »passiven« Synthesis ihrer Zeitlichkeit«⁴⁷ den nicht durch sich selbst verfügbaren Zusammenhalt, obwohl im »Auseinanderfallen der Identität« des Selben »das Selbe nicht mehr das Selbe erreicht: Nicht-Synthese«⁴⁸ ist. Mit anderen Worten: Weil sich der Andere nur in der Spur des Vorübergegangenseins zeigt, er also immer entzogen bleibt, ist das Ich zwar freigesetzt, aber auf sich

44. Ebd., S. 57.

45. Emmanuel Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg, München 1987, S. 303. – Vgl. zu dem Motiv der Enteignung am Beispiel des Erblickt-/Ertapptwerdens durch einen anderen Menschen: Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1993, S. 471: »Ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, dieses Ich, das ein anderer erkennt. Und dieses Ich, das ich bin, bin ich in einer Welt, die der Andere mit entfremdet hat«.

46. Alle Zitate in Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg, München 1992, S. 121.

47. Ebd., S. 124.

48. Ebd., S. 126.

selbst verwiesen, ohne seiner in dieser vom Anderen eröffneten und getragenen Selbstbeziehung je habhaft zu werden.

Die Freiheit entsteht (c) mit der *Aufforderung* oder Herausforderung; angesichts eines fremden Anspruches bin ich gefordert, zu antworten und damit die Verantwortung zu übernehmen. Allerdings entspringt für Lévinas die Verantwortung »keineswegs einem freien Engagement, einer Gegenwart, in der sein Ursprung angelegt wäre und in der eine sich identifizierende Identität Atem holen könnte«.49 Die Verantwortung ist »nicht vorrangig in die Rolle und an den Platz des unbeugsamen transzendentalen Bewußtseins berufen«, vielmehr ist das Selbst in seiner es konstituierenden Passivität, also kraft eines Anderen, »von vornherein verantwortlich und ohne Möglichkeit, sich dem zu entziehen«.50 Das Selbst steht aufgrund seiner nicht durch es selbst verfügbaren Konstitution in der Verantwortung für einen Anderen, ob es das will oder nicht. Ganz gleich, *ob, wie* und *was* geantwortet wird, bleibt unvermeidlich, *daß* damit schon geantwortet ist. In jeder Verantwortung steckt dieses Moment der Unbedingtheit, ohne das mithin nichts zu verantworten wäre und statt dessen alles wie von ewig her seinen gewohnten Verlauf nehmen müßte. Diese Unbedingtheit bezeichnet Lévinas als »die Nicht-Reziprozität schlechthin«51, es ist das *irreduzibel-irreziproke* Moment, das auf den Vorrang des Anderen verweist: Zwar erscheint, von außen betrachtet, das Selbst mit dem Anderen gleichursprünglich, doch gebührt dem Anderen insofern der Vorrang, als seine Spur, sein Anspruch und das dadurch freigesetzte Selbstverhältnis nicht mehr ungeschehen gemacht werden können; seine Nachträglichkeit ist dem Selbst unhintergebar und unwiderruflich. Genau diese diachrone Beziehung zwischen zwei Menschen bezeichnet Lévinas als die grundlegende, weder absichtlich herbeizuführende noch einfach zu übernehmende Verantwortlichkeit, in der ein Mensch steht, insoweit er sich als frei versteht.

Die Freiheit entsteht (d) mit der je *eigenen Möglichkeit* des Entscheidens; dadurch werden das Denken und Handeln als meine eigenen Möglichkeiten eröffnet. Mit dem Entzug des Anderen erweist sich das Selbst in seiner Nachträglichkeit als ein von sich unterschiedenes und sich uneinholbares Selbstverhältnis; in dieser konstitutiven Differenz zu sich selbst hat sich die Spur des Anderen bereits verlaufen. Dabei ist das Selbst in seiner Passivität auf sich verwiesen und damit auch auf sich bezogen. Mit dem störend-verstörenden Vorübergang des Anderen und seinem unablässigen Rückzug vollzieht sich das, was

49. Ebd., S. 335.

50. Ebd., S. 190.

51. Ebd., S. 189.

Lévinas die »Umkehrung des Ich zum Sich«⁵² nennt. Diese Vereinzelung hat das *in sich* unterschiedene Selbst eröffnet und treibt seine *reflexive Verdoppelung* hervor: In der Reflexion des Ich auf das Mich liegt eine reflexiv nicht einholbare und zu nivellierende Verschiedenheit oder Differenz; innerhalb dieser Differenz liegt das Sich als die unlösbare Verschränkung des Selben mit einem Anderen.⁵³ Das Sich, von dem Lévinas spricht, »entsteht als unauflösbare Verknüpfung in der Verantwortung für den Anderen«⁵⁴, insoweit dieser entzogen oder vergangen bleibt:

Die Selbstreflexion des Bewußtseins, das Ich, das das Sich wahrnimmt, ähnelt nicht der vorgängigen Rekurrenz des Sich, dem Einen ohne alle Dualität [...]. Das Sich ist nicht der Idealpol einer Identifizierung durch die Mannigfaltigkeit »psychischer Abschattungen« hindurch [...], wie in einem] Bewußtsein, das sich selbst erleuchtet, indem es sich unterbricht und sich wiederfindet.⁵⁵

52. Ebd., S. 122.

53. In diesem Zusammenhang ist auch auf Georg H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/Main 1973, zu verweisen. Mead geht von bestimmten Erfahrungen aus, »in denen der physische Organismus sich selbst zum Objekt werden kann« (S. 179); diese Reflexion verläuft auf dem Umweg über die soziale Welt, die Anderen. Reflexivität wird definiert als »Rückbezug der Erfahrung des Einzelnen auf sich selbst« (S. 175), indem er »aus sich heraustritt« (S. 180) in das Soziale. Mit Lévinas können wir davon ausgehen, daß hier das reflexive Sich nicht erst durch die Reflexion zustande gebracht wird, sondern (als sprachlich, sozial) vorausgesetzt werden muß; das Sich erzeugt einen noch unscharfen, nicht genau bestimmten Selbstbezug. Diese Indifferenz zwischen Eigenem und Fremden ist erst die Grundlage für einen unabschließbaren Prozeß fortführender (sozialisierender) Differenzierung; anders als Mead es vorsieht, kann es deswegen auch nicht zur »Verschmelzung« (S. 320ff.) zwischen dem von ihm so konzipierten triebhaften, spontanen Ich und dem allgemeinen, konventionellen mich in der Einheit des Selbst kommen. Weil Mead das Ich immer nur gegen die konventionelle Instanz des mich oder des »generalisierten Anderen« abgrenzt und nicht auch in Beziehung zu einem konkreten Anderen versteht, droht ihm bei der Bestimmung des individuellen oder personalen Selbst immer der Rückfall auf die Entwicklungsstufe des physischen (triebhaft-spontanen) Organismus, mithin des Biologischen – in gewisser Analogie zu Buber übrigens, dessen Verkenning des konkret Anderen ihn in die Transzendenz Gottes ausweichen läßt. Vgl. zu diesem Problem Bernhard Waldenfels: Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie, in: ders., Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt/Main 1980, und die dezidierte Kritik von Seyla Benhabib: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: Elisabeth List/Herlinde Studer (Hg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt/Main 1989.

54. Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins, S. 234.

55. Ebd., S. 230.

Das Sich verweist auf den Anderen im Selbst, es steht (stellvertretend) für den Anderen im Selben, es entspringt nicht seiner eigenen Initiative, es ist insofern auch kein universales, anonymes, punktuell-zeitloses oder sonstwie unvordenkliches Bewußtsein hinter dem Bewußtsein, sondern taucht »als eine nicht durch sich selbst zu rechtfertigende und in diesem Sinne empirische oder kontingente Identität auf, die jedoch in ihrem Bestand der Erosion durch die Zeit und die Geschichte Widerstand bietet«. ⁵⁶

Aufgrund meines durch den Anderen eröffneten und begrenzten Selbstverhältnisses, als das ich mich faktisch vorfinde, bleibe ich ihm immer hinterher und damit auch in seiner Schuld. Insofern mir der Andere entzogen bleibt und ich dennoch auf ihn bezogen bin, insofern ich mich ihm also nicht entziehen kann, bedeutet dies meine *individuelle Bestimmung*: »Einzigkeit bedeutet hier Unmöglichkeit, sich zu entziehen und ersetzen zu lassen, Unmöglichkeit, in der gerade die Rekurrenz des *ich* sich ausbildet.« ⁵⁷ Die Rekurrenz des *ich* beschreibt Lévinas als »Rückzug *in sich*« oder auch »Selbstheit«: Sie

ist nicht ein abstrakter Punkt, nicht Zentrum einer Kreisbewegung, das identifizierbar ist aufgrund der Kreisbahn, die diese Bewegung des Bewußtseins beschreibt, vielmehr ist sie ein immer schon von außen identifizierter Punkt, der sich nicht in und an der Gegenwart identifizieren noch auch seine Identität »ablehnen« muß, ist er doch älter als die Zeit des Bewußtseins. ⁵⁸

Das bewußte Selbstverhältnis verfügt nicht über seinen Grund, das Sich bleibt *resistent* gegen alles Verfügen wollen und, als nicht durch sich selbst verfügbarer Grund, auch *kontingent*, ein Außen oder, wenn man so will, eine heteronome Erfahrung. Der Andere individuiert mich in der Verantwortung, die ich für ihn habe. Um frei entscheiden zu können, muß ich bereits von einem Anderen betroffen, angesprochen oder, etwas emphatischer, erwählt sein, und zwar auf eine Weise, über

56. Ebd., S. 235. – Die Verwendung des Begriffs kontingent verweist in diesem Zusammenhang auch auf das lateinische *contingere*, das einander begegnen.

57. Ebd., S. 135. – Individualität ist hier als unersetzliche, also unververtretbare Einzelheit, nicht aber als Einzigartigkeit zu verstehen: Daß ich mich zu verantworten, zu entschuldigen etc. habe, kann mir von niemandem abgenommen werden, was mich gleichwohl nicht zu einem einzigen einer Art macht. Die Verwendung des Wortes unersetzlich oder unververtretbar ist hier attributiv, nicht im Sinne eines prädikativen Adjektivs; vgl. Lutz Wingert: Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1993, S. 296.

58. Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins, S. 236f.

die ich nicht verfüge, auch und gerade, wenn ich über das bloße Faktum meiner Verantwortlichkeit hinaus versuche, dem Anderen verständlich, wahrhaftig, richtig, wahr oder, kurzum: angemessen zu antworten. Dennoch bestimme ich, indem ich dem Anderen antworte, mein Verhältnis zu ihm und insofern auch mich selbst. Damit bleibt nicht nur meine Verantwortung, sondern auch meine Freiheit *exzentrisch*; selbst antwortend und verantwortend, bin ich zugleich ein anderer, nachträglich und nach-tragend auf einen anderen Ort und eine andere Zeit verwiesen.⁵⁹

Die Freiheit entsteht (e) mit der Zeit, und ihre Zeitlichkeit bedeutet immer auch einen *Aufschub*, eine Art Verzögerung; die Reflexivität verdankt sich einer bereits vergangenen Störung durch den Anderen, sie steht als Beziehung des Ich zu sich selbst in einer unkündbaren Verantwortung für den Anderen und erfährt das Zurückweichen des Anderen als allemal verunsichernden Selbstentzug. Gleichwohl dauert die Reflexivität in ihrer Nachträglichkeit länger an als das Ereignis der Begegnung, sie geht über die Störung hinweg, sie bedeutet in ihrer Nachträglichkeit geradezu ein Innehalten und Aushalten, eine Geduld und Mühe, eine Aufmerksamkeit und Bedachtsamkeit. Daß die Reflexion immer zu spät kommt, aber auch, daß sie überhaupt kommt, verzögert die »Reaktion« der Antwort auf den »Reiz« der Störung. Die reflexive Selbstbeziehung ist dem natürlichen Funktionskreislauf von Reiz und Reaktion enthoben. In der Verzögerung oder dem Aufschub macht sich die *Trägheit* der Sprache geltend, die sich in ihrer grundlegenden *Sozialität* – in ihrem responsiv strukturierten Gebrauch und ihrer regelhaften Grammatikalität des »ich«, »sich«, »selbst« oder »mein« – dem Unerwarteten und Neuen immer auch widersetzt.⁶⁰ Mit Lévinas können wir davon sprechen, daß sich die irritierende Aktualität des *Sagens* – die Ansprache und die Betroffenheit durch einen Anderen, die konkrete Eröffnung einer (Gesprächs)Situation, die Kontaktaufnahme

59. Anders als bei Buber kann in der Beziehung zu einem Anderen von einer unmittelbaren Einheit aus Passion und Aktion nicht die Rede sein; das scheinen dialogische Ansätze generell zu verkennen. Vgl. dazu Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, S. 316ff.; Theunissen vermag die Beziehung zum Anderen nur als »Entsprechung« im Sinne der Angleichung oder Übereinkunft zu denken, vgl. etwa S. 329. Ähnlich auch Bernhard Waldenfels: *Im Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971, S. 294ff. u. 302ff.

60. Vgl. George Herbert Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft. Zu Reiz und Reaktion insb. S. 131ff.*; ansonsten Jacques Derrida: *Freud und der Schauplatz der Schrift*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main 1976, S. 302-350, hier S. 311: »Der Aufschub bildet das Wesen des Lebens. [...] Die Verspätung ist also ursprünglich.« Vgl. auch Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, S. 459ff.

noch vor irgendeiner besonderen Thematisierung – nur im regelhaften Gebrauch des bereits *Gesagten* artikuliert. Dabei sind die störend-verstörende Spur des Sagens – ihr performatives *Daß* – und das Reglement des Gesagten – sein propositionales *Was* – gleichermaßen innersprachlich, sie gehen zwar nicht ineinander auf, bleiben aber aufeinander angewiesen:

Die Korrelation von Sagen und Gesagtem, das heißt die Unterordnung des Sagens unter das Gesagte, unter das linguistische System und unter die Ontologie, ist der Preis, den die Manifestation [ergo: die Kommunikation; C.S.] verlangt. In der Sprache als Gesagtem läßt sich alles für uns ausdrücken – und sei es um den Preis des Verrats.⁶¹

Der Verrat, von dem Lévinas hier spricht, besteht in der unhintergehbaren Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit der Sprache, ihrer Konventionalität, insofern sie den allemal maßlosen Anspruch des Anderen und die unendliche Verantwortung des Selbst immer wieder einge-meindet und abgemildert haben wird.

Die Freiheit entsteht (f) mit der Verfehlung oder *Entfernung* des mir vorausgegangenen und vergangenen Anderen; seiner diachronen Einzigkeit wird die sprachliche, soziale und kulturelle Ordnung mit ihrer synchronisierenden und egalisierenden Macht kaum genügen können. Lévinas verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß es niemals nur um die singuläre Beziehung der unendlichen und unerfüllbaren Verantwortung gehen kann, denn sie stände in ihrer ganzen Maßlosigkeit allein da, sie wäre mithin ohne jeden Vergleich und damit nicht nur unproblematisch, sondern ohne jeden ethisch-moralischen Sinn:

Wenn die Nähe mir allein den Anderen und niemand sonst zur Aufgabe machte, »hätte es kein Problem gegeben« – nicht einmal im allgemeinen Sinne des Wortes. Die Frage wäre nicht entstanden, auch das Bewußtsein nicht und ebensowenig das Selbstbewußtsein. Die Verantwortung für den Anderen ist eine Unmittelbarkeit, die der Frage vorausgeht: eben Nähe. Sie wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten.⁶²

Dieser Dritte mag anders sein als der Nächste, doch ist auch er ein Anderer, der durch die exklusive Beziehung der unermeßlichen Verant-

61. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 30f.

62. Ebd., S. 342. – Lévinas beschreibt die vermeintliche Unmittelbarkeit der Begegnung auch als Auflösung »zur ›konkreten Abstraktion«, die der Welt, den Horizon-ten, den Bedingungen entrissen ist, eingebettet in die kontextfreie Bedeutung des der-Eine-für-den-Anderen, die der Leere des Raumes entstammt, des Raumes, der die Leere bedeutet, des verlassenen und verödeten Raumes, der unbewohnbar ist wie die geometrische Homogenität« (ebd., S. 205).

wortung, durch ihre vermeintliche Unmittelbarkeit, ins Abseits gedrängt wurde. Dieser Dritte ist aber auch die Konventionalität der Sprache, ihr regelhafter Gebrauch durch die Anderen, die in dem Netzwerk responsiver Verweisungen immer schon da sind, wenn nur ein Wort gesprochen, wenn zumal die Verantwortung übernommen und Antwort gegeben wird. Lévinas betont, daß der Andere immer schon »in einer Beziehung zu einem Dritten [steht,] für den ich nicht gänzlich verantwortlich sein kann, selbst wenn ich – vor jeder Frage – für meinen Nächsten allein verantwortlich bin. Der Andere und der Dritte, meine Nächsten, Zeitgenossen füreinander, entfernen mich vom Anderen und vom Dritten.«⁶³

Die mit dem beharrlich störenden Dritten gegebene Distanz zum Anderen, und sei er auch der Nächste, ist also unvermeidlich. Damit findet aber auch die vorgeblich unmittelbare und rückhaltlose Verantwortung durch sich selbst eine Grenze. Es

entsteht die Frage: »Was habe ich gerechterweise zu tun?« Gewissensfrage. Es braucht die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und in der Intentionalität und dem Intellekt die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.⁶⁴

Die Gerechtigkeit, von der Lévinas hier spricht, versammelt all die *kognitiven Modi* des Denkens, des Vermessens, Vergleichens, Abwägens, Zögerns, Urteilens, Gleichsetzens oder Entscheidens. Sie wird damit, und das ist die Pointe, zur »Grundlage des Bewußtseins«.⁶⁵ Anders formuliert, das »Bewußtsein entsteht als Präsenz des Dritten«⁶⁶, weil erst jetzt tatsächlich entschieden werden muß, was sich in der singulären Verantwortung mangels Alternativen immer schon entschieden hätte: »In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein.«⁶⁷ Kurzum, je mehr Ansprüche dem Bewußtsein entstehen, desto mehr wird es Bewußtsein, desto mehr wird es sich zu entscheiden haben und zu bestimmen suchen. Seine erwachsene und ausgebildete *Autonomie* geht weder auf ein noumenales Bewußtsein noch auf seine singuläre Verantwortung noch auf die

63. Ebd., S. 343.

64. Ebd.

65. Ebd., S. 349.

66. Ebd., S. 348.

67. Ebd., S. 344.

konventionelle Ordnung zurück. Zwar ist es sich selber unhintergebares Faktum, doch verdankt es sich gleichermaßen dem Anspruch eines Anderen und eines Dritten, der Singularität und der Konventionalität, der Störung und der Regel.⁶⁸

Wenn jemand zu Bewußtsein kommt, dann, weil er zwischen verschiedenen Ansprüchen entscheiden muß, weil er sich diesen Ansprüchen nicht entziehen kann, weil er sie nicht erst gewählt, geprüft und zugelassen hat, sondern *sich selbst* in der Erwählung, Besonderung und Vereinzeln durch fremde Ansprüche vorfindet. Das Bewußtsein ist nachträglich. In seiner individuellen Bestimmung bleibt es heteronom, es ist nur mit seiner sozialen Umwelt da, wenn und insoweit diese auf nicht-alltägliche und nicht-wiederholbare Weise aufdringlich geworden und entzogen worden ist; es steht mit seiner Konstitution durch die Anderen, seien sie die Nächsten oder die Fernsten, bereits in der Verantwortung. Das Bewußtsein trägt einen ethisch-moralischen Index. In seiner passiv-diachronen Nachträglichkeit und in seiner praktisch-sozialen Befindlichkeit entsteht es in einem nicht von ihm selbst vor-entschiedenen, sondern im strengen Sinne des Wortes unentschiedenen Konflikt. Das Bewußtsein *ist* vergleichend und insofern immer schon praktizierte Gerechtigkeit. In seiner kognitiven Orientierung findet es allerdings nicht vorbehaltlos zu einem egalitären, legalistischen, prozeduralen oder quantifizierenden Maximum, jedenfalls dann nicht, wenn es das für sich konstitutive Moment der irreduzibel-irreziproken Begegnung oder der Nähe nicht vergessen, gar verdrängt hat. Die Gerechtigkeit, so Lévinas, ist nicht möglich,

ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. Seine Funktion beschränkt sich nicht auf die »Funktion der Urteilskraft«, auf die Subsumtion von Einzel-

68. Vgl. Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 403ff. u. 425f. Ricœur versucht, im Kontrast zu Heideggers »solipsistischer« Konzeption des Schuldigseins und der Faktizität des In-der-Welt-seins, die »exteriale« Konzeption der Andersheit bei Lévinas als dessen bloße Kehrseite darzustellen: Versinkt der eine in der Immanenz der Selbstheit, so verliert sich der andere an die Transzendenz der Andersheit. Gegen diese beiden Extreme macht Ricœur das »Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit« (S. 425) geltend und damit einen Zwischenbereich der Vermittlung. Doch abgesehen davon, daß bei Heidegger gerade nicht die Faktizität, sondern die Verkenning ihrer sozialen Bedeutung zugunsten einer »existenzialen« Freiheit des reinen Möglichseins das Problem ist, hat sich Lévinas nicht blindlings der Andersheit des Anderen verschrieben, sondern berücksichtigt *sowohl* die Aufforderung (qua Störung, Verantwortung, Sagen) und das Selbst (qua Freiheit, Bewußtsein, Autonomie) *als auch* die soziale oder konventionelle Dimension (qua Gesagtes, Dritter, Gerechtigkeit) – ein sehr viel umfanglicheres Programm als Ricœurs Dichotomisierung überhaupt erfassen kann.

fällen unter die allgemeine Regel. Der Richter steht nicht außerhalb des Streitfalls, das Gesetz aber gilt nur in der Nähe. Die Gerechtigkeit, die Gesellschaft, der Staat und seine Institutionen – die verschiedenen Weisen des Sich-Austauschens und der Arbeit, von der Nähe her verstanden – bedeuten jeweils, daß nichts sich der Kontrolle der Verantwortung des Einen für den Anderen entziehen kann.⁶⁹

Dem bewußten Leben eignet aufgrund seiner ihm unhintergehbaren Verantwortung eine Unbedingtheit, über die es sich mit mehr oder weniger guten Gründen hinwegsetzen, die es aber nicht einfach beseitigen kann, so als wäre rein gar nichts geschehen. Es fehlt also keineswegs am *Daß* der Verantwortung, es mangelt allenfalls am *Wie* und *Was*, also am Können und an Inhalten, an kulturellen Standards und innerweltlichen Gelegenheiten, kurzum: an der bereits etablierten und praktizierten Kultur der Verantwortung, um der je eigenen Verantwortung auch eine angemessene Sprache und ein entsprechendes Handeln nahezulegen.⁷⁰ Dabei findet das Bewußtsein die direkteste Umsetzung seiner nicht selbst verfügbaren, es gleichwohl einsetzenden Verantwortung in der Gerechtigkeit; sie *ist* angesichts der Unvermeidlichkeit eines Dritten von Anfang an da. Als kognitive Disposition des Vergleichens oder auch Ausgleichens verschiedener Ansprüche mag sie vorerst nur auf den nächstliegenden Kontext beschränkt bleiben:

Alle Anderen, die mich im Anderen bedrängen und verfolgen, betreffen mich nicht als »Exemplare« derselben Gattung, die mit meinem Nächsten aufgrund von Ähnlichkeit oder natürlicher Gemeinschaft verbunden sind – nicht als Individuationen der Gattung Mensch oder als Bruchstücke aus einem selben Block [...] Die Brüderlichkeit geht hier

69. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 347.

70. Nebenbei bemerkt: Wenn es bei Politikern aus den westlichen Industriestaaten mittlerweile zum guten Ton gehört, aus vielfältigen Gründen (ökonomische und technologische Globalisierung, internationaler Wettbewerb, defizitäre Staatshaushalte, demographische Entwicklung etc.) drastische Sparmaßnahmen auf Seiten des Staates und damit einhergehend mehr *Verantwortung* auf Seiten seiner Bürger zu fordern, dann bleibt der beabsichtigte Verantwortungstransfer eine wohlfeile Forderung, solange den Menschen angesichts der weltweiten, zunehmend weniger kontrollierten Veränderungen und angesichts der Zerstörung sozialer Ressourcen die (institutionelle, gesetzliche, familiäre, lokale etc.) Basis für eine neue Verantwortungskultur fehlt. Wer Verantwortung delegiert, ohne für die Möglichkeit Sorge zu tragen, diese Verantwortung auch übernehmen zu können, d.h. ohne die hierzu erforderliche soziale Freiheit zu berücksichtigen, handelt schlicht verantwortungslos. Mehr noch: Die Rede von der Verantwortung hat ohne die – weder als staatliche Zurückhaltung noch als gesetzlicher Schutz allein zu verstehende – Freiheit überhaupt keinen Sinn.

der gattungsmäßigen Gemeinschaft voraus. Meine Beziehung mit dem Anderen, dem Nächsten, gibt meinen Beziehungen mit allen Anderen ihren Sinn.⁷¹

Ohne eine Spur der Irritation, ohne die direkte Betroffenheit durch einen Anderen, ohne das konkrete Näheverhältnis zu einem Anderen und ohne die Einmaligkeit oder Unvertretbarkeit in der Verantwortung bliebe die Gerechtigkeit nicht nur blind, sondern auch leer.⁷²

Das Bewußtsein der Gerechtigkeit ist und bleibt in seiner lebensweltlichen Sphäre beheimatet, doch als kritische Reflexion der Gleichheit ist es auch die Grundlage dafür, die situative Enge zu erweitern und die kontextuelle Nähe zu transzendieren. Die mit der Verantwortung gegenwärtige Gerechtigkeit, so Lévinas, appelliert »an die Gesellschaft und den Staat, an das Vergleichen und Haben, an das Denken und die Wissenschaft, an den Handel und die Philosophie und, außerhalb der Anarchie, an die Suche nach einem ersten Grund«⁷³, also an eine Gewißheit und Zuverlässigkeit, an eine legitime und institutionalisierte Norm, die den Einzelfall übersteigt und für jeden Einzelnen einklagbar ist. Das Bewußtsein der Gerechtigkeit steht somit in einem unerläßlichen Spannungsverhältnis zwischen Nähe und Ferne, Anderem und Drittem, Sagen und Gesagtem, Begegnung und Gesetz, besonderer Verantwortung und allgemeiner Gleichgültigkeit, kurzum: zwischen singulärer Betroffenheit und universaler Gleichheit. Entscheidend bleibt zwar, wie Lévinas immer wieder betont, die »Nähe mit dem Nächsten, in der ich in der Autonomie der Gewissensstimme eine Verantwortung ausspreche, die nicht in mir hat beginnen können«⁷⁴, sondern mir gegeben wurde als das bewußte Leben, als das ich mich je schon urteilend und handelnd vorfinde. Jedoch entsteht und steht mein Bewußtsein niemals nur in der singulären Verantwortung für einen Anderen, sondern auch in der egalisierenden Verantwortung für einen Dritten, insoweit beider Ansprüche zu vergleichen sind und über beide Ansprüche zu entscheiden ist. Zwischen der exklusiven Befangenheit

71. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 346.

72. Vgl. Wolfgang Nikolaus Krewani: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, S. 242f: »Aber die ethische Inspiration bleibt nur präsent, wenn die Gerechtigkeit sich nicht als System selbständig macht, sondern sich aus der Nähe der unmittelbaren Verantwortung speist. [...] Vielmehr bleibt die Ontologie nur solange Gerechtigkeit, als sie zurückbezogen ist auf die Nähe des unvergleichlichen Antlitzes.« Ähnlich auch Stéphan Mosès: *Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas*, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, S. 369f.

73. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 351.

74. Ebd., S. 352.

durch die Nähe eines Anderen und der distanzierenden Inanspruchnahme durch einen Dritten, also im verantwortlichen Vergleich, eben der Gerechtigkeit, kommt schließlich die *Freiheit* zu Bewußtsein: als freier Akt der Einsicht und der Entscheidung.

Die Freiheit ist endlich und sie ist nachträglich. Im Namen der Freiheit sollte nicht so getan werden, merkt Lévinas ironisch an, »als sei ich bei der Schöpfung der Welt dabei gewesen und als könne ich nur für eine Welt verantwortlich sein, die aus meinem freien Willen hervorgegangen ist«. ⁷⁵ Endlichkeit und Nachträglichkeit der Freiheit – fassen wir die bisher aufgezählten Momente der Freiheit zusammen: Die Freiheit entsteht (a) mit der *Störung* durch einen Anderen, seiner irritierenden Spur, (b) mit der *Unsicherheit* über die Herkunft, dem Verlust des Selbstverständlichen, (c) mit der *Aufforderung* durch einen fremden Anspruch, der grundlegenden Verantwortung, (d) mit der Eröffnung *eigener Möglichkeiten*, der vereinzeln Reflexion im Sich, (e) mit dem entlastenden *Aufschub*, der Trägheit des Gesagten gegenüber dem Sagen, und schließlich (f) mit der bewußten *Entfernung* des Nächsten, mit dem Dritten und der Gerechtigkeit. Das individuelle Bewußtsein ist der nicht durch sich selbst eröffnete und begrenzte Ort der Freiheit, an dem es sich je schon als verantwortlich vorfindet. Es bezieht sich nur auf sich selbst, insofern es sich auf etwas bezieht, das ihm nicht von sich selbst her zukommt und das nicht in ihm hat beginnen können. In ihm verläuft die irritierende Spur eines Anderen, einer irreduziblen Fremdheit, durch die es erst in ein Selbstverhältnis geraten ist, allerdings ohne der Fremdheit je habhaft oder inne werden zu können. In dieser grundlegenden Struktur der Verantwortung für einen Anderen und angesichts der unvermeidlichen sowie unabweisbaren Präsenz eines Dritten treibt das gleichermaßen sich entzogene und auf sich bezogene, treibt das *iterative* Selbstverhältnis auf eine Situation der Entscheidung zu. Hier zeigt sich das bewußte »Ich, das der Gegenwart, das des Anfangs fähig ist, als Akt der Einsicht und der Freiheit«. ⁷⁶

4. Schluß

War weiter oben eher allgemein von dem komplexen Bedingungsverhältnis zwischen Macht und Freiheit die Rede, so bietet uns Lévinas mit »Verantwortung«, »Bewußtsein«, »Recht« und »Gerechtigkeit« nicht nur überhaupt eine Begründung der hier thematischen Freiheit, sondern zugleich auch die Realisierungsgrade der *individuellen* Frei-

75. Ebd., S. 271.

76. Ebd., S. 354.

heit. Überdies können wir mit Lévinas nun die Freiheit als eine in der absoluten Andersheit begründete Macht verstehen – gemeint ist die Unbedingtheit im Anspruch des Anderen und, damit einhergehend, die unbedingte Verantwortung. Freiheit gründet in der Verantwortung, nicht umgekehrt. Nicht zuletzt macht uns Lévinas aber auch das Angebot, Recht und Gerechtigkeit als in einem Unbedingten begründet zu denken – ohne sie an den Nichtsinn zu verlieren. Und, um in diesem Zusammenhang einem Mißverständnis vorzubeugen: Lévinas verbindet mit seiner Emphase für die Andersheit des Anderen keine erbaulichen Vision. Das Ereignis der Begegnung wird keinesfalls ermäßigt und die Verantwortung bleibt durchaus ambivalent: Denn mit ihr zeigt sich ausgerechnet auch das Böse, und zwar »als Verantwortung wider Willen, als Verantwortung für die Verweigerung der Verantwortung. Weder neben dem Guten noch ihm gegenüber, sondern an zweiter Stelle, unter ihm, niedriger als das Gute«. ⁷⁷ Im Bösen und nicht zuletzt in der Gewalt durch den Anderen und gegen den Anderen liegt das unvermeidliche Risiko der Begegnung. So kommentiert Krewani, daß gerade aus »der Verantwortung für den Anderen und aus der Sprache [...] Krieg und Sprachlosigkeit werden« ⁷⁸ können.

Lévinas verbreitet mitnichten eine optimistische Lehre über die menschlichen Verhältnisse; aufgrund der Bedeutung, die er der Freiheit beimißt, ist ihm dies auch gar nicht möglich. Daraus erklärt sich auch, daß er den bereits erwähnten Vorrang des Guten nicht in einem präskriptiven, sondern in einem genetischen Sinne versteht. Genau hier liegt, worauf Alain Finkelkraut hingewiesen hat, das eigentlich Beunruhigende an Lévinas' Unternehmen: Er setzt allen Genealogien der Moral, die sich darum bemühen, das unmoralische Geheimnis der Moralität zu enthüllen, »eine Reflexion über das Böse entgegen, die das

77. Emmanuel Lévinas: Humanismus und An-archie, in: ders., Humanismus des anderen Menschen, S. 81.

78. Wolfgang Nikolaus Krewani: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, S. 161. – Daß weder der Beginn noch der Verlauf noch das Ende einer Begegnung in einem mehr oder weniger umfassenden Sinn vorentschieden ist, daß also ein nicht zu ermäßigendes *Risiko der Begegnung* bleibt, mag aus der folgenden Passage eines 1988 geführten Interviews mit Lévinas hervorgehen. Auf die Frage, ob jeder Mensch, und zwar auch ein brutaler und grausamer, ein Anderer in seinem Sinne sei, antwortet Lévinas in einer das Problem noch verschärfenden Weise: »[...] ob ein SS-Mann besitze, was ich ein Antlitz nenne? Eine sehr heikle Frage, die meiner Ansicht nach eine positive Antwort verlangt. Eine bejahende Antwort, die in jedem Fall schmerzlich ist!« Emmanuel Lévinas: Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: ders., Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen, München, Wien 1995, S. 275.

moralische Geheimnis der Unmoralität verbreitet«. ⁷⁹ Eben dieses Geheimnis verliert aus dem Blick, wer es immer schon normativ gefaßt und damit ermäßigt hat. Mit anderen Worten: Normen und Institutionen, Moral, Politik, Staat, Gesetz, Vertrag, Gerechtigkeit und nicht zuletzt auch die Gewalt, die von ihnen immer wieder ausgeht, verdanken sich weder dem so mühsam gebändigten wie bösen Krieg aller gegen alle noch einem anderen Zustand vorsozialer, natürlicher oder göttlicher Unmittelbarkeit; sie sind aber auch nicht aus den »niederen Antrieben« des Neids, der Mißgunst und der Gehässigkeit wie ein – je nach Perspektive – verlogener oder segensreicher Kompromiß erwachsen. Am Anfang steht immer die Verantwortung: Sie »ist eine Individuation, ein *Individuationsprinzip*. Bei der berühmten Fragestellung: ›Wird der Mensch durch die Materie oder durch die Form individuiert?‹ vertrete ich«, so Lévinas,

die Individuation durch die Verantwortung für den Anderen. Genauso hart ist es: die ganze tröstliche Seite dieser Ethik überlasse ich der Religion. [...] Was der Verantwortung zum Prinzip der Individuation des Menschen *vielleicht* noch fehlt, ist, daß Gott uns hilft, die Verantwortung zu tragen; das ist die Milde. Aber um Gottes Hilfe zu verdienen, muß man tun wollen, was auch *ohne Gottes Hilfe* getan werden müßte. Ich werde diese Frage *nicht theologisch* beginnen. ⁸⁰

In der individuiierenden und insofern auch individuellen Verantwortung besteht das – im guten wie im bösen Sinne – nicht zu ermäßigende Geheimnis der Gerechtigkeit. Damit macht Lévinas auch auf eine unüberschreitbare *Grenze* aufmerksam. Für ihn sind das Gute und auch der Andere in den synchronisierten, also maximen- oder prinzipienorientierten Formen der Gerechtigkeit nicht bestimmbar, sondern umgekehrt läßt sich das Gerechte nur aus der Erfahrung des Anderen als des Fremden bestimmen. Sobald nämlich in der Perspektive des unparteiischen Standpunktes oder der fürsorglichen Haltung dann gehandelt wird, ist diese Erfahrung schon wieder verstellt. Mit dieser Umkehrung zeigt sich der Ursprung der Gerechtigkeit (der Moral, der Ethik, der Politik ...) in der verantwortlichen und insofern auch freien

79. Alain Finkelkraut: Die Weisheit der Liebe, Hamburg 1989, S. 161. Vgl. dazu auch die wichtigen Hinweise von Christoph von Wolzogen: Zwischen Emphase und Verdacht. Wege und Umwege der deutschen Rezeption von Lévinas, in: Philosophische Rundschau, 42. Jg./Bd. 3, Tübingen 1995, S. 220, und ders.: Die eigentliche metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Lévinas, in: Martin Endreß (Hg.), Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt/Main 1995, S. 151.

80. Emmanuel Lévinas: Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: ders., Zwischen uns, S. 138f.; kursiv von mir, C.S.

Entscheidung angesichts eines konkreten Anderen, einer ganz bestimmten Entscheidung, wie Lévinas betont, denn der Andere ist das einzige Seiende, »dessen Negation nur als ganzes geschehen kann: als Mord. Der Andere ist das einzige Wesen, das ich töten wollen kann.«⁸¹ Das Wollen, von dem hier die Rede ist, unterscheidet sich allerdings von einem ganz und gar willkürlichen Können:

Ich kann wollen. Und doch ist dieses Können ganz das Gegenteil des Könnens. Der Sieg dieses Könnens ist seine Niederlage als Können. In dem Augenblick, in dem mein Töten-können sich realisiert, entkommt mir der Andere.⁸²

Im Angesicht des konkreten Anderen bezeugt sich Ohnmacht, eine Grenze des Könnens, denn ich werde seiner *als* Anderem niemals habhaft werden können; im Mord habe ich ihn als Anderen verloren und zum bloßen Ding gemacht. Das Gebot *Du sollst nicht töten* verdankt sich dieser Erfahrung, es geht nicht unmittelbar aus ihm hervor, es »ist keine ontologische Notwendigkeit«⁸³, sondern bedeutet einen letzten skeptischen Vorbehalt – seidener Faden, an dem das Menschliche, der *Humanismus des anderen Menschen* hängt. Ein letzter Vorbehalt also, ihm, und zwar nur ihm ist die *Kritik der Gewalt* noch verpflichtet. Denn das biblische Gebot

bleibt freilich, so wahr es nicht Furcht vor Strafe sein darf, die zu seiner Befolgung anhält, unanwendbar, inkommensurabel gegenüber der vollbrachten Tat. Aus ihm folgt über diese kein Urteil. Und so ist denn im vorhinein weder das göttliche Urteil über sie abzusehen noch dessen Grund.⁸⁴

81. Emmanuel Lévinas: Ist die Ontologie fundamental?, in: ders., Die Spur des Anderen, S. 116.

82. Ebd. – Vgl. dazu Ansgar Maria Hoff: Die Physiologie des Antlitzes. Zur Ethik von Emmanuel Lévinas, in: Philosophisches Jahrbuch, 105. Jg./Bd. 1, Freiburg, München 1998, S. 160f. Hoff kommt hier zu dem absurden Schluß, daß Lévinas' Behauptung, den Anderen *als* Anderen nicht töten zu können, dem Mörder ein willkommenes Alibi verschafft, indem er den Anderen als Anderen verschont und sich statt dessen nur an dessen Leiblichkeit vergeht. Nun würde aber den Mörder die Physis gar nicht interessieren können, wenn er sie nicht in ihrer Andersheit erfährt; außerdem unterscheidet sich die Physis nicht von bloßer Dinghaftigkeit, die nach dem gängigen Sprachgebrauch zu zerstören, nicht aber zu ermorden ist. Kurzum: Der Mord setzt die Erfahrung von Andersheit und insofern auch Verantwortung voraus.

83. Emmanuel Lévinas: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 1992, S. 66.

84. Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt. S. 200.

Der Mord ist eine Untat, nicht weil er gegen etablierte Normen oder gegen die Gesetze Gottes verstößt, sondern weil er nicht vollbringt, was er vollbringen soll. Gerade im Mord erweist sich die Unintegrierbarkeit des Anderen in die Immanenz.⁸⁵ Im äußersten Können des Mordes zeigt sich die Grenze des Könnens und also die unwiederbringliche Entzogenheit des Anderen aus der alltäglichen Welt: Ein Faktum der Unbedingtheit. Seine Spur im Alltäglichen, der transzendierende Riß in der Immanenz des Gesellschaftlichen – sein Eingriff in die, mit den Worten Benjamins, »sittlichen Verhältnisse« – gibt sich als politische und ethische Herausforderung zu verstehen, und zwar nicht, um eine außerordentliche Fremdheit zu vernichten. Sich ihr zu stellen, bezeugt sich vielmehr in der *freien* Entscheidung, den Anderen nicht zu töten. Allein diese Entscheidung ist wesentlich frei zu nennen: einmal in dem ganz praktischen Sinne, daß nur mit dem Verbleib des Anderen als Anderen auch weiterhin Gesprächs- und Handlungsanschlüsse möglich sind; und dann in dem eher genetischen Sinn, daß nur durch den Anderen, vermittelt der anderen Anderen ein Bewußtsein und, damit einhergehend, Gerechtigkeit möglich ist.

Auf die Tötung des Anderen zu verzichten heißt, *sowohl* eine normative Grenze zu ziehen, *als auch* die Grenze des Normativen anzunehmen. Wenn schon nicht in mißverständlich direkter Weise von Gewalt, so kann doch in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der *Möglichkeit* zur Gewalt von einem Unbedingten oder Absoluten die Rede sein, von einem Ereignis der Begegnung oder Alterität, das im Sinne Benjamins durchaus als unblutig, schlagend und entschuldigend, das vor allem aber als schwierige Freiheit zu bezeichnen wäre: »eine Ungewißheit – ein schönes Wagnis«.⁸⁶

85. So Günter Figal: Fremdheit und Feindschaft. Erörterungen zur Grenze des Ethischen, in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge Bd. 18, Bielefeld 1985, S. 249f. Figal verweist hier in bezug auf die Motivik des Fremden und des Feindes auf eine erstaunliche Parallele zwischen Lévinas und Carl Schmitt. Vgl. dazu auch Jakob Taubes: Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987, S. 50 u. 75.

86. Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins, S. 368.

Literatur

- Benhabib, Seyla:** Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: List, Elisabeth/Studer Herlinde (Hg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt/Main 1989, S. 454-487.
- Benjamin, Walter:** Anmerkungen zu »Zur Kritik der Gewalt«, in: Gesammelte Schriften, Band II.3, Frankfurt/Main 1991, S. 943-946.
- Briefe, Band 2, Frankfurt/Main 1978.
- Zur Kritik der Gewalt, in: Gesammelte Schriften, Band II.1, Frankfurt/Main 1991, S. 179-203.
- Brumlik, Micha:** Phänomenologie und theologische Ethik, in: Mayer, Michael/Hentschel, Markus (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990, S. 120-142.
- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.):** Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1993.
- Davis, Colin:** Lévinas. An Introduction, Cambridge 1996.
- Detel, Wolfgang:** Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt/Main 1998.
- Derrida Jacques:** Freud und der Schauplatz der Schrift, in: ders., Die Schrift und die Differenz (1976), S. 302-350.
- Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt/Main 1991.
- Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main 1976.
- Figal, Günter:** Fremdheit und Feindschaft. Erörterungen zur Grenze des Ethischen, in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge Bd. 18, Bielefeld 1985, S.229-251.
- Finkelkraut, Alain:** Die Weisheit der Liebe, Hamburg 1989.
- Foucault, Michel:** Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Vogl, Joseph (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt/Main 1994, S. 65-93.
- Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/Main 1987, S. 243-261.
- Was ist Kritik, Berlin 1992.
- Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/Main 1983.
- Funk, Rudolf:** Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, München 1989.
- Hamacher, Werner:** Afformativ, Streik, in: Hart Nibbrig, Christian L. (Hg.), Was heißt »Darstellen«?, Frankfurt/Main 1994, S. 340- 371.
- Hoff, Ansgar Maria:** Die Physiologie des Antlitzes. Zur Ethik von Emmanuel Lévinas, in: Philosophisches Jahrbuch, 105. Jg., Bd. 1, Freiburg, München 1998, S. 148-161.

- Immanuel Kant:** Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1990.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus:** Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg, München 1992.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus:** Nachwort. Der versteinerte Augenblick, in: Emmanuel Lévinas, Vom Sein zum Seienden, Freiburg, München 1997, S. 127-171.
- Krochmalnik, Daniel:** Emmanuel Lévinas im jüdischen Kontext, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg. 21/1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 41-62.
- Lemke, Thomas:** Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin, Hamburg 1997.
- Lévinas, Emmanuel:** Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: ders., Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen (1995), S. 365-378.
- Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., Humanismus des anderen Menschen (1989), S. 9-59.
 - Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 1992.
 - Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989.
 - Humanismus und Anarchie, in: ders., Humanismus des anderen Menschen (1989), S. 61-83.
 - Ist die Ontologie fundamental?, in: ders., Die Spur des Anderen (1983), S. 103-119.
 - Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg, München 1992.
 - Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: ders., Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen (1995), S. 132-153.
 - Quatre lectures talmudiques, Paris 1968.
 - Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg, München 1987.
 - Vom Sein zum Seienden, Freiburg, München 1997.
 - Die Spur des Anderen, Freiburg, München 1983.
 - Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg, München 1985.
 - Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen, München, Wien 1995.
- Lindner, Burkhardt:** Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der »Kritik der Gewalt«, in: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 5/1997, Lüneburg 1997, S. 65-100.
- Llewelyn, John:** Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics, London 1995.
- Luhmann, Niklas:** Macht, Stuttgart ²1988.
- Mead, Georg Herbert:** Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/Main 1973.

- Mosès, Stéphan:** Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit (1993), S. 364-383.
- Paris, Rainer:** Stachel und Speer. Machtstudien, Frankfurt/Main 1998.
- Ricœur, Paul:** Das Selbst als ein Anderer, München 1996.
- Schäfer, Thomas:** Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Machtkritik, Frankfurt/Main 1995.
- Sartre, Jean-Paul:** Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1993.
- Schmitt, Carl:** Der Begriff des Politischen, Berlin 1963.
- Strasser, Stephan:** Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas, Den Haag 1978.
- Taubes, Jakob:** Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987.
- Theunissen, Michael:** Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.
- Waldenfels, Bernhard:** Antwortregister, Frankfurt/Main 1994.
- Im Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl, Den Haag 1971.
 - Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt/Main 1980.
- Wingert, Lutz:** Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit (1993), S. 290-305.
- Wolzogen, Christoph von:** Die eigentliche metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Lévinas, in: Endreß, Martin (Hg.), Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt/Main 1995, S. 130-154.
- Zwischen Emphase und Verdacht. Wege und Umwege der deutschen Rezeption von Lévinas, in: Philosophische Rundschau, 42. Jg., Bd. 3, Tübingen 1995, S. 193-224.

Der 11.9.2001 oder Kapitalismus als Religion¹

BURKHARDT LINDNER

1. Der 11.9.2001

Bei demoskopischen Umfragen über das wichtigste Ereignis der jüngeren Zeit wird immer noch jenes an oberster Stelle genannt, von dem es sogleich hieß, nichts werde danach mehr sein, wie es vorher war. Post-nine-eleven. Jedem, der davon spricht, stehen die Bilder der beiden Passagierflugzeuge, die vor strahlend blauem Himmel in die Zwillingstürme des *World Trade Centers* gesteuert wurden und sie völlig zerstörten, vor Augen. Die Bilder des Anflugs und Einschlags, der Rauchwolken, der winzigen herausspringenden Menschen, des lautlosen Einsturzes der Türme bezeugen ein Ereignis, das keinen Namen gefunden hat (und auch keinen mehr finden wird), sondern ein historisches Datum als Namen.²

Worin unterschieden sich diese TV-Bilder, von den vielen anderen extremer ›Katastrophen‹ und was macht sie derart fortwirkend? Es scheint mir noch zu früh, eine genaue Analyse dieser affektiven Daueraufladung, der Implantierung in verschiedenste Diskurse und des ästhetischen Potentials vornehmen zu können.³

Ich möchte jedenfalls diese Rezeption eines noch unbestimmten, seiner Bestimmbarkeit sich widersetzenden Ereignisses deutlich unterscheiden von einer anderen. Denn zugleich (und sogleich) fand eine politische Beschriftung statt, die das vertraute Schema der sequentiellen Verknüpfung eines Ereignisses zu seinen Ursachen und

1. Ausgearbeitete Fassung eines Vortragstextes vom April 2002.

2. In Baudrillards hochpathetischer Lesart des Einsturzes der WTC-Türme als Symbol einer Weltmacht steht dieses Datum im *future antérieure*: »Was später aus dieser Weltmacht auch werden wird, sie wird einmal hier, in diesem Moment, niedergeschlagen worden sein« (Jean Baudrillard: *Der Geist des Terrorismus*, Wien 2002, S. 43.).

3. Aufmerksamkeit verdiente die sofort einsetzende (und keineswegs beendet) Rezeption im Internet. Zu den besonders bizarren Reaktionen gehörten ›rechte‹ Photographien von Satansgesichtern in den Rauchwolken der einstürzenden Türme.

seinen Folgen wiederhergestellt und seine verstörende Potenz instrumentalisiert hat.

Diese Beschriftung lautet: Am 11. September 2001 hat sich mit äußerster Brutalität ein Neuer Terrorismus manifestiert, und zwar nicht in irgendwelchen ›dritte Welt‹ genannten geographischen Randgebieten, sondern in New York, dem Sitz von Wall Street, Weltbank, UNO und des World Trade Zentrums, dessen hoch aufragende Zwillingstürme zerstört wurden. Der Anschlag traf mitten ins Herz der demokratischen und multikulturellen Weltzivilisation.⁴

Wir haben alle diese Bilder gesehen, waren ohnmächtig in ihrer Endlosschleife gefangen und verlangten nach einer Erklärung, um dann erschöpft, verstört, traumatisiert zu akzeptieren, daß sie ausbleibt. Aus der Stummheit der Attacke ergab sich, so die Fortsetzung der Beschriftung, daß der Neue Terrorismus jede politische Faßlichkeit übersteigt. Als gegen die Zivilbevölkerung gerichtete, aus dem Verborgenen hervortretende, pure Zerstörungsgewalt verbiete sich irgendwelche Zurückführung auf politische Forderungen. Es handele sich vielmehr um die heimtückische Verschwörung des Bösen gegen die demokratische Weltzivilisation, die nur durch einen territorial und militärtechnisch uneingeschränkten, langdauernden Welt-Krieg gegen die terroristischen Organisationszentren und des Terrorismus verdächtigen Staaten zu bekämpfen sei, sowie zur Abwehr der Infiltrierung (»Schläfer«) eine uneingeschränkte Überwachung im ›Innern‹ benötige.

Diese hier skizzierte Beschriftung wird jeder von uns in sich vorfinden. Sie verspricht, das Trauma der Bilder zu heilen. Und indem sie dies tut, erzeugt sie Beklemmung.

Es ist noch nicht so lange her, daß Ronald Reagans Bezeichnung der damaligen Sowjetunion als biblisches Armageddon, als Reich des Bösen, intellektuelles Entsetzen auslöste – Entsetzen über die religiöse Aufladung einer Politik mit Weltmachtverantwortung –, während jetzt die religiöse Rhetorik ganz selbstverständlich klingt.

Man solle das nicht dramatisieren, so war vielfach zu lesen; es handele sich hierbei nur um einen spezifisch amerikanischen Patriotismus (eine Art Nationalfärbung, die auch dem Geld die Devise gibt: »In God we trust«), jedenfalls um eine uneigentliche, eine unfundamentalistische, eine säkularisierte religiöse Rhetorik. Wird hier nicht, so die Gegenseite, eine massenwirksame Tarnung handfester ökonomischer Interessen betrieben, die den Terrorismus benutzt, um im vorde-

4. Gerade weil die anderen Ziele der koordinierten Flugzeugattentate nicht wirkungsvoll getroffen wurden (und vermutlich der Einsturz der Twin Towers gar nicht vorgeplant werden konnte), erhielt nachträglich das Ereignis seine besondere symbolische Aufladung.

ren Orient die Kontrolle über die Öl-Ressourcen zurückzugewinnen? Oder müßte man eher von einem ›Clash of Civilizations‹, zugespitzt im Krieg zwischen dem ›kapitalistischen‹ Westen und dem ›fundamentalistischen‹ Islam, sprechen?

Für Noam Chomsky, den langgedienten radikalen Kritiker der US-Politik, sind diese Fragen irrelevant, weil er sie für vorgeschoben hält. »It is convenient for Western intellectuals to speak of ›deeper causes‹ such as hatred of Western values and progress. That is a useful way to avoid questions.«⁵

Chomsky sieht das Neue der Flugzeugattentate und verurteilt sie uneingeschränkt. Aber er beharrt darauf, daß dieser Terrorismus eine alte Geschichte hat. »The ›war on terror‹ is neither new nor a ›war on terror‹.«⁶ Er ruft einen historisch-politischen Kontext in Erinnerung, den die offizielle politische Beschriftung des 11.9. vergessen machen will. Dieser besteht in dem, was er unverblümt »US-Staatsterrorismus« nennt, nämlich die militärische (und ökonomisch-politische) Intervention in unbotmäßigen Staaten. Längst vor dem 11.9. wurde der Krieg durch den *preemptive strike*, durch vorbeugende Militärschläge, ersetzt. Für ihn ist die Einsicht leitend:

[...] we should recognize that in much of the world the U.S. is regarded as a leading terrorist state, and with good reason. [...] We should not forget that the U.S. itself is a leading terrorist state.⁷

Mit dieser Feststellung beruft sich Chomsky auf die von der Regierung selbst vorgegebene Definition.

I understand the term ›terrorism‹ exactly in the sense defined in official U.S. documents: »the calculated use of violence or threat of violence to attain goals that are political, religious, or ideological in nature. This is done through intimidation, coercion, or instilling fear.« In accord with this – entirely appropriate – definition, the recent attack on the U.S. is certainly an act of terrorism.⁸

Aber dies gilt eben nicht nur für diesen Angriff, sondern für eine langjährige Praxis der USA und des Westens. Und hier sieht Chomsky den Sündenfall. Er demonstriert an verschiedenen Beispielen, nicht nur an Afghanistan/Bin Laden und Irak/Saddam Hussein, wie je nach Interessenlage die Definition ›terroristische Organisation‹ bzw. ›terroristischer Staat‹ in Freiheitsbewegungen und befreundete Regierungen umdekla-

5. Noam Chomsky: 9 – 11, New York 2001, S. 77.

6. Ebd., S. 68.

7. Ebd., S. 23 u. 40.

8. Ebd., S. 90f.

riert wurden und damit die Bekämpfung des Terrorismus als pure Heuchelei erscheinen muß.

In Chomskys bewunderungswürdigem Insistieren auf redlichen Argumentationen braucht die Frage nach dem Religiösen keine Rolle zu spielen. Er konstatiert, daß die »U.S. and the West generally have no objection to religious fundamentalism as such. The U.S., in fact, is one of the most extreme religious fundamentalist cultures in the world; not the state, but the popular culture«.⁹ Die christlich-fundamentalistische Zivilgesellschaft der USA weiß sich von politisch-ökonomischen Machtinteressen getrennt; die ›international affairs‹ werden anders behandelt. »The criteria is subordination and service to power, not religion.«¹⁰

2. »Kapitalismus als Religion«

Was aber wäre, wenn man diese säkularisierte globale Weltzivilisation, das Empire des siegreichen Kapitalismus¹¹, als eine »essentielle religiöse Erscheinung«, wenn man den Kapitalismus selbst als ein »Reli-

9. Ebd., S. 21.

10. Derridas Bemerkungen zum 11.9. (bei der Adorno-Preis-Dankesrede am 22. September 2001) liegt ganz auf dieser Linie, wenn er davor warnt, die US-Politik dürfe diesen Augenblick nicht ausnutzen, um sich von den Irrtümern der eigenen Politik freizusprechen. Aber er fügt hinzu, die Kritik müsse »aufmerksam« sein auf alles, was »das Politische mit dem Metaphysischen, mit den kapitalistischen Spekulationen, mit den Perversionen des religiösen oder nationalistischen Affekts, mit dem Phantasma der Souveränität verschweißt.« Damit wird deutlich, daß Chomskys Insistenz auf den politischen Fakten und den korrekten Definitionen nicht ausreicht (ich zitiere nach der bei der Preisverleihung verteilten Broschüre, der ein ergänzendes Blatt mit der aktuellen Stellungnahme beigelegt war).

11. Ich übernehme den Begriff Empire aus der Untersuchung von Michael Hardt/Antonio Negri: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/Main 2002. Es handelt sich um eine hochinteressante Kapitalismusanalyse, insbesondere bei ihrer Unterscheidung zwischen dem US-Empire und den kontinentalen Formen nationaler Staatssouveränität nach dem Ende des Römischen Reichs bzw. des Römischen Reichs deutscher Nation. Für sie bildet die amerikanische Verfassung einen Bruch gegenüber dem europäischen »Transzendentalismus moderner Souveränität« (S. 173). Sie konstatieren »trotz ausgeprägter Religiosität, die sich durch die Texte der Gründungsväter zieht, eine ausgeprägte säkulare und immanenzorientierte Vorstellung« von demokratisch-republikanischer, also dezentraler Machtvernetzung. Deshalb kann das Projekt der revolutionären Umfunktionalisierung des »Empire« (S. 194) hier anknüpfen. Diese Vorstellung, ebenfalls zu diskutieren, wird auf den medientechnisch-politischen Primat der Computervernetzung bezogen. Auf die problematischen Aspekte der Untersuchung gehe ich in Abschnitt 5, Anm. 45 ein.

gionssystem« begreifen müßte? – Um diese, zunächst höchst unwahrscheinlich klingende These soll es im folgenden gehen.

Damit beziehe ich mich auf ein Fragment von Walter Benjamin mit dem Titel *Kapitalismus als Religion*,¹² das als Entwurf einer größeren Abhandlung verfaßt wurde. Der Ort dieser Abhandlung im Frühwerk (ca. 1921) soll hier nicht philologisch näher erörtert werden.¹³ Vielmehr soll es im Sinne der Ausgangsfrage als ein Denkmodell, das aktuelle Anknüpfungspunkte bietet, diskutiert werden.

Das Fragment stellt sich die Aufgabe, »im Kapitalismus [...] eine Religion zu erblicken«, nämlich ihn nicht bloß, »wie Weber meint«, als ein in geschichtlicher Hinsicht »religiös bedingtes Gebilde, sondern als eine essentiell religiöse Erscheinung« zu begreifen.

Mit der ausdrücklichen Nennung von Max Weber und weiteren impliziten Zitaten im Text (z.B. »Utilitarismus«) ist die Folie bezeichnet, von der Benjamins Entwurf sich abhebt. Weber hatte ausführlich historisch analysiert, wie die protestantische, insbesondere calvinistische »innerweltlichen Askese« als Antriebskraft für den sich formierenden modernen Kapitalismus gewirkt hat. Es findet eine komplexe Umbildung der katholisch-christlichen Religion zu einem spezifisch »kapitalistischen Geist« statt. Sie betrifft, stichwortartig gesagt, die Prädestinationslehre mit ihrer radikalen Entwertung der magisch-sakramentalen Gnadenspende, die Umstellung auf methodische, an Erwerbsarbeit ausgerichtete Lebensführung, die Aufhebung des christlichen Verbots des Zinsnehmens, die Abschaffung der Almosen wie überhaupt aller überkommenen Formen der Caritas und die innerweltliche Askese als ›Kombination‹ des Verbots von Luxus und Verschwendung mit dem Gebot des uneingeschränkten Erwerbstrebens, damit also der exzessiven Kapitalbildung.¹⁴

12. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VI, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1991, S. 100-103. Das Manuskript des Fragments (VI, 690: drei Blätter MS 700-702) besteht aus einem ersten, relativ geschlossen Textteil und einem zweiten, der weitere Notizen und Literaturangaben enthält. Dazwischen (VI, 102 nach dritter Zeile) befand sich eine weitere Aufzeichnung mit dem Titel »Geld und Wetter (Zur Lesabendio-Kritik)«, die die Ausgabe nicht hier, sondern im Anmerkungsapparat auf IV, 941 abdruckt. – Im weiteren stehen alle Nachweise aus den *Gesammelten Schriften* (Bd. u. Seitenangabe) direkt im Text.

13. Inwieweit die projektierte Abhandlung in den Kontext des in Teilen geschriebenen aber verlorengegangenen Manuskripts mit dem Titel »Der wahre Politiker« gehört, ist schwer zu erschließen. Siehe dazu und überhaupt zum Bezugsfeld des Fragments Uwe Steiner: *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, in: *DVjs* 1(1998), S. 147-171.

14. Max Weber: *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1965 (zuerst 1920 bzw. 1905/06). Der Hauptaufsatz

Verbleicht dieser »Geist des Kapitalismus« in einem Prozeß weiterer Säkularisierung zum »Gespenst ehemaliger religiöser Glaubensinhalte«, so dehnen sich zugleich die versachlichten ökonomischen Strukturen immer weiter aus. Entsprechend charakterisiert Max Weber den modernen Kapitalismus als ein »stahlhartes Gehäuse«, das »heute den Lebensstil aller Einzelnen, die in dieses Triebwerk hineingeboren werden – *nicht* nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist.«¹⁵

Auf die Problematik von Webers Säkularisierungsthese wird später noch grundsätzlich zurückzukommen sein. Hier ist zunächst die Differenz in der Perspektive auf den Kapitalismus zu markieren. Das Fragment übernimmt von Weber die Vorstellung eines dynamisch unaufhaltsamen, global expandierenden, unentrinnbaren Kapitalismus. Aber was Weber im Bild vom Verglühen der letzten Brennstoffvorräte zu denken sucht – Extrempunkt und Ende des Kapitalismus –, wird von Benjamin in einer theologischen Konstruktion gedacht. Denn Benjamin begreift, ganz grundsätzlich anders als Weber, den Kapitalismus selbst, und nicht bloß seine Ursprungherkmale, als Religionssystem.

Das Fragment hebt vier »Züge« hervor, die zum Zeitpunkt der Analyse bereits an der »religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar« seien.

Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie. Der Utilitarismus gewinnt unter diesem Gesichtspunkt seine religiöse Färbung (VI, 100).

Der kapitalistische »Kult ohne Dogma«, also ohne das Mysterium göttlicher Offenbarung, besteht aus einem spezifischen System von formalen Regelungen des Geldverkehrs, des Kredits, der Warenproduktion und der Nutzenkalkulation, die die Strukturen der Arbeit, der psychischen Ökonomie, des Naturverhältnisses, der Jurisdiktion, der medialen Kommunikation, ebenso wie die konkreten kulturellen Ausdrucksformen bestimmen.

Die Teilnahme am System wird mit der Besorgnis, wie sie kulturellen Vorschriften gilt, befolgt, so wie Benjamin noch im späteren *Pasagenwerk* die Weltausstellungen »Wallfahrtsstätten zum Fetisch

trägt den programmatischen Titel »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« (S. 29-114).

15. Weber: Ethik, S. 188 – Der Hervorhebung Webers korrespondiert der Schlußsatz des Fragments, daß der Kapitalismus als Religion auch die »nicht erwerbenden Angehörigen« einschließt (VI, 102).

Ware« nennt oder die Mode ein »Ritual [...], nach dem der Fetisch Ware verehrt sein will« (V, 50; 51, cf. 109). Man müßte, wird im Fragment überlegt, die Münzen und Banknoten genauer in Analogie zu den früheren Heiligenbildern setzen (VI, 102).

Als zweiten Punkt hebt Benjamin »die permanente Dauer des Kultus« hervor. »Es gibt da keinen ›Wochentag‹, keinen Tag der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes, der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre« (VI, 100). Für den Verehrenden, also den Kultteilnehmer, ist die Unterscheidung zwischen Werktag und Sabbath, überhaupt die Unterscheidung zwischen profanen und kultischen Zeiträumen, aufgehoben. Diese auf Dauer gestellte Heilige Messe hat ihre besonderen temporalen Rituale: die Auflösung des Tag-Nacht-Rhythmus durch die elektrische Beleuchtung, die Arbeit und der Konsum rund um die Uhr und an jedem Tag, die Weiterverzinsung der Zinsen, die laufende Notierung der Aktienkurse, die Ubiquität der Werbung, die ununterbrochene Kette des Verkehrs, des Tourismus, der Telekommunikation und der Medien, der Takt des Sekundenbruchteils im Sport.

Die anstrengende, anstachelnde Permanenz des Kultus tilgt nicht nur die Unterscheidung zwischen Profanem und Sakralem, sondern diese Tilgung tilgt auch die entlastende, entsühnende, kathartische Heilswirkung früherer Kulte (vgl. II, 178). »Der Kapitalismus«, heißt es deshalb weiter, »ist die Zelebrierung eines Kultes sans trêve et sans merci«.¹⁶ Er kennt nicht mehr, anders gesagt, die Ethik der Gabe und die Gnade der Vergebung oder kennt sie nur in der Form der Vergeltlichkeit.

Aus dieser dank- und gnadenlosen Charakteristik ergibt sich damit als weiterer Zug: »Dieser Kultus ist zum dritten verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entsühnenden, sondern verschuldenden Kultus.« Der Kultus verfehlt hier seinen eigentlich Zweck, die Auflösung von Unglück und die Tilgung (Entsühnung) von Schuld; ihn treibt vielmehr ein »ungeheures Schuldbewußtsein« voran, »um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen« (VI, 100).

Mit dem Stichwort Universalisierung scheint das »Fragment« über Max Weber hinaus direkt an Marx anzuknüpfen. Der Kapitalismus als zum produktiven Prinzip erhobene Rationalität der Äquivalenz des Tauschs etabliert ein zugleich logisches wie ontologisches Schema universeller Geltung und allgemeiner Gleichheit. Universalisierend ist

16. Steiner schlägt eine andere Lesart vor: Gemeint sei »wie die französische Redewendung lautet ein Kult ›sans trêve et sans merci‹ – ein Kult ohne Ruhe und Gnade«. Siehe Steiner, Kapitalismus, S. 157.

er auch darin wirksam, daß die traditionellen, regionalen und naturgegebenen Schranken eingerissen werden und aufgrund der Verschmelzung von ökonomischer und szientistisch-technischer Rationalität der Erdglobus diesem einen Realitäts-Prinzip unterworfen wird.

Aber Benjamin setzt den Akzent anders. Ihm kommt es auf die sich in ihrer immanenten Ausweglosigkeit unaufhörlich ausgreifende und intensivierende Bewegung der Verschuldung an, die so weit geht, »Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen [...]. Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen.« Der Kultus sucht die Schuld »universal zu machen«, indem das »Sein« als Ganzes in die universelle Bewegung einer »Zertrümmerung« einbezogen wird, um »Gott selbst an der Entsühnung zu interessieren« (VI, 100f.). Ob diese Verschuldung und Entsühnung eine neue christologische Gedankenfigur darstellt und wie überhaupt das Verhältnis von Katastrophe, Vernichtung und Rettung zu denken sei, bleibt schwer auszumachen.¹⁷

Dies bleibt nicht nur deshalb schwierig, weil das in derselben Zeit entstandene sogenannte *Theologisch-politische Fragment* (II, 203f.) eine sehr andere, messianische Geschichtskonstruktion entwirft, sondern weil das Fragment *Kapitalismus als Religion* selbst eine eigentümliche Logik der Verhüllung unterstellt. Denn als vierten Zug des kapitalistischen Religionssystems gilt ein Tabu, demzufolge der Gott der kapitalistischen Religion »verheimlicht werden muß (und überhaupt) erst im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden darf« (VI, 101). Das theologische Geheimnis der universalen Verschuldungs- und Zerstörungskraft des Kapitalismus, in dem der verborgene Gott heranreift, wird von drei Denkern des Kapitalismus gehütet und zelebriert, die sich die »Priesterherrschaft von diesem Kult« teilen: Von Marx, Nietzsche und Freud.

Diese Feststellung klingt einigermaßen paradox und verblüffend. Denn Benjamin hat nun eben gerade in seinem Text das Geheimnis, das doch die drei Priester hüten, ausgeplaudert und verletzt. Einleuchtender wird dieser Gedanke allerdings dann, wenn damit auf ein bereits ausgesprochenes, aber für die Wahrnehmung des Kapitalismus als Religion erst jetzt erkennbares Denken verwiesen werden soll, das für die neue vom Weltkrieg und dem Wetterleuchten der rus-

17. Die Aitio-Logik einer ins Extrem gesteigerten und in diesem Zenith ihrer Steigerung umkippenden Verschuldung Gottes entwickelt mit Verweisen auf Benjamins Bloch- und Cohen-Lektüre subtil Werner Hamachers Aufsatz: Schuldgeschichte, Zu Benjamins Skizze »Kapitalismus als Religion«, in: Ashram Noor/Josef Wohlmuth (Hg.), »Jüdische« und »christliche« Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn 2002, S. 215-242.

sischen Revolution geprägte Generation Gestalt gewinnt.¹⁸ – Darauf wird später noch einzugehen sein.

3. Bloßes Leben

Das nachgelassene Fragment *Kapitalismus als Religion*, Skizze einer ungeschriebenen gebliebenen Abhandlung, bleibt ein erratischer Block. Es ist eine unvollständige und riskante Aufzeichnung, in der Benjamin sich selbst vor der Gefahr warnt, »auf den Abweg einer maßlosen Universalpolemik« (VI, 100) zu geraten. Aber es ist auch ein interessantes und aktuelles Denkmodell. Es ermöglicht, aktuelle Aspekte, die sich vom 11.9.2001 aus aufdrängen, aufzunehmen und dabei einzelne, das Fragment ergänzende Theoreme Benjamins heranzuziehen.

Chomsky hatte, wie oben zitiert, die offizielle politische Bewertung des 11.9. darin kritisiert, daß sie die Tradition einer selbstexklusiven Instrumentalisierung des Terrorismus zur beliebigen Definition des Gegners fortschreibt und ausweitet. Die Abwehr des Terrorismus, der *Counter-Terrorism*, kann sich damit den Kriterien entziehen, die die US-Regierung zur Bestimmung des Terrorismus selbst aufgestellt hat.

Agamben geht in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter, indem er diese ›Logik‹ der Selbstexklusivierung als Verfügung über den Ausnahmezustand begreift. Es geht nicht um den Krieg, von dem ständig die Rede ist, sondern um den Ausnahmezustand. Er bezieht sich hier auf nach dem 11.9. erlassene präsidentale Verordnungen (den *Patriot Act* und die *Military Order*), die im Namen der nationalen Sicherheit und der Bekämpfung des Terrorismus eine Sondergerichtsbarkeit für die Exekutive errichtet haben.¹⁹

Diese Sondergerichtsbarkeit widerspricht insofern völkerrechtlichen Regelungen als sie nicht nur im Innern gilt, sondern auch außerhalb des US-Territoriums. Grundsätzlich wird die ganze Staatenwelt unter Ausnahmezustand gestellt; denn potentiell kann jede Regierung wegen der Herstellung von Massenvernichtungswaffen oder we-

18. Ohne Zweifel beabsichtigte Benjamin mit seiner Konstruktion des Kapitalismus als Religion diese drei Denker in eine systematische Analogie zu rücken und von dieser Konstellation aus seine intensive Auseinandersetzung mit der neuen noch suchenden Theoriebildung – Bloch, Ball, Landauer, Sorel, Unger – auf ganz eigene Weise zu positionieren. – Obwohl im weiteren Denken Benjamins die Bezüge zu Marx, Nietzsche und Freud durchgängig wichtig bleiben, wird diese Theorie-Konstellation des Fragments nie wieder aufgenommen.

19. Giorgio Agamben: Vom Ausnahmezustand, in: *Lettre International*, 60 (2003), S. 61-63.

gen Duldung terroristischer Organisationen die nationale Sicherheit und die nationalen Interessen der USA bedrohen.

Agambens Darlegung zielt darauf, daß gegenüber älteren Formen staatsrechtlicher Suspendierung der Ausnahmezustand heute nicht mehr die zeitliche wie territoriale Begrenztheit des Notfalls hat. Souverän ist nicht länger der, der über den Ausnahmezustand entscheidet, sondern wer ihn als Dauerzustand etabliert. Der zum Normalzustand verwandelte Ausnahmezustand ist territorial und temporal prinzipiell unbegrenzt.

Es ist dies ein Zustand, der die militärische und polizeiliche ›Verfügung‹ über die nackte physische Existenz von Menschen nach Maßgabe machtpolitischer Interessen ermöglicht (so haben z.B. die über 600 nach Guatánamo geschafften ›Talibanhäftlinge‹ weder den Status von Kriegsgefangenen noch von fremden Staatsangehörigen, sondern sind in völlig ungeklärter Weise dem Militärstrafrecht unterstellt. Und dies ist nur der skandalöse Sonderfall einer Problematik der Rechtlosigkeit, die sehr viel weiter geht und die aus dem Krieg in ein fremdes Land flüchtende Zivilbevölkerung, die boat-people und überhaupt das Institut staatlicher Asylgewährung betrifft). Der Ausnahmezustand ist zur Regel geworden, wie Agamben mit Verweis auf Benjamins späte Thesen *Über den Begriff der Geschichte* formuliert.²⁰

Mit dem Absolutwerden des Ausnahmezustands im globalen Kapitalismus wird etwas freigelegt, das Agamben das »bloße Leben«²¹ nennt und von den kulturell, sozial, intellektuell gelebten »Lebensformen« unterscheidet.

Der Begriff des »bloßen Lebens« stammt von Benjamin. Er findet sich durchgängig im Kontext der Frühschriften. Auch wenn er im Fragment *Kapitalismus als Religion* nicht ausdrücklich vorkommt, so ist er zweifellos vorausgesetzt und unbedingt erfordert, wenn man den Zentralbegriff des Fragments – die Schuld bzw. die Verschuldung – näher verstehen will. Benjamins Begriff des bloßen Lebens ist unlösbar verknüpft mit dem des Schuldzusammenhangs, der sich im Hervortreten des Bloßen Lebens manifestiert (aus unerfindlichen Gründen wird in Agambens Adaption des Begriffs des Bloßen Lebens diese Verknüpfung getilgt).

Schuld und Bloßes Leben gehören – eine von Benjamin hartnäck-

20. Benjamin unterscheidet hier, was Agamben beiseite läßt, zwischen einem Ausnahmezustand, in dem wir leben, als Regel, und dem »wirklichen« Ausnahmezustand, den es herbeizuführen gelte. Daß in dieser Unterscheidung eine Kritik Carl Schmitts versteckt ist, wird spätestens deutlich bei der Bestimmung des »Feinds«, der zu siegen nicht aufgehört hat.

21. Siehe über den Lettre-Aufsatz hinaus Giorgio Agamben: *Mittel ohne Zweck*. Noten zur Politik, Freiburg, Berlin 2001, S. 13ff.

kig und unbeirrt verfochtene Idee – zur Institution des Rechts. Die Kompatibilität von Rechts- und Geldverhältnissen, aber auch die rechtliche Monopolisierung der kriegerischen Gewaltmittel im Staat, sind erfordert, damit sich der Kapitalismus als Religion etablieren kann. Daraus ergibt sich, daß das Recht (in seinem Gegensatz zur Gerechtigkeit) im Zentrum einer Erkenntnis der kapitalistischen Religion stehen muß. Das wird zwar nicht näher ausgeführt, ist aber sozusagen als Merkposten festgehalten in der knappen Notiz: »Kapitalismus und Recht. Heidnischer Charakter des Rechts« (VI, 102).

Was heißt »heidnischer« Charakter des Rechts? Es heißt, daß in ihm die Zweideutigkeit und das Verhängnis des Mythos ungebrochen fortwirken. Kern des Mythos ist das »Schicksal«, das allein durch »Unglück und Schuld« und ohne »denkbare Straße der Befreiung« (II, 174) seine Ordnung aufrichtet. Die »mythische Verknächtung der Person im Schuldzusammenhang« (II, 178) wird durch die Institutionalisierung des Rechts nicht behoben, eher noch verstärkt. Andererseits betrifft der Schuldzusammenhang des »Lebendigen« als noch nicht aufgelöster Schein (II, 175) »den Menschen« nicht in seiner ganzen geistigen und individuellen Gestalt, sondern nur das »bloße Leben« in ihm. Das Schicksal bewirkt, daß »der Mensch [...] zugunsten des verschuldeten Lebens in sich abdankt« (II, 175).

Einfacher formuliert: Die Verschuldung ist nicht Konsequenz oder Resultat einer freien, moralisch sich bestimmenden Handlung, sondern besteht im Unterworfenensein unter verschuldende Strukturen. Es ist so, wie man noch heute sagt: das Recht bedeutet, »in die Mühlen der Justiz« zu geraten. In ihnen wird der singuläre Fall und die individuelle Verantwortlichkeit zermahlen, um zu einem Urteil über die Schuld zu gelangen. In solchem Verfahren wird die Schuld, die das Maß für die Strafe abgeben soll, allererst erzeugt. »Das Recht verurteilt nicht zur Strafe, sondern zur Schuld« (II, 175).²²

Diese Struktur, und deshalb spricht Benjamin vom Schuldzusammenhang, ergibt sich keineswegs erst aus den formalen Zwängen des Gerichtsprozesses, sondern ist dem Recht und dem Gesetz eingeschrieben. Die Fortschritte der Verrechtlichung, zu denen nicht zuletzt die Ersetzung von Blutrache und Körperverstümmelung durch Gefängnis und Geldstrafen gehört, können diesem Zirkel nicht entinnen. Vielmehr ergeben sich aus der Expansion der Geldwirtschaft neue Formen der Verschuldung und Strafe. Das führt nun direkt zurück zum Fragment *Kapitalismus als Religion*.

Die historische Aufgabenstellung des Fragments geht von der

22. Zum Verhältnis von Recht und Gewalt bei Benjamin s. auch: Burkhardt Lindner: Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der »Kritik der Gewalt«, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 5 (1997), S. 65-100.

Prämisse aus, daß im kapitalistischen Religionssystem mythische Schuld und ökonomische Verschuldung nicht auseinanderzuhalten sind. Benjamin hatte sehr schön die permanente Dauer des Kultus als grundlegendes Merkmal des kapitalistischen Religionssystems hervorgehoben. Gerade aus dieser ununterbrochenen Verzeitigung ergibt sich eine direkte Beziehung zur »Verschuldung«.

Gehörte das Privileg des (unzuverlässigen) Schuldenmachens zur Gesellschaft des Adels, so wird es nun in Gestalt des Kredits und der Staatsschuld zum Expansionsmittel der neuen bürgerlichen Gesellschaft. Das setzt eine bestimmte rechtliche, ja zeitliche Auffassung von Schulden voraus. Sie haben einen ›pünktlichen‹ Charakter. *Time is money*, weil Geld als pausenlos, Sekunde für Sekunde sich fortzinsender Kredit und Kredit nicht als Zinswucher, sondern als qua Arbeit zeugungsfähiger Wert (geldheckendes Geld) verstanden wird. Dies ist der Zeittakt des Kapitalismus, die in ihm unaufhörlich tickende, alles kontrollierende Uhr. Dieser extremen Anforderung ist aber gar nicht zu genügen. Schulden (Kredit, Investition, vorgeschossene Arbeitskraft) stehen immer schon in der Schuld, das Höchstmaß der effektiven Selbstverwertung nicht erreichen zu können. Damit gewinnt Max Webers Gewährsmann Benjamin Franklin erst im Kontext des Fragments seine wahre Bedeutung.²³ Denn darum, daß Schuld und Schulden nicht auseinanderzuhalten sind, geht es Benjamin. Deshalb wird »Zins und Zinseszins« als »Funktion der Schuld« bestimmt und hinzugefügt: »siehe die dämonische Zweideutigkeit des Begriffs« (VI, 102).

Kann mit Benjamin das Bloße Leben als Schuldzusammenhang bestimmt werden, so ergeben sich daraus auch Präzisierungen im Begriff des Ausnahmezustands, gerade wenn man Agamben darin folgen will, daß für den globalen Kapitalismus der Ausnahmezustand und die damit verbundene Suspendierung des Rechts den Ausnahmecharakter verliert. Es muß nämlich bedacht werden, daß hier keineswegs bloß eine für den Ausnahmefall gedachte ältere Staatsnotstandsregelung ausgeweitet wird. Das Institut des ›Ausnahmezustands‹ diente nicht von

23. Benjamin Franklin nimmt in Webers Argumentation eine zentrale Stelle ein, allerdings nur im Hinblick auf das Verblassen der religiösen Motive. Weber: Ethik, S. 40-47. Weber zitiert, ohne den neuen Zusammenhang von Schuld und Schulden zu gewahren, Franklins biblische Sätze: »Je mehr davon vorhanden ist, desto mehr erzeugt das Geld beim Umschlag, so daß der Nutzen schneller und immer schneller steigt. Wer ein Mutterschwein tötet, vernichtet dessen Nachkommenschaft bis ins tausendste Glied. Wer ein Fünfschillingstück umbringt, mordet alles, was damit produziert werden könnte: ganze Kolonnen von Pfunden Sterling« (ebd., S. 41). (Das ist nicht nur auf den Geschäftsmann bezogen. Auch der Lohnarbeiter vergeht sich, wenn er den Pfennig nicht ehrt, d.h. nicht spart.)

vornherein dazu, die absolute Macht des säkularisierten Staats²⁴ zu sichern, wie es Carl Schmitts Theorie der Souveränität nahelegt. Vielmehr muß man die Suspendierung des Rechts zunächst und vor allem als ein Institut der Gerechtigkeit und der Entsühnung des Rechts verstehen. Man kann hier etwa an das altjüdische Halljahr erinnern, in dem alle Schuldverpflichtungen getilgt werden, oder an den Karneval, in dem für eine gewisse Zeit die klerikal-feudale Ordnung außer Kraft gesetzt wird, oder auch nur an die Kirche als Ort, wo jedermann, der eine Bluttat begangen hatte, sich vor strafrechtlicher Verfolgung in Sicherheit bringen konnte (ein Restbestand davon ist im modernen Recht als »Verjährung« übrig geblieben).

Es geht dabei, wie die Beispiele zeigen, nicht etwa um individuelle Buße (dafür gab es ganz andere Möglichkeiten), sondern um ein temporales oder lokales Außerkraftsetzen des gesellschaftlich-juristischen Schuldzusammenhangs, der sich darin auch als solcher weiß. Denn es gibt keine Begründung für diese Suspendierung außer in der Grundlosigkeit der Rechtsverhältnisse selbst, die das Leben aufs Bloße Leben reduzieren.

Im Ausnahmezustand, den *Kapitalismus als Religion* als kultische Permanenz beschreibt, sind diese Möglichkeiten der Entsühnung des Rechts durch bestimmte Formen periodischer Unterbrechungen und Suspendierungen versperrt. Ein Ausweg ergibt sich, so Benjamins Spekulation, nur in einer dynamisierenden Expansion, nämlich darin, den »Kultus [...] universal zu machen« (VI, 100). Mit dieser Verspernung der Versöhnung ist nun noch eine weitere Konsequenz verbunden, die man als Rückkehr des Bösen bezeichnen könnte. Die kultischen Regulative – vom geopfertem Sündenbock bis zur Beichte – dienten der Beschwörung der Kräfte des Bösen und ihrer rituellen Tilgung.²⁵ Indem in der kapitalistischen Kultreligion diese Funktionen der Unterbrechung und Suspendierung ausfallen, entsteht eine Leerstelle, die sich sozusagen von außen dämonisch wieder aufladen kann.

Wenn »das Böse«, die Rede vom Bösen, von der Achse des Bösen, von den Schurkenstaaten usw., in den politischen Diskurs mühelos wieder Eingang gefunden hat, so zeigt sich hier eine analoge fundamentale Zweideutigkeit wie bei dem Begriff der Schuld, der ökonomisch-juristisch rationalisiert wird und darin dem mythischen Schuldzusammenhang verhaftet bleibt. Das Böse ist der zivilisatorisch überholte wie zugleich notwendige Widerpart im permanenten Ausnahmezustand, der sich als Normalität präsentiert. Einerseits kann die säku-

24. »Der Ausnahmezustand« hat für das neuzeitliche Staatsrecht »eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie«. Carl Schmitt: *Politische Theologie*, Berlin 1996, S. 43.

25. René Girard: *Der Sündenbock*, Zürich 1998.

larisierte westliche Globalzivilisation nicht qua Christentum das Böse und die Sünde als theologisch-dogmatische Objektivität setzen, sondern muß vielmehr die zivilisatorische Abschaffung des Metaphysisch-Bösen unterstellen. Ausgebreitet werden soll die Demokratie, der freie Welthandel, die Meinungs- und Glaubensfreiheit usw. Andererseits muß sie es immer neu erfinden, allein schon um dem Einsatz des akkumulierten militärischen Gewaltpotentials einen Gegner zuzuweisen, der einen solchen Aufwand verlangt (die internationale Filmproduktion Hollywoods bietet das beste Beispiel, wie massiv der Dauerbedarf nach weltbedrohlichen Bösewichtern, stellaren Invasoren und Katastrophenszenarios ist).

Anders gesagt: Der Kapitalismus als spezifische, religiöse/geldliche/rechtliche Verschuldungsstruktur widersetzt sich der Auflösung des Bösen, die er zugleich unterstellt. Er muß es sich als von außen kommend oder aus dem im Innern Ausgeschlossenes erfinden, wie er umgekehrt ihm Fremdes und Heterogenes nicht als Befreiung, sondern nur als Bedrohung wahrnehmen kann.

4. Symptomatologie kapitalistischer Lebensverhältnisse

Aus der Alltäglichkeit und Permanenz des Kults ergibt sich vor allem, daß seine Analyse den mit ihm verbundenen Verhaltensformen und Pathologien der Alltagskultur zu gelten hat. Hier verdient das 1923 verfaßte längere Manuskript *Gedanken zu einer Analysis des Zustands von Mitteleuropa* (IV, 2, 916-935)²⁶ besondere Aufmerksamkeit, da es als Probe einer konkreten Analyse im Sinne des Fragments *Kapitalismus als Religion* betrachtet werden kann. Es gibt einen genauen Eindruck davon, wie die knappe, für sich kaum verständliche Notiz im »Fragment«: »Geistige (nicht materielle) Ausweglosigkeit in Armut« (VI, 102) gemeint ist. Und es hilft angesichts seiner phänomenologischen Konkretion, den abstrakten Begriff des Bloßen Lebens ein Stück weit zu konkretisieren.

Der Text registriert in äußerster Beteiligtheit den sich überstürzenden Einzug des modernen Kapitalismus in die verfallenen Struktu-

26. Mit Mitteleuropa ist die Leerstelle des im Weltkrieg untergangenen preußisch-deutschen Kaiserreichs gemeint. In der »Einbahnstraße« erschien der Text in verknappter Form und unter verändertem Titel: »Kaiserpanorama – Reise durch die deutsche Inflation« (IV, 94-101). (Auf die Textgeschichte gehe ich hier nicht weiter ein: Benjamin hatte das Manuskript in einer Schriftrolle Scholem mitgegeben, als dieser nach Palästina übersiedelte; 1927 erschien es in einer holländischen Einzelpublikation als »Analytische beschrijving van Duitsland's ondergang« mit einer aktualisierenden Vorbemerkung [cf. IV, 935].)

ren des Vorkriegs-Kaiserreichs und der vom Kriegserbe gezeichneten neuen Republik. Aus der verzweifelten Lage ergibt sich ein privilegierter Beobachtungsstandpunkt: »[...] der Barometertiefstand der wirtschaftlichen Lage, der in Deutschland Jahre andauerte, ermöglicht durch diese Anzeichen einer neuen Sintflut zum ersten Mal eine Betrachtung« (VI, 935).

Diese Betrachtung richtet sich auf das ökonomische und außerökonomische Zwangsverhalten im kapitalistischen Religionsystem und reflektiert die »pathologischen Symptome am Menschen« (IV, 917), wie sie sich im Alltagsleben erweisen. Daraus ergibt sich ein Reichtum der Wahrnehmungen und der Reflexionen, die den Text erstaunlich gegenwärtig erscheinen lassen.

Es geht um verschiedendste, auch verschieden gewichtige Phänomene, die aber alle darin übereinkommen, daß sie eine Art kollektiven Krankheitszustand anzeigen. Stichwortartig gesagt sind dies: Der Verfall der Universitäten und der Transfer europäischer Forschungsmittel nach Amerika. Die Entwürdigung der Armut. Die Entwertung des Überlieferten. Das Aussterben des Taktgefühls. Das Einschrumpfen des Gesprächs, das sich nur noch um Preise und Kaufen dreht. Das Ende des Reisens. Der Verfall der Kochkunst, der mit einer hellstichtigen Theorie des Herausschmeckens und entsprechenden Glossen zum Fast Food (»Nährpräparate«) aufgewiesen wird. Die Erstickung der geistigen Sphäre des Luxus durch protzige Schaustellung der Luxuswaren. Der Verlust der Ehrfurcht im Nehmen und Geben. Die Automobilkrankheit.²⁷

Immer wieder ist vom Schwinden der lebensnotwendigen Distanzen die Rede, das sich in gänzlicher Vereinsamung auf der einen, und massenhaftem Taumel auf der anderen Seite niederschlägt. Indem nämlich »das Geld auf verheerende Weise im Mittelpunkt aller Lebensinteressen steht«, ist damit zugleich »die Schranke« aufgerichtet, »vor der fast alle menschliche Beziehung versagt« (IV, 918).

Die Symptomatik, die sich hier durchhält, nennt Benjamin die »Sorgen«. Ebenso wenig wie Schuld (im vorangegangenen Abschnitt) nicht einzelne moralische Verfehlungen, sondern einen übergreifenden Schuldzusammenhang meinte, ebenso wenig ist mit Sorgen ein konkretes Besorgen oder Sich-Sorgen-Um gemeint, sondern eine gewissermaßen unbemerkte kollektive Zwangsstruktur.

27. Unter Automobilkrankheit, heißt es, sei »die Tatsache zu verstehen, daß ein elegantes Automobil [...] die wilde Besitzlust, wenn nicht gar den Neid all derer zu erregen pflegt, die es sehen.« Aber warum? Benjamins »Aitiologie« lautet: Im Automobil erfülle sich »der geheime Wunsch, aus dem allgemeinen Untergange hinauszufinden und aufs schnellste sich auf eigenem Wege und allein zu retten« (IV, 917).

Im Fragment *Kapitalismus als Religion* hatte Benjamin diese Struktur und ihren Zusammenhang mit kapitalistischer Verschuldung präzise umrissen. »Die Sorgen: eine Geisteskrankheit, die nur der kapitalistischen Epoche eignet. Geistige (nicht materielle) Ausweglosigkeit in Armut«. Daraus ergibt sich: »Ein Zustand der so ausweglos ist, ist verschuldend. Die ›Sorgen‹ sind der Index dieses Schuldbewußtseins von Ausweglosigkeit. ›Sorgen‹ entstehen in der Angst geistiger oder gemeinschaftsmäßiger Ausweglosigkeit« (VI, 102).

Statt den Gedanken eines gemeinschaftlichen Auswegs überhaupt noch denken zu können, schieben sich die Sorgen davor. Die Sorgen gelten dem »bloßen Leben«, das ständig besorgt sein will.

Auffällig ist zunächst eine besondere Zeitlichkeit. Indem wir täglich mit Empfehlungen für Gesundheit, Lebensversicherung, Geldanlage, Preisschnäppchen, Stressabbau, Flugreisen, Freizeitsport, Naturkost, Spiritualismus, Partnerschaft etc. etc. bedrängt werden, erfahren wir, was wir ständig könnten und müßten. Bereits Nietzsche notierte: »Man denkt mit der Uhr in der Hand, [...] man lebt wie einer, der fortwährend etwas ›versäumen könnte‹.«²⁸ Dieses Etwas, das man versäumen könnte, ist gerade nicht, was einem als künftige Möglichkeit sich erfüllen oder mißlingen könnte, sondern was in scheinhafter Fülle alles gleichzeitig statthat. In der Angst, ständig etwas zu versäumen, sind die eigentlichen Möglichkeiten schon versäumt. Benjamin nennt das mit einem prägnanten Ausdruck »die Möglichkeitsarmut« (IV, 916).

Die Sorgen als pathologisierende Struktur treten, dies ist eine weitere wichtige Beobachtung, an die Stelle jenes Bereichs, den vor dem die Dinge einnahmen. »Der zunehmend bösertige Widerstand der Dinge im Bunde mit der Dummheit der Menschen wird es verschulden, wenn eines nicht fernen Tages das Leben in Deutschland um seine letzten Möglichkeiten gekommen ist« (IV, 916). ›Dinge‹ sind hier nicht etwa als res, als erkenntnistheoretische Objekte, zu verstehen sondern als »Gegenstände des täglichen Gebrauchs« (ebd.), als Kondensierungen von lebensgeschichtlicher Erfahrung (Die *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* beschreibt ein Kompendium solcher Dinge.). Nicht das »Schwinden der Wärme aus ihnen« (ebd.) ist das eigentlich Unheilvolle, sondern die »Perversion der lebenswichtigen Instinkte sowie Ohnmacht und Verfall des Intellekts« (IV, 919). Die Fähigkeit, Bedrohungen wahrzunehmen und auf sie einzugehen, ist gelähmt.

Diesem intellektuellen Lähmungs- und Verfallsprozeß korrespondieren, wie die Bemerkung über die ›Bösartigkeit‹ der Dinge an-

28. Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Werke ed. Schlechta, München 1955, Bd. II., S. 190. Nietzsche spricht von einer Hast und Geistlosigkeit als »Laster der neuen Welt«, das Europa anzustecken beginnt.

zeigte, unbewußte, dunkle, belagernde Gewalten. Ein Hinweis, der im Text immer wiederkehrt.

Die Rede von den Gewalten ist entscheidend; denn Benjamin geht es gerade um den Kontakt mit den in diesen Gewalten eingelagerten Energien. Das klingt mysteriös und wird auch so formuliert (VI, 927). Doch wie soll, angesichts hartnäckiger Verweigerung, Befreiung sich anders denn als »Wunder« (ebd.) denken lassen?

Was Benjamin dem deutschen Bürgertum vorhält, ist die Weigerung, »die höchst bemerkenswerten Stabilitäten ganz neuer Art, welche der gegenwärtigen Situation zugrunde liegen, zu apperzipieren« (IV, 926). Es sind die Stabilitäten von Krieg und Krise, die es nicht wahrhaben will. Das Bürgertum, unfähig, seinen eigenen Untergang erfassen zu können, bleibt fixiert auf den (verlorenen) Krieg und möchte die Stabilität der Vorkriegsverhältnisse wiederfinden (IV, 935).

Und ist dies nicht, so können wir hinzufügen, die Formel, mit der weiterhin Kriege inszeniert, ertragen und vergessen werden? In dem Ausdruck »nach dem Kriege« ist immer schon die Vorstellung der Restauration enthalten, die Wiederkehr geordneter Verhältnisse, nicht deren Umsturz.²⁹

Abverlangt wird uns also, wenn wir diesen Gedanken so ernst nehmen wollen, wie er es verlangt, eine »Rechnung, die im Untergange die einzige ratio des gegenwärtigen Zustands zu finden sich eingesteht« (IV, 926f.). Dieses Sich-Eingestehen stellt kein Einverständnis mit der ›Katastrophe‹ dar, verwechselt nicht die Veränderungen bestimmter Lebensverhältnisse mit der Vernichtung. Was dieser Rechnung entspringen könnte, ist vielmehr etwas, das sich der Berechnung entzieht: »Aufmerksamkeit [...] auf das Rettende als das Außerordentliche« (VI, 927).

Eine derartige nüchterne, phänomenologisch konkrete Wahrnehmung der Gewalten (»Aufmerksamkeit«) würde allererst eine kollektive Bereitschaft ermöglichen, sich nicht abfinden zu wollen. Nur so könnte »eine echte Befreiungsvorstellung« entstehen (VI, 926).

Aber wie soll diese Unterbrechung zustande kommen können? Die »Gedanken zu einer Analysis des Zustands von Mitteleuropa« haben einen eigenen Abschnitt mit dem Titel »Die Formen der literarischen Äußerungen« (VI, 918). Die Möglichkeiten, »das Wort vernehmbar zu machen« (ebd.), werden als ebenso aussichtslos wie notwendig betrachtet. Nichts sei zu hoffen, heißt es, »so lange jedes furchtbarste, jedes dunkelste Schicksal, täglich ja stündlich intellektualisiert durch die Presse, in allen Scheinursachen und Scheinfolgen dargelegt, nie-

29. Das führt auf eine bemerkenswerte Parallele von Krieg und ökonomischer Krise. Auch jede Krise »verspricht« die Wiederkehr der Prosperität. Daß dabei das vordem »stabilisierte Elend« auf der Strecke bleibt, bleibt außer Betracht (cf. VI, 926).

mandem zur Erkenntnis der dunklen Gewalten verhilft, denen sein Leben hörig geworden ist« (VI, 923).³⁰

Was Benjamin an der Zeitungspressen abliest (und der er sein eigenes esoterisch-publizistisches Projekt einer Zeitschrift, die sich »der Welt gewachsen« zeigen könnte, entgegenstellt (IV, 918)³¹ hat sich inzwischen potenziert. Überformt wird die Presse in Schnelligkeit, Reichweite und Intensität durch die elektronisch-audiovisuellen Medien. Im kapitalistischen Religionssystem ist nun der Fernseher zum Ort eines alltäglichen Bilderkults geworden, in dem auf neue Weise das Spektakuläre die Dinge ersetzt und eine eigene Gewalt ausübt.³²

Darüber wäre sehr viel zu sagen. Deshalb muß hier ein rascher Sprung genügen. Die erstaunliche und erstaunlich wenig verblaßte Wirkung der Bilder vom 9.11. besteht gerade darin, daß entgegen der Kriegsberichtserstattung vom Balkankrieg, von den beiden Golfkriegen und aus Afghanistan die Fernsehberichterstattung völlig unvorbereitet und völlig hilflos war. Es war nicht das Ereignis ›selbst‹ oder, wie man auch gesagt hat, das Realeintreffen einer längst als Filmereignis bekannten Katastrophe, sondern eben dieses im Medium dauerhafter Weltkomplettierung entstehende Loch. Es waren stundenlang immer dieselben Bilder, auf allen Kanälen, sozusagen eine Mixtur aus ästhetischem Bildschirmschoner, dem Versuch, das Reale zu erfassen, und der gänzlichen Kapitulation der journalistischen ›Intellektualisierung‹.

Hier verdient Jean Baudrillards Analyse Beachtung. Er war einer der wenigen, der auf dem absoluten Vorrang der Bilder bestand und sich nicht scheute, die von ihnen ausgehenden Terrorismus-Phantasien zu beschreiben, einschließlich derer, die sich nachträglich um die Twin-Towers und den Ground Zero drehten.³³

30. Die Funktion des Medial-Spektakulären besteht in der Illusionsherstellung, als ob der »Sinn, der jenen furchtbaren Vorgängen irgendwie einwohnt projizierbar sei von der Ebene weltgeschichtlichen Geschehens in jene der privaten Existenz [...]« (IV, 917).

31. Die Zeitschrift sollte *Angelus Novus* heißen.

32. Dabei käme Guy Debords Analyse der *Gesellschaft des Spektakels* (1967/1988) ins Spiel, so etwa bei Agamben: *Noten*, S. 73-87, was außer Betracht bleiben muß, weil die komplexe Problematik von Ware, Tauschwert, Warenfetischismus und Benjamins späterem Begriff der Phantasmagorie nicht en passant behandelt werden kann.

33. Jean Baudrillard: *Der Geist des Terrorismus*, Peinlich wird Baudrillards Analyse allerdings immer dann, wenn sie den medial-phantasmatischen Ereignischarakter auf ein »transpolitisches« reines Ereignis zurückführt, gerade weil er (verständlicherweise) nichts über die realen Motive und Strategien der Selbstmordattentäter zu sagen weiß. Die Terroristen werden als das ganz Andere des kapitalistischen Systems glorifiziert. Sie seien zum einen mit den Mitteln des Systems finanziell und logistisch ausgestattet und beherrschten die Mimikry des westlichen Lebensstils (»Schläfer«), ver-

Seine Analyse läßt sich schlüssig mit Benjamins Rede von den unbewußten, unsichtbaren, uns belagernden Gewalten zusammenbringen. Durch jenen Medien-Zusammenbruch der ›Bilder‹ ist tatsächlich ein Kontakt mit den diesen Gewalten eingelagerten Energien entstanden, der sich ganz wesentlich einer Freisetzung ihres phantasmatischen Gehalts verdankte und immer noch jeder Beschriftung oder politisch-medialen Narrativierung widersteht. Niemand wußte, was ihn faszinierte: die Präzision des Flugzeugattentats und der Vorstellung des Flugzeugs als Bombe, die ästhetische Lust an der Zerstörung der Türme oder das Entsetzen über die eingeschlossenen Menschen. Und er weiß es noch immer nicht, nachdem die Bomber längst wieder zur Tagesordnung übergegangen sind.

5. ›Säkularisierung‹

Ließ sich bislang Benjamins Fragment als heuristisch fruchtbare und aktualisierungsfähige Hypothese erschließen, so bereitet sein letzter (und für ihn zweifellos entscheidender) Gedanke von der Schuld-Einbeziehung Gottes, *deus absconditus*, in die historische Dynamis der expandierenden Kapital-Kultreligion ganz besondere Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten, auf die ich oben bereits hingewiesen habe, werden nicht kleiner, wenn es heißt, Marx, Nietzsche und Freud teilten sich als Denker die »Priesterherrschaft von diesem Kult.«

Hier ist es erforderlich (auch für eine neue Diskussion), auf den Ausgangspunkt des Fragments zurückzukommen. Benjamin nannte als Aufgabe der projektierten Untersuchung den »Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus, nicht nur, wie Weber meint, als eines religiös bedingten Gebildes, sondern als einer essentiell religiösen Erscheinung« (VI, 100). Er kritisiert damit, wie oben bereits dargelegt, Webers Untersuchung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Von diesem Horizont will sich das Fragment radikal lösen.

Es geht, allgemein gesprochen, um das Selbstverständnis der Neuzeit als ein Säkularisat, als Resultat der Verweltlichung und Rationalisierung ehemals religiös-metaphysischer ›Weltbilder‹. Die Problematik des Säkularisierungstheorems ist heute unbedingt neu aufzuwerfen. Sie ist nicht zufällig, wie eingangs hervorgehoben, mit der Diskussion des 11.9. und dem Selbstverständnis der säkularisierten westlichen Globalzivilisation virulent geworden.

bänden dies aber zugleich mit der hochsymbolischen Waffe des eigenen Tods. Es gelinge dem Terrorismus, das kapitalistische Tausch-System »mit einer Gabe herauszufordern, die es nicht zu erwidern weiß außer durch seinen eigenen Tod oder Zusammenbruch«, ebd., S. 22 (u. S. 58, S. 66).

Max Weber bestimmt die protestantische, insbesondere calvinistische »innerweltlichen Askese« als Antriebskraft für den sich formierenden Kapitalismus. Es findet eine komplexe Umstrukturierung der christlichen Religion zu einem spezifisch »kapitalistischen Geist« statt, deren einzelne Momente Weber ausführlich historisch analysiert. Sie betreffen, wie oben skizziert, den ganzen kultischen Apparat des Katholizismus und seine magisch-sakramentale Mystik. Erscheint die extreme calvinistische Innerweltlichkeit noch religiös gespannt zwischen unerforschlicher Prädestination und ostentativem Berufserfolg, so wird sie am Ende von ihrer impliziten Tendenz zur ökonomischen Rationalisierung überrannt. Es siegt »der unpersönliche, aber ökonomisch rationale, eben deshalb aber ethisch irrationale Charakter rein geschäftlicher Beziehungen. [...] Rationale ökonomische Vergesellschaftung ist immer Versachlichung [...]«. ³⁴

Darin besteht also die »Dialektik« der Säkularisierung, daß das Prinzip der rationalen ökonomischen Vergesellschaftung die religiösen Antriebskräfte zum Verschwinden bringt, denen es entstammt. Weber gelangt zur berühmten Gegenwartsdiagnose vom »stahlharten Gehäuse der modernen Güterproduktion«, aus dem nun dieser »Geist« des Kapitalismus entwichen sei. ³⁵ Es ist kein Zufall, daß Weber nach Amerika blickt, wenn er vom endgültigen Ende des Geistes der innerweltlichen christlichen Askese spricht und – mit einer trotz aller Werturteilsenthaltung tiefgründigen Sorge – konstatiert, der »siegreiche Kapitalismus« bedürfe dieser Stütze nicht mehr. »Auf dem Gebiet seiner höchsten Entfesselung, in den Vereinigten Staaten, neigt das seines religiös-ethischen Sinnes entkleidete Erwerbstreben heute dazu, sich mit rein agonalen Leidenschaften zu assoziieren [...]«. ³⁶ Es kommt etwas zuende, was schon bei den Denkern des Puritanismus im 17. Jh., als Schwinden des religiösen Ethos im Utilitarismus, beunruhigt bemerkt worden war. ³⁷

34. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Johannes Winkelmann, Köln 1964, Bd. 1, S. 453.

35. Weber: *Ethik*, S. 188.

36. Ebd. Der dritte Aufsatz, der die kapitalistische Kredit-Funktion der protestantischen Sekten in den USA analysiert, konstatiert ebenfalls das »Fortschreiten jenes charakteristischen »Säkularisations«-Prozesses, dem solche aus religiösen Konzepten geborenen Erscheinungen in modernen Zeiten überall verfallen« (ebd., S. 283f.). Andererseits sei es schwierig, hierüber empirische Daten zu gewinnen. »Die Vereinigten Staaten haben seit geraumer Zeit das Prinzip der »Trennung von Staat und Kirche«. So streng wird es durchgeführt, daß selbst eine amtliche Statistik der Konfessionalität nicht existiert, weil es als gesetzwidrig gelten würde, den Bürger von Staats wegen nach seiner Konfession auch nur zu fragen« (ebd., S. 279).

37. Ebd. S. 182ff.

Der Begriff der Säkularisierung hat bei Weber also einen höchst ambivalenten Status, indem er einerseits die Entstehung eines »Geistes des Kapitalismus« aus religiösen Antriebskräften der protestantischen innerweltlichen Askese erklärt, zugleich aber auch jenen fortgeschrittenen Prozeß darstellt, in dem jene Herkunft spurlos verfällt und vom reinen Kapitalismus abgelöst wird, der mit der bürokratischen Herrschaftsform des modernen Staats verschmilzt.

Weber gelangt damit zu einer Konsequenz, zu der das Denkmodell des Fragments *Kapitalismus als Religion* deutlich konträr steht. Daß in seiner Perspektive das Säkularisierungsmodell als analytisch unbrauchbar erscheint, liegt aber nicht allein an der Beschreibung des Säkularisierungsvorgangs als ›Selbstverflüchtigung‹ der religiösen Antriebe, um die Weber gerade die Marxsche Analyse erweitern wollte, sondern an einer Problematik im Begriff Säkularisierung selbst, die Weber nicht weiter reflektiert.

Hierüber findet sich näherer Aufschluß in Hans Blumenbergs grundlegender Untersuchung zur *Legitimität der Neuzeit*.³⁸ Den Anstoß und Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildet die Kritik des Säkularisierungskonzepts. Was Blumenberg als kritischen Theoretiker des Begriffs ärgert, ist die allgemeine Verbreitetheit der Rede von Säkularisierung, die im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Präzision stehe. In theoretischer Hinsicht, auf dem Level der philosophischen Begriffsbildung, produziert die Inanspruchnahme des Begriffs der Säkularisierung Mißverständnisse, täuscht über theoretische Verlegenheiten hinweg und läßt die mit dem Begriff eingegangene Beweislast unreflektiert. Blumenberg spricht deshalb von einer »Erzeugung des Scheins der Säkularisierung«.³⁹

Was nun im hier verhandelten Zusammenhang besonderes Interesse verdient, und zwar über den Aufweis der rhetorischen Effekte einer leichtfertigen historischen Ableitung verschiedenster moderner

38. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1966. Ich ziehe das Buch im wesentlichen nur hinsichtlich seiner Kritik des Säkularisierungsbegriffs (Kap. I, S. 9-74) heran. Diskutiert wird auch nicht seine methodologische Konsequenz, zwischen der »Umsetzung« authentischer theologischer Gehalte in ihre »säkulare Selbstentfremdung« und der sozusagen theologiefrei gewordenen philosophischen »Umbesetzung« vakant gewordener Positionen/bisheriger Antworten zu unterscheiden. Ebd., S. 42.

39. Ebd. S. 51. – Als Säkularisierungs-Theoretiker wird von Blumenberg namentlich Carl Schmitt scharf kritisiert (S. 59-61). Ein Satz wie der aus Schmitts *Politische Theologie* von 1922: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatsrechtslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« sei suggestiv erschlichener, theoretischer »Schein«. Schmitt hat im Nachwort des zweiten Bands seiner *Politischen Theologie* (1970) äußerst gereizt, wenn auch nicht ungeschmeichelt, reagiert.

›Säkularisate‹ hinaus, ist Blumenbergs Bestimmung von Säkularisierung als »Kategorie des geschichtlichen Unrechts«. ⁴⁰ Er geht vom Ursprung des Begriffs Säkularisierung als Enteignung von Kirchengütern und ihre Inbesitznahme durch weltliche/staatliche Macht aus. Die Merkmale dieses Enteignungsverfahrens bilden die Voraussetzungen noch für die metaphorische Übertragung des Begriffs auf Vorstellungen von geistigem Eigentum. Insofern ist die »Konstruktion des Vorgangs geistiger Enteignung und Verschuldung als solcher« ⁴¹ im Säkularisierungsbegriff mindestens angelegt. Dem Umstand, daß trotz dieser unschwer zugänglichen Sachlage der im Säkularisierungsbegriff implizierte Unrechts- bzw. Schuldcharakter weitgehend unwirksam blieb, gilt Blumenbergs Kritik und begründet seine Gegenkonzeption von der neuzeitlichen Selbstbehauptung der Vernunft.

Damit können wir wieder auf das Fragment *Kapitalismus als Religion* zurückkommen. Mit jeglichem Säkularisierungsdenken radikal zu brechen, ist, wie nunmehr deutlich hervortritt, die Hauptintention des Benjaminschen Denkmodells. Darin läßt es sich sowohl gegenüber Max Webers Säkularisierungstheorem, aber auch gegenüber Blumenbergs Insistieren auf theoretischer Selbstbehauptung abheben.

Nicht gegen Max Webers Herleitung, wohl aber gegen seine Diagnose einer restlosen Säkularisierung, die die genuin christlich-religiösen Antriebskräfte des modernen Kapitalismus zum Verschwinden bringt, ist Benjamins Konzeption vom Kapitalismus als »Parasiten« gerichtet. »Der Kapitalismus hat sich – wie nicht allein am Calvinismus, sondern auch an den übrigen orthodoxen christlichen Richtungen zu erweisen sein muß – auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt, dergestalt, daß zuletzt im wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist« (VI, 102). Parasit bedeutet hier nicht bloß friedliches Schmarotzertum, aber auch nicht spurlose Vernichtung des ›Wirts‹, sondern eine Art Transformationsprozeß.

Die Gottgefälligkeit des Zinses, die Übertragung des Gnadensakraments auf asketisch-rationale Berufsarbeit, die Reduzierung der Transzendenz auf den Erfolg des innerweltlichen Erwerbstrebens ›entschulden‹ das Medium Geld (und sakralisieren es). Im scheinbar neutralisierten Medium Geld inkarniert sich kultisch die Ideologie von *Freedom and democracy, tolerance, prosperity and individual pursuit of happiness* und stiftet eine Kapitalreligion, verstanden als »Kult, ohne Dogma« (VI, 102). ⁴² Anders als bei Weber wird dies von Benjamin als

40. Blumenberg: Legitimität, S. 50. – Blumenberg zitiert zustimmend die in Hannah Arendts *Vita activa* geleistete Kritik der Lesart Säkularisierung=Verweltlichung (ebd., S. 14ff.). Vgl. auch Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München 1963, S. 208ff.

41. Blumenberg: Legitimität, S. 49.

42. Damit wird erklärlich, worauf Benjamin nicht näher eingeht, daß ver-

Aussperrung oder Verlegung der eigentlichen religiösen Anliegen verstanden. Als Prozeß einer ungeheuren sühnelosen, unumkehrbaren Verschuldung.

Gegen Blumenbergs grundsätzliche Kritik des Säkularisierungsbegriffs wiederum läßt sich die Charakteristik von Marx, Nietzsche und Freud als Priester der Kapitalreligion geltend machen. Benjamin versteht sie nicht als Säkularisierungstheoretiker, sondern als Verwerfer der (christlichen) Religion. Das heißt aber: Sie legitimieren nicht ihr Denken durch das Säkularisierungskonzept, sondern sie praktizieren es. Sie praktizieren als Theorie ein Enteignungsmodell des Theologischen, das juristisch-politisch als Beschlagnahme der Kirchengüter stattgefunden hatte. Sie enteignen und enterben das Kapital, das selbst eine Enteignung des kleriko-feudalen Besitzes darstellt.

Der junge Hegel hatte die Melodie vorgegeben: »Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich vorbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?«⁴³ Während Hegel noch diese Figur der Selbstermächtigung nach Maßgabe des legitimen Eigentums zu denken sucht, ist aber für Marx, Nietzsche und Freud nach dem ›Tod Gottes‹ dieses Legitimationsbedenken erledigt. Mit dem posttheologischen Zeitalter sind alle Geltungsansprüche der Vergangenheit an die Gegenwart, der Toten an die Lebenden erloschen.

Anders als Blumenberg nun, der solchem Denken den trügerischen Substantialismus vorhält, das in den Himmel Projizierte bloß zurückholen zu wollen, nimmt das Fragment die Zukunftsausrichtung dieses Denkens ernst. Es charakterisiert zustimmend und zuspitzend das Denken von Marx, Nietzsche und Freud in der ungeheuren Perspektive einer »Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschlichkeit« (VI, 101). Und es gelangt damit zu einer anderen Kritik. Was säkularisierungstheoretisch als Emanzipation von ›naturwüchsigen Zwangsverhältnissen‹ erscheinen könnte, wird theologisch reformuliert als notwendige Verheimlichung des verborgenen und ungereiften Kapitalgottes. Obschon sie sich als radikale Denker der Immanenz und der Diesseitigkeit des Menschen verstehen, artikulieren sie alle drei damit ›insgeheim‹ eine strukturell-kapitalistische Verschuldungslogik, aus der es immanent keine Befreiung gibt.

Zarathustra-Nietzsches »Übermensch« erhält eine zentrale

schiedene christliche Kirchen und Sekten innerhalb der Kapitalreligion weiter fortbestehen, z.T. sogar als vehemente Kritiker des Kapitalismus. Nur können sie mit ihm nicht ums Dogma streiten; sie müßten dies – aber wie? – auf der Ebene des Kults tun.

43. Zit. nach Blumenberg: Legitimität, S. 74.

Funktion im Fragment. Dessen Ethos ist der »Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn«, der »durch den Himmel durchgewachsene, historische Mensch« (VI, 101).

Was Steigerung heißt, wird im folgenden Satz näher charakterisiert: »Der Gedanke des Übermenschen verlegt den »apokalyptischen Sprung« nicht in die Umkehr, Sühne, Reinigung, Buße, sondern in die scheinbar stetige, in der letzten Spanne aber sprengende, diskontinuierliche Steigerung.« Diese Scheinbarkeit der stetigen Expansion verdankt sich einer (un)heimlichen Auffütterung der »ungereiften Gottheit« mit Schuld, bis sie das Extrem der Schuld erreicht.⁴⁴

Als entsprechende Figuren der ins Extrem gesteigerten Unumkehrbarkeit müssen auch, wie das Fragment in zwei apokryphen, aphoristischen Sätzen formuliert, die Freudsche und die Marxsche Theorie begriffen werden. Zu Freud heißt es: »Das Verdrängte, die sündige Vorstellung, ist aus tiefster, noch zu durchleuchtender Analogie das Kapital, welches die Hölle des Unbewußten verzinst« (VI, 101). Und zu Marx: »[...] der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinsezins, als welche Funktion der Schuld (siehe die dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs) sind, Sozialismus« (VI, 101f.).

Das Kapital als Verwertung der abstrakten menschlichen Arbeitskraft (Mehrwert), der naturalen Ressourcen und sich selbst hekendes Geld (Kredit, Zins, Aktien) eröffnet eine irreversible homogene und leere Zeit, die jede Vorstellung einer Umkehr auf den »letzten Zeitpunkt« vertagt. Sie ist eine Zeit permanent sich steigernder, sich universalisierender Verschuldung, die eine strukturelle Analogie zur Verzinsung aufweist. Verzinsung ist geradezu der Inbegriff leerer Immanenz als Revers menschheitlicher Selbststeigerung.⁴⁵

44. »Das Schuldgefühl gegen die Gottheit hat mehrere Jahrtausende nicht aufgehört zu wachsen [...]« heißt es in Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*. Und er spricht vom Geniestreich des Christentums, daß Gott sich selbst für die Schuld des Menschen opfert und »sich selbst an sich selbst bezahlt« macht. Werke, Bd. II, S. 831f. Dazu gehört die Bemerkung: Das, »was man ehemals »um Gottes willen« tat, tut man jetzt um des Geldes willen« (Nietzsche: *Morgenröte*, ebd., Bd. I, S. 1152).

45. Hier ist nochmals auf Hardt/Negrís Buch *Empire* einzugehen. Denn philosophisch bleibt die Untersuchung in den Fallstricken von Webers Säkularisierungstheorie verfangen. Der theoretische Antihumanismus von Althusser und Foucault mit Rekurs auf Spinoza liege auf derselben Linie wie »das Säkularisierungsprojekt des Renaissance-Humanismus«. Beide entsprängen der »Entdeckung der Immanenz. Beide Projekte gründen also in einem Angriff auf die Transzendenz« (S. 105). Dagegen habe in der Neuzeit eine gegenrevolutionär-antisäkulare Installierung des absoluten Staats als »transzendentalen Apparat« (S. 92) und verbunden damit als ökonomische Transzendenz des kapitalistischen Marktes (S. 99ff.) stattgefunden. Die Opposition Immanenz vs. Transzendenz bei

Benjamin notiert, daß Nietzsches Übermensch der erste ist, »der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt« (VI, 101). Dieser paradoxe Zusammenfall von Erkennen und Erfüllen bedeutet, daß nur die profane kultische Außenseite, dies aber in radikaler Konsequenz, vollzogen wird. Die drei Denker gehorchen dem Geheimnis der Verschuldung und behüten die Heranreifeung des verborgenen Kapitalgotts.

Das klingt so, als bliebe nichts anderes übrig, als einstweilen auf den Ausgang zu warten. Mit der Formulierung »Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschhaftigkeit« hat aber Benjamin zugleich die eigene Gegenposition markiert. Denn in einem benachbarten Fragment⁴⁶ wird in deutlicher Entsprechung formuliert: »Meine Definition von Politik: die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit« (VI, 99). Was immer das heißen könnte, gedacht ist jedenfalls, daß der Augenblick der Erfüllung jetzt da ist. Es wäre ein jetzt zu betreibender Austritt aus der Verschuldungsstruktur des Kapitalismus als Vergesellschaftung des Bloßen Lebens.

Benjamins Begriff der »ungesteigerten Menschhaftigkeit« nimmt eine Absage an alle menscheitsimmanenten Emanzipationskonzepte vor. Er verwirft alle Vorstellungen, der Fortschritt der Spezies Mensch sei im Namen der Ablösung von Religion überhaupt zu erreichen. »Ungesteigerte Menschhaftigkeit« ist ein explizit antisäkularisierungstheologischer Begriff. Er gibt Anlaß, und wird weiter Anlaß geben, das westliche Selbstverständnis als postreligiöse demokratische Globalzivilisation neu aufzurollen.

Hardt/Negri ist hochproblematisch, wenn Immanenz mehr sein soll, als daß »die Schöpfungsmächte, die früher ausschließlich den himmlischen Mächten vorbehalten gewesen waren, nun gleichsam auf die Erde heruntergeholt werden« (S. 87). Der angestrenzte Versuch, zwischen einem transzendenten Gott oder »dem Menschen«, der als Transzendentalsubjekt »jenseits und über der Natur steht« (S. 105), und einem Projekt der Immanenz, »uns selbst und die Welt zu schaffen und immer wieder neu zu schaffen« (S. 106), zu unterscheiden, möchte die Säkularisierung endlich zuende bringen.

46. Es handelt sich um das Fragment *Welt und Zeit*, das auf der Rückseite eines Zollformulars notiert wurde und vom Herausgeber auf »Herbst 1919 bis Dezember 1920« datiert ist. (Der Begriff der ungesteigerten Menschhaftigkeit ist nicht mit dem des Bloßen Lebens zu verwechseln, der eine mythische Depravierung der ungesteigerten Menschhaftigkeit kennzeichnet.)

Literatur

- Agamben, Giorgio:** Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Freiburg, Berlin 2001.
- Vom Ausnahmezustand, in: *Lettre International*, 60 (2003), S. 61-63.
- Arendt, Hannah:** Über die Revolution, München 1963.
- Baudrillard, Jean:** Der Geist des Terrorismus, Wien 2002.
- Benjamin, Walter:** Gesammelte Schriften, Bd. VI, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1991.
- Blumenberg, Hans:** Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/Main 1966.
- Chomsky, Noam:** 9 – 11, New York 2001.
- Debord, Guy:** Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin 1988.
- Derrida, Jacques:** Dankesrede Adorno-Preis 2001 (verteilt bei der Preisverleihung 22.09.2001).
- Girard, René:** Der Sündenbock, Zürich 1998.
- Hamacher, Werner:** Schuldgeschichte, Zu Benjamins Skizze »Kapitalismus als Religion«, in: Ashram Noor/Josef Wohlmuth (Hg.), ›Jüdische‹ und ›christliche‹ Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn 2002, S. 215-242.
- Hardt, Michael/Negri, Toni:** Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/Main 2002.
- Lindner, Burkhardt:** Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der »Kritik der Gewalt«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 5 (1997), S. 65-100.
- Nietzsche, Friedrich:** Werke, Bd. I u. II, ed. Schlechta, München 1955.
- Steiner, Uwe:** Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins, in: *DVjs* 1 (1998).
- Weber, Max:** Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. Johannes Winckelmann, Köln 1964.
- Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1965.

Sprache

Reden in Zungen.

Figuren eines Sprechereignisses

DANIEL HELLER-ROAZEN

1. In die Luft

»In die Luft« – so spricht man, wenn man den Sinn der Sprache nicht kennt. So spricht man, wenn man die eigene Zunge aufgibt für »Zungen« und »dunkle Äußerungen« und dadurch, im Wortlaut der Lutherbibel, zum »Kind an dem verstentnis« wird oder, wie eine neuere Übersetzung meint, zu einem »Fremdling, der zu einem Fremdling redet«. Im ersten Brief an die Korinther warnt Paulus energisch vor solchem Sprechen:

Der Zungenredner redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; es versteht ihn ja niemand, sondern er spricht im Geiste Geheimnisvolles. [...] Der Zungenredner erbaut sich selbst; der Prophet hingegen erbaut die Gemeinde. [...] Nun aber, Brüder, wenn ich als Zungenredner zu euch käme, was brächte ich euch für einen Nutzen, wenn ich nicht zu euch redete in Form einer Offenbarung oder Erkenntnis oder Prophezeiung oder Belehrung? [...] Wenn ihr mittels der Zungenrede keine deutliche Rede hervorbringt, wie soll man das Gesprochene verstehen? Ihr werdet eben in die Luft reden. [...] Wenn ich nun den Sinn der Sprache nicht kenne, so werde ich dem Redenden ein Fremdling sein, und der Redende ist für mich ein Fremdling. [...] Deshalb soll der Zungenredner um die Gabe der Auslegung beten. Wenn ich nämlich in Zungenrede bete, so betet wohl mein Geist, aber mein Verstand ist ohne Frucht. [...] Brüder, seid keine Kinder, wenn es zu verstehen gilt.¹

Paulus' Verurteilung des Sprachverhaltens der Korinther in dieser Passage verzeichnet die grundlegenden Züge jenes eigentümlichen

1. 1. Kor. 14, 1-25. Die Übersetzung folgt dem Text: Die Bibel. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, basierend auf der Übersetzung aus Herders Bibelkommentar, 17. Aufl. Freiburg, Breisgau, 1965. Übersetzung des letzten Verses (1. Kor. 14, 20) verändert.

Typus' des Sprechens, der nach ihm für immer den Fachausdruck »Glossolalie« tragen wird, gebildet nach der griechischen Bezeichnung für das »Reden in Zungen«. Solch eine »Glossolalie« wahrzunehmen, das heißt zu erkennen, daß etwas gesagt wird, ohne jedoch genau zu wissen, was dieses »Etwas« sein könnte. Es heißt, eine Bezeichnungsabsicht festzustellen, die dennoch von keiner bestimmten Bedeutung fixiert wird. Aber die Struktur der Glossolalie, über die Paulus schreibt, ist sogar noch komplexer. Man hat darauf hingewiesen, daß die traditionellen Übersetzungen des griechischen Textes der Epistel es an dieser Stelle versäumen, die sprachliche »Fremdheit«, die dort klar beschrieben wird, in ihrer ganzen Radikalität einzufangen. Während die sogenannte »Jerusalemener Bibel« die Worte enthält: »Wenn ich nun den Sinn der Sprache nicht kenne, so werde ich dem Redenden ein Fremdling sein, und der Redende ist für mich ein Fremdling«, würde eine wörtliche Wiedergabe an einem einzigen, entscheidenden Punkt anders lauten: »Wenn ich nun den Sinn der Sprache nicht kenne, so werde ich dem Redenden ein Fremdling sein, und der Redende ist *in mir* ein Fremdling [en emoi].« »Das *en emoi* des Textes«, so hat Giorgio Agamben darum geschrieben, »kann nur ›in mir‹ bedeuten, und was Paulus damit meint, ist vollkommen klar: Wenn ich Worte von mir gebe, deren Bedeutung ich nicht verstehe, so ist derjenige, der in mir spricht, die Stimme, die sie von sich gibt, das Prinzip der Sprache selbst in mir, etwas Fremdes, etwas, das nicht weiß, wie man spricht, und das nicht weiß, was es sagt«. ²

»In Zungen reden« heißt daher: zu reden ohne einen bestimmten Sinn und sogar ohne daß man selbst derjenige ist, der redet. Es meint, in jeder Hinsicht, das Reden schlechthin. Doch genau aus diesem Grund heißt es zugleich, zu reden ohne zu reden, zumindest solange man das Reden in seiner klassischen Definition versteht – das heißt, als Träger eines Sinns und Instrument eines Willens. Denn Glossolalie beginnt, wo die kanonischen Bestimmungen der Sprache aufhören: an dem Punkt, an dem das Reden sich unwiderruflich sowohl von seiner Bedeutung als auch von seinem Subjekt ablöst, sobald man in sich selbst das Entstehen einer Rede erfährt, die man nicht kennt. Es ist nach Paulus ein Zustand »ohne Frucht«, nämlich einer, in dem Sprache sich von ihren semantischen und intentionalen Zwecken trennt und somit außer Kraft gesetzt wird, »in fremder Zunge« spricht, ohne den »Nutzen« eines bestimmten Sinns oder Zwecks. Und dennoch ist es genau diese semantische Sterilität, welche die Glossolalie philosophisch fruchtbar macht. Denn die Paulinische Darstellung des Zungenredens entwirft die Figur einer einzigartigen Weise des Sprechens,

2. Giorgio Agamben: *The End of the Poem: Studies in Poetics*, ins Englische übers. v. Daniel Heller-Roazen, Stanford 1999, S. 6.

welche den Begriff der Sprache und ihres Zweckes selbst in Frage stellt. Was sind die logischen, epistemologischen, theologischen und literarischen Erscheinungsformen dieser einzigartigen Erfahrung, nicht zu wissen, was man sagt? Und was steht zur Debatte in diesem »in-fantilen« Experiment mit dem Vermögen des Sprechens, bei dem das Subjekt, durch eine gleichzeitige Deformation und Transformation der menschlichen Stimme, »nicht zu Menschen« spricht, sondern »in die Luft«? Die folgenden Seiten beschäftigen sich mit diesen Fragen und zielen darauf ab, die sprachliche Struktur sowie die philosophischen Implikationen dieses »fremden« Diskurses zu bestimmen, der weniger einen Sprechakt im traditionellen Sinn darstellt als vielmehr, sozusagen, ein »Sprechereignis«, in welchem viele der üblicherweise klaren Begriffe aus der Sprachtheorie undeutlich werden.

2. Nichts mehr

Das antike Korinth war natürlich nicht der einzige Ort, an dem Sprache ihres eindeutigen Sinns entbunden und von der Stimme ihrer Sprecher losgemacht wurde; und Theologie ist nicht das einzige Gebiet, auf dem die Glossolie zu einem dringlichen Gegenstand der Betrachtung geworden ist. Auch die Philosophie hat in Zungen geredet. Der berühmte Gegenbeweis, den Gaunilo, ein Mönch aus Marmoutiers, gegen das Argument seines Zeitgenossen Anselm von Canterbury geführt hat, gibt davon ein Beispiel. Im Gegensatz zu Anselm, der in seinem *Proslogion* behauptet hatte, daß selbst ein Tor, sobald er hörte, daß von Gott die Rede sei, dessen Existenz unmöglich würde bezweifeln können, erinnerte Gaunilo daran, daß es Bedingungen gebe, unter denen Äußerungen zwar wahrgenommen werden könnten, ohne dabei jedoch völlig verstanden zu werden. In seinem kurzen, aber kraftvollen Traktat *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, »anstelle des Toren«, kommt Gaunilo daher zu der Ansicht, daß ein Sprechen möglich sei, welches – genau wie das der Korinther, von dem Paulus schreibt – zwar bedeutsam ist, ohne jedoch etwas Bestimmtes zu bedeuten. Es ist denkbar, daß jemand, wenn er zum Beispiel das Wort »Gott« hört, es versäumt, an das höchste Wesen zu denken und statt dessen etwas völlig anderes ins Auge faßt:

nicht sowohl das Lautgebilde selbst [*vox ipsa*], das durchaus eine wahre Wirklichkeit, nämlich der Klang der Buchstaben oder Silben, ist, [...] als vielmehr die Bedeutung des vernommenen Lautgebildes [*vocis audita significatio*]; nicht jedoch so wie von einem, der die gewöhnliche Bedeutung des Lautgebildes kennt, von dem sie nämlich der Wirklichkeit selbst oder einer bloß im Denken wahren Wirklichkeit nach gedacht wird, sondern wie von jemandem, der sie nicht kennt und nur einem geistigen Affekt nach denkt, welcher aus dem vernommenen Klang jenes Lautgebildes resultiert und als geistiger Voll-

zug bestrebt ist, sich die Bedeutung des erfaßten Lautgebildes künstlich vorzustellen [*ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditae vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi*].³

Indem er die Bedeutung eines Lautes nicht kennt und sich dennoch bewußt ist, daß dieser etwas bedeutet, nimmt der hier heraufbeschworene »Tor« genau dieselbe Position ein wie jener, der in Paulus' Epistel mit einer Rede »in Zungen« konfrontiert wird. Wer eine Bezeichnungsabsicht wahrnimmt, ohne das gemeinte Bezeichnete zu erfassen, der »kennt die Bedeutung des Lautgebildes nicht«. Er ist notwendigerweise, nach Paulus, »dem Redenden ein Fremdling«.

Wenn man die Kontroverse zwischen Gaunilo und Anselm genau betrachtet, so scheint es jedoch, daß Gaunilo nicht der einzige philosophische Theologe ist, der den Begriff einer Äußerung ohne bestimmte Bedeutung beschwört. Der »törichte« Diskurs, den Gaunilos Werk darstellt, ist in Wahrheit nur das Echo eines Gedankens, den der Autor des *Monologion* und des *Proslogion* selbst erforscht und der eine Dimension beinhaltet, die man durchaus »unsinnig« nennen könnte, wengleich in einem anderen Sinn als ihn Gaunilo mit der Bezeichnung *insipiens* nahelegt. In der Tat ist Glossolalie so weit davon entfernt, in Anselms Argument keine Rolle zu spielen, daß man die gesamte philosophische *probatio* des *Proslogion* als einen einzigen Versuch definieren könnte, eine Metaphysik auf der Basis einer bestimmten Art bedeutungslosen Sprechens zu errichten. Und die absolute Neuheit von Anselms »Demonstration«, so könnte man sagen, liegt in der grundlegenden Stellung, die bei ihm die Grenze der Sprache einnimmt, an der die Mechanismen von Referenz und Bedeutung ins Stocken geraten und einem Sprechen Raum geben, in dessen Mittelpunkt das bloße Wort »nichts« [*nihil*] steht.

Die berühmteste Wendung des *Proslogion* und des *Monologion* ist von dieser Grenze geprägt. Während des gesamten »Reiseweges des Geistes zu Gott« [*itinerarium mentis in Deum*] ständig wiederkehrend, bringt dieses eine Syntagma, das den Verlauf der Philosophiegeschichte bestimmt hat, Anselms Begriff von Gott zum Ausdruck: *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, »das, über das hinaus nichts Größeres ge-

3. Zitiert ebd. Siehe Gaunilo von Marmoutiers: *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, 4, 15-24. Die deutsche Übersetzung folgt: Gaunilo: Was ein Namenloser anstelle des Toren darauf erwidern könnte, in: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, übers. u. hg. v. Burkhard Mojsisch, Mainz 1989 [Excerpta classica, Bd. 4], S. 71. Für den lateinischen Text siehe auch: *L'œuvre de Saint Anselme de Cantobéry*, hg. v. Michel Corbin, Bd. I: *Monologion, Proslogion, Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*.

dacht werden kann«. ⁴ Freilich, die Formel läßt gewisse Variationen zu. Es ist angemerkt worden, daß *id* zuweilen *aliquid* ersetzen, das Pronomen am Anfang völlig wegfallen, *potest* oder *valet* den Platz von *possit* einnehmen und *nihil ...* (oder *non ...*) *possit* gegen *nequit* ausgetauscht werden kann. ⁵ In allen Fällen jedoch erfüllt die Wendung ihre Funktion, das göttliche Wesen zu benennen, mithilfe eines einzigen logischen und sprachlichen Verfahrens, repräsentiert jeweils durch die Termini *non*, *nihil* und *nequit*: des Verfahrens der Negation. Dieser Punkt ist von größter Bedeutung. Nirgends beschwört Anselm Gott als »das größte Wesen, das gedacht werden kann«, als »das größte Wesen, das der Mensch denken kann« oder auch nur als das größte Wesen *tout court*. In seiner Entgegnung auf Gaunilo bestreitet Anselm die Gültigkeit gerade solcher Formulierungen, indem er schreibt, daß die Wendung, die ihm sein Kontrahent unterstellt, »das, was größer ist als alles' [*quod est maius omnibus*] [...] sich nirgends in all meinen Ausführungen findet [*numquam in omnibus dicitis meis invenitur*]« und daß »wenn [...] das, was größer ist als alles, und das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ausgesagt werden, [...] beide Ausdrücke nicht denselben Wert [besitzen], um zu beweisen, daß das, was ausgesagt wird, in Wirklichkeit ist« [*Non enim idem valet, quod dicitur ›maius omnibus‹ et ›quo maius cogitari nequit‹, ad probandum, quia est in re, quod dicitur*]. ⁶

Anselms Benennung muß daher in ihrem ganzen, irreduzibel negativen Sinn vernommen werden, wonach der einzige Begriff, der bei der Definition des göttlichen Wesens dazwischenkommt, einfach »nichts« ist (oder »das Nichts«: der lateinische Ausdruck *nihil*, in welchem der Wert des Artikels ausgedrückt sein kann oder auch nicht, ist zweideutig). Der rigorosen Geste des mittelalterlichen Logikers getreu, hat Karl Barth einmal die Formel in folgende *lemmata* über das göttliche Wesen umgeschrieben:

Es kann kein Größeres als er gedacht werden; man kann nichts denken, was ihn in ir-

4. *Proslogion* II, 4-5.

5. Karl Barth: *Fides quaerens intellectus*: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines Theologischen Programms, in: Hinrich Stoeversandt, Karl Barth-Gesamtausgabe, darin: Eberhard Jüngel/Ingolf U. Dalferth (Hg.), Bd. II: Akademische Werke, Zürich 1981, S. 75. Barth vermerkt auch die seltene, aber mögliche Verwendung von *melius* anstelle von *maius*, welche den Sinn der »Demonstration« ein wenig verändert.

6. Anselm: *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, 5, 24-28, in: *L'œuvre de Saint Anselme de Cantobéry*, I, S. 306. Deutsch in: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?*, S. 103.

gendeiner Beziehung überbieten würde oder überbieten könnte; sobald man ein in irrendeiner Beziehung Größeres als er gedacht hat, hat man, sofern man ihn überhaupt denken kann – noch nicht angefangen oder schon wieder aufgehört, ihn zu denken.⁷

Solche Reformulierungen bleiben dem Begriff treu, den Anselm in seiner Demonstration verwendet, sie weichen jedoch zu einem gewissen Grade vor den radikalen Schlüssen zurück, die sich daraus ergeben. Denn die Wendung *aliquid quo nihil maius cogitari possit* bedeutet nicht nur »das, über das hinaus es nichts Größeres gibt«, »das, an das zu denken man aufgehört hat, sobald man sich etwas vorstellt, das größer ist als es«. Lotet man die Negationspartikel aus, welche die Formel tragen, so könnte die Benennung ebensogut so formuliert werden: »das, über das hinaus nichts größer ist« oder »das, über das hinaus nur nichts größer ist« oder, noch radikaler, »das, über das hinaus nur das Nichts größer ist«, »das, was man nur denken kann, wenn man sich das Nichts vorstellt, das größer ist als es« und »was man noch nicht gedacht hat oder was man aufgehört hat zu denken, sobald man aufhört, sich das Nichts vorzustellen, das es überbietet«.

Was also ist der Sinn der Wendung, die das gesamte Argument des *Proslogion* bestimmt und mit ihm die Bedeutung des sogenannten »ontologischen Beweises«, dessen Erörterung sich durch die mittelalterliche und neuzeitliche Philosophie hindurch fortsetzen wird, bis hin zu seiner kritischen Widerlegung durch Kant und seiner Rehabilitierung, in einem neuen Sinn, durch Hegel?⁸ Ihre Aufgabe in Anselms

7. Barth: *Fides quaerens intellectus*, S. 75f.

8. Für die Wirkungsgeschichte des Beweises siehe die Texte in: Augustinus Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert*, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im *Proslogion* des hl. Anselm [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2], Münster 1909. Für Kants Erörterung von Anselms Argument, siehe: Über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, in: *Kritik der reinen Vernunft*, B 631-643, in: *Kants Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III: *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin 1911, S. 404-410. Vgl. den früheren Text: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (1763), in: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Vorkritische Schriften (1757-1777)*, Berlin 1905, S. 63-163. Für Kants Zurückweisung des »Arguments« und die sich daraus ergebende Definition von »Dasein« als »die absolute Position oder Setzung eines Dinges« (A598, B62), siehe: Martin Heidegger: *Kants Thesis über das Sein*, in: ders., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, S. 445-480. Für Hegels Erörterung des »Beweises«, siehe: G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: ders., *Werke*, Bd. 19, Frankfurt/Main 1986. und: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in: ders., *Werke*, Bd. 16, Frankfurt/Main 1986. Für die Bezeichnung »ontologi-

Argument ist es, mit Notwendigkeit zu implizieren, daß Gott wirklich existiert [*quia Deus vere est*], daß er das höchste Gut [*summum bonum*] ist und daß ihm all die Attribute der göttlichen Substanz zukommen, die ihm durch den Glauben zugeschrieben werden [*quaerumque de divina credimus substantia*]. In ihrer ursprünglichen Fassung vermeidet die »Demonstration« daher gänzlich die Form der Proposition. In seinem »Beweis« bietet Anselm weder eine deutliche Aussage über das göttliche Wesen (so wie: »Gott existiert«), noch eine nach den Regeln des Syllogismus geordnete Reihe von Aussagen (so wie, zum Beispiel: »Das größte aller Wesen existiert. Gott ist das größte aller Wesen. Also existiert Gott.«). Bereits die mittelalterlichen Philosophen haben bemerkt, daß somit die Wendung »das, über das hinaus nichts größer ist« im *Proslogion* die Form eines »göttlichen Namens« [*nomen Dei*] hat. Sie fungiert als eine reine Bezeichnung [*significatio*], die, einmal gesetzt, sowohl das Wesen als auch das Sein Gottes unmittelbar begründet.⁹ Die *probatio* setzt nichts voraus, in jedem Sinne: nichts – *nihil* – kommt bei der Definition des göttlichen Wesens dazwischen. Die unüberwindliche Kraft von Anselms »Demonstration« liegt in dieser Zweideutigkeit, durch die der Begriff Gottes, begrenzt allein durch »nichts«, unvermeidlich bestimmt bleibt durch das, was definitionsgemäß gänzlich unbestimmt ist. Die Wendung legt fest, daß das göttliche Wesen, wenn überhaupt, nur durch die gleichzeitige Auffassung des Nichts gedacht werden kann, das jenseits seiner liegt, des Nichts, das allein »größer« ist als es. Und falls gesagt werden kann, daß die Wendung das Sein Gottes »beweist«, wenngleich indirekt, dann muß ebenso gesagt werden, daß sie mit genau derselben Geste das Sein des Nichts beweist. Da die *probatio* eine undenkbbare Abwesenheit inmitten des Begriffs göttlicher Präsenz offenbart, ist sie in keinem Sinne »ontologisch«, wie sie seit Kant genannt wird. Sie ist, im Gegenteil, gerade nicht-ontologisch oder, besser gesagt, »trans-ontologisch«, was ihren ursprünglichen Zweck angeht, denn ihre Gründungsgeste besteht darin, die Darstellung des göttlichen Wesens als ein wirkliches Wesen oder selbst als »das größte Wesen, das gedacht werden kann« zu untersagen, indem sie auf der Dimension in Gott besteht, die nur jenseits des Seins vorgestellt werden kann. Ohne die Formen der Attribution, der Aussage oder

sches Argument«, siehe: Jean-Luc Marion: L'argument relève-t-il de l'ontologie?, in: *Archivio di filosofia* 58 (1990), S. 44-69.

9. Bonaventure: *Commentarium in I. Librum sententiarum*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2, in: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Bd. I, Quarracchi 1882, S. 155; Thomas Aquinas: *Summa contra gentiles* L 1, c. 10; Egidius von Rom: *Sententiarum Lib. I.*, d. 3, art. 3, hg. in: Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert*, S. 39.

gar einer ganzen Aussagenreihe, verwandelt das im *nomen* vollkommen konzentrierte »Argument« jeden Gedanken an das Göttliche – im buchstäblichsten Sinne – in einen Gedanken an nichts.

An dieser Stelle zeigt sich der »göttliche Name« als ebenso esoterisch wie exoterisch, und es wird möglich, die volle philosophische Bedeutung jener Passage im fünfzehnten Kapitel des *Proslogion* zu erfassen, in der Anselm schreibt: »Du, Herr, bist nicht nur das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, sondern sogar etwas Größeres als alles, was gedacht werden kann [*Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed quiddam maius quam cogitari potest*]«. ¹⁰ In der Tat: Wie soll man ihn denken, den Einschluß des Nichts in der Idee Gottes selbst, die Bewegung, durch welche absolute Präsenz durch vollkommene Abwesenheit »definiert« wird? Die Undenkbarkeit der Idee des göttlichen Wesens ist lediglich die Folge des göttlichen Namens, der die positive Darstellung gerade desjenigen Wesens verbietet, das er bezeichnet. Indem die Demonstration das göttliche Wesen vollständig durch das bestimmt, dem selbst keine Bestimmtheit zugeschrieben werden kann, macht sie den Begriff Gottes völlig bestimmungslos, denn dieser Begriff ist nun »definiert« durch etwas, dem es an jeder Definition mangelt, und somit jeder möglichen Voraussetzung beraubt, unter der er zu identifizieren wäre. In dieser schwindelerregenden Bewegung »jenseits all dessen, was gedacht werden kann«, in der Sein und Nichtsein, etwas und nichts, *aliquid* und *nilhil* einander zugleich bestimmen und »unbestimmen«, bebt die Einheit des wichtigsten metaphysischen und theologischen Begriffs selbst: des Begriffs Gottes. Und daraus resultierend, erleidet jeder von ihm abgeleitete Begriff – und somit jeder Begriff *tout court* – seine eigene radikale »Unbegrenzung«. Selbst – oder gerade – das Wort »Herr«, in Anselms einziger Apostrophe, *Domine*, »Du, Herr«, ist davor nicht sicher, denn es bezeichnet – wenn es am Ende überhaupt bezeichnet – sowohl absolutes Sein als auch absolutes Nichtsein, sowohl »das, das nichts überbietet« als auch »das Nichts«, das jede Darstellung Gottes »immer schon überboten hat«. Es ist eine »Lautgestalt« [*vox*], die zugleich bedeutungsvoll und dennoch ohne bestimmte Bedeutung ist, genau wie das Wort, das Gaunilo zu ergründen sucht. ¹¹ Doch bei Anselm, anders als bei seinem Kontrahenten, wird der Sinn und Unsinn der Bezeichnung nicht um einer philosophischen Widerlegung willen beschworen. Hier wird die Bedeutung des göttlichen Namens selbst durch seine strikte Unbestimmtheit bestimmt, und diese »indefinite Definition« ist zugleich der Anfang und das Ende aller Reflektion, der Punkt, von dem Anselms

10. *Proslogion*, XV, S. 14f.

11. *Vox* ist Anselms Wort für besagte Wendung. *Proslogion*, IV. 18-19: *Aliter enim cogitatur rei, cum vox eam significans cogitatum.*

Denken immer wieder ausgeht und auf den es sich unablässig zubewegt. An der Grenze von Begrifflichkeit und Terminologie, Denken und Sprechen, bleibt die unmögliche Idee dessen, »über das hinaus nichts größer ist«, das Fundament – und der Ruin – des gesamten Gebäudes der Metaphysik und Logik.

3. Nichts weniger

Viele Strömungen innerhalb der jüdischen Theologie könnte man als Versuche bezeichnen, das göttliche Wesen als absolut souverän und folglich als vollkommen unabhängig von den Grundsätzen sowohl der Logik als auch der Metaphysik zu denken. Im Kontext einer Schrift- und Lehrtradition, die von der des lateinischen Westens grundlegend verschieden ist, gingen die Denker des rabbinischen und mittelalterlichen Judentums daher unvermeidlich an die Lösung derselben schweren Aufgabe, auf die auch das *Proslogion* eine Antwort war: Gott als ein Wesen zu denken, das durch Nichts bestimmt wird. Während jedoch Anselms Werke das Werkzeug dieser einzigartigen »Bestimmung« als das »Nichts, das größer ist als Gott« definieren, betrachten mehrere grundlegende Texte des Judentums das Problem gewissermaßen in seiner umgekehrten Gestalt. Sie zielen darauf ab, die Undenkbarkeit des göttlichen Wesens nicht in dessen unendlicher Größe, sondern eher in dessen unendlicher Zurückgezogenheit zu denken, es nicht als »das, dessen Größe nur durch Nichts überboten wird« anzusehen, sondern den Punkt seiner Zusammenziehung zu einem paradoxen Wesen zu fixieren, im Vergleich zu dem, sozusagen, »nichts Kleineres gedacht werden kann«. Hier ist es nicht die unendliche Majestät, sondern die unendliche Verringerung der Gottheit, die den Gegenstand der Untersuchung bildet. Die Aufgabe ist nun, Gott in Beziehung zu der Grenze zu definieren, an der »nichts weniger« vorgestellt werden kann, und nicht, wie zuvor, »nichts mehr«.

Im Judaismus gibt es vielleicht keine vollkommenere Chiffre dieser entscheidenden Grenze, an der sich das göttliche Wesen in seiner größten Zusammenziehung zeigt, als den ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets, *Aleph*. Dieser Buchstabe verdankt seine Einzigartigkeit in der Sprache dem einfachen Umstand, daß er, anders als alle anderen, keinen Laut repräsentiert. Freilich war das nicht immer so. Es wird angenommen, daß das *Aleph* ursprünglich die Bewegung des Kehlkopfs beim Hervorbringen eines Knacklauts bezeichnete. Weniger das Gegenstück des arabischen *Alif* als des *Hamza*, hätte der hebräische Buchstabe für eine bloße Artikulationsgeste gestanden. Sein Laut hätte wie der einer »plötzlichen Verkrampfung der Brust, zu deren Hervorbringung einige Anstrengung nötig ist«, geklungen, wie Sibawayh, der bedeutende Grammatiker des klassischen Arabisch, einst

das *Hamza* beschrieb.¹² Spinoza erfaßte die spezifische phonologische Funktion des *Aleph* mit großer Präzision, als er es in seinem *Compendium Grammatices linguae hebraeae* als einen Buchstaben bezeichnete, »der durch keinen anderen in den europäischen Sprachen erklärt werden kann« [*nulla alterius linguae Europaeae potest explicari*].¹³ Denn genau genommen stellt das *Aleph* keinen echten phonetischen Wert dar, da es bloß, nach Spinoza, »das Zeichen einer Bewegung des Mundes [ist], die je nach Ursprung des hervorgebrachten Lautes unterschiedlich ist« [*significat principium soni in gutture audivis ex ipsius apertura*].¹⁴ Doch die Ansichten über den Buchstaben, die man bei den Grammatikern findet, verdecken zu einem gewissen Grade seine wahre Natur, die, zumindest *de facto*, sogar noch bescheidener ist, als sie es zugestehen würden. Denn das *Aleph*, so wie es gewöhnlich ausgesprochen wird, besitzt noch nicht einmal den nicht-phonetischen, »artikulatorischen« Wert des *Hamza* im klassischen Arabisch. In nach-biblischer Aussprache wird das *Aleph* statt dessen als stiller Rückhalt der Vokale betrachtet, die es trägt, selbst des Nichtlautes beraubt, der Lautunterbrechung, die es einst ausgedrückt haben soll.¹⁵

Trotz seiner phonetischen Armut ist das *Aleph* in der jüdischen Tradition ein hochangesehener Buchstabe, und es ist sicherlich kein Zufall, daß die hebräischen Grammatiker ihn als den ersten im Alphabet betrachten. Eines der frühesten der bedeutenden Werke der Kabbalah, der *Sefer ha-Bahir*, schreibt seine Position dem Wirken des göttlichen Willens selbst zu, indem er von jener Offenbarung Gottes erzählt, die lautet: »*Aleph* ist der Anfang.«¹⁶ An anderer Stelle im *Bahir*, in einem wichtigen Abschnitt, lesen wir, daß das *Aleph* »der Anfang aller Buchstaben [ist], und nicht allein das, sondern *Aleph* bedingt die Existenz aller Buchstaben.«¹⁷ Und wieder anderswo in demselben Werk ist verzeichnet, daß Rabbi Amoraï das *Aleph* so kommentierte:

12. Sibawayh: *Al-Kitāb*, Bd. III, hg. v. A. S. M. Hārūn, 4 Bde., Kairo 1966-1975, S. 548. Für Sibawayhs Behandlung des *Hamza*, siehe: A. A. Al-Nassir: *Sibawayh the Phonologist: A Critical Study of the Phonetic and Phonological Theory of Sibawayh As Presented in His Treatise Al-Kitab*, London 1993, S. 10-12.

13. Baruch Spinoza: *Compendium Grammatices linguae hebraeae*, in: ders., *Opera*, hg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg 1925, S. 288.

14. Ebd., S. 287.

15. Für die Funktion des *Aleph* in der biblischen Sprache, siehe: Paul Joüon: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Bd. I: *Orthography and Phonetics; Morphology*, rev. und übers. v. T. Muraoka, Rom 1996, S. 25f.

16. Das Buch *Bahir* (*Sefer ha-Zohar*), hg. v. Gerhard Scholem, Darmstadt 1970 [Reprografischer Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1923], S. 22 [§18].

17. Ebd., S. 48 [§48].

»Es ging Allem voran, sogar der Torah.«¹⁸ Es ist fast, als sei das Schweigen des *Aleph* nicht nur das Symptom, sondern vielmehr der Auslöser für die ihm einzig zukommende *distinguo*. Das legt auch der einleitende Abschnitt des *Zohar* nahe, in dem die Privilegien des Buchstabens als gerechte Belohnung für seine außergewöhnliche Bescheidenheit dargestellt werden. Wir lesen:

Als der Höchste, gepriesen sei er, an die Erschaffung der Welt ging, waren die Buchstaben [des hebräischen Alphabets] mit Ihm. Und er betrachtete sie und spielte mit ihnen während der zweitausend Jahre, die der Schöpfung vorangingen. Als er sich entschied, die Welt zu erschaffen, trat jeder der Buchstaben vor ihn hin, vom letzten bis zum ersten.¹⁹

Selbstverständlich will jeder von ihnen das Werkzeug der Schöpfung sein, und jeder Buchstabe, vom *Tav* zum *Gimel*, bringt gute, doch letztlich unzureichende Gründe für seine Anwartschaft vor. Als jedes Glied des Alphabets, angefangen mit dem letzten, vortritt, um seine Vorzüge zu preisen, erinnert *Tav* daran, daß er »das Siegel der Wahrheit [*emet*]« bilde, *Shin*, daß er den Anfang des göttlichen Namens *Shaddai* markiere und *Tsade*, daß er der Beginn des »Gerechten« [*Tsaddiqim*] sei. Zuletzt erreichen wir *Beth*, der Gott daran erinnert, daß »es nur mir zu verdanken ist, daß du sowohl in der Höhe als auch in der Tiefe gepriesen [*barukh*] wirst« und sich dadurch seine herausragende Stellung in den beiden die Torah eröffnenden Wörtern verdient (*Bereshit bara ...*). »Natürlich!«, antwortete der Allmächtige, gepriesen sei Er, »Mit dir will ich die Welt erschaffen; du wirst derjenige sein, mit dem die Schöpfung der Welt beginnen soll.«²⁰ Während des ganzen Vorgangs, so lesen wir, hielt sich das *Aleph* versteckt:

Der Buchstabe *Aleph* wollte nicht vortreten. Der Höchste, gepriesen sei Er, sagte zu ihm: »*Aleph, Aleph*, warum bist du nicht vor Mich hingetreten wie all die anderen Buchsta-

18. Ebd., S. 15 [§13].

19. Sefer ha-Zohar, 2b. Eine englische Übersetzung findet sich in: *The Zohar*, übers. v. Harry Sperling und Maurice Simon. London, New York 1984, S. 9. Hinsichtlich der Bedeutung der Buchstaben in der kabbalistischen Schöpfungslehre könnten viele Primär- und Sekundärtexte zitiert werden. Für einen Überblick über die Probleme, um die es in der kabbalistischen Sprachphilosophie geht, siehe Gershom Scholems grundlegenden Essay: Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbalah, in: *Judaica III*, Frankfurt/Main 1970), S. 7-70. Siehe auch Colette Sirat: Les lettres hébraïques. Leur existence idéale et matérielle, in: Alfred Ivry/Elliot Wolfson/Allan Arkush (Hg.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, S. 237-256.

20. *Zohar*, 3a. Englisch in: *The Zohar*, S. 12.

ben?« *Aleph* erwiderte: »Herr der Welt, ich sah all die anderen Buchstaben umsonst vor Dich hintreten, was blieb mir also übrig? Außerdem hast Du die kostbare Gabe bereits dem Buchstaben *Beth* zukommen lassen, und es ist dem großen König nicht gemäß, die Gabe, die er gerade dem einen Diener überreicht hat, zurückzufordern und sie einem anderen zu schenken«. Der Höchste, gepriesen sei Er, sagte zu ihm: »*Aleph, Aleph*, obwohl Ich die Welt mit *Beth* erschaffen will, wirst du der erste unter all den Buchstaben des Alphabets sein, Ich will nur Eins sein in dir, und du wirst also der Anfang aller Berechnungen und aller Werke dieser Welt sein. Alle Vereinigung wird allein in dem Buchstaben *Aleph* ruhen.«²¹

Von dem ersten Wort der Schöpfung ausgeschlossen, übernimmt der Buchstabe *Aleph* somit dennoch die Rolle des grundlegenden Prinzips aller Konstruktion. An den Anfang des Alphabets gestellt, wird sein numerischer Wert mit »eins« festgelegt, und sein Schweigen zu Beginn stellt sich als Grund für seine nachträgliche Erhebung über alle anderen Buchstaben heraus.

Der erste Abschnitt des *Bereshit Rabbah*, eines der berühmtesten der antiken exegetischen Kommentare über die nichtgesetzlichen Aspekte der hebräischen Bibel, verweilt recht lange bei der anfänglichen Abwesenheit des Buchstaben *Aleph* und verzeichnet eine Anzahl von Interpretationen dieser scheinbaren *lacuna* im Anfang der Torah. Hier eröffnet Rabbi Yoma die Diskussion, indem er im Namen des Rabbi Levi fragt: »Warum fängt die Weltschöpfung mit dem Buchstaben *Beth* an?«²² Ein anderer *midrash aggadah* ist sogar noch pointierter: »Der Text [der Genesis] könnte ebensogut lauten: ›Gott erschuf am Anfang. In diesem Fall wäre der erste Buchstabe *Aleph* gewesen [weil *Aleph* der Buchstabe des göttlichen Namens ist, der die ersten Verse der Genesis eröffnet, *Elohim*].«²³ Es werden verschiedene Gründe für den Wert des *Beth* angeführt, aber es dauert nicht lange, bis die Weisen ausdrücklich die Frage nach dem abwesenden *Aleph* stellen: »Warum nicht das *Aleph*?«

Weil dieser der Anfangsbuchstabe von dem Wort *arira* ist (Fluchen), oder es geschieht deshalb, damit die Häretiker (*Minim*) nicht sagen können: Wie kann die Welt bestehen, da sie mit dem ersten Buchstaben des Wortes *arira* erschaffen ist? Gott sprach nämlich:

21. Ebd., 3a-3b. Englisch in: The Zohar, S. 12f.

22. Midrash Rabbah, I, 10. Eine deutsche Übersetzung findet sich in: Der Midrasch Bereschit Rabba, übers. v. August Wünsche, [Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1880, 2., 4., 5., 8., 10. und 11. Lieferung, Hildesheim u.a. 1993] S. 4. Englisch in: Midrash Rabbah, übers. v. H. Freedman and M. Simon, London, New York 1961, Bd. I: Genesis, S. 9. Vgl. Sefer ha-Bahir, 3.

23. Eliahu Rabbah (tanna debe), 31.

ich will sie mit dem ersten Buchstaben des Wortes *barekha* (Segen) erschaffen, denn ich wünsche, daß sie bestehen bleibe.²⁴

Bevor es zu Verwirrung unter den palästinensischen Rabbiner geführt hat, soll das *Incipit* allerdings niemanden mehr beunruhigt haben als den Buchstaben selbst:

Nach Rabbi Eleasar bar Chanina im Namen des Rabbi Acha klagte der Buchstabe *Aleph* durch 26 Geschlechter vor dem göttlichen Throne und sprach: »Herr der Welt! ich bin der erste Buchstabe und du hast die Welt nicht mit mir erschaffen«. Darauf gab ihr Gott zur Antwort: »Die Welt und was sie füllt, wurde nur im Verdienste der Thora erschaffen [Prov. 3,19], allein [...] morgen werde ich die Thora auf dem Sinai geben und sie wird mit dir anfangen: »Ich« [*anochi*, das mit dem Buchstaben *aleph* beginnt] bin der Herr, dein Gott« [Ex. 20,20].²⁵

Indem sie an den Beginn des Dekalogs erinnert, verschiebt die Erzählung (die noch einmal in einem viel späteren *midrash* wiederholt wird, dem *Shir ha-Shirim Rabbah*)²⁶ die Diskussion von einem Anfang zum anderen, womit sie die Abwesenheit des Buchstaben in einem Hauptabschnitt durch seine entschiedene Anwesenheit in der Szene ersetzt, in der die Torah übergeben wird. Wenn man sich ins Gedächtnis ruft, daß die Offenbarung am Sinai das in jeder Hinsicht grundlegende Ereignis in der Geschichte der jüdischen Tradition ist, ist es nicht schwer, die Ehre zu ermessen, die dem *Aleph* hier erwiesen wird. Sein Ansehen in der Geschichte Israels könnte größer nicht sein.

Als der genaue Vorgang des Offenbarungsgeschehens zu einem ausdrücklichen Thema der Untersuchung wurde, waren die Kommentatoren daher gezwungen, sich mit der ursprünglichen Gestalt der göttlichen Worte auseinanderzusetzen, die das *Aleph* eröffnet. Der talmudische Traktat *Makkot*, der eine Grundsatzdiskussion der Materie enthält, legt fest, daß die einzigen Worte, die am Fuß des Berges von allen Kindern Israels vernommen wurden, diejenigen der beiden Sätze seien, die im Buch Exodus unmittelbar auf das anfängliche *Aleph* des Wortes *anochi*, »ich«, folgen, nämlich die Gebote »Ich bin (der Herr, dein Gott)« und »Du sollst keine anderen (Götter neben mir) haben.«²⁷ Maimonides, der im zweiten Buch seines *Wegweisers für Verirrte* ausführlich über die »Rede [oder ›Szene‹] am Sinai« (*me 'amar har sinai*)

24. Midrash Rabbah, I, 10. Deutsch in: Der Midrasch Bereschit Rabba, S. 4f. Englisch in: Midrash Rabbah, S. 9.

25. Der Midrasch Bereschit Rabba, S. 5. Übersetzung leicht verändert.

26. Shir ha-Shirim Rabbah, V, 9.

27. Makkot, 24a.

nachdenkt, greift auf die talmudische Quelle zurück, weicht jedoch merklich von ihr ab. Er argumentiert, man könne die rabbinische Ansicht nicht buchstäblich nehmen, daß die Israeliten die Worte »Ich bin (der Herr, dein Gott)« und »Du sollst keine anderen (Götter neben mir) haben« direkt aus dem Munde des Allmächtigen gehört hätten, sondern nur in dem Sinne, daß »die Prinzipien der göttlichen Existenz und Einheit durch [bloßen] menschlichen Verstand gedacht werden können«. ²⁸ Auf die Frage, was die Israeliten selbst in Wahrheit gehört hätten, antwortet Maimonides in seinem Kapitel über dieses Thema mit einer bedeutsamen Einschränkung: »Ich bin mir gewiß«, so sagt er, »daß in der Szene am Berg Sinai nicht alles, was Moses erreicht hat, auch die Israeliten in seiner Gesamtheit erreicht hat«. ²⁹ Der Philosoph merkt an, daß Gott seine Worte in diesem Abschnitt ausschließlich an eine zweite Person Singular richtet und daß der Schrifttext lediglich davon erzählt, daß die Israeliten eine »Stimme« (*qol*) vernommen hätten. Daraus schließt Maimonides, daß das Volk »eine laute Stimme, jedoch keine einzelnen Worte gehört« habe (wörtlich: »die mächtige Stimme, aber nicht die Unterschiedenheit der Rede«, *aṣ-ṣawṭ al-ʿazīm lā tafṣīr al-kalām*). ³⁰ »In der ganzen Szene«, so folgert Maimonides nicht ohne eine gewisse Schärfe, »hörten die Israeliten nur einen Laut, und sie hörten ihn nur einmal« (*lam yasam ʿaun jamiʿau yisraelu fi dhaliki gheir qol wahidi faqat marratan wahidatan*). ³¹ Hier stellt die maimonidische Position zugleich eine entscheidende Veränderung der rabbinischen Position und eine Vorwegnahme der radikalsten mystischen Interpretationen des biblischen Textes dar. Der »eine Laut« aus dem *Wegweiser* erinnert an die talmudische Interpretation des ersten am Sinai gefallenen Wortes, *anochi* (»ich«), als Kürzel für einen ganzen aramäischen Satz, *ana naḫshi ketivat yahavit*, »im Schreiben drücke ich meine Seele aus«. ³² Zugleich trennt ihn nur der kleinste Unterschied von der Lehre des im 18. Jahrhundert schreibenden hassidischen Rabbi Mendel von Rymanów, den Gershom Scholem einmal wie folgt zusammengefaßt hat: »Alles, was ihnen offenbart wurde, was Israel hörte,

28. Maimonides: *Le Guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie*, hg. v. S. Munk, Paris 1861, Bd. II, Kap. 33, S. 75. Alle Übersetzungen aus dem Judäo-Arabischen stammen von D.H.-R.

29. Ebd., S. 74.

30. Ebd.

31. Ebd., S. 75.

32. Shabbat, 105a. Über notarikon und andere Buchstabenfiguren in der talmudischen Hermeneutik siehe: Marc-Alain Ouaknin, *Le livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris 1993, S. 124ff.

war nichts als jenes *Aleph*, mit dem im hebräischen Text der Bibel das erste Gebot beginnt, das *Aleph* des Wortes ›*anochi*‹, ›Ich‹.³³

In einer Serie von immer stärkeren Verkleinerungen wird die göttliche Offenbarung somit auf ihr bescheidenstes Element zurückgeführt. Wir bewegen uns von dem Text der Torah als ganzem, so wie er in der Szene am Sinai übergeben wurde, zu dem einzigen Text, der von allen vernommen wurde, den ersten beiden Geboten, von denen dann gesagt wird, daß sie in dem einzelnen Wort *anochi* enthalten und letztlich – und das ist der extremste Fall – im *Aleph* an seinem Anfang komprimiert seien, welches das *Buch Bahir* an einer Stelle eben als »die Essenz der zehn Gebote« (*'iqrihan de 'asarat hadverot*) definiert.³⁴ Durch eine einzigartige Inversion offenbart sich die ungeteilte »laute Stimme« (*aš-šawṭ al-'aẓīm*), von der Maimonides schreibt, somit als eine in Wahrheit seltsam stille. Denn sobald der Ton der Offenbarung als der des *Aleph* verstanden wird, verändert sich ihr Sinn auf radikale Weise. Das göttliche Wort hört auf, ein »Wort« zu sein, und was es darstellt, ist nicht einmal mehr ein Buchstabe, zumindest wenn man einen Buchstaben als Zeichen eines bestimmten phonetischen Wertes begreift. Zusammengezogen zur Leere eines absoluten Anfangs, wird die Offenbarung zu einer bloßen »Chiffre«, im Sinne des arabischen Stammworts des Wortes *sifr*: ein »Nichts«, eine »Null«, das irreduzibel schriftliche Zeichen einer Bedeutsamkeit ohne bestimmte Bedeutung, wahrhaftig »das Haupt und Ende jeden Maßes«, wie der *Zohar* über das *Aleph* sagt, »die Inschrift, in der jedes Maß eingeschrieben ist«.³⁵ Von solcher Art ist die bescheidenste Form der Glossolie, jene bloße »Stimme« – so minimal, daß sie gar keine mehr ist –, aus der alles Reden hervorgehen wird. Das *Aleph*, das Medium eines stummen »Redens in Zungen« vor allen Zungen, wäre dann das Mal am Anfang des Sprechens, dem Ort, wo das Sprechen aussetzt. Es wäre der Name eines schweigenden Sprechens, oder gesprochenen Schweigens.

4. Letzte Worte

In einem kurzen Essay stellt Jean-Claude Milner eine so einfache wie unwiderlegbare Definition für Dichtung zur Diskussion. Milners Vorschlag ist technischer Natur. Er schreibt: »Man spricht von einer dichterischen Sprache, sobald es möglich ist, phonologische Grenzen zu

33. Scholem: Religiöse Autorität und Mystik, in: ders., Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960, S. 47.

34. Sefer ha-Bahir, 79.

35. Zohar, 21a. Englisch in: The Zohar, S. 89.

setzen, ohne Rücksicht auf die syntaktische Struktur«. ³⁶ Diese Behauptung schreibt dem Versschluß grundlegende Bedeutung zu, da ihr zufolge Dichtung nichts anderes ist als eine Rede, in welcher die Anordnung der Wörter eine Grenze erreichen kann, ohne daß dabei der Satz beendet sein muß. Dichtung ist laut Milners These derjenige Diskurs, in dem es möglich ist, eine phonologische Grenze (zum Beispiel das Ende eines Verses) einer syntaktischen Grenze (zum Beispiel dem Ende eines Satzes) entgegenzusetzen. Da eine solche Entgegensetzung in der Prosodik gemeinhin als »Enjambement« bezeichnet wird, kann Milners These auch wie folgt umformuliert werden: »Die Möglichkeit des Enjambements stellt das einzige Kriterium dar, Dichtung von Prosa zu unterscheiden«. ³⁷ Giorgio Agamben, von dem diese Umformulierung stammt, hat auf die erstaunlichen Folgen aufmerksam gemacht, die eine solche These notwendigerweise für Form, Struktur und inneren Ablauf eines jeden Dichtwerks hat. »Wenn Dichtung allein durch die Möglichkeit des Enjambements definiert wird«, so schreibt Agamben in *The End of the Poem: Studies in Poetics* mit trügerischer Schlichtheit, »dann folgt daraus, daß der letzte Vers eines Gedichts kein Vers ist«. ³⁸ Der unmögliche Ort der Nicht-Dichtung, dem jedes Gedicht sich annähert, indem es sich entfaltet, sein »Ende«, erscheint in diesem Licht als »eine echte *crise de vers*, in der die Identität des Gedichts selbst auf dem Spiel steht«. ³⁹

Der rhetorischen, metrischen, rhythmischen und semantischen Mittel, mit denen Gedichtformen das Ereignis ihres eigenen Endes zugleich ankündigen und aufschieben, gibt es viele. Aber wohl nirgends werden sie mit größerer Virtuosität und Ausdruckskraft eingesetzt als in der ältesten Dichtung, welche die Volkssprachen des neuzeitlichen Europa hervorgebracht haben: den strophischen Kompositionen Andalusiens aus dem zehnten, elften und zwölften Jahrhundert. Diese Werke, die der Blüte der Liebeslyrik in der mittelalterlichen Provence um ein gutes Jahrhundert vorausgehen, sind durch ein komplexes Spiel charakterisiert, kraft dessen das Gedicht bereits am Anfang »zu enden beginnt«, indem es vermöge seiner metrischen Struktur seine letzten Zeilen zugleich vorwegnimmt und aufschiebt. Die Gedichtform, in der dieser einzigartige zeitliche Mechanismus vorkommt, ist eine bedeutende Erfindung des arabischen Spaniens, genannt *Al-Andalus* – ein

36. Jean-Claude Milner: *Réflexions sur le fonctionnement du vers français*, in: ders., *Ordres et raisons de langue*, Paris 1982, S. 283-391, bes. proposition 21 (S. 300): »Man spricht von einer dichterischen Sprache, sobald es möglich ist, phonologische Grenzen zu setzen, ohne Rücksicht auf die syntaktische Struktur«.

37. Agamben: *The End of the Poem*, S. 109.

38. Ebd., S. 112.

39. Ebd., S. 113.

Kompositionstyp, der in Arabisch, Hebräisch und mittelalterlichem andalusischen Spanisch geschrieben wurde und wohl in einer Reihe späterer Formen romanischer Dichtung seine Spuren hinterlassen hat.⁴⁰ Diese Form, auch genannt *muwaššah*, markiert eine radikale Abwendung von der klassisch arabischen Lyrik. Die bedeutenden Dichtungen, die der klassischen Tradition arabischer Poesie entstammen – vom Zeitalter der »Unwissenheit« (*jahaliyya*) vor dem Islam bis zu den umayyadischen und abbasidischen Epochen – bestehen aus einer wechselnden Anzahl von Versen, die durch einen einzigen Reim verbunden sind. Diese Werke, deren technischer Name *qaṣīda* im Arabischen oft metonymisch für »Dichtung« im allgemeinen steht, sind definitionsgemäß einreimig. Demgegenüber kennt die andalusische Form nicht nur einen Reim, sondern viele; sie ist somit, anders als alle bedeutenden Formen klassisch arabischer Poesie, die ihr vorausgehen, strophisch. Die ganze Kunst der andalusischen Form beruht auf dem Reimwechsel, der das poetische Gebilde zugleich ordnet und in Unordnung bringt, indem er die Kontinuität des klassisch arabischen Gedichts aufbricht und eine neue Form erschafft, die bereits an ihrem Anfang den Reim laut verkündet, mit dem sie enden wird.⁴¹

Den Zeitgenossen konnte nicht entgehen, wie bedeutend die andalusische Errungenschaft war. Ihr Ruhm breitete sich bis zum arabischen Orient aus, wo ein ägyptischer Rhetoriker des zwölften Jahrhunderts, Ibn Sanā' al-Mulk, sich veranlaßt sah, ihrer Analyse eine ganze Abhandlung zu widmen: *Das Haus der Stickerei* (*Dar aṭ-ṭirāz fī 'amal al-muwaššahāt*). Ibn Sanā' al-Mulk bezeichnet seine Verehrung für die Lieder aus dem Westen als einen Fall echter Leidenschaft: »In der Blüte meines Lebens und der Jugend meiner Jahre war ich von ihnen eingenommen«, so erzählt er uns,

und ich liebte sie mit Leidenschaft. Ich lauschte ihnen oft und lernte sie auswendig. Ich studierte sie gründlich, drang in ihre Geheimnisse ein, schmiegte mich an ihre Brüste, erkundete sie von außen und von innen, umarmte ihre Jungfrauen und ihre Matronen,

40. Unter der umfangreichen Literatur über die Beziehungen zwischen andalusischer und romanischer Dichtung siehe vor allem Aurelio Roncaglias scharfsinnige Bemerkungen, die auch nach einem halben Jahrhundert noch nichts von ihrer Überzeugungskraft eingebüßt haben: *Di una tradizione lirica pretrovadoresca in lingua volgare*, in: *Cultura neolatina* 11: 3 (1951), S. 213-249.

41. Für die Entstehungsgeschichte und Typologie des *muwaššah* siehe Federico Corrientes knappe Zusammenfassung in seinem Buch *Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalús (Cejeles y Xarajāt de Muwaššahāt)*, Madrid 1997 [Biblioteca Románica Hispánica, 407], S. 24-27. Siehe auch J. Abu Haidar, »The *Kharja* of the *Muwashshah* in a New Light«, in: *Journal of Arabic Literature* 9 (1978), S. 1-13.

tauchte nach ihren Perlen und versenkte mich, da mich die vertrauten Grundsätze unbefriedigt ließen, in ihre verborgenen Spalten.⁴²

Ibn Sanā' al-Mulk definiert die andalusische Gedichtform als eine »metrische Rede, die einer genau festgelegten Ordnung gehorcht« und beschreibt ihre Morphologie mit Begriffen, die bald kanonisch werden sollten. Nach seiner Darstellung besteht der *muwaššah* aus sechs Einheiten, die durch Reim miteinander verbunden sind (genannt *aqfāl*, wörtlich »Türschloß« und fünf Einheiten, die keinen gemeinsamen Reim haben (bezeichnet als *abyāt*, »Häuser«, in der Metrik auch als »Verse«). Das Gedicht, so wird gesagt, beginnt mit einem Anfangs-»Schloß« (*qufl*) aus zwei gereimten Versen und setzt sich dann aus fünf metrisch gleichwertigen Stanzas zusammen, in denen auf jeweils drei Verse, die auf einem neuen Reim enden, zwei Versen folgen, die den Reim des ersten »Schlosses« tragen.⁴³ Bezeichnet man den festen Reim mit A und die variablen Reime mit X, so läßt sich das metrische Kompositionsprinzip durch folgendes Schema anschaulich machen, in dem jede Buchstabengruppe eine andere strophische Einheit repräsentiert:

AA XXXAA XXXAA XXXAA XXXAA XXXAA

Freilich ist diese Form nicht absolut verbindlich, was sich unter anderem daran zeigt, daß das erste Reimpaar weggelassen werden kann. In diesem Fall besteht die Komposition, die dann nicht länger als »vollständig« (*tamm*), sondern als »kahl« (*ʿaqra*) bezeichnet wird, nur aus fünf Stanzas.⁴⁴ Doch das grundlegende metrische Prinzip bleibt dasselbe: Im Einklang mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes *muwaššah*, das sich von dem Verb *waššah* sowie dem Nomen *wišāh* (»Gürtel«) herleitet, ist das Gedicht so »zusammengenäht« und »gestickt«, daß sein Ende seinen Anfang in Erinnerung ruft und umgekehrt sein Anfang schon sein Ende vorwegnimmt. Sein Verlauf ist der eines »Gürtels«, der aufhört, wo er beginnt, und im Moment des Beginns bereits aufhört. Der Tropus dieser Bewegung ist grundsätzlich apotropäisch: Die Gefahr des Aufhörens wird abgewehrt, indem das Ende in den Anfang des Gedichts eingearbeitet wird.

Die Struktur dieses Endes jedoch ist in unserem Fall noch komplexer. In einer Weise, die in der Literaturgeschichte ihresgleichen sucht, wird das Ende des Gedichts zum Ort eines einzigartigen Experi-

42. Ibn Sanā' al-Mulk: *Dar aṭ-ṭirāz fi ʿamal al-muwaššahāt*, hg. v. Jawdšt Ar-Rikābī, Damaskus 1980, S. 30. Alle Übersetzungen aus dem Arabischen von D.H.-R.

43. Ebd., S. 32.

44. Ebd. Für die Terminologie des *muwaššah* siehe Otto Zwartjes: *Love-Songs from Al-Andalus: History, Structure, and Meaning of the Kharja*, Leiden 1997, S. 58.

ments mit den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Sprechens und daher – dieser Punkt dürfte hier kaum überraschen – mit einem einzigartigen Typus des »Redens in Zungen«. Eine der bemerkenswertesten Eigenschaften des *muwaššah* ist nämlich gerade, daß seine Schlußverse in einer anderen Sprache geschrieben sind als der Hauptteil des Gedichts. Während es seinem Ende entgegengeht, kündigt das Gedicht seinen bevorstehenden Untergang dadurch an, daß es sein Idiom verläßt und in das Gebiet einer »Glossolalie« eintritt, einer Sprache, auf die es bis dahin in dem Werk noch keinen Hinweis gab. In seinen letzten beiden Versen leiht das Gedicht einer neuen Redeweise seine Stimme, die dennoch den Reimlaut jedes der vorangegangenen »Schlösser« trägt und mit den selben Buchstaben geschrieben ist wie der Rest des Gedichts. Ist zum Beispiel der Hauptteil des Gedichts in klassischem Arabisch geschrieben, so ist die Sprache des letzten Reimpaars vielleicht Alltagsarabisch oder eine frühe Form des Spanischen (derjenige Dialekt, den Sprachhistoriker des Spanischen »Mozarabisch« nennen, oder genauer: »romanisches Andalusisch«), bedient sich jedoch arabischer Buchstaben. Ist der Hauptteil des Gedichts dagegen in Hebräisch verfaßt, werden die Schlußverse statt dessen in Alltagsarabisch oder Spanisch geschrieben sein, aber noch immer in hebräischen Buchstaben. Die Buchstaben einer einzigen Schrift werden somit zum Ort eines Übergangs zwischen irreduzibel verschiedenen Sprachen. Und zugleich ermöglichen sie einen Wechsel der poetischen Stimme, denn die Person, welche die letzten Verse in einer fremden Zunge spricht, ist oftmals der (oder die) Geliebte, dem (oder der) der Dichter das letzte Wort seines Werkes überläßt.

Am Ende eines hebräischen Liebesgedichts des bedeutenden spanischen Dichters und Philosophen Yehuda Halevi findet man den folgenden Text: *gryd bš'y yrmn'lš km kntnyr 'mwm'ly šn 'lhabyb nn bbr'yw 'dbl'y dmnđ'ry*.⁴⁵ Liest man dies als einen hebräischen Text, bilden die Buchstaben keine Sätze und können noch nicht einmal in bekannte Wörter des Hebräischen eingeteilt werden. Wenn man sie aber im Kontext des *muwaššah* betrachtet, erscheinen sie in einem anderen Licht. Als abschließendes »Schloß« beschließen sie nicht nur die letzte Stanze (oder das letzte »Haus«, *beit*), sondern auch das Gedicht als ganzes, indem sie seinen Anfangsreim wieder in Erinnerung rufen und dabei die Sprache des »Liebsten« zitieren, dem das Gedicht gewidmet ist. Die hebräischen Schlußverse in Halevis Gedicht, das »Haus« der letzten Stanze, kündigen in Wahrheit den Wechsel der poetischen

45. Im neuesten Verzeichnis wird diese *kharja* als H4 aufgeführt; siehe Corriente: *Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalús*, S. 310. Es erscheint als Nr. 39 (S. 251-253) in dem Verzeichnis von J.M. Sola-Solé: *Corpus de Poesía Mozarabe (Las Harǧas-s Andalusias)*, Barcelona 1973.

Stimme an. »Seinen Gefährten seine Liebe gestehend, rief er mit leidvoller Stimme« – so bereitet der Dichter die fremden Verse vor, die sich als eine in hebräischen Buchstaben versteckte Mischung aus romanischem Andalusisch und Alltagsarabisch entziffern lassen. Mit den richtigen Vokabeln versehen lauten sie:

*garrir bos ey yermanellas ki m kontenera mew male
sin al-habib non bibreyo ad ob l'irey demandare?*

Was könnt ihr mir sagen, Gefährten, wer wird meinem Schmerz Einhalt tun?
Ich kann nicht leben ohne den Geliebten – wohin werde ich gehen, ihn zu
[finden?]⁴⁶

Ebenso funktioniert die Technik des arabischen *muwaššah*. Auch ihr Ende verschiebt die Sprache des übrigen Textkörpers und verändert damit die klassische literarische Form des Liedes so, daß ihre Identität nicht länger zweifelsfrei festgestellt werden kann. Das geschieht zum Beispiel am Schluß eines Gedichts von Ibn Baqī, wo man den folgenden Text unter ansonsten lesbaren arabischen Buchstaben findet: *kd' my flmwly 'byyn 'dl mb kdl myt t'ry sr'lrqyb*. Die Verse sind »romanisch Andalusisch«, und mehrere Generationen philologischer Forschung waren nötig, um sie vollständig zu rekonstruieren:

*K adamey flyol alyeno ed ell ad mibe
Kerello de mib betare sew arraḡibe*

Ich liebe nämlich einen fremden Jungen, und er liebt mich,
Und sein Hüter möchte ihn vor mir behüten.⁴⁷

Indem es sich seinem Schluß annähert, kündigt das Gedicht somit sein bevorstehendes Ins-Schweigen-Verfallen durch eine Reihe von Verschiebungen an, die jeden einzelnen der charakteristischen und definitiven Züge des Liebesgedichts umformen. Keine der Strukturen des Gedichts bleibt unangetastet. Am Ende verlagert sich das stilistische Register von dem der klassischen Redeform der Liebeslyrik auf das des alltäglichen Sprachgebrauchs⁴⁸; die Prosodie wechselt von den quantitativen Metren klassisch arabischer und spanisch-hebräischer

46. Ebd.

47. Corriente: Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalús, A28a/b (S. 296). Sola-Solé: Corpus de Poesía Mozarabe, 14 (S. 129-136).

48. Für den Stil des *muwaššah* siehe Ariel Schippers: Style and Register in Arabic, Hebrew, and Romance Strophic Poetry, in: Federico Corriente/Angel Sáenz-Badillos (Hg.), Poesía Estrófica: Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances (Madrid, diciembre de 1989), Madrid 1991, S. 311-324.

Dichtung zu dem ungewissen Rhythmus der alltagsandalusischen Dialekte⁴⁹; die Identität (und oft auch das Geschlecht) des Sprechers ist nicht länger die des Dichters, sondern die des (oder der) Geliebten; und die Sprache schließlich wird zu einer gemischten Volkssprache, die im wahrsten Sinne des Wortes keine eigene Tradition und keine eigenen Buchstaben hat.⁵⁰ Indem er eine Verbindung zu seinem Anfangslaut herstellt, tritt der *muwaššah* seinem eigenen Ende gegenüber und inszeniert seinen eigenen Untergang. Auf der Schwelle seines Verschwindens beraubt er sich seiner Identität.

Kharja, »Ausgang« – so lautet der Name, den die arabischen Rhetoriker dem bemerkenswerten Ende des andalusischen Liebesliedes geben. Selten, wenn überhaupt jemals, wurde in der Dichtungsgeschichte das entscheidende Ereignis des Gedichtendes so helllichtig und präzise beschrieben wie in Ibn Sanā' al-Mulks Bestimmung seiner Funktion. »Die *kharja*«, so schreibt er,

ist der Pfeffer des *muwaššah*. Sie ist sein Salz, sein Zucker, sein Moschus, sein Amber. Als sein Endresultat muß sie lobenswert sein; und um ihm das letzte Siegel aufzudrücken, muß sie sein Anfang sein, obwohl sie am Schluß steht. Ich sage, sie muß sein Anfang sein, weil sie das Erste sein muß, was dem Dichter in den Sinn kommt, das, was der Dichter vor allem anderen entwirft, selbst bevor er sich für ein Metrum oder einen Reim entscheidet. Er empfängt sie, während er noch frei ist, unbeschwert und ungezwungen, während er an rhythmische Maßeinheiten denkt und leichte Worte, die dem Ohr angenehm, der Seele auf natürliche Weise angemessen und dem Geschmack eine Süßigkeit sind. Dann begrüßt er sie, arbeitet an ihr und erschafft den *muwaššah* aus ihr. Dann nämlich ist der Dichter auf Grund gestoßen und hat den Schwanz ergriffen, auf den er seinen Kopf betten wird.⁵¹

49. Für die Prosodie der *kharajāt* siehe U. Haxen: »Harġa- *muwaššaha*: Metres in Conflict«, in: *Poesia Estrófica*, S. 145-154. Siehe auch Federico Corriente: »Modified 'Arūd: An Integrated Theory for the Origin and Nature of Both Andalusī Arabic Strophic Poetry and Sephardic Hebrew Verse«, in: *Poesia Estrófica*, S. 71-78, sowie seine spätere Zusammenfassung in: *Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalús*, S. 31-37.

50. Für Literatur über den andalusischen Dialekt siehe Federico Corriente: *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid 1977.

51. Ibn Sanā' al-Mulk, *Dar aṭ-ṭirāz fi 'amal al-muwaššahāt*, S. 43: wal-kharjatu hya'abraru l-muwaššahi wa-milḥuhu wa-sukuruḥu wa-miskuhu wa-'anbaruhu, wa-hya al-'ā qabatu wa-yanbaghī 'an takūna ḥamīdatan wal-ḥātimatu bal as-sābaqatu, wa-'in kānat al-aḥītrata, wa-qūli as-sābaqatu li'annahā allatī yanbaghī 'an yasbiqa l-khātiru 'ilayha, wa-ya'amalahā min yanẓimu l-muwaššaha fi l-awwali, wa-qabla 'an yataqayyada bi-waznin 'au qāfiati, wa-ḥina yakūnu musayyaban musarrahan wa-mutabaḥbiḥan munfasiḥan, fa-keyfa ma jā'ahu l-lafẓu wal-waznu khaffan 'ala-l-qalbi anīqan 'and as-sama 'i maṭbū'-an 'and an-nafsi ḥulūan 'and adh-dhawqī tanāwalahu wa-tanawwalahu wa-'āmalahu wa-

Es lohnt sich, diese Zeilen aus dem *Dar at-tirāz* im Detail zu betrachten, da sie etwas enthalten, was man vielleicht eine »kleine Poetik des Ausgangs« nennen könnte. Gemäß ihrer Darstellung ist die Struktur der *kharja* ziemlich komplex: Indem sie der vergangene »Anfang« (*as-sā biqah*) sowie das zukünftige »Siegel« (*al-khātimah*), sowohl der »Kopf« (*ar-ra'ās*) als auch der »Schwanz« (*adh-dhanab*) des Gedichts ist, ist sie zugleich Ausgangspunkt und Endprodukt der dichterischen Aktivität, ihr Ursprung und Ziel. Kurz, der »Ausgang« erscheint hier als das *Ende* des Gedichts, in jedem Sinne des Wortes. Es ist sein Endpunkt und somit zugleich sein wesentliches Ziel, der Ort, von dem es ausgeht und auf den es sich kontinuierlich zubewegt. Es ist sein »Endresultat« (*'aqiba*), das der gute Dichter niemals aus dem Blick verliert, der Punkt, an dem das Werk, auf der Grenze zum Schweigen, aus sich selbst und aus allem, was es bis dahin definiert hat, heraustritt. In dieser Bewegung, während es sich innerhalb einer einzigen Buchstabenfolge, einem einzigen Reim und einer einzigen Stimme aus sich selbst und aus seinem Sprecher herausbewegt, vollendet es sich und richtet sich dabei zugleich zugrunde. Die gesamte rhetorische, metrische und semantische Architektur des Gedichts ist nichts als eine Vorbereitung auf dieses Ereignis, welches das Ende des Gedichts und seiner Sprache besiegelt, indem es eine bekannte Zunge in eine »fremde Zunge« auflöst und dabei den Dichter in einen Fremdling und sein »Reden über etwas« in ein bloßes »Reden in Zungen« verwandelt. Zugleich »Salz, Zucker, Moschus und Amber« des Werkes, markiert der »Ausgang« den Punkt, an dem eine Sprache zu einer anderen Sprache wird und an dem eine Sprache – auf der Schwelle, wo Reden in Schweigen übergeht – zu etwas anderem als *einer einzigen* Sprache wird.

5. En otra lengua

Der Schluß von *Juan sin Tierra*, einem 1975 von Juan Goytisolo in Mexico City veröffentlichten Roman, beginnt mit einer bemerkenswerten Behauptung: »Wenn du in Zukunft schreibst, so wird es in einer anderen Sprache sein« (*se en lo futuro excribes, sera en otra lengua*).⁵² Der Satz, wie alle Sätze dieser grammatischen Form, ist zweideutig. Er kann entweder als eine Aussage aufgefaßt werden, die einen Sachverhalt beschreibt (wenngleich in diesem Fall einen Sachverhalt besonderer Art, nämlich einen, der erst noch einzutreten hat), oder aber als eine An-

'amilahu wa-banā 'alayhi l-muwaššaha li-'annahu qad wajada al-'asād wa-'amsaka l-dhanaba wa-nasaba 'alayhi r-ra'āsa.

52. Juan Goytisolo: *Juan sin Tierra* (1975), Neudruck, Barcelona 1995, S. 257.

weisung, ein im Modus des Indikativ ausgedrückter Imperativ. Versteht man sie in der erstgenannten Bedeutung, haben die Worte einen eindeutig konstativen Wert. Versteht man sie in der zweiten, so haben sie die Form einer Verfügung, die man folgendermaßen paraphrasieren könnte: »Wenn du in Zukunft schreibst, so muß es in einer anderen Sprache sein« oder, stärker und vollständiger, »Wenn du wieder schreibst, so kann es nicht so sein, wie du bisher geschrieben hast und wie du jetzt gerade schreibst. Wenn du wieder schreibst, so muß es anders sein, in einer anderen Sprache«. Aber was für eine andere Zunge ist diese *otra lengua*, die Goytisolos Roman seinen Lesern vorschreibt? Der Roman läßt kaum einen Zweifel daran, was die andere Sprache *nicht* ist: Es ist »nicht diejenige«, so lesen wir, »die du verleugnet hast und die du heute verwarfst, nachdem du sie verkehrt, unterbrochen und zerbrochen hast«,⁵³ und deren bestes Beispiel vielleicht die Sprache des *Juan sin Tierra* selbst ist.

Eine Spur jener »anderen Sprache« kommt dennoch im letzten Absatz des Werkes ans Licht, der den Ort einer bestürzenden und beispiellosen Reihe von Verwandlungen innerhalb der Sprache des Romans markiert. Hier beginnen plötzlich zunehmend unkenntliche Wörter und Konstruktionen die Sätze des Werkes zu füllen, bis zu dem Punkt, an dem es buchstäblich unmöglich wird, die Sprache zu identifizieren, die man liest. An diesem Punkt versagt die Übersetzung, weil der literarische Text selbst dabei ist, sich zu übersetzen, gefangen in einem unbestimmten Bereich, wo eine Sprache in einer anderen verklingt, wo das Kastilisch des Romans dem unverwechselbaren Ton eines arabischen Dialekts weicht und wo, in den einzigartigen Worten des Textes, die Sprache, »die sie dich lehrten [*tensañaron*] durch die arabische Sprache, die du zu studieren beginnst, ersetzt wird« [*remplasal-la por (...) desa lugha al arabya eli tebdá tadrús*]:

desacostúmbrate desde ahora a su lengua, comienza por escribirla conforme a meras intuiciones fonéticas sin la benia de doña Hakademia para seguir a continuación con el abla ef-fetiba de miyone de pal-lante que diariamente lamlean sin tenén en cuenta er código pená impuetto por su mandarinato, orbidándote poco a poco de cuanto tensesñaron en su lúsido i boluntario ejersisio danalfabetim-mo que te yebará ma talde a renunsial una traj otra a la palabra delidioma i a remplasal-la por tém-mino des lugha al arabya eli tebdá tadrús chuya b-chuya, lugha saiba bissaf ualakiní eli thab bissaf, sab-yendo ken adelante lassmék t-takalem mesyan ila tebhí tsáfar men al bildan mselma ua tebhí taáfer ahsán r-rjal keinp-piraron tu tét-to piro ke no lo lírán, rjal mín Uxda Tenira Uahran Ghasaue El-Asnam Tanxa Dar-Bida Kuyo trato a pem-mityo er konosimyento Kabal de ty mimo i la posyvilidá dep-presal-lo lyberándote de tu hantiryor ympot-tura i, gracias ha la prat-tyca dun language cuep-po, dun belbo beldadelamente echo canne,

53. Ebd.

de tebdá kif uáhed l-arbi al idu sghera ua min baád al idu sghera ua min baád al idu Kbi-
ra bex temxi l-xamá ua tqrá al surat eli thab.⁵⁴

Hier verfällt die Behauptung (oder die Vorschrift), mit welcher der Abschnitt anhebt, ihrer eigenen Kritik. Die Vorhersage (oder die Anweisung), mit welcher der Roman zu enden beginnt – »wenn du in Zukunft schreibst, so wird es in einer anderen Sprache sein« – ist selbst ihrer eigenen Herrschaft unterworfen. Wird sie ausgesprochen, so verwandelt sich die Aussage »in Übereinstimmung mit bloßen phonetischen Intuitionen« [*conforme a meras intuiciones fonéticas*] in einen Jargon im sprachlichen Niemandsland zwischen Spanisch und dem marokkanischen Dialekt des Arabischen. Mit jeder seiner Silben zieht sich der Text zugleich von der Gestalt der »Dame Akademie« zurück (die in der bereits veränderten Schreibweise des Abschnittsanfangs *doña Hakedemia* genannt wird) und dringt weiter in das neugefundene Idiom vor [*lugha saiba bissaf walakini eli thab bissaf*], wobei er sich unwiderruflich von der Sprache losmacht, in der er sich bis dahin artikuliert hat. Die letzten Zeilen des Romans tun noch einen weiteren Schritt aus der Dimension seiner Prosa heraus. Hier nimmt der Roman die Gestalt einer Umschrift eines sechszeiligen arabischen Gedichts in lateinischen Buchstaben an.

»Das Wort verderben, die Wurzel brechen, die Syntax überspannen«⁵⁵ – der Schluß von *Juan sin Tierra* realisiert auf dramatische Weise das sprachliche und politische Projekt, das Goytisolo an anderer Stelle entwirft. In einem seiner schönsten Bücher, *La Reivindicación del conde don Julián*, beschreibt er dieses Projekt beispielhaft als einen »Rückzug der Truppen aus der alten Festung der Sprache« [*desguarnecer el viejo alcázar lingüístico*].⁵⁶ Eine Sprache wird gleichsam von einer anderen Sprache von innen her eingenommen und ihre eigentlichen Buchstaben im Dienste einer fremden Lexik und Syntax eingesetzt. »Eine andere Sprache« (*otra lengua*) ist das Ergebnis dieses Kampfes inmitten des Sprechens – ein Idiom, das per definitionem *sin tierra* ist, ohne Land und Gebiet, wie es der Titel von der Hauptfigur behauptet; eine *Lingua franca*, eine Nomadensprache, in der »Worte, schwer zu fassende, trügerische Worte, endlich aus ihren Verliesen und Fesseln befreit, zu vibrieren und zu tanzen beginnen«⁵⁷ und, »jede Identität verweigernd«, »bei Null anfangend wiedergeboren werden

54. Ebd., S. 258.

55. Juan Goytisolo: *Reivindicación del conde don Julián* (1970), Neudruck als *Don Julián*, Barcelona 2000, S. 106.

56. Ebd., S. 229.

57. Goytisolo: *Juan sin Tierra*, S. 186.

wie der Phönix aus der Asche«. ⁵⁸ Beim Sprechen dieser »anderen Zunge« wird der Sinn der Sprache mit jedem Satz unbekannter. Im letzten Abschnitt des Werkes droht alles Sprechen sich selbst zu verlieren. Zugleich Anfang und Ende, sich selbst zugleich aufzehrend und überdauernd, bewegt sich die Rede des Romans jenseits der Grenzen, die »eine« Sprache als solche definieren. Ihrer grammatischen Identität und semantischen Bestimmtheit beraubt, verwandelt sie sich in eine »andere« Sprache, die streng genommen keine ist, »die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist«, und in der »endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht [trifft], in der sie zu erlöschen bestimmt sind«. ⁵⁹ Hier wird die Vielzahl der Sprachen in die eine Sprache aufgelöst, in welche alle Sprachen übersetzt werden können und deren Stimme, entschieden »fruchtlos« und »fremd«, allein auf das Ereignis des Sprechens als solchen verweist, auf das bloße Faktum einer Mittelbarkeit ohne Mitteilung. Auf dieser sprachlichen und literarischen *tour de force*, für die allein der hispano-arabische Terminus »Ausgang« (*kharja*) angemessen ist, nähert sich das Werk sowohl seinem Höhepunkt als auch seiner Vernichtung und kündigt sein Ins-Schweigen-Verfallen dadurch an, daß es selbst in die unbekannt Laute einer unbekannt Sprache verfällt. Am Rande des Schweigens kann das Sprechen nicht länger von der törichten Stimme unterschieden werden, die, unterhalb des eigentlichen Registers menschlicher Kommunikation, bedeutsam ist, ohne etwas Bestimmtes zu bedeuten, und auch nicht von der göttlichen Stimme, die, oberhalb jenes Registers, stumm bleibt und in ihrem Verlauten unterschieden undurchdringlich bleibt. Das literarische Werk, das somit »in der Luft« hängt, nähert sich schrittweise seinem »Resultat« (*‘aqiba*) und seinem Ziel, dem Ort, an dem sein »Schwanz« (*adh-dhanab*) und sein »Kopf« (*ar-ra‘ās*) zusammenfallen. Sich vom Leser verabschiedend, indem sie sich von sich selbst verabschiedet, wird seine Sprache zuletzt zu Glossolie, bedeutungsvoll und dennoch ohne bestimmte Bedeutung, ein Idiom für nichts und niemanden. Oder, wie der Roman an anderer Stelle mit der Verwegenheit eines Fremdlings nahelegt: Sie wird *tu vernácula lingua*, deine gesprochene Sprache. ⁶⁰

Aus dem Englischen von Mark Ilseman

58. Ebd., S. 159.

59. Walter Benjamin: Die Aufgabe des Übersetzers, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. IV.1, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1972, S. 19.

60. Goytisolo: Juan sin Tierra, S. 41.

Literatur

- Agamben, Giorgio:** *The End of the Poem: Studies in Poetics*, übers. v. Daniel Heller-Roazen, Stanford 1999.
- al-Mulk, Ibn Sanā':** *Dar aṭ-ṭiraz fi 'amal al-muwaššahat*, hg. v. Jawdat Ar-Rikābi, Damaskus 1980.
- Al-Nassir, A. A.:** *Sibawayh the Phonologist: A Critical Study of the Phonetic and Phonological Theory of Sibawayh As presented in His Treatise Al-kitab*, London 1993.
- Barth, Karl:** *Fides quaerens intellectus: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines Theologischen Programms*, in: Hinrich Stoeversandt (Hg.), *Karl Barth-Gesamtausgabe*, darin: Eberhard Jüngel/Ingolf U. Dalferth (Hg.), Bd. II: *Akademische Werke*, Zürich 1981.
- Benjamin, Walter:** *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.), *Walter Benjamin-Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt/Main 1972.
- Bonaventura:** *Commentarium in I. Librum sententiarum*, in: ders., *Doctores seraphici S. Bonaventurae opera Omnia*, Bd. I, Quarracchi 1882.
- Corriente, Federico:** *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid 1977.
- *Modified 'Arud: An Integrated Theory for the Origin and Nature of Both Andalusi Arabic Strophic Poetry and Sephardic Hebrew Verse*, in: *Poesia Estrófica* (1991), S. 71-78.
- *Poesia Dialectal Arabe y Romance en Alandalús (Cejeles y Xarajat de Muwaššahat)* [*Biblioteca Románica Hispánica*, 407], Madrid 1997.
- Corriente, Federico/Sáenz-Badillos, Angel (Hg.):** *Poesia Estrófica: Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesia Estrófica Arabe y Hebraica y sus Paralelos Romances* (Madrid, diciembre de 1989), Madrid 1991.
- Daniels, Augustinus:** *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm* [*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, 1-2], Münster 1909.
- Egidius von Rom:** *Sententiarum*, in: Augustinus Daniels (Hg.), *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm* [*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, 1-2], Münster 1909.
- Gaunilo von Marmoutiers:** *Quid ad haec respondeat quidam pro inspiante*, in: Michel Corbin (Hg.), *L'Oeuvre de Saint Anselme de Cantobéry*, Bd. I: *Monologion, Proslogion, Quid ad haec respondeat quidam pro inspiante*.

- Was ein Namenloser anstelle des Toren darauf erwidern könnte, in: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, übers. u. hg. v. Burkhard Mojsisch, Mainz 1989.
- Goytisolo, Juan:** *Juan sin Tierra* (1975), Neudruck Barcelona 1995.
- *Reinvindicación del conde don Julián* (1970), Neudruck als *Don Julián*, Barcelona 2000.
- Haidar, J. Abu:** *The Kharja of the Muwashshah in A New Light*, in: *Journal of Arabic Literature*, 9 (1978), S. 1-13.
- Haxen, Ulf:** *Harga-muwaššaha: Metres in Conflict*, in: *Poesia Estrófica* (1991), S. 145-154.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: ders., *Werke*, Bd. 19, Frankfurt/Main 1986.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in: ders., *Werke*, Bd. 16, Frankfurt/Main 1986.
- Heidegger, Martin:** *Kants Thesis über das Sein*, in: ders., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9., Frankfurt/Main 1976.
- Jouón, Paul:** *A Grammar of Biblical Hebrew*, Bd. I: *Orthography and Phonetics, Morphology*, Rom 1996.
- Kant, Immanuel:** *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hg.)*, *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. III, Berlin 1911.
- *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, in: *Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hg.)*, *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Vorkritische Schriften (1757-1777)*, Berlin 1905.
- Maimonides:** *Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie*, hg. v. S. Munk, Paris 1861.
- Marion, Jean-Luc:** *L'argument relève-t-il de l'ontologie?*, in: *Archivio di filosofia* 58 (1990).
- Midrasch Bereschit Rabba** [*Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim*, Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1880, Hildesheim u.a. 1993].
- Midrash Rabbah:** London, New York 1961.
- Milner, Jean-Claude:** *Réflexions sur le fonctionnement du vers français*, in: ders., *Ordres et raisons de langue*, Paris 1982.
- Ouaknin, Marc-Alain:** *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris 1993.
- Roncaglia, Aurelio:** *Di una tradizione lirica pretrovadoresca in lingua volgare*, in: *Cultura neolatina* 11/3 (1951).
- Schippers, Ariel:** *Style and register in Arabic, Hebrew, and Romance Strophic Poetry*, in: *Federico Corriente/Angel Sáenz-Badillos (Hg.)*, *Poesia Estrófica: Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesia Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances* (Madrid, diciembre de 1989), Madrid 1991, S. 311-324.

- Scholem, Gershom:** Religiöse Autorität und Mystik, in: ders., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960.
- *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbalah*, in: ders., *Judaica III*, Frankfurt/Main 1970, S. 7-70.
- Scholem, Gerhard (Hg.):** *Das Buch Bahir (Sefer ha-Zohar)*, [Reprographischer Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1923], Darmstadt 1970.
- Sibawayh:** *Al-Kitāb*, Bd. III, in: A.S.M. Hārūn (Hg.), *Sibawayh Al-Kitāb*, Bd. I-IV, Kairo 1966-1975.
- Sirat, Colette:** *Les lettres hébraïques. Leur existence idéale et matérielle*, in: Alfred Ivry/Elliot Wolfson/Allan Arkush (Hg.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998.
- Sola-Solé, J.M.:** *Corpus de Poesía Mozarabe (Las Harġas-s Andalusies)*, Barcelona 1973.
- Sperling, Harry/Simon, Maurice (Hg.):** *The Zohar*, London, New York 1984.
- Spinoza, Baruch:** *Compendium Grammatices linguae hebraeae*, in: ders., *Opera*, hg. von Carl Gebhardt, Heidelberg 1925.
- Thomas Aquinas:** *Summa contra gentiles*, in: Augustinus Daniels (Hg.), *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2]*, Münster 1909.
- Zwartjes, Otto:** *Love Songs from Al-Andalus: History, Structure, and Meaning of the Kharja*, Leiden 1997.

Im Buch stadt das Trauma.

Verschränkungen zwischen Freud und Perec

JUDITH KASPER

I.

In den 1895 erschienenen *Studien über Hysterie*, mit denen bekanntlich die moderne Psychoanalyse begründet und über die berühmte Darstellung des Falles der Anna O. als Erfolgsgeschichte vorgestellt wird, diskutieren Breuer und Freud gleich zu Beginn die Bedingungen, unter denen ein Ereignis zum Trauma werden kann. Schon in der Fragestellung wird deutlich, daß hier nicht das Ereignis an sich als traumatisch angenommen wird, sondern daß erst in dessen Zusammentreffen mit einer bestimmten psychischen Disposition ein Trauma entsteht. Dieses Zusammentreffen, das zeitlich weder mit dem Zeitpunkt des Ereignisses gleichgesetzt noch in der Gegenwart des Betreffenden als Erinnerung wiedergewonnen werden kann, bildet gleichsam eine Zwischenzeit, die die Zeit in Zwei-zeitigkeit zerreißt, ohne daß man darin einen Anfangs- und einen Endpunkt festlegen könnte.

Am Beginn der Psychoanalyse, am Beginn der *Studien über Hysterie*, die die Wege des »Abreagierens« bzw. die von der Patientin Anna O. selbst erfundene »*talking cure*« darlegen, steht das Trauma in »Ausnahmsstellung«.¹ Heute weiß man, daß die Heilungsgeschichte von Anna O. eine von der Theorie erfundene ist, daß die sich hinter dem Pseudonym verbergende Bertha Pappenheim nach der kathartischen Kur Morphininistin wurde und weiterhin viele ihrer hervorstechendsten Symptome aufwies.² Die Differenz zwischen den beiden Geschichten scheint in der Differenz der Initialen, der Verrückung um einen Buchstaben, auf: Aus B wird A, aus P wird O. Das Anfang und

1. Josef Breuer/Sigmund Freud: Studien über Hysterie, in: Anna Freud (Hg.), Gesammelte Werke in 18 Bänden, 6. Aufl., Frankfurt/Main 1986, Band I, S. 75-312, hier S. 89.

2. Vgl. Henri F. Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten, Bern 1973 und Elisabeth Roudinesco: Wien-Paris. Die Geschichte der Psychoanalyse in Frankreich, Band I, Weinheim, Berlin 1994, S. 30.

Ende, alpha und omega versprechende Pseudonym verbirgt dabei die Unheilbarkeit der Bertha P., die den Namen für die Lösung ihrer Symptome in einer anderen Sprache selbst halluzinierend hervorgebracht hat. Dem Anfang der »Geburt der Psychoanalyse« – wie man die *Studien über Hysterie* nennt – voran stehend, scheint das Trauma nicht in die Theorie, in seine Rede und in die Rede als kathartische Kur integrierbar; es entzieht sich jeglicher »adäquaten Reaktion«.³ Das Trauma stellt also nicht nur einen Fremdkörper für den zu heilenden Patienten dar, sondern es insistiert als solcher in der Sprache der Psychoanalyse, in Freuds Theorie, die sich dem Trauma zunehmend (nachdem die erfolgreiche Gründungslegende auch seinen Erfinder vor Zweifeln nicht mehr schützt) *aussetzt* und umgekehrt von ihm *ausgesetzt* wird.⁴ Denn das Voranstehen des Traumas, sein eigensinniges Insistieren, hat eine unabgeschlossene Nachgeschichte: »Wir müssen vielmehr behaupten, daß das psychologische Trauma, respektive die Erinnerung an dasselbe, nach Art eines Fremdkörpers wirkt, welcher noch lange Zeit nach seinem Eindringen als gegenwärtig wirkendes Agens gelten muß«.⁵ *An* keine Zeit, kein Erlebnis, keine Erfahrung und Theorie gebunden, *durch* keine Zeit, kein Erlebnis, keine Theorie gebunden, insistiert das Trauma in der Sprache, den Sätzen, dem Wissen. Entgegen dem zeitlich bedingten Verfall der Erinnerungen kennt das Trauma das Verblässen des an ihn gebundenen Affektes nicht, denn es gehört nicht dieser Zeit an und auch nicht den Erinnerungen.⁶

3. In diesem Sinne definieren J. Laplanche und J.B. Pontalis das Trauma: »Ereignis im Leben des Subjekts, das definiert wird durch seine Intensität, die Unfähigkeit des Subjekts, adäquat darauf zu antworten, die Erschütterungen und die dauerhaften pathogenen Wirkungen, die es in der psychischen Organisation hervorruft« (J. Laplanche/J.B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main 1972, S. 513).

4. Das als Aussetzung und Sich Aussetzen beschriebene Verhältnis zwischen Trauma und Diskurs verdankt sich hier Lévinas' Bestimmung der »exposition«, die bei ihm immer schon heißt: »exposition à l'autre, exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité« (Emmanuel Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1978, S. 82.). Die Exposition stellt er der (intentional bestimmten) Thematisierung diametral entgegen: »L'exposition a ici un sens radicalement différent de la thématization. L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe« (ebd., S. 83).

5. J. Breuer/S. Freud: *Studien über Hysterie*, S. 85.

6. Für die Erinnerung ist vorübergehende Unverfügbarkeit und Nachträglichkeit konstitutiv. »Um sich erinnern zu können, muß es vorübergehend entzogen gewesen und an einem Ort deponiert sein, von wo man es wieder-holen kann. Erinnerung setzt weder Dauerpräsenz noch Dauerabsenz voraus, sondern ein Wechselverhältnis von Präsenzen und Absenzen.« (Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, S. 154.). Das Trauma hingegen

Die Theorie der Zeichen setzt sich dort dem Trauma aus, wo sie sich mit dem Ungenügen oder auch dem Überschuß, kurz: mit Formen der nachweisbaren Nicht-Koinzidenz der Wörter in bezug auf den Gegenstand, den sie benennen sollen, auseinandersetzt. Jedoch wäre es irrig zu denken, daß, eben weil sich Trauma und Sprache gegenseitig ausschließen, das Trauma undarstellbar sei.⁷ Denn wenn das Trauma eigen-sinnig »gegenwärtig wirkendes Agens« ist, verschafft es sich selbst, unabhängig vom Gestaltungswillen des Aussagesubjekts, Ausdruck: Aufgrund seiner Intensität insistiert es im Text, jenseits oder auch diesseits von Beschreibung und Erzählung. Dort ist es nicht unlesbar, sondern gleichsam radikal lesbar.⁸ Welches Sprechen jedoch kann von dem sprechen, was schon von sich selbst spricht und gerade darum, weil es spricht, zum Sprechen, zur Antwort auffordert?

II.

Weil das Trauma nie gegenwärtig war, sondern allemal die Gegenwart durchbrochen hat, kann es weder als »persönliche Erfahrung« verbucht, noch als Erinnerung zitiert werden; jede zeitliche, epochale, räumliche Verortung des Traumas scheint obsolet. Das Trauma eignet niemandem, gehört niemandem und läßt sich auch von rhetorisch gesetzten Zeitmarken, Neuanfängen nicht zurückdrängen. Mit Georges Perec, dessen Vater 1940 im Krieg stirbt und dessen Mutter in Auschwitz getötet wird, fängt das Nachleben des Traumas spätestens an, aber in keinem Falle hört es mit ihm auf. Perecs Schreiben zeugt von einer langen, komplizierten Suche, die sich im Nachdenken über seinen Text fortsetzen müßte: als Suche nach einer Sprache, die diesem Nachleben des Traumas nachspürte, und zwar jenseits seiner Rückführung auf ei-

zeichnet sich durch seine dauernd der Verfügbarkeit des Gedächtnisses entzogene Insistenz aus.

7. Die Bestimmung von A. Assmann: »Trauma und Symbol stehen sich in gegenseitiger Ausschließung gegenüber«, mag zutreffen, aber sie suggeriert, daß Trauma und Sprache gleichsam nichts miteinander zu tun haben als ihre gegenseitige Ausschließung (vgl. ebd., S. 264).

8. Eben weil das Trauma mit Lesbarkeit zu tun hat, muß es schamvoll verdeckt werden. Birgit R. Erdle zeigt dies an der Diskussion um ein Mahnmal in Sachsenhausen auf, wo sich die Gemeindevertreter gegen die Errichtung eines Mahnmals aussprechen, um einer, wie sie sagen, »erneuten Traumatisierung« des Ortes entgegenzuwirken (vgl. Birgit R. Erdle: Die Verführung der Parallelen. Zu Übertragungsverhältnissen zwischen Ereignis, Ort und Zitat, in: dies./Elisabeth Bronfen/Sigrid Weigel [Hg.], Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster, Köln, Weimar, Wien 1999, S. 27-50, v.a. S. 34 und 43).

ne ›persönliche‹ Traumatisierung und diesseits der Universalisierung des Traumas, die das konkrete Leiden an einer konkreten Zerstörung wiederum zum Verschwinden brächte. Gerade darum stellt sich die Frage, wie sich das Trauma in singulären Texten einschreibt, d.h. inwiefern wir das anfangs angedeutete Verhältnis zwischen Trauma und Text als Aussetzung beschreiben können: dem Trauma ausgesetzt und zugleich vom Trauma ausgesetzt.

Die Aussetzung hat vermutlich dort statt, wo das Wort nicht in seiner von ihm angestrebten Bedeutung aufgeht, sondern auf einen Rest verweist, dem es ausgesetzt ist; einen solchen trägt das Wort in seiner so unmittelbaren und opaken Buchstäblichkeit, die sich der Dynamik des Logos ganz entzieht, immer mit sich. Was nun aber im Buchstaben passiert, steht in seinem Signifikanten wortwörtlich eingeschrieben: Etwas stabt. Staben wiederum nennt man die Art, wie Buchstaben über ihre Wiederholung Stabreime bilden.

Wou le souvenir d'enfance (1975) von Georges Perec trägt schon im Titel den Buchstaben als Gegenentwurf zur Diskursivität der Kindheits-erinnerung. Das Graphem W steht dem Text voran an erster Stelle, abgetrennt durch ein »oder« von »der Kindheitserinnerung«, die eine Erzählung erwarten läßt. Dennoch: kaum eingelassen in die Erzählung, verwandelt sich W vom Buchstaben ins bedeutungsgeladene Zeichen: W ist der Name der Insel, auf der sich eine schreckliche, sich gleichsam automatisch vollziehende Vernichtung abspielt. W ist der Name der einzelnen Dörfer der Insel W, W ist auch die Initiale des Protagonisten Gaspard Winckler; W kann bei Perec dann noch weiter zerstückelt werden in V V, die wiederum an ihren Spitzen zusammengesetzt X ergeben; X verwandelt sich dann flugs in ein Hakenkreuz, das um 90° gedreht und wieder auseinandergenommen das SS-Zeichen hervorbringt; und wenn man zwei V versetzt aufeinanderlegt, dann bringt man, die offenen Enden mit einer horizontalen Linie verbindend, den Davidstern hervor.⁹ Die an dieser Stelle explizit gemachte Dynamik können wir fortführen: Ins hebräische Alphabet eingefügt (auch hier einer phantasmagorischen Dynamik des Textes folgend) bildet das typographische Zeichen W den Buchstaben Shin [ʃin] bzw. Sin [sin]. Als solcher bildet er den Anlaut des Mädchennamens der in Auschwitz getöteten Mutter Cyrla: Schulevitz bzw. Szulewicz, wie der Sohn irrtümlicherweise schreibt. Und nicht zuletzt wird die zweite Initiale des Protagonisten Gaspard Winckler, G, die auch die Initiale des schreibenden Ichs (Georges) ist, an einen nicht existierenden hebräischen Buchstaben zurückgebunden, der in der Phantasie »gammeth« oder auch »gammel« heißt.

9. Wie schnell das geht, ist nachzulesen in Georges Perec: *W ou le souvenir d'enfance*, Paris 1975, S. 105f.

Mit den Buchstaben, die hin und her gedreht und gewendet werden, sind wir von vornherein in eine Zone des Restes gestellt, abseits der Repräsentation, und zugleich immer schon in einen Prozeß gestellt, der im Rest, im Buchstaben, das Symbol sucht, einen Sinn aufscheinen läßt. Denn sicherlich will man sich einen Reim auf diesen Buchstaben machen. Doch die interpretatorische Ernennung des Buchstabens zum Symbol hieße, gerade den Reim (der im Fall des Stabreims immer auf das schon Genannte zurückverweist), diesen Rest zu verfehlen, die Literatur von ihrem Trauma befreien, ja gleichsam heilen zu wollen.

III.

Am Anfang der Psychoanalyse, am Anfang der *Studien über Hysterie* stand das Trauma in »Ausnahmstellung«. Fünf Jahre später taucht es am Ende der *Traumdeutung* wieder auf, um dort all das bislang Gesagte, insbesondere das entwickelte topische Gedächtnismodell, grundsätzlich in Zweifel zu ziehen. Die *Traumdeutung* erscheint mit einem Mal selbst wie ein (Wunsch-)Traum der Deutung.¹⁰ Das entwickelte topische Modell, demzufolge das Gedächtnis als doppeltes System von zwei Orten (System des Unbewußten und System des Bewußten) aufgefaßt wird, wird durch das nun vorgestellte Modell vom Unbewußten und Bewußten als virtuellen Lichtbrechungen und Verspiegelungen, als puren Bahnungen (ohne festen Ort) gleichsam aufgebrochen und in die Ortlosigkeit entlassen:

Alles, was Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung werden kann, ist virtuell, wie das durch den Gang der Lichtstrahlen gegebene Bild im Fernrohr. Die Systeme aber, die selbst nichts Psychisches sind und nie unserer psychischen Wahrnehmung zugänglich werden, sind wir berechtigt anzunehmen gleich den Linsen des Fernrohrs, die das Bild entwerfen [sie sind nicht das Bild selbst, J.K.]. In der Fortsetzung dieses Gleichnisses entspräche die Zensur zwischen zwei Systemen der Strahlenbrechung beim Übergang in ein neues Medium.¹¹

10. In Erinnerung an diesen Traum schreibt Freud am 12. Juni 1900 an seinen Freund Fließ: »Glaubst Du eigentlich, daß an dem Hause [Haus Bellevue (!), am Hang des Wienerwalds, in dem er den Traum von Irmas Injektion hatte, J.K.] dereinst auf einer Marmortafel zu lesen sein wird: »Hier enthüllte sich am 24. Juli 1895 dem Dr. Sigm. Freud das Geheimnis des Traumes?« Dem fügt er hinzu: »Die Aussichten sind bis jetzt hierfür gering« (Brief an Wilhelm Fließ vom 12. Juni 1900, in: S. Freud, Briefe 1873-1939, Frankfurt/Main 1960, S. 237.).

11. S. Freud: Traumdeutung, in: Alexander Mitscherlich/Angela Richards/

Der Zweifel am Gelingen einer Rekonstruktion des ursprünglich Verdrängten fällt hier mit dem Wandel der Gedächtniskonzeption zusammen. Was ins Bewußtsein übersetzt wird, ist den Lichtstrahlen vergleichbar, die Freud an anderer Stelle auch Besetzungsenergie bzw. Innervation nennt; und mehr noch: die Vorstellung vom Unbewußten als Einschreibung einer »Dauerspür« in eine Materie wird verabschiedet zugunsten der Vorstellung von virtuellen Bildern, in denen ein Vorher des Unbewußten und ein Nachher des Bewußten nicht mehr ausgemacht werden kann, handelt es sich doch um *ein und denselben* gebrochenen Lichtstrahl.

Erst die Vorstellung vom Gedächtnis als Bahnung und Verbindung ist anschließbar an die sprachtheoretische Frage von Zeichen und Referenz. Und umgekehrt fordert das a-topische Gedächtnismodell dazu auf, Zeichen und Referenzen als »Geschichten aus Bindestrichen«¹² zu lesen: aus den Bindestrichen der Geschichten, den Trennungsstrichen und den Gedankenstrichen, die Aussetzer und Ersetzungen markieren.

IV.

In einer nie eindeutigen Bewegung zwischen topographischer Festlegung und eigensinnigem, ortsungebundenem Insistieren des Traumas steht auch Perecs *W ou le souvenir d'enfance*. Die Allegorie W – eine Insel, auf der eine nach rein sportlichen Kriterien organisierte Gesellschaft ihrer eigenen Vernichtung entgegenstrebt –, aber auch die viel kommentierte Markierung einer Lücke durch Auslassungszeichen in der exakten Mitte des Textes deuten auf den schriftstellerischen Versuch, das Trauma rhetorisch bändigen zu wollen. Doch in dem Maße, wie versucht wird, dem Trauma einen Ort, eine Geschichte, eine Repräsentation zu verleihen, wird es davon weitergetragen, durch die Geste des Schreibens selbst, die ja längst, solche Bilder und Räume entwerfend, von ihm kontaminiert ist. Wo W zum Symbol gerinnt, wird es auch schon wieder freigesetzt, es bricht und dringt als Fremdkörper in die Wörter ein, wuchert dort der Aussetzung zufolge gleichsam als Aussatz.

Man hat sich angesichts Georges Perecs *W ou le souvenir d'en-*

James Strachey (Hg.), Studienausgabe in 10 Bänden (+ Ergänzungsband), 13. Aufl., Frankfurt/Main 1997, Band II, S. 579.

12. Angedeutet findet sich eine solche Aufforderung bei B. R. Erdle: Die Verführung der Parallelen. Zu Übertragungsverhältnissen zwischen Ereignis, Ort und Zitat, S. 45.

fance immer wieder gefragt, was die beiden ineinander verschränkten und sich durch das »oder« gegenseitig ausschließenden Textteile (I. Teil »W«: eine topographisch angelegte Allegorie des Lagers/II. Teil »souvenir d'enfance«: bruchstückhafte Kindheitserinnerungen) miteinander verbindet. Textnahe Lektüren haben die *sutures* – die anagrammatischen und semantischen Nahtstellen – herausgearbeitet, die die beiden Teile aneinander binden. Doch eine »adäquate Antwort« auf die *ästhetische*¹³ Notwendigkeit dieses Kunstgriffes kann sich sicherlich nicht mit dessen »Entschlüsselung« zufrieden geben. Liest man den Text nicht als »Topik« (oder auch Topographie) des Traumas, die Nahtstellen nicht als Nischen, in denen sich das Trauma gleichsam festgesetzt hat, sondern zunächst einmal als eine in zwei Teile gebrochene, lichtbrechende Linse, durch die die Welt betrachtet wird, um noch einmal Freuds Bild aufzunehmen, so würde sich die Fragestellung nicht mehr auf die Rekonstruktion eines verdrängten traumatischen Erlebnisses¹⁴ konzentrieren, sondern vielmehr auf dessen (latente) Fortschreibung, auf dessen Nachleben im Blick.

Die nicht aufhebbare Spannung zwischen den beiden Text- und Gedächtnisspuren (W einerseits, fragmentierte Kindheitserinnerungen andererseits) wird, durch die Linse der a-topischen Gedächtnistheorie der Lichtspiegelungen betrachtet, einerseits lesbar als Versuch der topischen Bändigung des Traumas und andererseits als Verjagung des Traumas aus diesem Ort (den wir W oder den begrenzten Raum des Lagers oder auch »Auschwitz« nennen können). Vershoben und verlängert dringt es in die Kindheitserinnerungen hinein, die sich nun nach dem anfänglichen apodiktischen »*je n'ai pas de souvenirs d'enfance*« erstmals absetzen. Die Kindheitserinnerungen des Ichs kennen den Raum der Vernichtung nicht; gleichwohl ist die Sprache, in der sie verfaßt sind, vom Raum der Vernichtung gezeichnet. In ihr können die Spuren des Nachlebens des Traumas ausgemacht werden.

V.

Angenommen, das Trauma verläßt den Ort seiner Thematisierung, dann würde es dort insistieren, wo es zunächst der Thematisierung entgeht: in den ortlosen Resten, die nicht bedeutungswürdig erscheinen, hin und hergeschoben werden. Und wenn W, genannt an erster

13. Ästhetik meint hier ihm radikalen Sinne *aisthesis*, das Empfindungsvermögen, und mithin das genaue Gegenteil von Anästhesie.

14. Eine Bewegung, die, falls sie denn glückte, nicht nur zur Anästhetisierung, sondern zur Auslöschung des Gedächtnisses führte. Siehe dazu auch weiter unten Abschnitt XIII des Beitrages.

und offensichtlichster Stelle, dieser labio-dentale Laut ein solcher Rest wäre? Könnte man dann das Insistieren des Traumas als Staben des Buchstabens lesen, um in der Alliteration eine Überdetermination zu erkennen?

Will man zunächst W im Sinne des topischen Denkens noch einmal einen Ort, eine Bedeutung zuweisen (und da wir uns im Diskursiven befinden, tun wir dies *malgré nous* immer), schlägt man im Wörterbuch nach; im Falle Perecs bietet sich das französische Lexikon an. Dort liest man: »*W vingt-troisième lettre et dix-huitième consonne de l'alphabet français*«, um dann zu erfahren, daß dieser Ort kein heimischer ist: »*prise aux langues germaniques au moyen âge, puis utilisée pour les mots empruntés à l'anglais, à l'allemand, aux langues slaves*« (Petit Robert). Als Fremdkörper macht sich das W in der französischen Sprache breit und bildet 74 Lexeme, die das W als Initiale tragen. Aus ihrer alphabetischen Reihenfolge entlassen und in Isotopien gezwängt, zeichnet sich das semantische Substrat von *W ou le souvenir d'enfance* ab: Sport, Krieg, Deportation, Technik, Kälte.¹⁵

15. Mit W können im Französischen jene 74 Lexeme gemeint sein, die das Wörterbuch in unschuldiger alphabetischer Reihenfolge nennt und die, sieht man genauer hin, fast alle einen – mal direkten, mal indirekten – Bezug zu *W ou le souvenir d'enfance* aufweisen. Ich habe die Lexeme aus ihrer alphabetischen Ordnung gelöst und in Themenkreise eingebunden. Es ergeben sich folgende W-Isotopien (die Ordnung beruht auf unmittelbar einsichtiger Semantik, aber auch auf kryptischen anagrammatischen Bedeutungseinschreibungen, Konnotationen):

- a. mit dem Nationalsozialismus assoziierbar: *wagnérien, -ienne, wagon, wagon-bar, wagon-citerne, wagon-foudre, wagon-lit, wagnonnée, wagonnet, wagonnier, wagon-poste, wagon-réservoir, wagon-restaurant, wagon-salon, wagon-tombereau, wagon-trémie, wagon-vanne, wergeld, wisigothique, white-spirit*
- b. Sport: *water-polo, walkie-talkie, walkman, welter, walk-over, won, whipcord*
- c. Krieg: *walkyrie, wargame, wallingant, winchester, wombat, western, wolfram, welche*
- d. Schifffahrt: *watgang, water-polo, wharf, winch, waterproof, wishbone, water-ballast, wading*
- e. Technik: *watt, wh, wattheure, wattman, wattmètre, weber, wb*
- f. Kälte: *wintergreen, wurmien, -ienne, wigwam*
- g. Weitere Lexeme, die im Roman vorkommen oder auf ihn anspielen: *whig, warrant, wormien*
- h. Andere: *witloof, wallaby, wallon, -nne, wallonisme, wapiti, warrantage, warranter, washingtonia, wassingue, woofers, wyandotte, whist, water-closet, w.-c., wateringue, week-end, wellingtonia, wilaya* (vgl. Paul Robert: *Le Petit Robert 1. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris 1992.).

Der Versuch, die Wörter, die zu W verstümmelt wurden, wiederzufinden, zeigt zugleich die Unmöglichkeit, eine Bedeutung vor der Katastrophe zu rekonstruieren. W selbst ist ein Zeichen des Verlustes des Gedächtnisses, das schließlich die Phantasie

Phonetisch sind der Fremdkörper *W* und das im Alphabet direkt voranstehende *V* ununterscheidbar. *W* erscheint im buchstäblichen und im phonetischen Sinne als *Double* des *V*. Die immer mögliche Verwechslung setzt sich fort als fehlerhafte Umschrift des Mädchennamens der Mutter. »J'ai fait trois fautes d'orthographe dans la seule transcription de ce nom: Szulewicz au lieu de Schulevitz«. ¹⁶ Aus dem graphischen Bild qua Schreibfehler scheinbar verschwunden, bleibt *W* als Zeichen dem Namen kryptisch eingeschrieben: über eine typografische Analogiebildung als hebräischer Buchstabe Shin [ʃin] bzw. Sin [sin] im Anlaut des Namens der Mutter. Die mit »sch« beginnenden Lehnwörter, die das Französische größtenteils dem Deutschen und dem Hebräischen entleiht, bilden eine Liste, in der sich semantische Kontaminationen abzeichnen, die sich – via Sprachgedächtnis – im zunächst bedeutungsleeren Namen »Schulevitz« ablagern können: »schéol«¹⁷, »schibboleth«¹⁸, »schisme«¹⁹, »schiste«²⁰, Verbindungen mit »schizo-«, dann aber auch »schlague«²¹, »schlamm«, »schlass«, »schlinguer«, »schlittage«, »schlitte«, »schlitter«, »schnaps«, »schnauzer«, »schupo«, »schuss«. Erst der Orthographiefehler macht den Namen dieser Wortgruppe anschließbar, aus dem er in sprachassoziativer Weise hervorgeht und dessen semantische Summe er gewissermaßen im Schicksal des Namensträgers verdichtet. Der dritte Schreibfehler – die Endung »-tz« statt »-cz« scheint motiviert in Anlehnung an die an anderer Stelle erwähnte Variante Peretz für Perc (je nachdem, ob es sich um ein polnisches oder ein russisches Namenregister handelt). In dem Moment jedoch, wo dieses identifikatorische Moment zwischen

von Sport, Schiffsreise, Nationalsozialismus – kurz *W* ou le souvenir d'enfance hervorbrachte.

16. G. Perc, *W* ou le souvenir d'enfance, S. 55.

17. Die Definition lautet nach P. Robert, *Le Petit Robert*: »dans la religion de l'Ancien Testament, séjour des morts«.

18. Vgl. ebd.: *schibboleth*: »mot hébreu >épi<, du récit biblique selon lequel les gens de Galaad reconnaissaient ceux d'Ephraïm en fuite à ce qu'ils prononçaient [si-bolet]«; an der Aussprache des Wortes erkannten die Gileaditer die feindlichen Ephraimiter; wer wie sie *si-bboleth* statt *schibboleth* aussprach, durfte die Grenze nicht passieren und wurde getötet (Richter 12, 5). In der phonetischen Annäherung des Namens der Mutter an die biblische Geschichte vom *schibboleth* spiegelt sich ihr Schicksal: Sie selbst will (den Gang der Efraimiter gleichsam wiederholend) eine Grenze, die Grenze zur freien Zone Frankreichs, überschreiten; die Flucht mißlingt, was einem Todesurteil gleichkommt.

19. »Schisme« ist sprachassoziativ ohne weiteres zu »fascisme« erweiterbar.

20. Ebenso.

21. Nazijargon, der in der KZ-Literatur, zum Beispiel bei Antelme und Rousset, häufig auftaucht.

Mutter und Sohn über die Namensendung gebildet wird, scheint die auch für das Deutsche typische »-tz«-Endung auf, wie sie sich über viele polnische Ortsnamen gelegt hat: Liegnitz (statt Legnica), Kattowitz (statt Katowice), Gleiwitz (statt Gliwice) – und Auschwitz (statt Oswiecim). Anagrammatisch läßt das Vexierbild aus richtiger und fehlerhafter Schreibweise des Namens der Mutter beinahe den Namen des vermutlichen Orts ihrer Tötung aufscheinen: SCHULEW(V)ITZ/AUSCHWITZ. Beinahe, sicherlich nicht restlos.

VI.

Ein Geheimnis offenbart sich durch die Entzifferung der anagrammatischen Inskription indessen nicht. Das *Durcharbeiten* der textuellen Latenzen schält nur als Zitat heraus, was an anderer Stelle schon gesagt wurde und erweist sich mithin als schiere *Wiederholung*: »Elle (ma mère) fut prise dans une rafle avec sa soeur, ma tante. Elle fut internée à Drancy le 23 janvier 1943 puis déportée le 11 février suivant en direction d'Auschwitz.«²²

In seinem Essay *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* (1914) hat Freud versucht, diese der Vergangenheit zugewandten Haltungen, die im vorliegenden Fall offensichtlich zusammenfallen, klar voneinander zu scheiden. Während das Erinnern als Ergebnis des Durcharbeitens einer vergangenen, unbewältigten Situation vorgestellt wird, meint die Wiederholung genau das Gegenteil, insofern in ihr und durch sie das Unbewältigte *handelnd* fortgesetzt wird: »[...] wir sagen, der Analytierte *erinnere* überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er *agiere* es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er *wiederholt* es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt.«²³ Freud spricht in diesem Zusammenhang von einer »unerwünscht treuen« Reproduktion, in der, anstatt zu »erinnern«, noch einmal »gejammert«, noch einmal das neurotische Verhalten »vorgeführt« bzw. »gezeigt« wird.²⁴ Die Wiederholung, so Freud weiter, ist die Übertragung der aus Scham unartikulierten Vergangenheit auf die

22. G. Perec: *W ou le souvenir d'enfance*, S. 49. Später wird diese Angabe wieder in Zweifel gezogen: »On n'a jamais pu retrouver de trace de ma mère ni de sa soeur. Il est possible que, déportées en direction d'Auschwitz, elles aient été dirigées sur un autre camp; il est possible aussi que tout leur convoi ait été gazé en arrivant. [...] Ma mère n'a pas de tombe. C'est seulement le 13 octobre 1958 qu'un décret la déclara officiellement décédée, le 11 février 1943, à Drancy (France)« (ebd. S. 57).

23. S. Freud: »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten«, in: Studienausgabe, Ergänzungsband, S. 205–215, hier S. 209f.

24. Vgl. ebd., S. 210.

gegenwärtige Situation. Die Scham, die er auch die »eingeklemmten Affektbeiträge«²⁵ nennt, bildet die zu überwindende (durchzuarbeitende) Ursache für die Widerstände, die für den Sprung zwischen Handeln und Erinnern sorgen. Zwar ist die Scham der mögliche Grund für ein Nicht-Sagen-Können (oder auch Wollen), aber zugleich gelangt die Scham – das heißt die Sensibilität angesichts einer Sprachlosigkeit – erst und gerade in der Wiederholung zum Ausdruck. Und somit erscheint gerade die Zeit der Wiederholung als Zeit des Aussetzens, als Zeit des Eingedenkens des Traumas.

Sprechen und handeln, bzw. erinnern und wiederholen sind nun in der literarischen Gestaltung nicht so klar voneinander zu scheiden wie in der therapeutischen Praxis, insofern literarisches Handeln immer schon Schreiben meint und die Erinnerung auf einer Wiederholung beruht. Die Scham, die ja zunächst ein körperlicher Ausdruck (zum Beispiel das Erröten) ist, bleibt im Text unsichtbar, es sei denn, man entdecke nun im Schreiben (Durcharbeiten) selbst einen Wiederholungszwang. Die verborgene Einschreibung des Todesortes im falsch geschriebenen Namen der Mutter, aber auch die Textanalyse, die als ihr Ereignis ein offenes Zitat des Textes hervorbringt, dürften so gesehen treffende Ausdrucksformen des schambedingten Agierens, der Übertragung von vergangenen Gefühlseinstellungen auf einen aktuellen Erinnerungs- und Reflexionsvorgang sein.

VII.

Die erste Kindheitserinnerung von Perec, die auf die einleitende Affirmation »*je n'ai pas de souvenir d'enfance*« folgt, ist mit dieser, wenn gleich sie als Kindheitserinnerung deren Negation darstellt, doch auf das Engste verbunden, da sie sich um einen nicht existierenden Buchstaben gebildet hat, also um einen Rest, der einer Realitätsprüfung nicht standhält. Der Buchstabe erscheint an der Oberfläche des Textes mit einem phantasmagorischen, nicht ganz stabilen Namen: »gammeth« oder »gammel«.

Le premier souvenir aurait pour cadre l'arrière-boutique de ma grand-mère. J'ai trois ans. Je suis assis au centre de la pièce, au milieu des journaux yiddish éparpillés. Le cercle de la famille m'entoure complètement: cette sensation d'encercllement ne s'accompagne pour moi d'aucun sentiment d'écrasement ou de menace; au contraire, elle est protection chaleureuse, amour: toute la famille, la totalité, l'intégralité de la famille est là, réunie autour de l'enfant qui vient de naître (n'ai-je pourtant pas dit il y a un instant que j'avais trois ans?), comme un rempart infranchissable. Tout le monde s'extasie

25. Vgl. ebd., S. 217.

devant le fait que j'ai désigné une lettre hébraïque en l'identifiant: le signe aurait eu la forme d'un carré ouvert à son angle inférieur gauche, quelque chose comme



et son nom aurait été gammeth, ou gammel.«²⁶

Das schreibende Ich muß zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Erinnerung erkennen, daß ein solcher Buchstabe nicht existiert. Der Beweis absoluter Unwahrscheinlichkeit der Erinnerung und die Beteuerung ihrer »Nicht-Unwahrscheinlichkeit« stehen einander im Text unentschieden gegenüber. Die Erinnerung wird nicht durchgestrichen und beispielsweise durch eine andere ersetzt, sondern sie bleibt mit den in einer Fußnote angefügten Korrekturen stehen. Das entworfenen Bild stellt eine nahezu archetypische Szene der Geborgenheit vor, die an biblische und aus der Kunst übermittelte Bilder von der Geburt Jesu erinnert, sich also mythische Bilder zur Erschreibung einer eigenen Kindheit aneignet. Aus dem evozierten geschlossenen Familienkreis hinaus weist jedoch die Nennung eines (nicht existierenden, imaginierten) Bildes von Rembrandt: »La scène [...] ressemble pour moi à un tableau, peut-être de Rembrandt ou peut-être inventé, qui se nommerait ›Jésus en face des Docteurs‹.«²⁷ In die Geburtsszene bricht die Szene »Jesus vor den Gelehrten«, die eine der Schlüsselszenen im Übergangsfeld zwischen Judentum und Christentum darstellt. Zugehörigkeit und Entfremdung prägen das Verhältnis des Ichs zu seiner jüdischen Abstammung. Die Eltern sprachen noch jiddisch, der Sohn mit dem französischen Vornamen wächst in französischer Sprache auf. Der frühe Tod der Eltern zeitigt eine völlige Entfremdung von der kulturellen Herkunft. Die Bedrohung durch den Nationalsozialismus zwingt das Ich zur Konversion. Das als Erinnerung ausgegebene Bild imaginiert indessen Vertrautheit im geschlossenen Kreis der jüdischen Familie, und doch ist der Bruch auch nicht im Imaginären zu leugnen. In der Entzifferung eines hebräischen Buchstabens, den es gar nicht gibt, wird der Bruch fortgeschrieben. Der Fehler zeigt die Unkenntnis des Hebräischen und ist zugleich verdichtetes und korrigierendes Zeichen der entworfenen Familienszene: Der Phantasiebuchstabe, der, insofern er nicht phonetisch kodiert ist, auch unaussprechbar bleibt, zeichnet den imaginierten Kreis der Familie nach und markiert zugleich die Lücke.²⁸ In diese Szene, diese Lücke, schreibt das Ich nun auch noch seinen Namen über die Initiale ein: »Il existe en effet une lettre nommée ›Gimmel‹ dont je me plais à croire qu'elle pourrait être l'initi-

26. G. Perec, *W ou le souvenir d'enfance*, S. 22f.

27. Vgl. ebd., S. 23.

28. Vgl. Philippe Lejeune: *La mémoire et l'oblique*. Georges Perec autobiographe, Paris 1991, S. 227.

ale de mon prénom.«²⁹ Der hebräische Buchstabe »gimmel« – nur durch die Verschiebung eines Vokals vom erfundenen »gammel« entfernt – ähnelt jedoch nicht im entferntesten dem lateinischen G. Indessen scheint der erfundene Buchstabe »gammeth« aus G durch eine doppelte Spiegelung (um die Längsachse nach links und um die Querachse nach oben) hervorzugehen. Setzt man schließlich die einzelnen Spiegelbilder, die als Zwischenstufen bei der spiegelnden Hervorbringung des Phantasiebuchstabens entstehen, zusammen, ähneln sie der Swastika, dem Hakenkreuz.

In den Spiegelungen und Seitenverkehrungen, über die sich die Suche nach Identität und Ursprung vollzieht, scheint im Spiegel etwas auf, das bei der Spiegelung zunächst nicht da war und nur in diesen Brechungen existiert: ein Zeichen der Identität, des Lebens, ein Zeichen der Vernichtung.³⁰ Die Zwei-zeitigkeit im Namen, in der (gebrochenen) Identität, ist unaufhebbar.

Perecs »Erinnerung« setzt erst ein, nachdem er sich ein Wissen angeeignet hat, das die Bedeutsamkeit eines vergangenen Ereignisses deutlich werden läßt. Zum späterhin angenommenen Zeitpunkt seines Erscheinens hatte sich das Ereignis nicht als entscheidend und im Sinne einer ja nicht zu vergessenden Erfahrung eingepreßt. Im Nachhinein tritt dieser Mangel ins Bewußtsein; das Empfinden einer Diskrepanz zwischen Ereignis und Erinnerung, Bedeutung und Erfahrung prägt mehr denn je diese Gegenwart, in der das Wissen zu-, das Gedächtnis abnimmt.

VIII.

In der metapsychologischen Schrift *Jenseits des Lustprinzips* (1920) nimmt Freud die sechs Jahre zuvor im therapeutischen Kontext angeschnittene Frage nach Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten wieder auf und verleiht ihr eine pointierte Wendung, vor der er selbst gleichsam zurückschreckt. Diese entscheidende Wende wird durch die Entdeckung des Todestriebes im Wiederholungszwang eingeleitet. Wenn der Organismus danach drängt, einen früheren Zustand wiederzugewinnen, dann fehlt nur noch ein Schritt, und Freud vollzieht ihn, um festzustellen, daß diese Regression auf einen anorganischen Aus-

29. G. Perec, *W ou le souvenir d'enfance*, S. 23.

30. Für diese unaufhebbare Ambivalenz steht auch der Name des erfundenen Buchstabens »gammel« ein: Er verweist semantisch auf die lebende Gemeinschaft (»écuelle dans laquelle plusieurs matelots ou soldats mangeaient ensemble«; »table commune des officiers d'un navire«); durch die Assonanz mit »croix gammée« (Hakenkreuz) wird jedoch auch die Vernichtung des Lebens mit ins Spiel gebracht.

gangspunkt zielt, »den das Lebende einmal verlassen hat und zu dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt.«³¹

In derselben Schrift jedoch bestimmt er nun die gegen diesen Todestrieb anzustrebende Bewußtmachung *als Ersetzung* einer Erinnerungspur: »Bewußtwerden und Hinterlassung einer Gedächtnisspur sind miteinander unverträglich.«³² Die Bewußtmachung meint mithin – sofern sie möglich ist – eine Tötung des Unbewußten, d.h. aber auch des Gedächtnisses, das ja in Freuds Theorie weitgehend mit dem Unbewußten zusammenfällt. Der offengelegte Todestrieb wohnt also auch dem psychoanalytischen Heilungsversprechen inne. Und das Trauma? Von ihm her schreibt sich der Wiederholungszwang, in dem Freud den Todestrieb entdeckt. Am Ende ist es aber ausgerechnet das Trauma, das vor dem Tod des Gedächtnisses durch die Analyse bewahrt. Deutlich tritt diese extreme Ambivalenz in einem späten Text *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937) zutage. Das Ziel, die unbewußte Erinnerung zu »bändigen«, wie es schon im frühen *Entwurf einer Psychologie*³³, aber auch in *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* formuliert wurde, wird in der sprachspielerisch anmutenden Gegenüberstellung mit dem Verb »erledigen« höchst ambivalent. »Ist es möglich«, fragt Freud, »einen Konflikt des Triebs mit dem Ich oder einen pathogenen Triebanspruch an das Ich durch analytische Therapie dauernd und endgültig zu erledigen?«³⁴ Um Mißverständnisse zu vermeiden, die das Wort »erledigen« hervorrufen könnte³⁵, bemüht er sich, das gewählte Verb semantisch einzugrenzen:

[E]s ist wahrscheinlich zur Vermeidung von Mißverständnissen nicht unnötig, näher auszuführen, was mit der Wortfügung: dauernde Erledigung eines Triebanspruchs gemeint ist. Gewiß nicht, daß man ihn zum Verschwinden bringt, so daß er nie wieder etwas von sich hören läßt. Das ist im allgemeinen unmöglich, wäre auch gar nicht wünschenswert.

31. S. Freud: Jenseits des Lustprinzips, in: Studienausgabe, Band III, S. 213-272, hier S. 248.

32. Vgl. ebd., S. 235.

33. Vgl. S. Freud: Entwurf einer Psychologie, in: Gesammelte Werke, Nachtragsband (Band 19), S. 375-486, hier S. 470.

34. S. Freud: Die endliche und die unendliche Analyse, in: Studienausgabe (Ergänzungsband), S. 352-392, hier S. 365.

35. »Erledigen« ist zweideutig: 1. für Sachen: etwas ausführen, besorgen, fertig machen, zu Ende arbeiten, in Ordnung bringen; 2. für Personen: aus dem Weg schaffen, umbringen, töten, beseitigen, zugrunde richten (Gerhard Wahrig: Deutsches Wörterbuch, Gütersloh 1994.). »Bändigen« hingegen verweist eindeutig auf Lebewesen, so daß das ersetzte Wort »erledigen« im zitierten Kontext auch nur in Bezug auf Lebewesen gemeint sein kann, also als »umbringen« interpretiert werden muß.

Nein, sondern etwas anderes, was man *ungefähr* als die »Bändigung« des Triebes bezeichnen kann.³⁶

Einen Abschnitt später nimmt Freud die Frage abermals auf und führt den doppelten Diskurs vom »Erledigen« und »Bändigen« ungebrochen weiter: »Die Frage hat gelautet, ob es möglich ist, einen Triebkonflikt dauernd und endgültig zu erledigen, d.h.: den Triebanspruch in solcher Weise zu »bändigen«.³⁷ »Bändigen« mutiert nun zur uneigentlichen Sprechweise und ist nicht mehr in der Lage, »erledigen« semantisch zu »bändigen«. Nicht »erledigen« wurde in seiner Bedeutung eingeschränkt, sondern vielmehr »bändigen« in seiner Bedeutung erweitert zu »dauernd und endgültig erledigen«, »abhaken«, »töten«. Wieder scheint der beunruhigende Zusammenhang zwischen Heilen, endgültigem Vergessen und Töten auf. Denn »bändigen« heißt in der Tat nicht harmonierendes Bewahren, wie ein Blick auf die erste Erwähnung der »Bändigung« im *Entwurf* zeigt, sondern »Bändigung« der Erinnerung durch »Denkbahnung«, die bewirkt, daß die eigentliche Erinnerungsbahn nicht mehr »gebraucht« wird und somit langsam, wie das Spuren und Bahnen eigen ist, verfällt.³⁸

Der diskutierte Abschnitt in *Die endliche und die unendliche Analyse* wird unterbrochen, um das eigentliche Ziel der Psychoanalyse, nämlich die Bändigung des Unbewußten im Sinne eines harmonierenden Ausgleichsprozesses zwischen Ich und Trieb wieder in den Blick zu nehmen. Es dürfte kaum eine aufsehenerregendere Antwort in Freuds Werk geben als die hier folgende:

Man muß sich sagen: »So muß denn doch die Hexe dran.« Die Hexe Metapsychologie nämlich. Ohne metapsychologisches Spekulieren und Theoretisieren – beinahe hätte ich gesagt: Phantasieren – kommt man hier keinen Schritt weiter. Leider sind die Auskünfte der Hexe auch diesmal weder sehr klar noch sehr ausführlich.³⁹

Der faustisch-freudsche Erkenntniswille gesteht hier – offener geht es kaum – seine Grenzen ein. Die Phantasie »muß dran« – dieser Aufruf trägt in sich die Wiederholung eines literarischen Auftrags durch die Theorie: einem überdeterminierten, ja gleichsam pathologischen Blick auf die Welt Ausdruck zu verleihen. Das Trauma – die Wunde und mit-

36. S. Freud: *Die endliche und die unendliche Analyse*, S. 365. Man beachte auch die durchgehende Setzung des Verbes »bändigen« in Anführungsstrichen, während »erledigen« ohne Anführungsstriche gesetzt wird.

37. Vgl. ebd., S. 366.

38. Vgl. S. Freud: *Entwurf einer Psychologie*, S. 471.

39. S. Freud: *Die endliche und die unendliche Analyse*, S. 366.

hin anästhesierte Stelle – würde übertragen als Empfindung, ohne einen Heilprozeß bzw. eine abermalige Anästhesierung herbeizurufen. Die Auskünfte bleiben (leider?) weder klar noch ausführlich, aber doch allein in dieser Art fortzuschreiben.

Literatur

- Assmann, Aleida:** Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999.
- Ellenberger, Henri F.:** Die Entdeckung des Unbewußten, Bern 1973.
- Erdle, Birgit R.:** Die Verführung der Parallelen. Zu Übertragungsverhältnissen zwischen Ereignis, Ort und Zitat, in: dies./Elisabeth Bronfen/Sigrid Weigel (Hg.), Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster, Köln, Weimar, Wien 1999, S. 27-50.
- Freud, Sigmund:** Briefe 1873-1939, Frankfurt/Main 1960.
- Die endliche und die unendliche Analyse, in: Alexander Mitscherlich/Angela Richards/James Strachey (Hg.), Studienausgabe in 10 Bänden (+ Ergänzungsband), 13. Aufl., Frankfurt/Main 1997, Ergänzungsband, S. 352-392.
 - Entwurf einer Psychologie, in: Anna Freud (Hg.), Gesammelte Werke, Nachtragsband (Band 19), S. 375-486.
 - Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten, in: Mitscherlich/Richards/Strachey (Hg.), Studienausgabe, Ergänzungsband, S. 205-215.
 - Jenseits des Lustprinzips, in: Mitscherlich/Richards/Strachey (Hg.), Studienausgabe, Band III, S. 213-272.
 - Traumdeutung, in: Mitscherlich/Richards/Strachey (Hg.), Studienausgabe, Band II.
- Freud, Sigmund/Breuer, Josef:** Studien über Hysterie, in: Anna Freud (Hg.), Gesammelte Werke in 18 Bänden, 6. Aufl., Frankfurt/Main 1986, Band I, S. 75-312.
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean B.:** Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1972.
- Lejeune, Philippe:** La mémoire et l'oblique. Georges Perec autobiographie, Paris 1991.
- Lévinas, Emmanuel:** Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1978.
- Perec, Georges:** W ou le souvenir d'enfance, Paris 1975.
- Robert, Paul:** Le Petit Robert 1. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris 1992.
- Roudinesco, Elisabeth:** Wien-Paris. Die Geschichte der Psychoanalyse in Frankreich, Band I, Weinheim, Berlin 1994.
- Wahrig, Gerhard:** Deutsches Wörterbuch, Gütersloh 1994.

»[...] lang ist die Zeit, es ereignet sich aber /
Das Wahre«: Ereignisgewässer in Alexander Kluges
»Heidegger auf der Krim«

HERBERT HOLL

Dem *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm nach¹ ist von den *Wässern* zu den *Gewässern*, ab Ende der mittelhochdeutschen Zeit belegt, die intensive Steigerung aufgefallen, ähnlich wie bei »gethier«: »da kamen die gewässer der flut über die erde« (1. Mos. 7, 10); »meeresgewässer« (Voss, *Odyssee* 2, 264), »waldgewässer« (K. Immermann), »sumpfgewässer« (Görres), »offene weltgewässer« (Kleists *Penthesilea*) – »Gewässerscheide«, »*ligne de partage des eaux*« (Baudrillard, *Cool Memories*).² Unter den Gewässern »ahnen und schwinden die Ströme in die Zeit hinein, so zwar, daß sie selbst dieses Zeithafte und *die Zeit selbst* sind«³, schreibt Martin Heidegger im Sommer 1942, Hölderlins *Ister* interpretierend, um seinen eigenen Satz zu verstehen, Hölderlins Stromdichtung sei nicht sinnbildlich. Ob Brunnen oder Flüsse, Ister oder Hexenkessel, Quellen oder Mündungen, Stromgeister oder Moleküle, »es sind die Gewässer, die die Verbindungen halten durch die Zeitalter« – und durch die vielfältigen Chroniken von Alexander Kluges *Chronik der Gefühle* ⁴ (I, 477).

1. Jacob/Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch, Art. *Gewässer*, IV. Bd., I. Abt., 3.T., Leipzig 1911, Sp. 5368.

2. Jean Baudrillard: *Cool Memories* IV, 1995–2000, Paris 2000, S. 9.

3. Martin Heidegger: Hölderlins Hymne »Der Ister«, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 53, Frankfurt/Main 1984, S. 12.

4. Alexander Kluge: *Chronik der Gefühle*, Bd. I, »Basisgeschichten«, Bd. II, »Lebensläufe«, Frankfurt/Main 2000, fortan zitiert mit einfacher Angabe des Bandes und der Seite.

Die Brunnen der Götter

In »Heidegger auf der Krim«, dem vierten Kapitel des ersten Bandes, »vielleicht d[em] abgründigste[n ...] des ganzen Buches«⁵, erzählt Kluge in den *Brunnen der Götter* seine Gespräche mit Andrej Tarkowski nach, der sich während seiner letzten Lebenszeit intensiv mit Rudolf Steiners *Akasha-Chronik* beschäftigte, die erstmals in der Zeitschrift *Luzifer-Gnosis* 1904-1908 erschien.⁶ »Kooperationswillig« wollte er mit Kluge einen Film zu diesem Thema drehen, dessen Vorarbeiten 1986 durch seinen Tod in einer Pariser Klinik unterbrochen wurden. Wer diese Stoffwahl sonderbar findet, dem entgegnet Kluge heute, wenn ein Filmemacher wie Tarkowski sich für Steiner einsetze, so komme es auf das Verhältnis, das man selber zu Rudolf Steiner habe, nicht mehr an: Es gehe dann um ein Bergwerk der Quellen, ein Brennglas der Tropfen. Dies sei Kluges Wasserzeichen als Gewässersog und -zug (I, 484).

Wer die »verflossenen Vorgänge« in ihrem Charakter zu erkennen fähig ist, die dann in »vollem *Leben*« vor ihm stehen, liest nach Rudolf Steiner aus der Theosophie, in Ereignisschau, eine mit anderen Buchstaben als die vergängliche Geschichte geschriebene unvergängliche heraus, liest von »Atlanten«, »Ariern« und anderen »Wurzelrasen«, von der Trennung der Geschlechter, vom Anfang der gegenwärtigen Erde, vom Austritt der Sonne, vom Austritt des Mondes, von lauter langsam geschehenden Begebenheiten: »Dann vermag er zu *schauen*, was an den Ereignissen nicht sinnlich wahrnehmbar ist, was keine Zeit von ihnen zerstören kann.«⁷ Prägnant faßt Kluge zusammen: »Die Texte der Akasha-Chronik reichen weit zurück. Sie beschreiben die Herkunft des Menschen, vor allem aber die vielen Bewegungen des Geistes, die nicht in die menschliche Gegenwart eingegangen sind« (I, 474). In *Verdeckter Ermittlung* führt der Kommentar der Gesprächspartner eine nicht hinterfragte Ereignishaftigkeit an, die *Akasha-Chronik* »im Sinne eines Weltgedächtnisses, in dem alle Ereignisse der Welt ›gespeichert‹ sind«⁸, während Rudolf Steiner eher von »Geschehen« als von »Ereignis« spricht. Was macht aber einen Steiner-Speicher zum Tarkowski-Kluge-Brunnen?

Ein Transpórt, Tránsport übersetzt die Weltzeit der *Akasha-Chronik* in den von Tarkowski empfundenen *Kairotopos* rechter Orte

5. Christian Schulte, Rainer Stollmann: Alexander Kluge. Verdeckte Ermittlung. (A. Kluge im Gespräch mit C.S. und R.S.), Berlin 2001, S. 24.

6. Rudolf Steiner: Aus der Akasha-Chronik, Zeitschrift Luzifer-Gnosis, 1904-1908, S. 14-35, ersch. Jahresende 1909, buchförmige 3. Aufl., hg. v. Marie Steiner, Dornach/Schweiz 1964.

7. Ebd., Vorwort, S. 22.

8. C. Schulte/R. Stollmann: Verdeckte Ermittlung, S. 26.

und Zeiten. Eine klugesche Frage bringt Diskontinuität in die gnostische Ereigniskontinuität: »Finden die Übergänge als Katastrophen statt?« (I, 474) Katastrophales Schwundbecken wäre dann die Verwandlung der »stärksten Geister des vorigen Zeitalters« in »Gegengeister eines neuen Zeitalters [...] Ruinen, Bruchstücke, Partikel« (I, 474f.). In dem Berliner Hotelzimmer, wo das Filmprojekt in einem freundlichen Streitgespräch zwischen Kluge und Tarkowski deutlichere Züge und tiefere Furchen annimmt, denen in Tarkowskis Gesicht ähnlich, ereignet sich manche Übersetzungskatastrophe. Ein[e] oszillierend verzweigte[r] Übersetzer/Übersetzerin – »eine junge Russin und ihr Freund« – bemüht sich, *die* russische Wortfolge zu übersetzen, die das Empfinden mißt. In der Paraphrase ergibt sich gleichsam der Gegensinn mehrerer Urworte, »[...] nicht exakt ins Deutsche übersetzbar«. Der russische Ausdruck, den beide schließlich durch »SEISMOGRAPHISCH« wiedergeben – »der seismographische Führer, der die Bilder lenkt« – ruft sowohl nach »schwebend«, »thrilling«, »con moto«, »bewegend«, »zerstörend«. Dieses auch den Sprachen nach diskontinuierliche Entsprechungsspektrum mit abwesendem Original, wo die Übersetzungsvarianten die Vorlage hervorbringen, könnte etwa drei jeweils seismisch erzitternde russische Wendungen evozieren: *potrajasenie*, das Erzitternde, Schwebende, *potrjasajuscij*, »thrilling«, *zemletrisine*, »zerstörend« – am ehesten vielleicht: *stixijnjy*, Elementarisches, Tellurisches.⁹ Das geschieht aber erst durch Ausstattung des Wortes mit einer »Resonanz«, dem »*transfert d'énergie entre deux mouvements périodiques couplés dont les fréquences sont entre elles dans un rapport simple*«, wenn diese Frequenzen kommensurabel sind und in ihrer singulären Form der Experimentierung ausgesetzt bleiben.¹⁰ Der Übersetzung sich überlassend, bezeichnen sich die beiden Filmemacher etwas später als »Wünschelruten«, »Mal der eine, mal der andere«, indem für Tarkowski das Gespür für den rechten Ort, die Regungen »jener Urgewässer in uns«¹¹, sich als Dreharbeiten nur an weiteren resonanzreichen Orten, »wo sich ein gleiches Gefühl ergibt«, wiedererwecken lassen (I, 477). Kluge pflegt die Rückübersetzung von Tarkowskis »fernhintreffendem« Projekt – den im Empfindungsstrom durch einen Übersetzungsfehler zum Tibet gewordenen »Täler[n] und Gletscher[n] im Hindukusch« nachspurend – in das mögliche Verfilmen eines un-

9. Sarah Carton de Gramont und Yves-Marie Cosson sei hier für ihre sachkundige Auskunft gedankt.

10. Ilya Prigogine/Isabelle Stengers: *Entre le Temps et l'éternité*, Paris 1992, S. 108f.; Jean-Pierre Faye: *La Raison narrative*, Paris 1990, S. 423.

11. Friedrich von Hardenberg: *Die Lehrlinge zu Sais*, in: Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hg. v. Hans-Joachim Mähl/Richard Samuel, Bd. I, Darmstadt 1978, S. 228.

sichtbaren Brunnens im »Hier« und »Jetzt«, so wie es der *Ister*-Erläuterer Heidegger bestimmte: »Jetzt« – das sagt: etwas hat sich schon entschieden. Und eben das, was sich schon ereignet hat, trägt allein allen Bezug zum Kommenden. Das »Jetzt« nennt ein Ereignis.«¹²

Mit Kluges Worten: karge Mittel, die auch den von ihm vorgesehenen Hauptdarsteller des Films, einen Geometer, ausstatten würden; sture, kaum verfilmbare Bilder als spärliche symbolische Flüsse, die der »Zauber der jahrhundertealten, holländischen Optik der Kamera« erfordert.¹³ Tarkowski aber versetzt ihn »mit einem hohe[n] Maß von Entschiedenheit« konsonierend, den Film diktierend, an die einstigen tragischen Orte der Entscheidungen, die Kreuzwege »an einem herausgehobenen Ort«, »notwendige Wege« vor Ort, dem Landvermesser gleich: »Wonach er gar nicht sucht, das findet er«, denn es gibt Spuren (I, 476) – »Dann aber muß man die Orte (und günstigen Zeiten) suchen, wo man sie findet.« Empfindung, nicht Gefühl, wäre *das* Ereignis, wo Finden ins Suchen eingelassen wäre, auf seinem Wege ein Wahres kreuzend, bewaffnet, entwaffnet¹⁴, nur »von unseren Empfindungen im Berliner Zimmer in der Mommsen-Str. gespeist« (I, 475).

Der Name *Tarkowski* wird zur verborgenen Sammlung von seltenen unvorhersehbaren Balkagewässern, die in den »Rillen und Markierungen der Haut seines Gesichts« zurückgelassen wurden (I, 474). Zunächst stellen ihm Brunnen, nach denen zu graben wäre – in Süditalien etwa, Brunnen unter Kapelle, Maria *sopra* Minerva – die erste Verbindung zur atlantischen Unterwelt her (I, 473). Die Pluralität der Grabungen, der Zug wäßriger Moleküle sei aber nichts anderes als *ein* singulärer Fluß, »der über lange Strecken nicht zu sehen ist«, der »Sinn des dritten Thrones, der ein fließendes Gewässer ist, das niemand sieht«, von steinerschen Äonen durchflossen. Jedoch würde man aus diesen Brunnen eher das ständige Tröpfeln in geschlossenen oder unterirdischen Reservoirs, menschenleere Fabriken, verlassene Ruinen vernehmen, die »tausend Orte, wo das Wasser unaufhörlich durchsickert«, das Tarkowski zu seinen eigenen Füßen erblickt: »Voir, c'est-à-dire connaître, reconnaître, s'ouvrir à la communion et voir apparaître l'infini dans le fini.«¹⁵ Der todkranke Tarkowski wird jedoch für den anderen Zustand weniger offen, für die »Ankunft von etwas,

12. M. Heidegger: Hölderlins Hymne »Der Ister«, S. 9.

13. Florian Rötzer: Kino und Grabkammer. Gespräch mit Alexander Kluge, in: Christian Schulte (Hg.), *Die Schrift an der Wand*. Alexander Kluge: Rohstoffe und Materialien, Osnabrück 2000, S. 31-44, hier S. 32.

14. Vgl. Alain Badiou: *Conditions*, Paris 1992, S. 199.

15. Vincent Pélissier/Tahsin Celal: *Tarkovski cinéaste?*, in: Andrei Tarkovski, *Dossier Positif*, Paris 1988, S. 50f., hier S. 50; vgl. ebd., auch Emmanuel Carrère: *Troisième plongée dans l'océan, troisième retour à la maison*, S. 114-124, besonders S. 124.

auf das man nur warten könnte« mit den Geduldigen, *sabreen*, wie es im Buch Hiob heißt.¹⁶

Das Tendieren der Ströme

Seitwärts zu Zeiten geht bekanntlich bei Hölderlin der Rhein, rückwärts fast scheint der Ister stets zu strömen. Der Rhein, in den Alpen von dem »Tessin und dem Rhodanus« scheidend, strebt zunächst der Donau gleich in seinem Lauf vom Bodensee nach Basel »seitwärts hinweg«¹⁷, dann erst nach Norden, auch den Heideggerschen Schwarzwald entlang. Die Donau entspringt im Schwarzwald und strömt wasserkundlich gesprochen vom Abendland ins Morgenland. Aber unüblicherweise wurden ihre langen 3.000 Kilometer von der Mündung zur Quelle schon von den Donauschiffen stromaufwärts gezählt, *à contre-courant*. Es gibt nämlich »vor und nach der Versetzung« einen indirekten Umgang mit den Zeitströmen, »ähnlich den Gewässerkenntnissen früher Navigatoren« in einem minutiösen Hin- und Herschieben von heraklitischen Brettsteinen – so behaupten es wenigstens die Quantenphysiker Sibiriens in »Weltzeit« (I, 484). Hölderlins Gesang *Der Ister* spricht weniger einsam, aber ebenso rätselhaft und von Heidegger beharrlich rekursiv gedacht: »Der scheint aber fast/ Rückwärts zu gehen und/ Ich mein, er müsse kommen/ Von Osten.« Das Gedicht dichtet einen Strom. Die Ströme gehören zu den Wassern. Der Strom ist die »Wanderschaft der Ortschaft.«¹⁸ Dessen Gang, der vom Indus, über Griechenland »hierher« an die obere Donau nach Westen von Osten herkommt, scheint der »Wirklichkeit« der Donau zu widersprechen, die in der genau entgegengesetzten Richtung strömt. Ein solches Gewässer begibt sich zögernd in die sich verzweigende Richtung, indem dem »ursprünglichen Entspringen« wirbelhaft eine geheime Gegenströmung entgegendrängt. Es dehnt sich dann von Ost nach West, von West nach Ost, von den Strömen erfunden, der Isthmos aus, der sich heute kaum noch als »Strategie für den Kaukasus« der Verbindung von Nord und Süd entgegengesetzt.¹⁹

16. Vgl. Christian Salmon: *Verbicide*, in: *Libération* vom 15. 4. 2002, S. 11. Mit dem »Moment« Musils, der das Realitätskontinuum aufbreche, bringen Christian Schulte und Rainer Stollmann Tarkowskis »Wartenmüssen« zusammen, auf diese Weise wiederkehrende sich entziehende Götter, revolutionäre Konstellationen, dialektische Bilder verbindend (vgl. C. Schulte/R. Stollmann: *Verdeckte Ermittlung*, S. 25).

17. F. Hölderlin, *Der Ister*, Vers 48f.

18. Ebd., Vers 41f.; Heidegger: *Der Ister*, S. 39.

19. Ebd., S. 178-180; Michael Thumann: *Die Feuer von Baku*, in: *Die Zeit* vom 8.5.2002, S. 3.

Bei dieser Doppelwendigkeit wird Kluge Heideggers Würdigung des Stromes fassen, »in dessen Strömen die Zwiesprache des Eigenen und Fremden ständig spricht« (Heidegger). Kluge erzählt solchen gegenstrebigem Lauf als Gewässer multipliziert und versammelt nach, wendet das »Wahre« des Bezugs gegen sich selbst durch Denaturierung von listig und plump präparierten heideggerschen *Ister*-Stellen.²⁰ Heidegger selbst: »Zwischen dem raumzeitlichen Ausgreifen der Weltbeherrschung und der in ihren Dienst genommenen Siedlungsbewegung auf der einen Seite und dem Heimischwerden des Menschen durch Wanderschaft und Ortschaft waltet wohl ein *geheimer Bezug*, dessen geschichtliches Wesen wir nicht wissen.«²¹ So verzehrt »Heimat« Fremdes und Eigenes im »Denkeinsatz«. Bei seiner »Einübung in den Abschiedsblick« in der Balka der Krim im Dezember 1941 (I, 503-505) setzt »Heidegger« in einer Fußnote den »Blick der Analogie« ein, um jetzt aus Hölderlins *Rheinhymne* zitierend in einer langen Fußnote teilweise in der Ich-Form auf die »fast unerklärlich[e ...] Bewegung der Ströme« (I, 504) hinzuweisen, deren keiner von dem östlichen Fremden in das schwierige heimatlich Eigene fließe, dem eigenen Weg der umkehrenden Rückkehr folgend – wohin? Da widerfährt Heidegger entsetzt und entsetzt das entschiedene Zögern der Hand Hölderlins bei der Mnemosyne der Ströme, wenn Textzustände und -ereignisse sich vermählen: »*Das Meer* auch *und die Ströme* haben *müssen* Selber sich suchen. *Den P*[fad] sich suchen.«²² Das Wahre der Strombewegung weckt in ihm die dem Wünschen des Rheins analoge Sehnsucht nach der Möglichkeit eines Dritten, das ihm sowohl das »Hier« der Krim wie das »Dort« Freiburgs ersparen könnte. Sein von Kluge fingiertes Einfliegen in die Krim und Ausfliegen aus der Krim, in der ersten Person Plural erzählt – »WIR UNIVERSITÄTSLEHRER« (I, 417) – beschreibt ein Hin und Zurück, zunächst den Weg der universitären Laufbahn des Dozenten umkehrend und wissenschaftlich-wehrdienstlich zusammenbringend, denn »es geschieht alles in kühnem Zugriff«, »von den Feldflugplätzen Freiburg und Marburg über Berlin, Krakau, Odessa nach Simferopol« (I, 427); schon weniger soldatenmäßig, beim Abflug von einer sowjetischen Jagdmaschine gejagt, wird er zurücktransport-

20. Kluge modifiziert als Zitierender eine Verfahrensweise Benjamins. Wie Alkohole denaturiert dieser »messianisch« die autorisierten Standpunkte, um sie zu ihrem ätzenden Gebrauch tauglicher zu machen (»haute voltige«, »exercice de dérèglement des sens convenus«). Vgl. Gérard Bensoussan: De la dénaturation, in: *Le Magazine Littéraire*, »Walter Benjamin. Les découvertes d'un flâneur«, 408 (2002), S. 49-51, hier S. 50.

21. Heidegger: *Der Ister*, S. 60.

22. Friedrich Hölderlin: *Mnemosyne*, in: *Einleitung zur Frankfurter Ausgabe*, hg. v. D.E. Sattler, *Frankfurter Hölderlin Ausgabe*, Frankfurt/Main 1975, S. 66, Vers 21f.; Vers 23, 24f.

tiert »über Odessa, Krakau, Berlin. Dort Umsteigen, über Mannheim nach Freiburg. Aus dem Riesenhaften stürzen wir ins Kleine« (I, 434). Wie aber das lyrische Ich der *Wanderung* Hölderlins ausruft »Ich aber will dem Kaukasos zu« (Vers 25), so bewegte sich Ohlendorfs berüchtigte Einsatzgruppe D vier Monate vor Heideggers Flug wirklich auf einem viel längeren Weg als die anderen Gruppen »mit dem Ziel Kaukasus«, wie es der Tätigkeits- und Lagebericht vom 31. Juli 1941 aufzeichnete und Ohlendorf selbst aussagte.²³

»Seiner Sehnsucht nach würde dann der Rhein quer zu seinem heutigen Strombett nach Osten wandern, parallel zu seinem Bruderstrom, dem Ither (Donau), das Werden der neuen Landschaft aus dem Stromgeist« (I, 504, Anm. 36). Möchte Heidegger auf der Krim den Begriff von den Centauren erfüllen, den Geist eines Stromes, »wo ursprünglich der Strom die Kette der Gebirge verlassen und ihre Richtung quer durchreißen mußte«²⁴? So würde der Ursprung des Stroms aus dem alpinen schrägen und steilen, auf das topographische Zentrum des »Alpengebirgs« im Westen hinweisenden Gebirgsrücken der wasserarmen Krim als Geschehnis entspringen in »eng bekränzt[er ...] Lebenszeit«²⁵, dem ohnmächtigen mitströmenden Harfner mit seiner jüdisch-zigeunerisch-griechischen Mignon-Iphigenie einen Auswegweisend.²⁶ Also bestünde der Zeichencharakter der Ströme »im Fortgehen und im Hindurchgehen durch die Not der Deutungslosigkeit«²⁷, die Einmaligkeit der Brunnengewässer zergründete sich in das Ungefähr der Ereignisse, auch dessen, was nicht zum Ereignis wird und sich unscheinbar in das Rauschen des Lebens zurückzieht.

»Das Wasser ist der Kutscher des Lebens« (I, 477): Es strömen und reiten weiterhin zusammen Gewässer und Pferde, Pferde ohne Reiter an den Gewässern der Weichsel etwa als das kreatürliche Urereignis. Tarkowski erscheint als Gewässergenie, Gewässer erscheinen

23. Vgl. Helmut Krausnick: Hitlers Einsatzgruppen. Die Truppen des Weltanschauungskrieges 1938-1942, Frankfurt/Main 1985, S. 169.

24. Vgl. F. Hölderlin: Das Belebende, Pindar-Fragment, in: F. Hölderlin, Sämtliche Werke, »Frankfurter Ausgabe«, Bd. 15 (»Pindar«), Frankfurt/Main, Basel 1987, S. 363f.

25. I, 431. Im Zeichen von Hölderlins unvollendeter Ode »An die Deutschen« (um 1800 entstanden), deren elfte Strophe Kluge bei Änderung von »begränzt« in »bekränzt« (Vers 40) halb in Prosa, halb in Versen mischend und leise präparierend zitiert. Für Kluge kann Hölderlin dem handschriftlichen Befund zum Trotz nur »bekränzt« geschrieben haben, sonst wäre es flach (Ferngespräch mit mir, H.H., April 2002). Vgl. auch Bernhard Lypp: »Mein ist die Rede vom Vaterland«. Zu Hölderlins Heidegger, in: Merkur, 456 (1987), S. 120-135, hier S. 129f.

26. Siehe unten, unsere Episode »Heideggers Handmachenschaft«.

27. B. Lypp: »Mein ist die Rede vom Vaterland [...]«, S. 134.

ihm als Glückspfade, *Pontos Euxinos*, die griechische Bezeichnung, die der wie die heimatlichen Rhein und Donau zur Seite gehende Heidegger dem Meer »unterwegs zuruft« (I,428). Umgekehrt erinnert Kluge Tarkowski, da jetzt sowjetische Visa gebraucht würden, an die heutigen Namen der antiken Grenzflüsse Oxus und Jaxartes, nämlich Amu-Darja und Syr-Darja, deren Namensänderung das verhängnisvolle »Zur-Sprache-Seyn« ist, aus dem das Unwesen spricht: fließende Gewässer, die gleichläufig versanden, ehe sie noch in Wasser münden, von denen es nur noch den Aral-Namen gibt. »Umsonst nicht gehn/ Im Trockenen die Ströme?« Der Grenzfluß des »Augenblickes ohne Zeit« bewässert noch den »gefürchteten ROBUSTEN MOMENT«, da die 42ste Sekunde eines operativen Unfalls über die Heilung eines Prominenten entscheidet (I, 874). Heidegger aber geht in der winterlichen Balka voll Eiswasser den mittleren steilsten Pfad, nachdem er wie ein mehrfach eingemummtes Paket hintransportiert wurde (I, 503-505). Er geht in die Schlucht – in Schluchten aber werden die Opfer der Einsatzgruppe und der Wehrmacht nach der »Exekution« hingerichtet.

Mit dem Gelände, dem Gebirge und dem exponierten Gestade sind seine Wanderungen verbunden wie Land und Meer. Er geht da unter dem feuerlosen Blick unsichtbarer Theorien von Partisanen, denen er stets aus der heiligen, einst gewesenen Opfererde der Iphigenie und der verbrecherischen, unwesenden Tötungsgabe der Phryge, des Findlings, ein deutliches, aber von ihnen offensichtlich verachtetes Zeichen setzte, »quer durch Partisanengelände ins Jaila-Gebirge« (I, 426). Heidegger betritt die Balkalichtung und deren vom Blitz getroffene Eiche auf unsicheren Pfaden des Ereignisses, des Hexenkessels, der aus warmer unterirdischer Quelle versorgt als einziges Gewässer nicht gefroren ist und mit den Wassern Tarkowskis verbunden ist: »Es gibt diese Pfade und es gibt sie nicht«. Das Brunnengefüge der Gewässer braucht Kluge, um die poetische Metapher des Quantenvakuums auszuhalten: »Wie aber drückt man in Worten die schwindelerregende Energiedichte von 10 hoch 94 GeV/cm³ Materie-Äquivalent aus? [...] Das beobachtbare Universum aber schwimmt sozusagen auf der Oberfläche eines Ozeans, der solche Dichte besitzt« (II, 977). So bleibt der *artiste démolisseur* seinen »Eiswasserversuche[n]« treu, die »Faust als Nationalsozialist« seinen Mephistopheles ausführen läßt (I, 487).

Heideggers Handmachenschaft

Das 4. Kapitel der *Chronik der Gefühle*, »Heidegger auf der Krim«, berichtet in sieben Epochen, wie die Welt »dem Denken abhanden« gekommen ist. Als Riß in eine unheimliche Begebenheit, an einem Ort, wo für Alexander Kluge zwischen 1854 und 1856 sowohl der Krieg wie die Meteorologie des 20. Jahrhunderts geboren wurden, auf der Krim

nämlich²⁸, begegnen sich im Dezember 1941 in der gleichnamigen Episode Heidegger und ein Mädchen unbekannter Herkunft: Die experimentelle zeitweilige Verpflanzung Heideggers auf die Halbinsel »mit einziger Bahnlinie« findet statt, kurz nachdem, so Heidegger, die »tiefgezogene Landzunge« zwischen Wasser und Industrie von der 11. Armee »blitzartig« erobert wurde (I, 434).

Als mitstehender, mitlaufender und schließlich handelnd-gelandeter Zuschauer bei zwei Massenerschießungen, als Retter und Handlanger bei der unerhörten Übergabe eines dem Tode geweihten Mädchens unbekannter Sprache und Herkunft, als Raub-Entdecker von Tontafeln und einer gemeißelten Steintafel mit dem Heraklit-Fragment 62 (Diels-Kranz) wird Heidegger bis zur Ohnmachtserklärung und Zwangsheimholung ein geschlossenes Abenteuer am geschlossenen Schwarzen Meer bestehen müssen, auf der Halbinsel mit der allereingsten Landenge von Perekop, dem »Einschnitt«, der die »Insel« Krim und die Restukraine, das Schwarze Meer und das Azov-Meer verbindend trennt. Es beginnt am 4. Dezember 1941 in der ersten Adventwoche, einem beharrlichen Klugeschen Chronotopos, auf Heiligabend zutreibend (I, 433), endet mit dem Entzug der Bewegungszeit vor dem Weihnachtstag als »rächender Gewalt« (I, 979). Der Philosoph, der hier als Anvertrautes und Beute zugleich seine »Ereignisstätte« gefunden hatte, wähnt, der Insel sich versichern zu können – »Als einziger will *ich* hier bleiben« (I, 423). Er war mit einer Gruppe von Universitätslehrern, die damals tatsächlich auf die Krim gebracht wurden, »damit sie Gotenforschung treiben und Antiquitäten, den alten griechischen Kultort Krim, konservieren und die Stäbe unterhalten«²⁹, der »siegreichen«, aber gefährlicher Weise schon »in ihren Wesenskräften« unsichtbar gewordenen Armee »nachgeführt« worden. Der durchschossene Ich-Erzähler wird bei seiner gebrochenen, unterbrochenen, vom Autor Kluge nicht durchgehaltenen »erlebten Rede« der neutralen Stimme ausgesetzt, die den Denkkörper durchdringt und ihn »unter dem Ruf eines *discours indirect libre* zur Einstellung bringt«. ³⁰ Dabei

28. Vgl. zum Gedanken dieser Raumzeitversetzung schon das Gespräch zwischen Heiner Müller und Alexander Kluge in: Ich bin ein Landvermesser. Gespräche Neue Folge, Hamburg 1996, S. 115: »Kluge Also dieselbe Krim, wo in Jalta wenige Jahre später Deutschlands Teilung verkündet wird, ist ein Zentrum einer deutschen Armee. Und da ist eine Delegation mit Heidegger und zwölf anderen Universitätsprofessoren, die hier nach dem Rechten sehen? Wie würde man das dramatisieren? Müller Er ist mit dem Flugzeug angekommen, weil diese eine Lokomotive konnte ihn nicht transportieren, und er hat erst mal keine anderen Menschen, die mit ihm reden. Da ist etwas Abwegiges.«

29. C. Schulte/R. Stollmann: Verdeckte Ermittlung, S. 63.

30. Vgl. Jean-Clet Martin: Des événements et des noms, in: Eric Alliez, Danielle Cohen-Lévinas, Françoise Proust, Lucien Vinciguerra (Hg.), Gilles Deleuze. Immanence

vollzieht sich bei gesteigerter Nichtlinearität ein Recycling von frühen klugeschen Erzählarten, wie sie etwa in »E. Schincke (›Saft sack‹)«, »Oberleutnant Boulanger« und der »Bestimmung des Gelehrten: Mandorf«³¹ zu finden sind. In indirekter poetologischer Reflexion erwägt der Chronist aber eine entscheidende Verwandlung: »Der Sachmensch (von seiner Beute erobert) wird den Ausdruck ›Lebenslauf‹ gründlich verändern« (I, 430) – zum Lebensgewässer hin?

Ohlendorf, der zur akademischen »Elite« der Vor- und Gleichdenker der Vernichtung gehört, soll dem Denker Heidegger mit »rückichtsloser Tatkraft«, »hohem Sachverstand« ebenbürtig sein. Der Experte erscheint sowohl dem Arbeitszeitmesser SS Madloch im Außenlager Langenstein-Zwieberge in Kluges *Unheimlichkeit der Zeit* wie den vier Experten im Weltraum der *Lernprozesse mit tödlichem Ausgang* verwandt; der spätere Gruppenführer SS »siedelt«, wie Heidegger es zeit- und raumgemäß formuliert, in den Adventswochen 1941 mit seinem Stab »im Umkreis des Armeehauptquartiers« in Simferopol, das ungenannt bleibt. Der als Logosexperimentator eingeflogene Heidegger kann jetzt auf Ohlendorf und dessen reine Abschreckungslehre bezogen werden wie der Gedanke auf die Untat, das epochale *Vom Ereignis* unbezüglich genau auf die tägliche *Ereignismeldung* der Einsatzgruppe abgestimmt werden: »Le mot-récit ne répond pas à la chose, parce qu'il la réduit à un point vide.«³²

Auf einem Platz, »einstöckige Gebäude, Bäume im Viereck«: dort »befinden wir uns«, berichtet Heidegger, in dieser »Befindung« die doppelte Macht alltäglicher Faktizität arglos nennend (I, 424). Aus keiner »gegebenen Ursache aber läßt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände eräugnen, welche dazu mitwirkend sind.«³³ Während die Opfer Schlange stehen, unterhalten sich

et vie, Rue Descartes, 20 (1998), S. 129-136, hier S. 135. »Verdeckte Ermittlung« weist darauf hin, daß in Kluges »Versuch« konstruktivistisch »eine Art Stilbruch« in die Chronik eingebaut ist, der das ausdruckslose Echo des heideggerschen und kantschen Erhabenen neben dem Nüchternen und Totalitären zum Imperfekten gelangen läßt (S. 62).

31. Vgl. Alexander Kluge: Lebensläufe. Anwesenheitsliste für eine Beerdigung, Frankfurt/Main 1974, S. 27-63, 95-108, 137-153.

32. Vgl. Jean Pierre Faye: La Raison narrative, S. 375. Auf solche (Nicht-)ereignismeldung berief sich später vor dem Militärgericht Hamburg der Strafverteidiger von Mansteins, des Oberbefehlshabers der 11. Armee, Exekution, Ereignis, Geschehen und Einsatz gedankenlos schlaue versammelnd: »Es ereignete sich nichts Besonderes, das Anlaß gewesen wäre, die Exekutionen durch die Einsatzgruppe vor den neuen Oberbefehlshaber zu bringen. Das geschah denn auch nie« (zitiert nach Krausnick: Hitlers Einsatzgruppen, S. 234).

33. Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten, in: ders., Werke, Bd. XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1971, S. 357.

Heidegger, der »geladene Gast« und der Gastgeber Polizeirat Wernicke.³⁴ Innerhalb *dieses* Geschehens der Massentötung vollzieht die »ökonomische« Darbietung der Einsatzgruppe in einer zweiten Massenhinrichtung eine erste, in ihren Augen unökonomische Hinrichtung der 11. Armee nach. Dieser zweite Ansatz verzweigt sich dann selber in zwei Namensgebungen und Zeitspannen: »In gewissen zeitlichen Abständen werden Gruppen von 12 bis 16 dieser Menschen auf Lastkraftwagen verladen und abtransportiert. Dies ist die Exekution. Die Hinrichtung *selbst* – wie ich höre, in einer Schlucht in etwa 13 km Entfernung – vollzieht *sich* nicht öffentlich. Das Unsichtbare wirkt«, erklärt der Scherge dem ob dieser Nicht-Öffentlichkeit skeptischen Laien; das ganze Ereignisgespinnst ist dann zur blutigen Metaphysik eines ohne Warum geworden, dessen »fachmännisch sehr exakt hergestellte[n]« Exekution Heidegger wertet, das Wort Ohlendorfs und der Einsatzkommandos für ihre Missetat gebrauchend. »Hinrichtung«//»Exekution«: Nachdem sich das Geschehen chronologisch in »mißlungene« und »gelungene« Tötung zerteilt hat, verzweigt sich wiederum »sprachlich« der Vollzug des perfekten Mordgeschehens in fraktaler Dimension in das Gestell des »Einheimischen« einerseits, in die aufgerissene »Grabkammer des Fremdworts« andererseits.³⁵ Wo das Gesicht abgelöst wird von einer entführten »Horchsamkeit«³⁶, in der sich sonst »Geschickliches ereignet«³⁷, verhält es sich in feinsinnig-plumper Ironie – plump, wie die »Windkünste«, die Leibniz im Harz bauen ließ³⁸ – zu Heideggers früheren Daseinsgrundworten in seiner »Zeugenschaft, Warten auf das Mittagessen als Daseinsinhalt«: »Ich gehöre zu den we-

34. Das Kapitel »Heidegger auf der Krim« berichtet von den Untaten *zweier* Einsatzgruppen (die Episoden »Heidegger auf der Krim« und »Ungeschick mit Todesfolge«, mit der von Blobel geleiteten Einsatzgruppe C, in: I, S. 444-451). So sehr vertraut Kluge auf die Form der tödlichen Variation, in der »sehr einfache und umfassende Dinge nacherzählt werden können«, von Heideggers trübem Diamonologos mit Ohlendorf bis zum gleichsam talmudistischen Gespräch der Anwälte von Oberstleutnant Groscurth nach dem Krieg (Florian Rötzer, Kino und Grabkammer, S. 42)!

35. Walter Benjamin: Notiz über ein Gespräch mit Ballasz [Ende 1929], in: ders., Gesammelte Schriften VI, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1985, S. 418.

36. Vgl. Martin Heidegger: Logos (Heraklit, Fragment 50), in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 199-222, hier S. 206. Vgl. Jacques Derrida: L'oreille de Heidegger, in: ders., Politiques de l'amitié, Paris 1994, S. 367 (Derrida zitiert hier das deutsche Wort »Hörigkeit«).

37. Heidegger: Logos, S. 210.

38. Vgl. Oskar Negt/Alexander Kluge: Lob der Plumpheit, in: dies., Geschichte und Eigensinn, Frankfurt/Main 1981, S. 450ff.

nigen, die hier nichts arbeiten. Die Rolle eines Zuschauers bei einem Ereignis, dessen wesentliches Element nicht zu sehen ist, ist ohne *Eigentätigkeit unerträglich*« (I, 425). Der schon arg strapazierten »volks-etymologischen« Figur *eigen/ereignen* ohne Bezug auf Kants epochales *Eräugnen* wird damit der Garaus gemacht.

Ein Zwischenfall – die »Exekution« wird von einer Fahrzeugkolonne der 11. Armee gestört, die sich »durch die Ohlendorfsche Installation drängt«, der Armee, die in Simferopol zur Adventszeit »entschied, [...] daß die Erschießungen bis Weihnachten abgeschlossen zu sein hätten«³⁹ – wird bei allem Nicht-Sehen und Überhören Heideggers eigene Hand und zwei andere Hände ins Spiel bringen. In vorgreifender *mise en événement* von *Was heißt Denken?*, einem Versuch der »Grammatologisierung« Heideggers durch Derridas Schrift zerklüftet sich hier das »Werk der Hand«.⁴⁰ Schon in *Unheimlichkeit der Zeit* führte ein *Détournement* von Adornos *Ästhetischer Theorie* den Griff und den Begriff unsanft zusammen, so daß aus dem Kunstwerk der Kunstgriff reiner Gewalt entstand: »In ihrer Bewegung auf Wahrheit hin bedürfen die Kunstgriffe des Begriffs, d.h. der Griffigkeit, die sie um ihrer Wahrheit willen von sich fernhalten.«⁴¹

Ungeschickt denkt *Zeit und Sein* das Geschick; mit »Lob der Plumpheit«, das mit Leibniz' Windmühlen im Harz in derselben Chronik, »Heidegger auf der Krim«, ganz naheliegt, läßt der Erzähler Heidegger als Ich-Erzähler dessen enteignete blöde »*mainmise*« auf die Gabe begegnen. *Geben*: »Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen.«⁴² *Geschehen*: »Im Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes und d.h. in ihr Zusammengehören bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*.«⁴³ Bei solchem *arri-*

39. Vgl. R. Hilberg: Die Vernichtung der europäischen Juden, Bd. II, Frankfurt/Main 1990, S. 318.

40. So Alexander Kluge, Ferngespräch mit dem Verf. im April 2002.

41. Alexander Kluge: Eine Deutung der Justiz »als der jeweilige imperiale Arm«, in: Neue Geschichten. Hefte 1-18 *Unheimlichkeit der Zeit*, Frankfurt/Main 1977, S. 531, Anm. 3.

42. M. Heidegger: *Zeit und Sein*, in: ders., *L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret* (zweisprachig deutsch-Französisch), Paris 1968, S. 12-74, hier S. 53.

43. Ebd. S. 56.

vague de temps wird Kluge, der »Deutungshandwerker am Chaos«⁴⁴ Heidegger der Machenschaft überlassen. »Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis«, schreibt später der Philosoph in *Was heißt denken*, dieser Hand, die hütend »reicht und empfängt«: »Die Hand hält, doch nur insofern der Mensch spricht«.⁴⁵ Hier aber spricht niemand die Sprache der »Überkommnis«. In ohnmächtiger besitzhafter Neutralität, das »glückliche Geschick« des Jungen, der dem Mädchen in den *Wahlverwandtschaften* ins Wasser nachspringt, bloß streifend, spricht der Ich-Erzähler zunächst vom Mädchen (I, 424), dann vom »Lebewesen« (I, 431), wiederholt vom Kind, dann in nachgestellter Introspektion: »Ich weiß, daß ich, wenn ich in mich schaue, gefeit bin gegen Mitleid. Ich will nicht schützen, ich will dieses Menschenwesen besitzen. [...] Was unterscheidet meine Gelüste vom Einfangen eines Hundes, der sich verlieh?« (I, 426)

In verwandten Worten, aber mit verändertem Vorzeichen, nennt Wilhelm in den *Lehrjahren* Mignon »du gutes kleines Geschöpf«. Früher aber war sie, deren Tränen strömten, gleichsam selbst zum Gewässer geworden: »Er hielt sie nur fester und fester. ›Mein Kind,‹ rief er aus, mein Kind, du bist ja mein Kind, wenn dich das Wort trösten kann.« Kluge sagte im Gespräch, daß das Mädchen Mignon *ist*. Im Kommentar der *Verdeckten Ermittlung* rücken Übertretung des Inzestverbots, allseitige Unentschiedenheit der jeweiligen prägenden *frappes*, namentlich der Geschlechtsbestimmtheit als *lignage* und *sexe*, und entscheidendes Wesen selbst zusammen. Wo Wilhelm seine Mignon, jetzt im entschieden weißen jungfrauhaften Mädchengewand, »umbringt«, könnte hier auf der Krim nur ein Ernstfall, der nicht auch zugleich ein Übungsfall wäre, das vom kommentierenden Kluge der Herkunft nach identifizierte Kind dem Leben erhalten: »Heidegger kann dieses [...] Wesen an der Front auf der Krim bewahren, aber ein Zigeunerkind im Dritten Reich zu sich mit nach Hause nehmen, das kann er nicht.«⁴⁶ Ernst würde es dort auf dem Kontinent, diesseits jeglichen Isthmos, wo der Ernstfall noch nicht Not tut. Nun aber erheischte die Rettung des Kindes das Ereignis als »corporation des corps sous l'injonction d'un nom [...] sous un nom propre qui les entraîne à se joindre à une cause commune, une notion commune.«⁴⁷ Wo Heideggers Hand das einzige ist, was aus dem Rahmen einer Photographie ragt und Kluge im Gespräch eigens auf diese *Main de Heidegger. Geschlecht II* hinweist, wird ihm wiederum »Geschlecht oder Sexus« in die Hand geschlagen in ei-

44. Bruno Preisendörfer: Der Sinnarbeiter Alexander Kluge erforscht die Weltgeschichte, in: Tagesspiegel, 18. 10. 2000.

45. M. Heidegger: Was heißt Denken, Tübingen 1961, S. 51.

46. C. Schulte/R. Stollmann: Verdeckte Ermittlung, S. 57.

47. Jean-Clet Martin: Des événements et des noms, S. 13.

ner Monstranz, *ostension*, die er bei logosstrapazierender »Zuwendung zu dieser Sammlung von Unglück« durch »Sachhaftigkeit« zu verwinden versucht (I, 431).⁴⁸ Indes war von nationalsozialistischer Seite dafür gesorgt worden, daß der gefährliche Ohlendorf, der später im Einsatzgruppenprozeß in Nürnberg sich zu seinen Taten bekannte, »sich die Hände blutig machen sollte« (I, 430). Wie für den Autor Kluge überhaupt Ereignisnacherzählung nur in der Sammlung möglich ist⁴⁹, so strömen hier die wiederholenden Ereignisflüsse in unerhörter Variation ein.

Unentschieden schleifen in einem »zeitversetzten Impuls« Aussicht und Einsicht die Aspekte des Handeinlegens, Greifens, Zugreifens, Fassens, Zufassens, Festhaltens, in sich kontaminierenden Präsens, Perfekts, Plusquamperfekts, direkter und indirekter Rede: »Ich spüre eine Bewegung in meiner Hand, fasse zu [...]« (I, 424) – »Das Kind hält meine Hand fest« / »eine kleinwüchsige, dunkeläugige Frau hat eine Kinderhand in meine gelegt, und ich habe zugegriffen« – »Ich hatte zugefaßt, als die Hand in meine Hand gelegt wurde. Ich hatte mich überraschen oder übertölpeln lassen, sagte Heidegger später zu Kriegsgerichtsrat Dr. Wolzogen.« Als Aussagender kehrt Heidegger sich selbst als Zeugen den Rücken zu, öffnet die Gabelung, die im Präsens die Öffnung eines anderen Tempus anzeigt, wo sich Unsichtbares und Sichtbares, Aussage und Bedingung der Aussage begegnen.⁵⁰ Es scheint unentschieden zu bleiben, ob sich beim »Zufallen« des Mädchens aus dem günstigen Zwischenfall der Wehrmachtsskolonne ein heideggerscher zerklüfteter Augenblick, sich selbst erleidend, ereignet hat, ob sich dabei Narration in Entscheidung verwandelt, ob die Übergabe des Kindes nur Greifen und Fangen oder sich Reichen und Empfangen sei⁵¹, den Worten der am Schwarzen Meer Angekommenen in Hölderlins »Wanderung« gehorchend: »[...] und eine Weile / Sahn still sie auf, dann reichten sie sich / Die Hände liebend einander.«⁵² Entsprechend unspürbar ist später das »dann« einer zaghaften »Augenblicksstätte«, die sich nicht einräumt und das kaum nennbare Ereignis zaghaft in Heideggers tagebuchartige kriegsrechtliche Sprache übersetzt: »Das Kind fiebert. Ein seltsamer Einzeltatbestand der Reichsver-

48. Vgl. Jacques Derrida: *La main de Heidegger*, in: ders., *Psyche. Invention de l'autre*, Paris 1987, S. 415-452, hier S. 424f.

49. F. Rötzer: *Kino und Grabkammer*, S. 42.

50. Vgl. Jean-Clet Martin: *Des événements et des noms*, S. 134: »Dans quelle voix, dans quel scrutin, dans quelle alliance se découpent les faits? – c'est cela l'événement!«

51. Vgl. Reiner Schürmann: *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin 1996, S. 731.

52. Friedrich Hölderlin: *Die Wanderung*, Vers 49-51; Siehe auch Heidegger: *Was heißt Denken*, S. 51.

teidigung: Verteidigung eines Kindes mit illegalem Status« (I, 429). »Und was ist ›dann‹?« *Beiträge zur Philosophie*: »Dann erst ist diese Frage unmöglich, dann ist, für einen Augenblick, das Ereignis Ereignis. Dieser Augenblick ist die Zeit des Seins.«⁵³ Oder entfällt der Fall dem Ereignis, in das er durch das Ergreifen der »adventischen Kreatur« um ein paar exakte Millimeter hochgehoben wurde? Leidet Kluges Phryge mangels jeglichen Maßverhältnisses der Sprache mehr denn je am »Wahnsinn des Mißverhältnisses« der Goetheschen Mignon?⁵⁴

Zur Beute-Höhle ist »das zu Findende sozusagen schon einmal gesammelt« bei dem Heraklitischen Nach-Fund, als müde Wiederholung der Frage »Was ist Denken?« (I, 419). In der Denk- und Tatepisode (ebd.), wird der Heideggersche Gedankengang von *Logos* (*Heraklit, Fragment 50*) kühn abgekürzt – »Legein = Sammeln, heißt deshalb Lesen und zugleich Denken« (I, 419). In erlebter Rede wird die Feuerstatt des Soldaten, der verkümmerte Sammlungen philosophischer Schriften durch Rußland mit sich trägt, ohne sich daran wärmen zu können, im »Schwerkraftstrudel der Geschichte« versengt. In der zerlöcherten Dichte der gefundenen oder erfundenen, bezeichneten oder unbezeichneten, wörtlichen oder verdichtet-entfremdeten *détournements* von Nietzsches sog. *Willen zur Macht*, von C. Schmitts *Hüter der Verfassung* – »Halten heißt ursprünglich hüten« und Heideggers eigenen Schriften und Reden, setzt der *narrator* das nationalsozialistische »Geschehnis« völlig ungedeckt den verdichteten Ereignisströmen aus: »Das gegenwärtige Geschehen hat für mich – gerade weil vieles dunkel und unbewältigt bleibt – eine ungewöhnliche sammelnde Kraft.«⁵⁵

In seinen eigenen Texten lesend bewacht der Philosoph den Schlaf des kranken, »stinkenden Mädchens«. Wenn es nach Deleuzes *Logique du sens* nur von Pest und Krieg, Tod und Wunde Ereignis gibt⁵⁶, kann der Geruch einer einmaligen, nur hier bekannten seltsamen Krätze des »griechischen« Mädchens sich so ereignen, daß er bei beharrlicher Wiederholung erforderndem »Übungsfall« (I, 431) als Ernstfall einzustufen ist. Dann wäre er in den Randkriegszeitraum der Krim

53. Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. (Vom Ereignis), in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt/Main 1989, S. 508.

54. Peter Sloterdijk: *Nicht gerettet*. Versuche nach Heidegger, Frankfurt/Main 2001, S. 275; Goethe über Mignons »Verhältnis zur Welt« in: *Notizbücher von 1793*, Weimarer Ausgabe I, 21, S. 332, zit. in: Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 9, Frankfurt/Main 1992, S. 1402.

55. Aufgenommen in: Martin Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt/Main 2002, Brief v. 30.3.1933, Dok. 28, S. 71.

56. Vgl. Gilles Deleuze: *Logique du sens*, Paris 1973 (1. Aufl. 1969), »Pourquoi tout événement est-il du type la peste, la guerre, la blessure, la mort?«, S. 206.

eingeflößt worden, wie »ein Fremdkörper sich so in das Ereignis einschleicht«, um die entsetzliche »subkutane Struktur« des Geschehens auszuheben, sie dem Aussatz auszusetzen, als eine »*installation événementée*«, dem altfranzösischen »*évent*«⁵⁷, dem zukünftigen Ereignis gleich. Wenn der Erretter die Namens-, Vaterlands- und irgendwie Geschlechtslose auf den Namen »Phryge« tauft, nach einer »Tochter des Herkules«, von der Paulis *Realenzyklopädie* nichts zu wissen scheint, so weiht er sich zugleich dem »europäischen« Griechenland der goetheschen Iphigenie und dem asiatischen Griechenland der großen opfergierigen Kybele, der Mutter der Götter. So »abwegig« auch immer, entspricht er damit Heiner Müllers Worten zu Goethe in Sizilien, Hölderlin in Griechenland, Heidegger auf der Krim:

Das war eher das ägyptische Griechenland, was er [Goethe] da plötzlich gesehen hat. [...] Und da hat Goethe plötzlich das Ungeheure entdeckt, eigentlich das Asiatische, wie später Hölderlin bei Sophokles, bei den Übersetzungen, das Ägyptische im Griechischen entdeckt hat. Und vielleicht ist das ja auch eine Entdeckung von Heidegger, das Asiatische in der Antike.⁵⁸

Das Heimholen der Griechen aus Asien hat Heidegger als Beutephilosoph und Beutekünstler zu fördern versucht, indem er vergeblich die Heraklittafel mit eigener Hand transportierte. Aber er ist als klugesche Figur kein »Mensch« im jiddischen Sinne, kein Freier, der ein Ereignis nicht geschehen läßt, ohne als Handelnder (*acteur*) im Gegenvollzug zu wirken, alle sterblichen, tödlichen Ereignisse in ein einziges einend.⁵⁹ So nimmt »Heidegger auf der Krim« mit einem der frühen »Lebensläufe« (1963) die idealistische »Bestimmung des Gelehrten«⁶⁰ in die Zange, indem Heidegger der Textchronologie nach zum »Sohn« eines viel Jüngeren wird, für den er einen zufällig-schicksalhaften Vater abgegeben hatte: Mandorf, ein mit »Ideen Platons« »infiziert[er]«, auch opfersüchtiger Student der Nationalökonomie mußte sich im Mai 1933 in Freiburg »die Einführungsrede der amtierenden Magnifizenz Heidegger anhören«. Mandorf kam dann als Soldat auf die besetzte Insel Kreta, wo er von Juni 1941 bis Juni 1945 auf der Suche nach »Urwis-

57. Florian Rötzer: Gespräch, S. 35. Kluge selbst spricht vom »Schicksal«, das das Mädchen dem Denker beschert hat: »Das, was Heidegger beschäftigt, ist, warum kann ich nicht das anvertraute Gut hier wirklich verwahren, wie es offenkundig von irgendeiner Macht [...] mir angedient ist« (ebd., S. 64).

58. Heiner Müller/Alexander Kluge: Ich bin ein Landvermesser, S. 115.

59. Gilles Deleuze: Logique du sens, S. 207.

60. Kluge: Lebensläufe, S. 137-153. In der *Chronik der Gefühle* wanderte die Geschichte von den »Lebensläufen« zum »Massensterben in Venedig«, II, 618-629: »Warum ist das Wertvollste im Menschen so wenig brauchbar?«

sen« im Sturm vier Jahre lang als Dolmetscher und Lehrer in die Tiefen der dortigen Aristokratie eintauchte, später von »Bandenführern« dazu aufgefordert, sich ihnen anzuschließen, als einziger dort zu bleiben und sich zu »häuten«. Jedoch sah er sich nicht einer phantasierten Nachfahrin der Iphigenie, die ihm übergeben würde, sondern einem »jungen Geisteskranken« gegenüber, der sich »an ihn drängte«. ⁶¹ Durch den Parallelflug nach der von Heidegger beharrlich »Insel« genannten Krim, dem »Kaukasos zu«, zieht sich um Heidegger der Strang solcher textgenealogischer inzestuöser Zweiheit zusammen, wo der unwillkürliche Geistesvater zum Sohn des eigenen Sohnes wird, von dem mandorfschen Eintauchen in die labyrinthische, besetzte und gefolterte griechisch-mykenische Opferinsel zur heideggerschen Besitzergreifung der von dem SD »überholten« ukrainisch-taurisch-skythischen Opferhalbinsel.

Die 10. Episode von »Heidegger auf der Krim« endet naturgemäß mit zwei Absätzen nationalsozialistischer Geopolitik. Im ersten gibt der Ich-Berichtende Heidegger Worte Ohlendorfs wieder, der zweite besteht aus einem nicht ausgewiesenen Zitat (I, 430f.). Ohlendorfs Lektion gipfelt in dem Höchsteinsatz des Versuchs einer Macht-ergreifung »auf der Erde und im Kosmos« durch den »alemannischen Kelten«. Vom Kosmischen auf das Mikrokosmische des Jetzt kommend, endet Ohlendorf für den ernstfallsüchtigen Heidegger enttäuschend: »Die Exekutionen hier sind nur Übungsfälle, [...] noch nicht der Ernstfall«. Nur durch die Paragraphengrenze von Heideggers Ohlendorferferat getrennt aber steht hier in der Chronik von der »Umsiedlungslegende« (Götz Aly und Susanne Heim) durchwirkt der letzte Absatz der »Metaphysischen Vorstellung von Raum und Zeit« aus Heideggers Vorlesung *Hölderlins Hymne ›Der Ister‹* (links: der Text Heideggers; rechts: Kluges Transposition):

Raum und Zeit sind der Rahmenbau für das rechnend beherrschende Ordnen der »Welt« als Natur und Geschichte. Diese rechnende, entdeckende, erobernde Durchmessung der Welt vollzieht der neuzeitliche Mensch in einer Weise, deren ausgeprägtes metaphysisches Kennzeichen die neuzeitliche Maschinenteknik ist. Metaphysisch unentschieden bleibt in diesem Vorgang, ob das raumgreifende und zeitraffende Vorgehen des neuzeitlichen

Raum und Zeit sind der Rahmenbau für das rechnende, beherrschende Ordnen der Welt, »als Natur und Geschichte«; diese [...] Durchmessung der Welt vollzieht der neuzeitliche Mensch in einer Weise, deren [...] metaphysisches Kennzeichen die neuzeitliche Maschinenteknik ist. [...]

61. Kluge: Lebensläufe, S. 146, Anm. 17.

Menschen nur dazu dient, innerhalb des Ganzen des Planeten eine Stellung zu beziehen, die der Lebenszeit dieses Menschentums den ihm gemäßen ›Lebensraum‹ sichert, oder ob diese Raum- und Zeitsicherung in sich die weitertragende Bestimmung hat, ihrerseits neue Möglichkeiten des raumgreifenden und zeitraffenden Vorgehens zu erreichen und dieses zu steigern. Metaphysisch unentschieden bleibt, ob und wie dieser Wille zur planetarischen Ordnung sich selbst seine Grenze setzt. Wenn es im Blick auf diesen Vorgang, der alle Völkerschaften und Nationen des Planeten erfaßt hat, momentweise so aussehen mag, als werde der neuzeitliche Mensch zu einem bloßen planetarischen Abenteurer, so tritt doch zugleich da eine andere und fast gegenteilige Erscheinung in den Vordergrund: Die raumgreifenden Bewegungen stehen im Zusammenhang mit Siedlung und Umsiedlung. Siedeln ist als Gegenbewegung eine Bewegung zur Bindung an einen Platz. Allein, auch hier ist unser Gesichtskreis viel zu beschränkt, als daß entschieden oder auch nur vermutet werden könnte, ob eine Drosselung des Abenteuerlichen ein Heimischwerden in sich schließt, oder doch wenigstens eine Bedingung desselben auszumachen vermag. (*Der Ister*, S. 59)

Metaphysisch unentschieden bleibt, ob und wie dieser Willen zur planetarischen Ordnung sich selbst eine Grenze setzt. Wenn es im Blick auf diesen Vorgang, der alle Völkerschaften und Nationen des Planeten erfaßt hat, momentweise so aussehen mag, als werde der neuzeitliche Mensch zu einem bloßen planetarischen Abenteurer, so tritt doch zugleich da eine andere und fast gegenteilige Erscheinung in den Vordergrund. Die raumgreifenden Bewegungen stehen im Zusammenhang mit Siedlung und Umsiedlung. Siedeln ist als Gegenbewegung eine Bewegung zur Bindung an *einen* Platz. [...] (I, 431)

Hier wird eine Schlinge geflochten, »un entrelacs à gros nœuds entre le lexique nazi le plus évident et la langue philosophique de l'ontologie«, wie es Jean-Pierre Faye in *Le Piège* schreibt, indem der Strom als die »Ortschaft der Wanderschaft« und »Wanderschaft der Ortschaft« angenommen und durch das Kursivwerden des *einen* Platzes ausgelotet wird.⁶² Von den sieben operativen Eingriffen Kluges in die Vorlesung seien hier nur zwei genannt: 1. Nach »unentschieden bleibt« wird ein nicht gekennzeichnetes Glattmachen der Möglichkeiten von »Lebensraum«, der »Möglichkeiten des raumgreifenden und zeitraffenden Vor-

62. Jean-Pierre Faye: *Le Piège*. La philosophie heideggerienne et le nazisme, Paris 1994, S. 42; Heidegger: *Der Ister*, S. 39.

gehens« vorgenommen (neun Zeilen). Erst bei der metaphysischen Selbstgrenzsetzung der geopolitischen Bewegung wird der Lauf der Vorlesung wieder aufgenommen. 2. Eine entschiedene Kursivschreibung setzt das »Hier« des Ernst-Übungsfalls dort aus, wo die Worte der raumplanenden Akademiker der Extermination sich ganz enthüllen: »Die raumgreifenden Bewegungen stehen im Zusammenhang mit Siedlung und Umsiedlung. Siedeln ist als Gegenbewegung eine Bewegung zur Bindung an *einen* Platz.« Nicht nur aber wird Heidegger von Kluge »adlergleich« auf die Krim umgesiedelt, sondern von Heidegger-Kluge auch Heraklit, vom ephesischen zum taurischen Artemis-Tempel, der von der Göttin selbst versetzten Iphigenie zugespielt, auf der Krim das von Artemis geschützte Wort bergend.⁶³ Es fällt Kluges Einschnitten und Einfällen, Beschädigungen und Alterationen zu, den Unterschied zwischen der seynsdenkerischen Stromgeiststimmung und der destruierenden Nacherzählung vom metaphysischen Vorgriff des Nationalsozialismus engzuführen. Die Dekollation und Loslösung des Wortgefüges⁶⁴ werden seeräuberisch zur Enterung des Ohlendorf-Referats eingesetzt, wie die Montage nach Kluge so wirkt, daß sich »[beide] Bilder an der Schnittstelle zerstören«.⁶⁵ So entsteht eine Partitur von »Schnittbindungen«, die den Heidegger-Text der Ereignisstätte des Zitats aussetzt, indem die leserraumgreifenden Lippen der abwesenden Ister-Mündung mit Gewalt zusammengeführt werden.⁶⁶ Dem *Zwischen* entwindet sich ein Schrei, dem Nicht-Zitat aus dem *Ursprung des Kunstwerks* von 1935-36 zum Trotz: »Erde durchragt Welt«.⁶⁷ In seiner *Raison narrative* erinnert Jean-Pierre Faye daran, daß Leibniz in seinem *Discours de Métaphysique* (XIV) das Prädikat ein Ereignis – *un événement* – nennt, und überträgt diese Benennung auf das Verhältnis des seit 1934/35 von Krieck angegriffenen Heidegger zur Metaphysik als Nihilismus: »L'événement que constituait la ›métaphysique‹ comme *attribut* du ›nihilisme‹ se transforme en identité de deux substantifs.«⁶⁸ Daß Metaphysik Nihilismus *ist*, dies kehrt Kluges Präparierung gegen Heidegger selbst; Ohlendorfs schwarz leuchtender Körper tönt durch das vorgreifende Ereignis des Prädikats nach: »Zu dieser

63. Heidegger: ebd., S. 59; I, 431; Diogenes Laertes, IX, 6, zit. von Heidegger, in: Heraklit, GA 55, S. 13 und 19.

64. Vgl. Daniel Sibony: *Événements III. Psychopathologie de l'actuel*, Paris 1999, S. 359f.: »Collages – pour décoller de soi.«

65. F. Rötzer: *Kino und Grabkammer*, S. 35.

66. Vgl. Daniel Sibony: *Événements III*, Paris 1998, S. 361: »une partition de coupures-liens«.

67. I, 431; vgl. M. Heidegger: »Der Ursprung des Kunstwerks«, in: ders., *Holzwege*, GA 5, Frankfurt/Main 1977, S. 42.

68. Jean-Pierre Faye: *La Raison narrative*, S. 424.

Zeit umgab den Pg. Ohlendorf nicht die Aura eines Kriegsverbrechers, vielmehr eine Mischung aus soldatischer Ausstrahlung und der eines Akademikers« (I, 430).

Zwischen den beiden »Pg« Heidegger und Ohlendorf winden sich daher »Übungsfall« und »Ernstfall« als zum Strang geknüpfte Knoten zwischen dem nazistischen Wortschatz und der Sprache der Ontologie. Wenn der Chronist dann Heidegger auf die Krim-Tauris versetzt, ihn »in den Ernstfall hineinführt«, so setzt er ihn damit in der Zerklüftung der Jaina-Gebirge, Heideggers *Beiträge zur Philosophie* querlesend, dem »Sog-sein« eines solchen Ernstfalls aus, der den Impuls der »radikale[n] revolutionäre[n] Rechte[n] der 20er und 30er Jahre« erzählend anwendet,⁶⁹ in die Worte des Gesprächs ausgeführt diese Ernstfallmetaphysik als Körperparabel ausführt: »Man kann gar nicht denken zwischen Leben und Tod, [...] wenn man das Denken nicht so einsetzt, vollständig, auf die Gefahr des Scheiterns hin, wie man das als Kämpfer oder Soldat mit dem Körper tun würde.«⁷⁰ Heideggers »undurchschautes inneres Dort«⁷¹ reibt sich hier an dem Untatbestand der Extermination auf, deren Unbarmherzigkeit und technische Exaktheit der Chronist ihm als unbefragten Vorgriff auf den Weg mitgibt. Dadurch begibt sich Heidegger aber in eine Gefahr, die er in den *Beiträgen zur Philosophie* genau beschrieben hat als die geschichtlichen Momente von »*experiri* (empeiria) – »erfahren«: »1. *Auf etwas* stoßen, was einem zustößt [...] 2. Das *Zugehen* auf etwas, sich umsehen, nachsehen, auskundschaften [...] 3. Das *Zugehen* auf als *Er-proben*, selbst fragen, ob wann-dann, wie-wenn. [...]«⁷² Er erfährt dabei die unmögliche Möglichkeit, die kleine Phryge bei sich zu behalten bis nach Deutschland in einer Zeit der Kurzschlüsse »aufgrund der Weite des Landes« (I, 427). Das Wort zur Entwirklichung und Verunmöglichung des gedachten Ernstfalls schlägt »in einer verzweifelten Situation«⁷³ jenseits von Scheitern und Versagen Wunde für Wunde: »Das Unvermögen verletzte ihn« (ebd). Unvermögen aber wird eingeübt, zunächst als Zeitraumnotgefälle, Nicht-Ort, engste Stelle, geometaphysischer »Isthmus« zwischen dem Mittenfall Deutschland und der »dünnen Schicht ERNSTFALL«, die an den Rändern, wo die Truppen stehen, herrscht (ebd.).

In diesem Widerspiel von Engführung und Ausschöpfung, Möglichkeit und Wirklichkeit vollzieht sich mit tödlich gezinkten Karten der Ernstfall durch zerklüftetes Partisanengelände der Modalitäten: die

69. Vgl. Peter Sloterdijk: Nicht gerettet, S. 396.

70. C. Schulte/R. Stollmann: Verdeckte Ermittlung, S. 61.

71. P. Sloterdijk: Nicht gerettet, S. 396.

72. M. Heidegger, *Beiträge*, S. 161.

73. C. Schulte/R. Stollmann: Verdeckte Ermittlung, S. 61.

»innere Ausfälligkeit des Ereignisses«⁷⁴ wird durchgespielt und in Nervosität übersetzt durch die chronikhafte Erzählung, dem Sog der Metaphysik entzogen. Im »gespenstischen Raum« des Überlebens von Kluges Postchronik bemächtigt sich des Ernstfalls ein leises Schwanken, eine winzige Verrückung.⁷⁵

Machenschaft: »Was meint Machenschaft? Das in die eigene Fesselung Losgelassene. Welche Fesseln? [...] Der Bezug der Unbezüglichkeit.«⁷⁶ *Begebenheit:* »[...] wir nennen aber begebenheiten diejenigen zusammengesetzten auffallenden ereignisse, die auch den rohesten menschen erschüttern, seine aufmerksamkeit erregen und wenn sie vorüber sind, den wunsch in ihm beleben, zu erfahren, woher so etwas doch wol kommen möchte.«⁷⁷

Als ein Oszillieren zwischen Begebenheit und Ereignis, Machenschaft und Zueignung möchte Kluge »Heidegger auf der Krim« gelesen wissen, zwischen dem Felsenquerwanderer Heidegger und dem Tarkowski, der in seinen Filmen *Solaris*, *Der Spiegel* und *Stalker* leere und plötzlich vom Wasser überschwemmte Strände zeigt, deren ruhige, algentragende Gewässer auf Kieselsteinen fließen. Und er erzählt von einer Kindheitserinnerung:

On sait que la plupart des grands physiciens, pour une raison inconnue, croient justement en Dieu. J'ai abordé un jour ce thème avec le grand et regretté physicien soviétique Landau./ *Lieu de l'action:* la Crimée, la plage, les galets./ *Moi:* »Qu'est-ce que vous en pensez: Dieu existe-t-il? Oui ou non?« Pause de trois minutes environ./ Landau, me regardant avec un air impuissant: »Je pense que oui.«⁷⁸

Könnte man vielleicht dieses Pendeln als Zerlegung eines Zufalls und »langsame, successive Eindringung« mit Hardenberg als »Geschehung« bezeichnen, Ingression in das Fließende der Ereignisse und das Ständige der Begebenheiten?⁷⁹

74. M. Heidegger: Beiträge, S. 280.

75. Vgl. Françoise Proust: *L'Histoire à contre-temps*, Paris 1994, S. 174f.

76. M. Heidegger: Beiträge, S. 132.

77. Das Deutsche Wörterbuch zitiert Goethe, Werke, 53, 68.

78. Andrei Tarkovski: *Le Temps scellé* [Die versiegelte Zeit], Paris 1989, S. 210: »Man weiß, daß die meisten großen Physiker aus unbekanntem Grund an Gott glauben. Ich habe dieses Thema eines Tages mit dem großen und bedauernswerten sowjetischen Physiker Landau besprochen. / Ort der Handlung: Die Krim, der Strand, die Kiesel. / Ich: »Was glauben Sie, gibt es Gott? Ja oder Nein?« Pause von ungefähr drei Minuten. / Landau sieht mich mit ohnmächtiger Miene an: »Ich denke, daß Ja.« (Das hier aus der französischen Ausgabe übersetzte Zitat fehlt in der deutschen Ausgabe des Textes.)

79. Vgl. Novalis: Werke II, S. 369 (Nr. 242).

»Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre[...]«

In Kluges *Chronik* darf Heidegger in reger Zeitversetzung schon vergessen, was er, der das Geschickte auf der Krim verfehlte, viel später schreiben wird, das, was ihm auch zur Zeit seines »Lehrverbots« als Versprechen der Neuinstallation in sein Denkeramt gilt: selbst dann, wenn das Schickliche gefunden sei, bedürfe es »einer langen Zeit, bis das Wahre, dem wir vertrauen, sich ereignet.«⁸⁰ Bis in seine allerletzten Tage kannte dagegen Tarkowski das »Geschehnis dieser Verwahrung« der innovativen, menschengleichgültigen Automatengötter in Zeitversetzungen, die lange Weile brauchen, jedoch über uns kommen »wie Ebbe und Flut extraterrestrisch [...] in jugendlich erstarrter Form« (I, 484). So verwandelt sich den zukunftssträchtigen Hirnforschern der *Chronik* »Weltzeit«, die Heraklits Fragment 52 variiert – »Die Weltzeit – ein Kind ist sie, ein spielendes, / her und hin die Brettsteine setzend [...]« (I, 483-486). das stellvertretende *es* im Vorfeld des Hölderlin-Verses, dessen grammatisches Subjekt »das Wahre« ist – »Es ereignet sich aber das Wahre«, »Das Wahre ereignet sich aber« – in das unpersönliche, untransitive »Es« der deleuzschen vierten Person, des einzigen Ereignisses, das im ersten Halbsatz zugleich an »niemand« seine Statthalterfunktion wiederum ausübt: »Es spielt aber niemand mit uns« → »Niemand aber spielt mit uns«. Als Widerspiel zum Fragment erklingt die Formel: »Es spielt aber niemand mit uns, sondern es ereignet sich« (I, 484). Für Tarkowski vollzieht (es) sich endlich, daß er das »Lang ist die Zeit« des Wartens, wie es jeweils die Hirnforscher der Zukunft und der Heidegger der Balka von 1941 zu verwalten glauben, aus dem Sog der geringen Zeitspanne nicht mehr erträgt: »Seine Lebenskräfte veränderten sich. Sie wurden [...] weniger geeignet für die Ankunft von etwas, auf das man nur warten konnte« (I, 478).

Dreifach ereignet sich das Wahre in Hölderlins unvollendetem Gesang *Mnemosyne* durch die Widerfahrnisstruktur eines ateleologischen Prozesses. Es zerklüften sich in der Nominalgruppe mit Apposition »Das Seyn wahrer Sache«, »(Das Seyn)« und die Sache, die sich, Ohlendorfs Sachhaftigkeit im voraus vernichtend, als Wahres, durch die Verbalgruppe zum Wahren ereignet. In der provisorischen Reinschrift mit Doppelüberschrift »Die Nymphe / Mnemosyne« wird der unheilvolle endlose Widerhall der Worte Heideggers und Ohlendorfs durch das Ereignis – »Es tönet das Blatt« der »Mnemosyne«-Handschrift – das »Echo« entschieden, um dessen willen die Zeit das Seyn zu sich nehmend sich selbst mit Zeilensprung zuwendet: »[...] Lang ist die

80. M. Heidegger: Zu Hölderlin. Griechenlandreisen, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 75, Frankfurt/Main 2000, S. 139.

Zeit / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre« (Vers 36).⁸¹ Aus Hölderlins »Textlabor«, wo »(Die Schlange) das Zeichen / Die Nymphe Mnemosyne« als agonale, wetteifernde Überschriften »erinnerndes Erinnern« als »Alinearität des Semioseprozesses« vom Ende her des Schreibens kundtun⁸², stromaufwärts wie in Kluges *Chronik* auch – entsteht das Doppelereignis eines Titels, woraus das unweltzeitliche *vorher/nachher* eines Ereignisgewässers hervorgehen könnte. Dieses Rückwärtslaufen zum Quellgewässer, wie kann es allen dreien, dem Dichter Hölderlin, dem Chaosinstallateur Kluge, dem klugeschen Unhold Heidegger gemeinsam sein? Die Zeit als Unentschiedenheit in dem Wetteifern des »eh« vom »Abgrund nemlich« im Wahren!⁸³ Wiederum Heidegger: »Das Wahre ereignet sich plötzlich – (als das Entsetzende, Ursprüngliche) – plötzlich: in langer Zeit scheinbar verschollen und vernichtet, bricht es zwischen die Menschen und Götter und zwingt sie so erst in die Entgegnung.«⁸⁴

Wohl ist das Wahre der unerbittliche Trank der Götterautomaten, der sie erst sich wissend und fühlend macht, wie sie in der *Chronik* der sterbende Adorno sich entfernend erblickt. Fühlend, wissend aber werden die Götter für Kluge erst, wenn sie »in kleiner Dosierung« (I, 409), »unempfunden« sich zu zeigen anfangen in unerwarteter Wiederauferstehung und die Menschen durchströmen: »[...] das ist ihre Sache [...]. Auch wenn sie keiner glaubt, bleibt sie wahr, d.h. sie ist wirklichkeitsbestimmend« schreibt Kluge in der Episode »Die Wiederkehr der Götter«, die dem Kapitel »Heidegger auf der Krim« unmittelbar vorangeht (I, 409). Wie für Heidegger das Unentschiedene das ganze Ereignis der Götter *ist*, so entziehen sie sich für Kluge der »Wahrscheinlichkeitslehre« der Physik, zu Nennungs-, Textereignissen der Autorstimme tendierend.⁸⁵ Lang ist den Göttern die Zeit, es ereignet sich aber ihre »zeitunabhängige Wahrheit« (ebd.) über Äonen hinweg⁸⁶, durch Erkältungen hindurch, als innovative »Drohungen im Innern der Menschen« kaum zu erfinden. Zwischen der Notwendigkeit eines Irrewerdens an den Göttern und der Wirklichkeit einer Verwahrung der Götter entscheidet sich Kluge nicht, wenn er sich auf Pluralität und Parallelität der Welten beruft.⁸⁷ Auch der Eine Gott ist neben Göttern ein

81. Vgl. D.E. Sattler (Hg.): Einleitung, S. 57, 1) Vers 18, 2) Vers 25; S. 58, Vers 38.

82. Helmut Mottel: »Apoll envers terre«. Hölderlins mythopoetische Weltentwürfe, Würzburg 1998, S. 255; D.E. Sattler: Einleitung, S. 58, Vers 18ff.

83. M. Heidegger: Zu Hölderlin (GA 75), S. 74.

84. Ebd.

85. C. Schulte/R. Stollmann: Verdeckte Ermittlung, S. 27.

86. Ebd., S. 30.

87. Ebd., S. 28.

»Herr der langen Zeiten« (I, 479), dessen *avent scabreuse* als Massenwirkung von Mensch- und Buchstabengroßschreibung in dem paradoxen Satz der langen Zeiten geschieht, »WENN NICHT ÜBERHAUPT IM MÄCHTIGEN ANFANG« – »Er [Gott] sitzt in den ZEITEN und er sitzt außerdem im ANFANG SELBER, der sozusagen außerhalb von Zeit liegt« (I, 480). Auch für Kluge bleibt hier Wahres ein Entsetzendes, das nirgendwann und nirgendwo vorgefunden werden kann. Auf der Krim entwendet Heidegger das Finden, den Fund der Heimkehr, wie ihn die Ströme im »Ereignen des Wahren« entziehen und mit sich fortnehmen.⁸⁸ Aus ihm war zu erfahren, welche Differenz in vorsätzlicher Monotonie der endlosen Wiederholung die durchschossene und durchwässerte Grasnarbe der Klugschen Makro- und Mikrochronik geschehen läßt, eine »gute Form«, epische Kontexte herzustellen und die Differenz auszudrücken. So lassen Wortströme »inexistente und doch insistierende Universe« entstehen.⁸⁹ War dann die Mündung des transversalen Gebirgs- und Gewässerereignisses »Heidegger auf der Krim« die Mitte als der Isthmus, der erzittern läßt im ungehörigen Vorbeigang der Götter als ein langweilendes Gedicht jenseits des Gedichts, eine »fünfte Prosa des Wahren«?⁹⁰

Literatur

- Badiou, Alain:** Conditions, Paris 1992.
- Baudrillard, Jean:** Cool Memories IV, 1995-2000, Paris 2000.
- Benjamin, Walter:** Notiz über ein Gespräch mit Ballasz, in: ders., Gesammelte Schriften VI, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt/Main 1985, S. 418.
- Bensoussan, Gérard:** De la dénaturation, in: Le Magazine Littéraire (Walter Benjamin. Les découvertes d'un flâneur), 408 (2002), S. 49-51.
- Carrère, Emmanuel:** Troisième plongée dans l'océan, troisième retour à la maison, in: Andrei Tarkovski (Hg.), Dossier Positif Rivages, Paris 1988, S. 114-124.
- Deleuze, Gilles:** Logique du sens, Paris 1973.
- Derrida, Jacques:** La main de Heidegger, in: *ders.*, *Psyche. Invention de l'autre*, Paris 1987, S. 415-452.

88. Vgl. B. Lypp, »Mein ist die Rede vom Vaterland«, S. 134.

89. F. Rötzer, Kino und Grabkammer, S. 34. Vgl. René Schérer: »Homo tantum«. L'impersonnel: une politique, in: Michel Alliez (Hg.), Gilles Deleuze: »Une vie philosophique«, Le Plessis-Robinson 1998, S. 32.

90. Alain Badiou, in: Le Cahier du Collège International de Philosophie, 8 (1989), der Diskussion über Alain Badiou's *L'être et l'événement* gewidmet. Vgl. S. 266: »Il y aurait le »poème«, au-delà du poème, cinquième figure destinale du Vrai«.

- L'oreille de Heidegger, in: ders.: Politiques de l'amitié, Paris 1994, S. 343-419.
- Faye, Jean-Pierre:** La Raison narrative, Paris 1990.
- Le Piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme, Paris 1994.
- Goethe, Johann Wolfgang:** Sämtliche Werke, Bd. 9, Frankfurt/Main 1992.
- Grimm, Jacob u. Wilhelm:** Deutsches Wörterbuch, Art. *Gewässer*, IV. Bd. I. Abt., 3. T., Leipzig 1911.
- Hardenberg, Friedrich von:** Die Lehrlinge zu Sais, in: ders., Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, Bd. I, hg. v. Hans-Joachim Mähl/Richard Samuel, Darmstadt 1978.
- Heidegger, Martin:** Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt/Main 1989.
- Hölderlins Hymne »Der Ister«, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 53, Frankfurt/Main 1984.
- Logos (Heraklit, Fragment 50), in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 199-222.
- Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt/Main 2002.
- Der Ursprung des Kunstwerks, in: ders., Holzwege, Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt/Main 1977.
- Was heißt Denken, Tübingen 1961.
- Zeit und Sein, in: ders., L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret (Deutsch-Französisch), Paris 1968, S. 12-74.
- Zu Hölderlin. Griechenlandreisen, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 75, Frankfurt/Main 2000.
- Hilberg, Raoul:** Die Vernichtung der europäischen Juden, Bd. II, Frankfurt/Main 1990.
- Hölderlin, Friedrich:** Das Belebende, Pindar-Fragment, in: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke »Frankfurter Ausgabe«, Bd. 15 (»Pindar«), Frankfurt/Main, Basel 1987.
- »Mnemosyne«, in: Einleitung zur Frankfurter Ausgabe, hg. v. D.E. Sattler, Frankfurt/Main 1975.
- Kant, Immanuel:** Der Streit der Fakultäten, in: ders., Werke, Bd. XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1971.
- Kluge, Alexander:** Chronik der Gefühle, Bd. I/II, Frankfurt/Main 2000.
- Lebensläufe. Anwesenheitsliste für eine Beerdigung, Frankfurt/Main 1974.
- Neue Geschichten. Hefte 1-18 Unheimlichkeit der Zeit, Frankfurt/Main 1977.
- Kluge, Alexander/Müller, Heiner:** Ich bin ein Landvermesser. Gespräche Neue Folge, Hamburg 1996.
- Kluge, Alexander/Negt, Oskar:** Lob der Plumpheit, in: dies., Geschichte und Eigensinn, Frankfurt/Main, 1981.
- Krausnick, Helmut:** Hitlers Einsatzgruppen. Die Truppen des Weltanschauungskrieges 1938-1942, Frankfurt/Main 1985.

- Le Cahier du Collège International de Philosophie**, 8 (1989).
- Lypp, Bernhard:** »Mein ist die Rede vom Vaterland«. Zu Hölderlins Heidegger«, in: Merkur, 456 (1987).
- Martin, Jean-Clet:** »Des événements et des noms«, in: Eric Alliez, Danielle Cohen-Lévinas, Françoise Proust, Lucien Vinciguerra (Hg.): Gilles Deleuze. Immanence et vie, Rue Descartes, (20) 1998, S. 129-136.
- Mottel, Helmut:** »Apoll envers terre«. Hölderlins mythopoetische Weltentwürfe, Würzburg 1998.
- Pélessier, Vincent/Celal, Tahsin:** Tarkovski cinéaste?, in: Andrei Tarkovski (Hg.), Dossier Positif Rivages, Paris 1988.
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle:** Entre le Temps et l'éternité, Paris 1992.
- Proust, Françoise:** L'Histoire à contre-temps, Paris 1994.
- Rötzer, Florian:** Kino und Grabkammer. Gespräch mit Alexander Kluge, in: Christian Schulte (Hg.), Die Schrift an der Wand. Alexander Kluge: Rohstoffe und Materialien, Osnabrück 2000, S. 31-43.
- Salmon, Christian:** Verbicide, in: Libération vom 15.4.2002, S. 11.
- Schérer, René:** »Homo tantum«. L'impersonnel: une politique, in: Michel Alliez (Hg.), Gilles Deleuze, »une vie philosophique«, Le Plessis-Robinson 1998.
- Schulte, Christian/Stollmann, Rainer:** Alexander Kluge. Verdeckte Ermittlung. (A. Kluge im Gespräch mit Christian Schulte und Rainer Stollmann), Berlin 2001.
- Schürmann, Reiner:** Des Hégémonies brisées, Mauvezin 1996.
- Sibony, Daniel:** Événements III, Paris 1998.
- Sloterdijk, Peter:** Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt/Main 2001.
- Steiner, Rudolf:** Aus der Akasha-Chronik, Zeitschrift Luzifer-Gnosis, 1904-1908, ersch. Jahresende 1909, buchförmige 3. Aufl. hg. v. Marie Steiner, Dornach/Schweiz 1964.
- Tarkowski, Andrej:** Le Temps scellé [Die versiegelte Zeit], Paris 1989.
- Thumann, Michael:** Die Feuer von Baku, in: Die Zeit, 8. Mai 2002, S. 3.

Theater

Ereignis: Was bringt man mit?
Zur Aktion »Abenteuer des Blinden (Sack-2)«
der Gruppe »Kollektiven Aktionen«

SERGEJ ROMASCHKO

Die Andeutung ist leicht – man braucht nur zu sagen: »Das war ein Ereignis!« Die Deutung ist schon schwieriger, und dabei kümmert man sich darum, was ein »Ereignis« ist. Die Frage, was dieses »das« wäre, wird gewöhnlich überhaupt nicht gestellt.

Um etwas Ereignisartiges hervorzubringen, braucht man nicht artig zu sein. Eher das Gegenteil: Da wird einer wie vor den Kopf geschlagen, aus dem Normallauf ausgestoßen, aus dem Üblichen herausgerissen.

Die Frage ist nun, wie wenig nötig ist, um ein Ereignis zu markieren. Die Grenzen des Möglichen werden sorgfältig abgetastet, und da ist alles wesentlich, alle Grunddimensionen und Wahrnehmungen: Stille, Dauer, Licht, Ton, Wort, Entfernung, Schritt, Blickrichtung, Tastsinn.

Ein wesentlicher Unterschied vom Theater: Da wird nichts »dargestellt«, alles, was geschieht, ist wirklich. Wenn etwas getragen wird, so wird es eben getragen, und nicht so getan, als ob da etwas getragen wird. Der Umstand, daß die Handlung mitunter in einem Theaterraum stattfinden kann, ändert daran nichts: Die Aktion kann an jedem Ort stattfinden. (Übrigens, wenn man von einem »Ereignis« im Theater spricht, ist das nicht das Bühnengeschehen selbst, sondern das, was im Publikum sich im Zusammenhang damit ereignet.)

Folglich »bedeutet« eine Aktion nichts; ebenso wie ein anderes Ereignis normalerweise nichts »bedeutet«, es tritt einfach ein (oder nicht). Nachträglich, im Rückblick, kann ein Ereignis »bedeutend« werden (»das war ein bedeutendes Ereignis«) und eine »Bedeutung« erhalten (»diese Schlacht bedeutete das Ende der Herrschaft von«). Dann ist das Ereignis im allgemeinen Geschehenskontext interpretierbar – aber nicht bevor es abgeschlossen, d.h. Wirklichkeit geworden ist.

Ein Ereignis hat also ursprünglich keine Bedeutung – dafür aber einen Sinn. Etwas Sinnloses passiert nur – ein Ereignis muß in irgendeiner Weise sinnhaft sein. Sinnhaftigkeit ist keine Darstellung, Repräsentation von etwas, denn das Geschehen selbst muß innerlich sinnhaft sein. Das ist aber wiederum eine Illusion, denn in der Tat wird der Sinn nur von den beteiligten Personen dem Geschehen mitgeteilt. Wenn man den Sinn des Geschehens »entdeckt«, produziert man ihn: Der menschliche Blick teilt dem angeschauten Gegenstand etwas vom menschlichen Wesen mit.

Die Aktion folgt einem Plan, und dennoch ist der Teilnehmer frei, sobald er den Sinn des Ereignisses »erfaßt« hat. Denn er handelt von nun an nicht nach der Vorschrift, sondern dem Sinn des Geschehens nach. Er erlebt das Ereignis und eröffnet im Ereignisraum jede Menge Möglichkeiten. Das ist sein Gewinn.

Dazu ist nicht viel nötig: z.B. ein Kartoffelsack mit einem kleinen Diktiergerät darin und eine Erinnerung an einen Herbsttag bei Moskau.

Das Komische als Ereignis.
Zur Politik (mit) der Komödie
zwischen Molière, Marivaux und Lessing

NIKOLAUS MÜLLER-SCHÖLL

1. Das Komische als Paradigma der Modernitätserfahrung

Das Komische ist in der Moderne, so es überhaupt *als* solches gefaßt werden kann, an eine spezifische, negative Raum- und Zeiterfahrung gebunden, an den *Entzug* von Zeit und Raum, in dem Zeit und Raum überhaupt erst zu Zeit und Raum werden. Davon zeugt schon die populäre Definition, wonach komisch sei, was am falschen Ort und zur falschen Zeit geschehe, darauf deuten aber auch die Hinweise, daß der Witz nicht nur aus Gründen des Reimes mit einem Blitz vergleichbar¹ und daß das Lachen »ein Chaos der Artikulation«² sei, »nicht Sinn, sondern Unsinn«,³ unvereinbar mit einer instrumentellen Logik.⁴ Der Einbruch des Komischen hat den Charakter einer Unterbrechung der linearen Zeit, eines Bruches mit deren Kontinuität. Das Komische läßt sich von daher nicht im Rahmen *der* Geschichte und Subjekt-Philosophie begreifen, die sich in der »Sattelzeit«⁵ zu

1. Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe/Jean-Luc Nancy: *The literary absolute*, New York 1988, S. 52-58.

2. Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.3, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1980, S. 956.

3. Rainer Stollmann: *Groteske Aufklärung. Studien zu Natur und Kultur des Lachens*, Stuttgart 1997, S. 59.

4. Vgl. Alexander Kluge: »Mit Logik kann ich genauso gut KZ-Aufseher werden, wie Chefstrategie im Pentagon. Aber mein Zwerchfell kann mich nicht dahin führen« (zit. nach: Alexander Kluge/Ulrich Gregor, Interview, in: Herzog/Kluge/Straub, München, Wien 1976, S. 153-178, hier S. 176).

5. Vgl. zu diesem Begriff: Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*, Frankfurt/Main, 6. Aufl., 1989.

begründen sucht.⁶ Begreift man als Modernitätserfahrung diejenige Erfahrung, die in nichts anderem als in einem Zusammenbruch der Erfahrung und insofern auch in einem Zusammenbruch aller geläufigen Vorstellungen von Moderne liegt, so kann das Komische paradox als Paradigma solcher Erfahrung begriffen werden.

Das so verstandene *Komische* hat seinen Ort und seine Zeit an der Schnittstelle von Sprache und Geschichte, als Manifestation des *Seins in einem Medium*,⁷ der Erfahrung, daß »wir«, bzw. »der Mensch« oder »das Subjekt«, Sprache weder rein erfinden, noch rein übernehmen können, einer Erfahrung, die sich in einer wechselseitigen Suspension ankündigt: *Geschichte* erscheint sprachlich vermittelt und insofern als *Historiographie*. Im Moment ihres Rekurses auf die eigene Darstellung, bzw. die eigene Schrift erweist sich, daß sie zugleich mehr und weniger denn bloße Abbildung geschichtlicher Gegenstände ist. *Sprache* erscheint als Medium der Geschichte, zugleich deren Darstellung wie auch deren Dargestelltes und insofern Dar- und Ausstellung, Ein- und Aussetzung von Geschichte, selbst geschichtliche Dekonstruktion von Geschichte. Als wechselseitiges Beben – der Geschichte in Sprache, der Sprache in Geschichte –, in dem weder Geschichte

6. Vgl. zur Diskussion des »Endes« dieser und damit vielleicht »der« Geschichte: Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992; Lutz Niethammer: *Posthistoire*, Hamburg 1989; Jean-Francois Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, Graz, Wien 1986; vgl. auch die narrationstheoretische und rhetorische Auflösung »der« Geschichte bei Hayden White und Paul de Man. (Hayden White: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt/Main 1994; Paul de Man: *Blindness and Insight*, Minneapolis, London 1983; ders.: *Aesthetic Ideology*, Minneapolis, London 1996.) Die Rede vom »Ende der Geschichte« hat selbst eine lange Vorgeschichte. Sie beginnt vermutlich mit der Hegel-Lektüre Cournots, und setzt sich dann in verschiedenen Spielarten bei Nietzsche und Kafka, Kojève, Brecht, Benjamin, Hannah Arendt und Teilen der Frankfurter Schule fort, aber auch etwa bei Hendrik de Man und Arnold Gehlen.

7. Vgl. zu dem Verständnis des »Mediums«, wie es hier zugrundegelegt und aufs Komische bezogen wird u.a.: Giorgio Agamben: *Noten zur Geste*, in: Jutta Georg-Lauer (Hg.), *Postmoderne und Politik*, Tübingen 1992, S. 97-108. Georges Bataille: *Hegel, la mort et le sacrifice*, in: ders., *œuvres Complètes*, V. XII, Paris 1973, S. 326-345. Jacques Derrida: *Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main, 4. Aufl., 1989, S. 380-421. Werner Hamacher: *(Das Ende der Kunst mit der Maske)*, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), *Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes*, Frankfurt/Main 2000, S. 121-155. Samuel Weber: *Upping the Ante: Deconstruction as Parodic Practice*, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Deconstruction is/in America: a new sense of the political*, New York, London 1995, S. 60-78. Ders.: *Vor-Ort. Eröffnungsvortrag beim Kongreß der Gesellschaft für Theaterwissenschaft in Gießen*, 1996. (Veröffentlicht: www.hydra.umn.edu/weber/art1.html vom 17. Juni 2003).

noch Sprache so belassen bleiben, wie sie übernommen wurden, noch auch ermächtigt sind, einander einfach neu zu erfinden, stellt das Komische eine irreduzible, unausweichliche Erfahrung des gleichzeitigen unendlichen Verlusts und der gleichzeitigen unendlichen Potenzierung der Möglichkeiten dar. Es wohnt als selbst je geschichtliches, sprachsetzendes und -suspendierendes *Mehr* oder *Über* aller Sprache und Geschichte von Anfang an inne und löst, hervortretend, beide auf, ist insofern zugleich *Ereignis* und Enteignung von Sprache, Geschichte und damit zugleich von allem, was in ihnen sich entfaltet, bzw. auf ihnen aufbaut, etwa von Ökonomie, Gemeinschaft und Regelwerk.

Das Komische als *Ereignis* zu denken, liegt nahe, trägt man systematisch zusammen, wie etwa Jacques Derrida den für seine Arbeiten der letzten 15 Jahre⁸ zentralen Begriff des Ereignisses einzukreisen versucht, den er in der ihm eigenen Weise von Heidegger⁹ übernimmt und bearbeitet: Das Ereignis revolutioniert, verkehrt und stürzt die Autorität des Betriebs, der es erwartet – etwa des universitären Diskurses, des Wissenschafts-, Kultur und Schulbetriebs, der Öffentlichkeit des »man«. Es läßt im Unklaren darüber, »was« sich ereignet. Es muß den konstativen und propositionalen Modus der Sprache des Wissens überrumpeln und überraschen. Es setzt eine Unterbrechung voraus, die den Horizont auslöscht, jede Konvention, jede Ordnung des »als«, bezeichnet eine alle Begriffe, Traditionen und Kategorien sprengende Kategorie der Unterbrechung oder Eröffnung. Es gehört nicht der Ordnung des Vermögens an, sondern einem Denken des Möglichen als Unmöglichem, einem möglich-unmöglichem, das sich nicht länger durch die metaphysische Interpretation der Möglichkeit oder der Virtualität bestimmen läßt. Es darf sich nicht durch einen performativen Sprechakt eines Subjekts befehlen lassen – wo dieser tatsächlich die Handlung hervorbringt, die man sich von ihm verspricht, da gibt es kein Ereignis. Es ist an ein »vielleicht« oder an ein »falls« gebunden, an einen Konditionalis, in dem sich das Inkonditionale ankündigt, das Eventuelle oder das mögliche Eventuelle, das ganz andere. Was in ihm

8. Vgl. dazu neben bisher noch unveröffentlichten Vorlesungen der Jahre 1996-2000 sowie einem Diskussionsbeitrag zur Frage des Verhältnisses von Ereignis und Anderem im Rahmen der Konferenz »Judéités. Questions pour Jacques Derrida« im Dezember 2000 in Paris speziell Jacques Derrida: États d'âme de la psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse, Paris 2000. Ders.: Signatur Ereignis Kontext, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 291-314; ders.: Limited Inc., Evanston 1988.

9. Vgl. zum für Heideggers sogenannte »Kehre« wichtigen Ereignis-Begriff u.a.: Martin Heidegger: Über den Humanismus, Frankfurt/Main 1991. Ders.: Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis), Frankfurt/Main 1989. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann: Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, Frankfurt/Main 1994.

ankommt, das Andere, übersteigt alle performative Kraft, setzt sie aus. Das Ereignis kann immer nur am Rand des Kontextes – etwa der Geisteswissenschaften – gedacht werden. Es ist nicht im Rahmen des Phantasmas der unteilbaren Souveränität und der souveränen Herrschaft zu denken. – Derrida nennt als Beispiele unter anderen die Erfindung, die Gabe, das Pardon, die Gastfreundschaft, die Gerechtigkeit, die Freundschaft – nicht aber, befremdlicher Weise, das Komische.¹⁰

Die Untersuchung des Komischen als Ereignisses kann nur Auseinandersetzung mit der Geschichte seiner Erscheinungen wie seiner Enteignungen sein, an Phänomenen orientiertes Aufsuchen der geschichtlichen Momente seines Hervortretens wie seiner Unterdrückung. In drei Lektüre-Skizzen möchte ich nachfolgend der Hypothese nachgehen, daß das Komische als Ereignis im Zentrum von Molières *Dom Juan* und von Marivaux' gesamtem Schreiben steht, während es in einer gleichermaßen poetologischen wie politischen Passage von Lessings *Minna von Barnhelm* als gefährlicher Abweg ins Nichts verworfen wird. Zwischen den französischen Begründungen der modernen Komödie und der, wie es seit Goethe häufig heißt, »ersten« deutschen Komödie¹¹ werden die Züge einer Politik (mit) der Komödie erkennbar, deren zentrales Anliegen die Verhinderung des ereignishaften Einbruchs des Komischen ist.

2. Dom Juan – Dérèglement der Reglementierungen

In der einleitenden Szene von Molières *Dom Juan ou le festin de pierre*, die als selbstreferentielle Exposition, bzw. *Geburt der Komödie*¹² gele-

10. Nicht weniger überraschend ist, daß das Komische auch nicht in einem Band der Reihe »Poetik und Hermeneutik« auftaucht: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.): *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973. Eine Erklärung hierfür könnte die Tatsache bieten, daß in dieser Reihe ein eigener Band über »Das Komische« erschienen ist, der allerdings ebenfalls keine Verbindung zwischen dem Begriff des Ereignisses und dem Komischen herstellt (vgl. Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning [Hg.]: *Das Komische*, München 1976).

11. Vgl. zu dieser Einschätzung Walter Hinck: *Das deutsche Lustspiel im 18. Jahrhundert*, in: Hans Steffen (Hg.), *Das Deutsche Lustspiel*. Erster Teil, Göttingen 1968, S. 7-26, hier S. 8.

12. Vgl. zu »Dom Juan« als »Geburt der Komödie« den bahnbrechenden Aufsatz von Michel Serres: *Le don de Dom Juan de Molière ou la naissance de la comédie*, in: *Critique*, 24 (1968), S. 251-263. Dieser Aufsatz ist auch abgedruckt bei Pierre Ronzeaud (Hg.): *Molière Dom Juan*, Paris 1993. Vgl. dort auch die umfangreiche Bibliographie (ebd. S. 16-23).

sen werden kann, findet sich bereits das Paradigma des gesamten Stücks

Sganarelle, *tenant une tabatière*: Quoi que puisse dire Aristote et toute la Philosophie, il n'est rien d'égal au tabac: c'est la passion des honnêtes gens, et qui vit sans tabac n'est pas digne de vivre. Non seulement il réjouit et purge les cerveaux humains, mais encore il instruit les âmes à la vertu, et l'on apprend avec lui à devenir honnête homme. Ne voyez-vous pas bien, dès qu'on en prend, de quelle manière obligeante on en use avec tout le monde, et comme on est ravi d'en donner à droit et à gauche, partout où l'on se trouve? On n'attend pas même qu'on en demande, et l'on court au-devant du souhait des gens: tant il est vrai que la tabac inspire des sentiments d'honneur et de vertu à tous ceux qui en prennent. Mais c'est assez de cette matière. Reprenons un peu notre discours [...].¹³

Tabak erscheint in Sganarelles Worten als Synonym der Kunst, die erfreuen (*réjouit*) und durch die kathartische (*purge*) und belehrende (*apprend*) Wirkung nutzen soll, er ist ein paradoxer Weise notwendiger Luxus: Tabak macht das Leben erst zum Leben – steht für dessen Ehre und Würde, und er ist, wie der Verweis auf die »*manière obligeante*« nahelegt, von Beginn an Teil eines Tauschhandels, einer Ökonomie. Zugleich ist Tabak, die Schwindel erzeugende Droge, aber auch ein Mittel der Ausschweifung und des Festes, das Ehre und Tugend *eingibt*, eine *Gabe*¹⁴, die gegeben wird, ohne daß nach ihr gefragt wird und »*au-devant du souhait des gens*«. Als Gabe setzt Tabak die Regel des Tausches ein und ist zugleich deren *dérèglement*, konstituiert im selbst anökonomischen Akt eines »*au-devant*« eine Ökonomie, deren *zugleich* allgemeiner wie beschränkter, adlig-ausschweifender wie bürgerlich-begrenzter Charakter das Modell aller weiteren Ökonomien im Stück vorwegnimmt – in Gestalt einer *mise-en-abîme*¹⁵: Die *Eloge du tabac* ist

13. Molière: Dom Juan ou le festin de Pierre. Comédie, in: ders., œuvres complètes, hg. v. Maurice Rat, Paris 1951, S. 767-822, hier S. 769.

14. Der Begriff der Gabe steht im Mittelpunkt der zitierten Lektüre von Michel Serres. Er wird dort hergeleitet von Mauss' grundlegendem Essay (Marcel Mauss: Essai sur le don, Paris 1951). Die eingehende Erkundung des Begriffes der »Gabe« in der neueren französischen Theoriediskussion läßt diesen Begriff heute zwiespältiger, als eine dem »Ereignis« vergleichbare Grenzkategorie erscheinen. Meine Lektüreskizze ist der Versuch, die »Gabe«-Problematik bereits bei Molière in diesem Sinne zu begreifen (vgl. zur Gabe als Grenzkategorie speziell: Jacques Derrida: Donner le temps – 1. La fausse monnaie, Paris 1991. Michael Wetzel/Jean-Michel Rabaté [Hg.], Ethik der Gabe, Berlin 1993. Vgl. auch Georges Bataille: Der Begriff der Verausgabung, in: ders., Die Aufhebung der Ökonomie, München 1985, S. 9-31).

15. Vgl. zur Figur der *Mise-en-abîme* Jacques Derrida: Die Wahrheit in der Malerei, Wien 1992.

selbst zugleich Teil des Stücks wie auch dessen Rahmen, ja Unterbrechung, die mit einer Wiederaufnahme der Rede (*Reprenons un peu notre discours.*) beendet wird. »*Cette matière*«, von der es am Ende der Eloge genug sein soll, steht dabei in Sganarelles Worten für den Tabak wie auch für das Reden über ihn, für den Stoff der Rede und den Redestoff, für den Referenten der Rede wie auch für jene Materie, in der er zur Sprache kommt, für das Medium der Sprache selbst. *La comédie*, das Theater und die Komödie, ist das Medium, als das und in dem hier vor allem anderen die Sprache zur Sprache kommt und mit ihr die Möglichkeit einer radikalen *Modernität*.¹⁶ Mit einem expliziten Bekenntnis zu ihr setzt die Rede Sganarelles ein, wenn er sich demonstrativ von Aristoteles und der Philosophie ab- und einer inkommensurablen Erscheinung zuwendet, die mit nichts zu vergleichen ist, einem Ereignis, dem Ereignis und der Gabe des Tabaks. Bezogen auf Komödie und Theater, für die der einzigartige Tabak – paradoxer Weise, da seine Einzigartigkeit infragestellend, seinen Ereignischarakter enteignend – in diesem Anfangsmonolog zugleich steht, könnte man vielleicht davon sprechen, daß diese hier als selbst komische, mit Schwindel, Übermaß und Ausschweifung verbundene Begründung und Auflösung der ernsthaften, das Komische ausschließenden und diesen Ausschluß als ihr entgegenlaufendes Prinzip in sich aufnehmenden Ordnung und Gesetzlichkeit vorgestellt werden. Sie sind da, bevor man nach ihnen verlangt, und sie reichen weiter, als man es sich wünschen könnte, sind Ort und Mediums des Ereignisses wie seiner unmittelbaren Enteignung.

Das Ereignis und die Enteignung des Komischen betreffen nicht zuletzt das zentrale Thema des Stückes, die Liebe. Damit sie *als* Liebe erscheint, bedarf sie, wie ausgerechnet die als Hirtenidylle angelegte Unterhaltung der naiven Liebenden Pierrot und Charlotte zeigt, eines Codes: »*Je veux que l'en fasse comme l'en fait quand l'en aime comme il faut.*«¹⁷ verlangt Pierrot von seiner zu wenig leidenschaftlichen Geliebten. Eben der Code aber, der das Gefühl so in Erscheinung treten läßt, *wie es sich gehört*, öffnet der Parodie Tür und Tor, und mit ihr Don Juans Betrügereien, den Märchen, vor denen Sganarelle Charlotte und Mathurine warnt, nachdem der Verführer das Liebesversprechen als

16. Vgl. zum Verständnis des Theaters und der Theatralität als Medium, in dem sich – durchgängig aporetisch – die Erfahrung der Modernität mitteilt: Nikolaus Müller-Schöll: *Theatralische Epik. Theater als Darstellung der Modernitätserfahrung in einer Straßenszene Franz Kafkas* (noch unveröffentlichtes überarbeitetes Manuskript eines Vortrags im Rahmen des Kongresses »Theater als Paradigma der Moderne?«, Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, 14.-16. Juni 2001).

17. Molière: *Dom Juan*, S. 781.

Farce vorgeführt hat, indem er es den zwei Frauen gleichzeitig und damit letztlich keiner wirklich gegeben hat:

Dom Juan, *embarrassé*, *leur dit à toutes deux*: Que voulez-vous que je dise? Vous soutenez également toutes deux que je vous ai promis de vous prendre pour femmes. Est-ce que chacune de vous ne sait pas ce qui en est, sans qu'il soit nécessaire que je m'explique davantage? Pourquoi m'obliger là-dessus à des redites? Celle à qui j'ai promis effectivement n'a-t-elle pas en elle-même de quoi se moquer des discours de l'autre, et doit-elle se mettre en peine, pourvu que j'accomplisse ma promesse? Tous les discours n'avancent point les choses; [...].¹⁸

Don Juan bekräftigt hier seine Versprechen durch den Verweis auf die Nichtigkeit eines Versprechens, versucht die Wirksamkeit des Redens dadurch zu unterstreichen, daß er auf dessen Wirkungslosigkeit verweist. »*Se moquer des discours de l'autre*« und »*tous les discours n'avancent point les choses*«, diese zwei Wendungen beschreiben hier das paradoxe Gesetz, das der Farce und ihrem Lachen zugrunde liegt. Eben die Tatsache, daß ein Versprechen als bloßes Sprechen noch nichts verspricht, verweist es auf die Wiederholung. Doch keine Wiederholung ist ihrerseits von jenem Mangel und Überschuß bloßen Sprechens gefeit, der bereits das erste Sprechen zu einer »narrischen Sache«¹⁹, zur lächerlichen Rede des Anderen hat werden lassen.

Nicht weniger paradoxal als das Verhältnis von Liebe und ihrer sprachlichen Codierung stellt sich das von Glaube und Vernunft dar, das Don Juan und Sganarelle diskutieren, nachdem Don Juan alle Glaubensinhalte mehr oder weniger zurückgewiesen hat, die ihm Sganarelle angeboten hat, um sich darauf zu beschränken, er glaube, daß zwei und zwei gleich vier seien. Während Dom Juan ausgerechnet die mathematischen Formeln als Glaubenssätze markiert, will Sganarelle umgekehrt das Wunderbare am Menschen *beweisen*. Rationalität wie Glaube erscheinen so gleichermaßen als abhängig vom vermeintlichen Gegenteil. Beide sind darüber hinaus an die körperliche Existenz gebunden, die sich spätestens bemerkbar macht, wenn Sganarelle am

18. Ebd., S. 790.

19. Vgl. zu diesem Ausdruck Novalis: Monolog, in: ders.: Werke, herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schulz, München, 3. Aufl., o. Jg., S. 429. Vgl. zu einer auf einem entsprechenden Verständnis aufbauenden Sprachauffassung Walter Benjamin: Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen, in: ders., Gesammelte Schriften, Band II.1, Frankfurt/Main 1980, S. 140-157. Dazu: Nikolaus Müller-Schöll: Verabgründung – bis, in: ders., Das Theater des »konstruktiven Defaitismus«. Lektüren zur Theorie eines Theaters der A-Identität bei Walter Benjamin, Bertolt Brecht und Heiner Müller, Frankfurt/Main 2002, S. 73-105.

Ende seines vergeblichen Gottesbeweises auf die Nase fällt und beide feststellen müssen, daß sie sich »*en raisonnant*« verlaufen haben.²⁰

Molières *Dom Juan*, zusammen mit dem *Faust*, wie es häufig heißt, »das gesellschaftliche Theaterstück der Neuzeit«²¹, wurde lange Zeit vor allem unter dem Vorzeichen der darin vermeintlich angelegten Oppositionen diskutiert, von Adel und Bürgertum, Libertinage und Tugend, Ausschweifung und beschränkter Ökonomie [...]. Bereits der genauere Blick auf Szenen wie die beschriebenen läßt den Verdacht aufsteigen, daß diese Lektüren Projektionen sind, die durch den Text Molières nicht gedeckt, ja von ihm dekonstruiert werden. Die Paradoxie der Ordnung des Tabaks bestimmt etwa, um nur eines unter vielen Beispielen zu nennen, auch das vielbesprochene Verhältnis von Adel und Bürgertum: So gibt das Stück am Ende nicht, wie man aus dem Zusammenhang der Libertinage-Literatur erwarten müßte, die »Ausschweifungen« des adligen asozialen Don Juan dem Verlachen und der Ausschließung preis, sondern den Opportunismus der Harlekin-Figur an seiner Seite, des Dieners Sganarelle. Er, der über weite Strecken ein Sprachrohr der bürgerlichen Kritik am Adel ist, erscheint am Ende als der Einzige, für den der Tod des Herrn ein Unglück bedeutet, weil er ihn um den versprochenen Lohn bringt: »*Mes gages! mes gages! mes gages!*«²² Don Juans Tod dagegen wirkt aufgesetzt, wie eine Hinrichtung *ex machina*, ein Tribut an den Zeitgeschmack nach einem Stück, das eine Feier der Kühnheit, des Witzes und der Schlaueit des Bösewichts darstellt. Tatsächlich weicht das Stück durchgängig von den kanonischen Frontbildungen ab, löst sie von innen her auf und begründet sich fortwährend als *Comédie* im Ereignis solcher Auflösung, bringt als »*Festin de Pierre*«²³ die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen. So er-

20. Molière: *Dom Juan*, S. 795.

21. Vgl. zu dieser Wertung Chasle, hier zit. nach: *Dom Juan oder der steinerne Gast* von Molière. Programmheft zur Inszenierung von B.K. Tragelehn, Düsseldorf 1988, S. 64. Entsprechende Formulierungen finden sich wiederkehrend in der Literatur zu Mythos und Varianten des *Dom Juan*-Stoffes, speziell bei Kierkegaard und im Zusammenhang von Mozarts Oper.

22. Molière: *Dom Juan*, S. 822. Daß die Schlußszene bereits unter den Zeitgenossen Molières Anstoß erregte – und sehr wahrscheinlich nicht zuletzt aufgrund der Bloßstellung des bürgerlichen Sganarelle, der um seinen Lohn geprellt worden ist, legt nicht zuletzt die Änderung dieses Schlusses in den der Zensur unterworfenen Varianten des Stückes nahe. (Vgl. Robert Horville: *Dom Juan*, o. Jg., S. 105.)

23. Der Titel des Originals wird im Deutschen meistens mit »Der steinerne Gast« wiedergegeben. Tatsächlich verbirgt sich aber hinter dem Original ein Rätsel: Während Tirso de Molinas spanische Version des Stoffes von »*El Burlador de Sevilla y Combado pe pietra*« spricht, also vom steinernen Gast, übersetzten die italienischen Truppen den Titel mit »*Le Festin de pierre*«. Dorimond, Villiers und Rosemond behelfen sich ange-

scheinen Don Juan wie Sganarelle dort, wo sie über sich selbst reden, als dezentrierte Subjekte, die niemals mit sich eins werden können, als zwischen Kopf und Körper, Mensch und Maschine gespaltene Wesen, die sich keiner Regel restlos unterwerfen, keiner restlos unterworfen werden können. Auf mehreren Ebenen prallt ein Fest der Ausschweifung (*dérèglement*) mit einer Logik des Tausches zusammen: Don Juan zeichnet sich konstant als derjenige aus, der das Tauschgesetz, das nach Maßgabe seiner Widersacher die Ordnungen der Ehre, der Religion, der Natur und des Lebens regiert, verletzt. Diese Verletzung des Tauschgesetzes in der Ausschweifung wiederholt dabei freilich lediglich die Ausschweifung, der sich dieses Gesetz verdankt. Dom Juan, »*le plus grand scélérat que la terre ait jamais porté, un enragé, un chien, un Diagarou*«²⁴, verkörpert als Figur *hors la loi* das Außersichsein des Gesetzes selbst, wie es in der Eingangsszene exponiert und in den verschiedenen Varianten durchgeführt wird. »*Comédie*« ist der Name, den dieses Außersichsein ohne Beisichsein in Molières Diktion erhält.

3. »*Fausse confidences*« – die Dezision des Intriganten

Während es auf den ersten Blick verwundern könnte, daß eine Komödie Molières unter dem Gesichtspunkt des Komischen als eines Ereignisses gelesen werden soll, muß es geradezu verwundern, daß eine entsprechende Deutung für Marivaux noch zu entwickeln bleibt: Müßte diese doch zunächst nichts anderes tun, als die Vorwürfe zitieren, mit denen Marivaux von seinen Zeitgenossen und der unmittelbaren Nachwelt im 18. Jahrhundert überhäuft wurde. Man bezichtigte ihn der gesuchten Originalität, der Neologismen, des Präziösen und Artifizielles, warf ihm Mängel auf allen Ebenen vor. Seine Sprache, so der eher wohlwollende d'Alembert, klingt, also ob Fremde gezwungen werden, in einer Sprache sich zu unterhalten, die sie nur unvollkommen beherrschen und aus der sie sich deshalb ihr spezielles Idiom geschaffen haben, das einem falsch glänzenden Metall gleicht, das durch Zufall aus der Vereinigung verschiedener anderer Metalle entstanden sei. Seine Stücke, so ein häufig variiertes Urteil, seien nichts als Variatio-

sichts des Fehlens eines Gastmahls aus Stein mit der Erfindung des Namens Pierre für den steinernen Komtur. Molière übernimmt diesen Namen nicht, bleibt aber beim Titel – vielleicht aus Gründen der Gewohnheit, vielleicht aber auch, wie ich hier hypothetisch vorschlage, um auf dem Wege eines Oxymorons bereits im Titel auf die grunderschütternde, alles Bekannte verkehrende Logik der Komödie hinzudeuten: Das Fest aus Stein entspräche dann buchstäblich dem späteren Revolutionstopos der versteinerten Verhältnisse, die zum Tanzen gebracht werden müssen.

24. Molière: Dom Juan, S. 770.

nen eines einzigen Themas, der *Surprise d'amour*. Auch der häufige Vorwurf der »Metaphysik« ist aufschlußreich: Man wirft Marivaux vor, von der »Natur« abzuweichen, wobei allerdings die genauere Analyse des dabei zugrundegelegten »Natur«-Begriffes ergibt, daß so nichts anderes als eine durch die Antike und manchmal auch durch das 17. Jahrhundert verbürgte Konvention bezeichnet wird, »Molière« etwa als Emblem einer »natürlichen« Komödie, der man die Dekadenz der künstlichen Komödie Marivaux' gegenüberstellt.²⁵

D'Alemberts verteidigt den so Angegriffenen mit Selbstaussagen und Gegenargumenten, die nicht minder aussagekräftig für die These sind, es sei im Zentrum der Komik Marivaux eine Auffassung des Komischen als *Ereignis* zu finden. So will Marivaux zu den wenigen »auteurs originaux«²⁶ gehören, entwickelt für seine Schauspieler die Vorstellung, sie sollten so sprechen, als ob sie niemals den Wert dessen, was sie sagen, fühlen, so daß es dem Zuschauer überlassen bleibt, diesen Wert herauszulesen²⁷, gibt also, in heutiger Terminologie gesprochen, der Performanz der Rede²⁸, ja ihrem Affirmativen (Hamacher)²⁹ den Vorrang vor ihrer Referenz. Als sein Thema bezeichnet er die Liebe im Streit mit sich selbst³⁰, Liebe insofern als eine in sich gespaltene Empfindung, die eben deshalb niemals restlos begriffen werden kann und insofern immer an den Moment der Überraschung gebunden bleibt – Liebe als Ereignis. Nicht anders erscheint ihm Natur: Sie ist hier nicht, wie für das Jahrhundert und die bereits erwähnten Angriffe gegen ihn typisch, das unbegriffene Phantasma einer mit sich selbst gleichen, naiven Ursprünglichkeit, sondern vielmehr ein Begriff für das Singuläre, auf das sich Marivaux beruft, wenn er seinen Ton als natür-

25. Vgl. zu den Urteilen der Zeitgenossen über Marivaux' Theater: Jugements sur le théâtre de Marivaux, in: Marivaux: Théâtre complet, Tome II, hg. v. Frédéric De-loffre, Paris 1981, S. 957-1024. Ein Forschungsbericht über die neuere Marivaux-Literatur sowie eine ausführliche Bibliographie findet sich bei Christoph Miething: Marivaux, Darmstadt 1979.

26. Marivaux: Théâtre complet, S. 981.

27. Vgl. ebd., S. 984.

28. Vgl. zum Begriff des »performative« J.L. Austin: How to do things with Words, Cambridge, 2. Aufl., 1975; einen ersten Überblick über die Karriere, die der Begriff seither gemacht hat, gibt Uwe Wirth (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt/Main 2002. Vgl. mit Bezug auf das Theater Nikolaus Müller-Schöll: Was nie gesagt wurde, hören. Bruchstücke zu einer Theorie der Aufmerksamkeit bei Celan, Brook und Wilson, in: Lettre International (Herbst 2001), S. 72-77.

29. Werner Hamacher: Affirmativ, Streik, in: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), Was heißt »Darstellen«?, Frankfurt/Main 1994, S. 340-374.

30. Marivaux: Théâtre complet, S. 985.

lichen dem Natur-Postulat seiner Zeitgenossen entgegengesetzt.³¹ Natur, wie sie hier verstanden wird, erinnert an jene Allegorie der Natur, die in *Le Miroir* ihren Auftritt hat, als

cette personne ou cette divinité, qui [...] était dans un mouvement perpétuel, et en même temps si rapide, qu'il me fut impossible de la considérer en face [...] je la vis sous tant d'aspects que je crus voir successivement passer toutes les physionomies du monde, sans pouvoir saisir la sienne, qui apparemment les contenait toutes.³²

Wandelbarkeit erscheint hier als Grund – und insofern als grundloser oder abgründiger Grund – der Natur des Menschen und seiner Verhältnisse.

Beispielhaft kann in diesem Zusammenhang Marivaux' *Les Fausses Confidences*³³ betrachtet werden. Im Mittelpunkt dieser Intrigenkomödie steht das gattungstypische Projekt der Verheiratung eines jugendlichen Liebhabers aus ehrlichem, aber unbemitteltem Elternhaus namens Dorante mit einer reichen Witwe, deren Mutter einen anderen Galan, den Grafen Dorimont, vorzieht, weil er in die Heirat zum einen den Adelstitel einbrächte, und weil sich zum anderen auf diese Weise ein Rechtsstreit zwischen der Witwe und dem Grafen ohne Prozeß beilegen ließe. Unterhalten wird das Projekt vom Diener der Witwe, Dubois, einem Intriganten, der Dorante einst gedient hat, bevor er von diesem aus Geldmangel den Abschied bekam, und der ihn jetzt als Sekretär ins Haus eingeschmuggelt hat. Dubois weiß jede der auftretenden Personen mithilfe von deren ihnen immer nur teilweise bekannten Interessen zu manipulieren und im Dienste seiner Sache zu instrumentalisieren. Das Spiel ist so letztlich nichts als ein Spiel mit der Gefühlsökonomie aller Beteiligten.

Innerhalb dieses Spiels findet sich die folgende kurze Rede und Gegenrede, die einen Blick aufs Räderwerk des Stückes und seiner Konstruktion erlaubt: Marton, die Zofe der Witwe, die in Dorante ihren eigenen Zukünftigen zu sehen glaubt und deshalb sein Spiel betreibt, verteidigt ihn gegen den Argwohn und die Vorwürfe des Grafen und weist zugleich dessen Vorschlag, den Sekretär zu bestechen mit den folgenden Worten zurück:

31. Vgl. ebd. 986: »[...] ce n'est pas moi que j'ai voulu copier, c'est la nature, et c'est peut-être parce que ce ton est naturel qu'il a paru singulier«.

32. Marivaux: *Le miroir*, in: ders., *Journaux et œuvres diverses*, hg. v. Frédéric Deloffre/Michel Gilot, Paris 2001, S. 534-549, hier 535.

33. Im folgenden zitiert nach Marivaux: *Les Fausses Confidences*, in: ders., *Théâtre complet*, S. 341-420.

Marton: Oh! non, ce n'est point un homme à mener par là; c'est le garçon de France le plus désintéressé.

Le Comte: Tant pis! ces gens-là ne sont bons à rien.³⁴

Marton täuscht den Grafen über die wahren Interessen Dorantes. Sie denkt, sein Interesse gelte ihrer Person, will den Grafen aber glauben machen, er sei gänzlich ohne Interesse. Der Graf wiederum spricht darauf das Geheimnis der Manipulationen aus, von denen die Intrigen in diesem Stück leben: Wer kein Interesse hat, ist für nichts zu gebrauchen, er schlägt eine Lücke in die Ökonomie der Gefühle wie des Handels, setzt deren Funktionieren nach Plan aufs Spiel, unterminiert es, fügt jene fundamentale Unsicherheit ein, die das Unvorhergesehene, Andere im geplanten Ablauf möglich, dessen Berechnung unmöglich erscheinen läßt. Marton täuscht freilich nicht nur den Grafen, sondern auch sich. Dorante ist keineswegs so interesselos, wie er sich gibt, wenn er jegliche Bestechung vor ihr zurückweist, und hat auch nicht das behauptete Interesse an ihr. Vielmehr wird er bereits in der zweiten Szene des ersten Aktes als der leidenschaftlich verliebte Liebhaber der Witwe eingeführt, als der er im Stück von einem anderen eingesetzt und zum Erfolg gebracht wird, eben von Dubois, der damit tatsächlich keine erkennbaren oder ausgesprochenen eigenen Interessen verfolgt. Dubois bezeichnet die Eroberung der Witwe von Beginn an als »notre projet«³⁵ und läßt damit offen, ob nicht zuletzt selbst die Leidenschaft des Dorante das Ergebnis seiner Manipulationskünste ist. In jedem Fall entspinnt sich der folgende Dialog zwischen den zwei Verschwörern über das gemeinsame Projekt:

Dorante: [...] il me paraît extravagant, à moi qui m'y prête. Je n'en suis pourtant pas moins sensible à ta bonne volonté, Dubois; tu m'as servi, je n'ai pu te garder, je n'ai pu même te bien récompenser de ton zèle; malgré cela, il t'est venu dans l'esprit de faire ma fortune en vérité, il n'est point de reconnaissance que je ne te doive.

Dubois: – Laissons cela, Monsieur; tenez, en un mot, je suis content de vous; vous m'avez toujours plu; vous êtes un excellent homme, un homme que j'aime; et si j'avais bien de l'argent, il serait encore à votre service.³⁶

Dubois erscheint hier als selbst interesseloser, zumindest hochgradig unter- oder unmotivierter Intrigant, als Zentrum des Spiels mit Ursache und Wirkung, in dem selbst keine weitere Ursache und Wirkung zu finden ist. Eine mögliche materielle Motivation des früheren Dieners von Dorante wird in dieser Szene explizit ausgeschlossen. Wenn Do-

34. Marivaux: Théâtre complet, S. 383.

35. Vgl. ebd., S. 360.

36. Vgl. ebd.

rante formuliert: »il t'est venu dans l'esprit [...]«, dann beschreibt er damit das vollkommen kontingente, von außen einfallende, nicht weiter begreif- und berechenbare Ereignis im Ursprung des Stückes und seiner Ökonomie, einen Moment irreversibler Grundlosigkeit im Wechselspiel der Gründe, einen Einfall, der Dubois' Entscheidung bestimmt hat, das Glück des früheren Herrn zu machen, die Verheiratspläne von dessen Onkel wie auch die Pläne der Zofe, der Mutter und des adligen Freiers zu durchkreuzen. Im Zentrum des Stückes steht insofern das Ereignis einer aus dem Nichts geborene Dezsion.

Man hat mitunter Marivaux in die Nähe der beginnenden experimentellen Naturwissenschaft gerückt, seine Stücke als »Versuchsanordnung« begriffen³⁷, die der Untersuchung und dem Aufdecken der Wirkungsweisen der menschlichen Psyche dienen. Was Momente wie der hier bezeichnete vorführen, ist jedoch eher eine Grenze *psychologischer* Kalkulation und zugleich einen Abgrund: Am Beginn der Entwicklung bürgerlicher Empfindsamkeit und Psychologie steht Marivaux als Autor, von dem der Weg zu den Schriftstellern der Empfindsamkeit und der Entwicklung einer Pädagogik, die auf dem Glauben an die Perfektionierbarkeit fußt, ebenso kurz ist wie derjenige zu de Laclos und Sade³⁸, die als Kehrseite der Perfektibilität die Pervertibilität, als andere Seite der grenzenlosen Erziehbarkeit des Menschenschlechts dessen grenzenlose Manipulierbarkeit beschreiben werden.

Das Erschrecken der Zeitgenossen Marivaux angesichts der in solchen Momenten kontingenter Unterbrechung zum Ausdruck kommenden Grenze aller Kalkulation, als dessen Nachbeben man zumindest einen Teil der Verurteilungen und vielleicht auch das schnelle Verschwinden Marivaux' von den Bühnen des 18. Jahrhunderts nach seinem Tod begreifen kann, ist nirgends besser dokumentiert als in einer zeitgenössischen Übertragung, in der ein deutscher Zeitgenosse die zitierte Passage, in der er die Namen Dubois und Dorante durch Süßholz und Dörner ersetzt, um die folgende Ergänzung erweitert:

Süßholz: Brüderchen, an mir ist nicht viel zu verderben, ich bin einmal ein verdorbener

37. Vgl. Ivan Nagel: Marivaux oder: Die Chemie der Seelen, in: ders., Gedankengänge als Lebensläufe. Versuche über das 18. Jahrhundert, München, Wien 1987, S. 7-24. Vgl. auch Bernd Kortländer/Gerda Scheffel (Hg.), Marivaux. Anatom des menschlichen Herzens, Düsseldorf 1990.

38. Vgl. zur Nähe der Experimente Marivaux' zu denjenigen de Sades speziell die Inszenierung von »La Dispute« durch Patrice Chéreau am Théâtre National Populaire 1973: »Chéreau nahm das Experiment wörtlich und fragte: Welcher Mensch darf mit Menschen experimentieren? In der Gestalt der Herrscher, Experimentateure, Voyeure, auch durch seinen eigenen obszön bösen Blick, verband er Marivaux mit Sade« (Nagel: Marivaux, S. 23).

Mensch, und den armseligen Schreiberdienst, den ich, um dieses Plänchens willen, verließ, find' ich überall wieder. Siehst Du, wenn's ein Schelmstück wäre, so würde ich mich nicht dazu gebrauchen lassen; geschweige, daß ich Dich anspornen sollte. Aber einem ehrlichen Kerl durch eine unschuldige List auf einen grünen Zweig helfen, ist ja wohl jedem erlaubt. Und ich bin von Dir versichert, daß Du mich eben so liebst als ich Dich und daß es mir nie übel gehen wird, solange es Dir wohl geht.

Dörmer: Das schwör' ich Dir, in dieser Umarmung.

Süßholz: Ih! dazu brauchst weder Schwur, noch Umarmung, Brüderchen. Das weiß ich seit der Zeit, da Du mich in Halle bey dem bösen Fieber wartetest, Du allein Nacht und Tag bey meinem Bette saßest, und mir, den alle Ärzte feierlich aufgegeben hatten, auf mein Bitten, durch das Aufritzen einer Ader das Leben rettetest. – Seit dieser Zeit weiß ich's, – so gewiß, als ich weiß, daß ein Wesen über uns lebt, das solche Herzen belohnt.

Dörmer: Schweig, Wilhelm, Du rührst mich durch diese Erinnerung.

Süßholz: Ich habe nicht viel gelernt, Brüderchen, und ein liederlicher Zeisig bin ich auch mit unter, aber ehrlich dabey und dankbar. Wer mir einmahl Gutes gethan hat, für den lief ich durchs Feuer [...].³⁹

Dubois' unmotivierter Handlung wird hier zum Teil einer wechselseitigen Verpflichtung, die ihrerseits bekräftigt wird durch die Berufung auf jene dritte Instanz, die Verpflichtungen wie diese überhaupt erst ermöglicht. Exakt diese dritte Instanz – ein »Wesen über uns«, das den Tausch von Gabe und Gegengabe ermöglicht, regelt und bestimmt, indem es eine Beziehung der Äquivalenz herzustellen erlaubt – fehlt aber bei Marivaux. Sie wird dort ersetzt durch den Einfall und die nicht weiter erklärte Vorliebe des unergründlichen Intriganten. Der Eingriff in seine Rolle dient zumindest auch dazu, den Nihilismus der marivauxschen Figur, bzw. deren grundlose Entscheidung zugunsten Dorantes, zu eliminieren. In diesem Eingriff kann aber, wie ein Blick auf eine andere – deutschsprachige – Gründungsszene der Komödie zeigt, eine für das deutsche 18. Jahrhundert typische Intervention auf dem Gebiet des Komischen gesehen werden, der Versuch, dessen Unberechenbarkeit in den Griff zu bekommen, das Komische als *Ereignis* zu verhindern.

4. »Minna von Barnhelm« – Ausgrenzung des komischen Ereignisses

Minna von Barnhelm, die »erste aus dem Leben gegriffene Theaterproduktion«, der gegenüber sich, wie ältere Geschichten der deutschen

³⁹ Vgl. Die falschen Entdeckungen. Ein Lustspiel in drei Aufzügen. Nach Marivaux. Bei Carl Wilhelm Ettinger. 1774. Bearbeiter: Friedrich Wilhelm Gotter. Hier zit. nach Victor Golubew: Marivaux' Lustspiele in deutschen Übersetzungen des 18. Jahrhunderts, Heidelberg 1904, S. 96.

Literatur und des deutschen Theaters vermerken, alle älteren Lustspiele als Vorformen ausnehmen⁴⁰, kann als poetologisches Manifest gelesen werden, das auf dem deutschen Theater und für es eine Grenzziehung vornimmt, die der Abwertung und Verhinderung eines Komischen dient, das als Ereignis in die Ökonomie von Theater und Gesellschaft einbrechen und dadurch die Bestrebungen gefährden könnte, den »Menschen« durch Erziehung und Bildung zu zähmen und mithilfe eines Gesellschaftsvertrages zu binden. Wenn Lessing gemeinhin als der Retter des öffentlich von Gottsched und der Neuberin ausgetriebenen Harlekin bezeichnet wird⁴¹, und damit einer niederen, eher körperlichen, derben Komik⁴², so darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieser Retter tatsächlich – nicht allein, nicht ohne Vorbild – der wirkungsmächtigste Totengräber jener Formen eines nicht-literarischen, und zumindest nach Ansicht des mittleren und späten 18. Jahrhunderts in Deutschland nicht gesellschaftsfähigen »niederen« Komischen in der Komödie ist. Im Zuge der Ökonomisierung des Dramas und der bürgerlichen Selbstbegründung in Abgrenzung vom französisierenden Adel, die das Merkmal seiner Zeit ist, trifft er seine immer wieder zitierten Unterscheidungen zwischen dem abzulehnenden *Verlachen* und dem subventionierten Lachen, zwischen den Extremen des rührenden Lustspiels und der Posse auf der einen und der »echten« Komödie auf der anderen Seite.⁴³ *Minna von Barnhelm* spielt auf der

40. Vgl. die bereits zitierte Darstellung bei Hinck, die Goethes Urteil zitiert (s.o. Anmerkung 12.).

41. Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: Siebzehnter Brief, in: ders., Briefe, die neueste Literatur betreffend, Leipzig 1987, S. 51-55. Wolfgang Promies: Der Bürger und der Narr oder das Risiko der Phantasie. Sechs Kapitel über das Irrationale in der Literatur des Rationalismus, Frankfurt/Main 1987.

42. Vgl. zu Lessings Experimenten mit dem Lustspiel G.E. Lessing: Frühe Lustspiele. Werke 1743-1750, Frankfurt/Main 1989. Die hier abgedruckten frühen Versuche mit verschiedenen Formen des Lustspiels geben einen Eindruck von den ungezählten Möglichkeiten des Lustspiels im 18. Jahrhundert, wie es Lessing überliefert wurde. Sie lassen zugleich deutlich werden, welche spezifische Entscheidung für und gegen bestimmte Erscheinungsformen des Komischen »Minna von Barnhelm« auf dem Gebiet der Komödie treffen wird. Der Blick auf Lessings fragmentarische Versuche mit dem Lustspiel kann insofern als Korrektiv einer teleologisch verfaßten Literaturgeschichte begriffen werden: Diese erscheint *auch* als Geschichte von Verlusten, die Dialektik der Aufklärung des 18. Jahrhunderts wird deutlich, bzw. jener Grundzug der Interiorisierung der Disziplin, den Foucault in mehreren Studien und Vorlesungen herausgearbeitet hat. Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Paris 1966; ders., *Histoire de la folie*, Paris 1969; ders., *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris 1975.

43. Vgl. zu Lessings Komödien die Überblicksdarstellung bei Monika Fick: *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2000, S. 59-74. Während

Bühne die Gründe durch, die dieser Entscheidung gegen das *Ver-*, oder wie man auch sagen könnte, *Totflachen* einerseits, und für das Lachen als »*Präservativ*« der Vernunft andererseits zugrundeliegen.⁴⁴ Nur dieser eine Aspekt des komplexen Stückes und der verzweigten Politik der Komödie in Lessings Schriften soll hier dargestellt werden.

Die aristotelische Bestimmung, wonach die Komödie eine Nachahmung von insofern »schlechteren« Menschen sei, als das Lächerliche am Häßlichen teilhat, wobei das Häßliche gleichwohl »keinen Schmerz und kein Verderben« verursacht⁴⁵, halt noch nach, wenn am Ende des 3. Aufzuges *Minna* das Komödienspiel des folgenden Aufzuges mit den Worten ankündigt, Tellheim habe »ein wenig zu viel Stolz«, weshalb sie ihn nun mit ähnlichem Stolze ein wenig martern wolle.⁴⁶ Das Konzept gleicht jenem, das von Boileau über Gottsched zu Lessing gekommen ist und etwa noch in Lessings frühen Komödien *Die Juden* und *Der junge Gelehrte* beobachtet werden kann: Die Komödie gibt das Vorurteil oder das Übermaß, bzw. den Außenseiter, der Lächerlichkeit preis und treibt ihn so entweder aus oder zwingt ihn – der nach Ansicht etwa der *Minna* durch seine Perfektibilität ausgezeichnet wird⁴⁷ – durch Beschämung zur Rückkehr in die Norm, bzw. in diesem Fall zur Annahme einer neuen Norm, die allerdings dadurch gekennzeichnet ist, daß sie als Gebot der Vernunft oder der »Menschheit« schlechthin ausgegeben wird. Auf der Seite der Spielerin ist dieser Vorgang mit einer »Lust«

Fick eine gute erste Annäherung an den Forschungsstand vermittelt, ist ihren Bewertungen gegenüber durchaus Vorsicht angebracht. So wäre etwa nachzufragen, von welcher Warte ein Urteil über die »Hebung des intellektuellen Niveaus« (Fick, S. 62) gefällt wird – ein Urteil, das unkritisch die Sicht der Literatur und des Theaters übernimmt, die durch Lessings Eingriffe in die Literatur- und Theatergeschichte erst entstanden. Im folgenden wird nicht zuletzt vor dem Hintergrund der nach wie vor vorherrschenden Meta-Erzählung, die in Wertungen wie dieser zum Ausdruck kommt, an deren Erschütterung gearbeitet. Dabei geht es darum, im Ansatz zu zeigen, welche Möglichkeiten des Komischen und der Komödie Lessings Neubegründung zum Teil für lange Zeit beschneidet und verschließt.

44. Vgl. zu Lessings Unterscheidungen, die hier nur stichwortartig erwähnt werden können: Lessing: *Hamburgische Dramaturgie*, Stuttgart 1981, insb. 28. und 29. Stück.

45. Vgl. Aristoteles: *Poetik*, Stuttgart 1982, S. 17.

46. G.E. Lessing: *Minna von Barnhelm oder das Soldatenglück*. Ein Lustspiel in fünf Aufzügen. Verfertigt im Jahre 1763, Stuttgart 1962, S. 60. Vgl. dazu die Bibliographie bei Fick: *Lessing-Handbuch*, S. 258, sowie bei Jürgen Hein (Hg.): *Erläuterungen und Dokumente*. G.E. Lessing: *Minna von Barnhelm*, Stuttgart 1977, S. 105-108.

47. Vgl. zur Perfektionierbarkeit im Zusammenhang des Stückes etwa den Dialog zwischen *Minna* und ihrer Zofe *Franziska* über *Riccaut* (4. Aufzug, 3. Auftritt, Lessing: *Minna*, S. 68-70).

verbunden, die sich als Lachen artikuliert. Als Tellheim diese Lust nicht teilen und in dieses Lachen nicht einstimmen kann, hebt Minna zu einer Apologie des Lachens an:

Tellheim: Sie wollen lachen, mein Fräulein. Ich beklage nur, daß ich nicht mitlachen kann.
Das Fräulein: Warum nicht? Was haben Sie denn gegen das Lachen? Kann man denn auch nicht lachend sehr ernsthaft sein? Lieber Major, das Lachen erhält uns vernünftiger als der Verdruß. Der Beweis liegt vor uns. Ihre lachende Freundin beurteilt Ihre Umstände weit richtiger als Sie selbst. Weil Sie verabschiedet sind, nennen Sie sich an Ihrer Ehre gekränkt; weil Sie einen Schuß in dem Arme haben, machen Sie sich zu einem Krüppel. Ist das so recht? Ist das keine Übertreibung? Und ist es meine Einrichtung, daß alle Übertreibungen des Lächerlichen so fähig sind?⁴⁸

Programmatisch wird in dieser Passage die in Tellheims Protest gegen das Lachen angelegte Unterscheidung zwischen Vorgängen, die mit Lust und solchen, die mit Trauer angemessen beantwortet werden, aufgehoben, wenn Minna entsprechend der Komödientheorien Gottscheds und Gellerts davon ausgeht, daß das aus ihrer Sicht Ungereimte, Tellheims »Übertreibungen«, diesem »keinen Schmerz« verursachen. Minna bietet dabei eine vermutlich an den Maximen des zeitgenössischen rührenden Lustspiels orientierte Neudefinition der alten Regeln an, wenn sie argumentiert, daß der Lachende zugleich ernst sein könne, und dem Lachen eine Funktion im Rahmen einer Ökonomie der Vernunft zuweist. Entsprechend ihrer zuvor entfalteten Ansicht vom Menschen als einem Wesen, das sich durch gute und schlechte Seiten auszeichnet, scheint sie davon auszugehen, daß die Spaltung des Menschen es diesem erlaubt, was Unlust, Furcht oder Leid verursacht, von sich wegzustellen und von der Warte der Vernunft aus zu verlachen, dergestalt im Lachen die Verdruß bereitende Infragestellung der Ordnung im dreifachen Sinne aufzuheben. Wenn Tellheim dieses nicht kann, so wird ihm ein Mangel an Vernunft einerseits, ein Übermaß an Ehre andererseits zum Verhängnis, ein zweifaches Unge-nügen, durch das er sich aus der Ordnung der vernünftigen Menschheit ausgrenzt. Lachen erscheint hier als Mittel zum Zweck der Konstitution des »uns«, der Gemeinschaft der Vernünftige(re)n, der Restauration der verletzten Norm.

An diesem Punkt führt der Verlauf der Komödie jedoch eine mehrfache Komplikation ein, die die überkommenen Komödienkonzepte als dem Zweck nicht länger angemessene Mittel erscheinen läßt. Die folgende Kontroverse zwischen Minna und Tellheim enthüllt, wie Tellheims edelmütiges Tun als Korruption ausgelegt, er um Vermögen und Ehre gebracht worden ist und stellt dadurch eine Voraussetzung

48. Lessing: Minna, S. 75.

von Minnas Lachen infrage, die klassizistische Annahme einer abstrakten, objektiven, ewigen – vom Einzelfall in seinem Kontext, seiner spezifischen Zeit und seinem spezifischen Raum ablösbaren – Ordnung, die regeln könnte, wann Schmerz verursacht wird und wo deshalb die Grenze zwischen Komödie und Tragödie, Lust- und Trauerspiel verläuft. Dabei erscheint zugleich das Lachen als Vorgang, der die Vernunft bedrohen, die Gemeinschaft unwiderruflich zerstören kann: Anstatt auf seinem Recht zu beharren und damit dessen prinzipielle Gültigkeit aufrechtzuerhalten, hat Tellheim den Abschied gefordert und bricht nun seinerseits in Lachen aus.

Tellheim: Sie sind ernsthaft, mein Fräulein? Warum lachen Sie nicht? Ha, ha, ha! Ich lache ja.

Das Fräulein: O, ersticken Sie dieses Lachen, Tellheim! Ich beschwöre Sie! Es ist das schreckliche Lachen des Menschenhasses! Nein, Sie sind der Mann nicht, den eine gute Tat reuen kann, weil sie üble Folgen für ihn hat. Nein, unmöglich können diese üble Folgen dauern! Die Wahrheit muß an den Tag kommen. Das Zeugnis meines Oheims, aller unsrer Stände –

Tellheim: Ihres Oheims! Ihrer Stände! Ha, ha, ha!

Das Fräulein: Ihr Lachen tötet mich, Tellheim! Wenn Sie an Tugend und Vorsicht glauben, Tellheim, so lachen Sie so nicht! Ich habe nie fürchterlicher fluchen hören, als Sie lachen [...].⁴⁹

Im Begriff eines »Lachen[s] des Menschenhasses« formuliert Minna präzise, worin das bedrohliche Übermaß jedes Lachens besteht, selbst noch desjenigen, das als »Präservativ« der Vernunft eingesetzt wird: Die Aufhebung der Infragestellung der vernünftigen Ordnung der Menschheit geht in Tellheims Lachen über in die Zerstörung jeglicher Ordnung, wie sie in Minnas Berufung auf die höheren Instanzen der Wahrheit, der Moral und der Religion einerseits, die Institutionen der Standesordnung und des durch Zeugnisse zu beeindruckenden Rechtswesens andererseits zum Ausdruck kommt. Lachen, ein Mittel, das in Minnas Gebrauch die Menschheit herstellen sollte, löst sie hier auf. Tellheims Lachen unterminiert den Glauben an die ewige Ordnung, die in Momenten begrenzter Übertretung zugleich negiert und bekräftigt wird, und führt in der parodistischen Wiederholung der vorangegangenen Szene den impliziten Glauben der Komödientheorie an solche von Zeit und Geschichte ablösbare Ordnungen, Institutionen und Grenzen als Illusion vor, senkt einen radikalen Zweifel in das Projekt einer universalistisch angelegten Vernunft und Menschheit ein. Wo Fluchen die verwünschte höhere Instanz gemäß der Dialektik von Atheismus und Theologie in ihrer Negation bekräftigte, da stellt das Lachen deren Exi-

49. Lessing: Minna, S. 76.

stanz radikal infrage. So urteilt Minna angemessen, wenn ihr das Lachen fürchterlicher erscheint als ein Fluchen.

Unterscheidet man mit Marquard Lessings »Lachen« und »Verlachen« als »Wahr-« und »Totlachen«⁵⁰, so zeigt sich in diesen zwei Passagen eine in solchen Unterscheidungen nicht vorgesehene Ambivalenz: Minnas Wahrlachen, das in die Vernunft zurückholen möchte, was Tellheim aus ihr ausschließt, erscheint Tellheim als Totlachen, das ihn aus der Ordnung der Vernunft ausgrenzt. Sein Wahrlachen, das die ewige Gültigkeit jeglicher Ordnung außer Kraft setzt, erscheint ihr als Totlachen, weil es der von ihr repräsentierten Ordnung der Vernunft den Boden entzieht: Eben jene gemeinsame dritte Instanz, die die Unterscheidung des einen vom anderen Lachen objektiv absichern könnte, fällt hier dem Lachen selbst zum Opfer. Insofern manifestiert sich im ambivalenten Lachen eine spezifisch moderne Erfahrung der Auflösung aller menschlichen und göttlichen Ordnungen und damit noch jeder Ordnung »der Moderne«, und dies in eben dem Moment, in dem das Lachen im Einklang mit Tradition und zeitgenössischer Dichtungstheorie zum Einsatz kommen soll. Das Komische erscheint hier insofern in der überlieferten Form als ein in seinen Wirkungen unabsehbares, für das Jahrhundertprojekt der Aufklärung letztendlich untaugliches Mittel, das jederzeit die Zwecke, denen es dienen soll, zu vernichten vermag, kurz: als *Ereignis*⁵¹, das, wie *Minna von Barnhelm* vorführt, durch die Erfindung einer neuen Komödienform wenn nicht verhindert, so doch in seinen Wirkungen eingedämmt werden muß. Dem wird im Stück ein Ende dienen, das, verkürzt gesagt, eine neue Komödie einführt: Die Intrigenkomödie als eine theatralische Form des Gesellschaftsvertrages, eine Zählung des Zuschauers mit den Mitteln der Komödie als moralischer Anstalt.

5. Einige Schlußbemerkungen

Die drei Skizzen einer Auseinandersetzung mit dem Komischen als Ereignis in der Literatur des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts

50. Odo Marquard: Exile der Heiterkeit, in: Preisendanz/Warning (Hg.), *Das Komische*, S. 133-151, insb. S. 141. Vgl. auch das Interview mit Marquard in: Steffen Dietzsch, *Luzifer lacht. Philosophische Betrachtungen von Nietzsche bis Tabori*, Leipzig 1993.

51. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die sich aus der bereits zitierten Diskussion um das Performative ergebende Erkenntnis, daß ein Ereignis nur dort angenommen werden könne, wo es keinen performativen Akt mehr gibt, wo vielmehr das, was sich ereignet, jeden Erwartungshorizont auf unabsehbare Weise übersteigt, als gleichsam hyperperformativer Akt.

können nicht mehr sein als Elemente einer aus prinzipiellen Gründen nicht verifizierbaren oder falsifizierbaren Hypothese: Soll das Komische als Ereignis »begriffen« werden, dann muß mit der konkreten Untersuchung von Gegenständen, die in den Bereich des Komischen fallen, gefragt werden, inwieweit es im Fall des Komischen überhaupt eine *adaequatio intellectu et rei* geben kann. Für den Umgang mit geschichtlichem Material folgt aus dieser Frage, daß einerseits zu analysieren ist, was innerhalb der Komödienliteratur, der poetischen, poetologischen, theatrologischen, rhetorischen, philosophischen und wissenschaftlichen Kategorisierungsversuche unter Begriffen wie »Komisches«, »die Komödie«, »Ironie«, »Lächerliches«, »Lach- und Witzkultur« usw. begriffen wird⁵², andererseits aber immer auch in Betracht gezogen werden muß, daß möglicher Weise jeder dieser Zusammenhänge auf einer konstitutiven Ausgrenzung des *Komischen als Ereignisses* basiert.

Daraus folgt aber auch, daß das so verstandene Komische zugleich seine klassischen literatur-, theater- und philosophiegeschichtlichen Bestimmungen sprengt. So können Lust- wie Trauerspiel als Varianten der im Komischen sich manifestierenden Erfahrung begriffen werden, erscheinen von daher als voneinander untrennbare Gattungen, die sich ihrerseits von den antiken Gattungen Tragödie und Komödie unterscheiden⁵³: Die wiederkehrende Beobachtung, wie bedauerenswert und traurig dieser oder jener komische »Charakter« sei und wie nahe alle Trauerszenen dem Komischen stünden, etwa der Rekurs auf das traurige Los des »Geizigen«, die höllische Lustigkeit des barocken Intriganten⁵⁴ oder das gefürchtete Gelächter beim Aufführen bürgerlicher Trauerspiele, etwa der *Emilia Galotti*⁵⁵, zeugen gleichermaßen von diesem verbindenden Element des Komischen.

Wenn die Hypothese zutrifft, daß die Etablierung der Moderne im Deutschland des 18. Jahrhundert an eine Verschiebung und Ausgrenzung bestimmter, hier als *Ereignis* bezeichneter Formen, Traditionen und Schreibweisen des Komischen gebunden ist, dann folgt dar-

52. Vgl. zur Literatur über das Komische und die Komödie die umfangreichen Bibliographien in zwei neueren Sammeldarstellungen: Bernhard Greiner: Die Komödie, Tübingen 1992. Ulrich Profitlich (Hg.): Komödientheorie. Texte und Kommentare. Vom Barock bis zur Gegenwart, Hamburg 1998.

53. Vgl. zur Unterscheidung von Tragödie und Trauerspiel: Walter Benjamin: Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: ders., Gesammelte Schriften Bd.I.1, S. 203-430, S. 225f. Wie sich zeigen ließe, plante Benjamin eine entsprechende Unterscheidung auch auf dem Gebiet des Komischen.

54. Vgl. ebd., S. 304.

55. Vgl. dazu Günther Heeg: Das Phantasma der natürlichen Gestalt. Körper, Sprache und Bild im Theater des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/Main, Basel 2000, S. 265.

aus, daß die später wiederkehrende komische Erschütterung der so begründeten Geschichte, Literatur und Theorie bereits in den Jahrzehnten ihrer Herausbildung angelegt worden ist. Wenn im 20. Jahrhundert und speziell an dessen Ende, nach dem vielbeschworenen »Ende der Geschichte«⁵⁶ das Komische in Theater, Film und Literatur dominant geworden ist, so kann aus dem Rückblick die hier betrachtete Periode der Literatur als der abgründige Boden bezeichnet werden, über dem sich die Moderne erheben wollte. Im Moment des Scheiterns der großen Systeme und Entwürfe können die hier liegenden, verschütteten anderen Möglichkeiten des Komischen als Formen einer nicht länger sich verabsolutierenden Moderne begriffen werden, als radikale Modernitätserfahrung, die *der* Moderne⁵⁷ vorausgeht und sie überdauert.

56. Vgl. oben Anmerkung 6. Außerdem: Verf.: Theater der Potentialität. Zum Enden der Geschichte im Theater der neunziger Jahre, in: Joachim Fiebach (Hg.), Theater der Welt/Theater der Zeit 1999 in Berlin. Arbeitsbuch, Berlin 1999, S. 69-74.

57. Moderne und der Modernitätserfahrung werden hier als teils miteinander einhergehende, teils einander infragestellende Begriffe aufgefaßt: Der Begriff der »Moderne«, wie er in Prägungen wie dem »Projekt der Moderne« oder der »klassischen Moderne« auftaucht, läßt sich heute nicht mehr ablösen von seinen Prämissen, die im Scheitern der großen Systeme idealistischer Philosophie wie später in den geschichtlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts fragwürdig geworden sind. Als »Modernitätserfahrung« wird hier dagegen exakt dieses Fragwürdigwerden bezeichnet. Sie kann als eine »der« Moderne gleichursprüngliche Unterminierung oder Dekonstruktion begriffen werden. Ausführlich werde ich den hier nur knapp umrissenen Zusammenhang in einem Habilitations-Projekt entwickeln, das den Arbeitstitel »Das Komische als Paradigma der Modernitätserfahrung« trägt.

Literatur

- Agamben, Giorgio:** Noten zur Geste, in: Georg-Lauer, Jutta (Hg.), Post-moderne und Politik, Tübingen 1992, S. 97-108.
- Aristoteles:** Poetik, Stuttgart 1982.
- Austin, J.L.:** How to do things with Words, Cambridge, 2. Aufl., 1975.
- Bataille, Georges:** Der Begriff der Verausgabung, in: ders., Die Aufhebung der Ökonomie, München 1985, S. 9-31.
- Hegel, la mort et le sacrifice, in: ders., Œuvres Complètes, V. XII, Paris 1973, S. 326-345.
- Benjamin, Walter:** Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1980.
- de Man, Paul:** Aesthetic Ideology, Minneapolis, London 1996.
- Blindness and Insight, Minneapolis, London 1983.
- Derrida, Jacques:** Donner le temps – 1. La fausse monnaie, Paris 1991.
- États d'âme de la psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse, Paris 2000.
- Limited Inc., Evanston 1988.
- Signatur Ereignis Kontext, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 291-314.
- Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie, in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main, 4. Auflage, 1989, S. 380-421.
- Die Wahrheit in der Malerei, Wien 1992.
- Dietzsch, Steffen (Hg.):** Luzifer lacht. Philosophische Betrachtungen von Nietzsche bis Tabori, Leipzig 1993.
- Dom Juan oder der steinerne Gast von Molière.** Programmheft zur Inszenierung von B.K. Tragelehn, Düsseldorf 1988.
- Fick, Monika:** Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, Weimar 2000.
- Foucault, Michel:** Histoire de la folie, Paris 1969.
- Les mots et les choses, Paris 1966.
- Surveiller et punir. La naissance de la prison, Paris 1975.
- Fukuyama, Francis:** Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.
- Golubew, Victor:** Marivaux' Lustspiele in deutschen Übersetzungen des 18. Jahrhunderts, Heidelberg 1904.
- Greiner, Bernhard:** Die Komödie, Tübingen 1992.
- Hamacher, Werner:** Aformativ, Streik, in: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), Was heißt »Darstellen«?, Frankfurt/Main 1994, S. 340-374.
- (Das Ende der Kunst mit der Maske), in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes, Frankfurt/Main 2000, S. 121-155.

- Heeg, Günther:** Das Phantasma der natürlichen Gestalt. Körper, Sprache und Bild im Theater des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/Main und Basel 2000.
- Heidegger, Martin:** Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis), Frankfurt/Main 1989.
- Über den Humanismus, Frankfurt/Main 1991.
- Hein, Jürgen (Hg.):** Erläuterungen und Dokumente. G.E. Lessing: Minna von Barnhelm, Stuttgart 1977.
- v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm:** Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, Frankfurt/Main 1994.
- Hinck, Walter:** Das deutsche Lustspiel im 18. Jahrhundert, in: Steffen, Hans (Hg.), Das Deutsche Lustspiel. Erster Teil, Göttingen 1968, S. 7-26.
- Horville, Robert:** Molière: Dom Juan, Textes, commentaires et guides d'analyse. Paris o.Jg.
- Jugements sur le théâtre de Marivaux,** in: Marivaux: Théâtre complet. Tome II. Hg. v. Frédéric Deloffre, Paris, Garnier, 1981, S. 957-1024.
- Kluge, Alexander/Ulrich Gregor:** Interview, in: Herzog/Kluge/Straub, München, Wien 1976, S. 153-178.
- Kortländer, Bernd/Scheffel, Gerda (Hg.):** Marivaux. Anatom des menschlichen Herzens, Düsseldorf 1990.
- Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter (Hg.):** Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973.
- Lacoue-Labarthe, Philipp/Nancy, Jean-Luc:** The literary absolute, New York 1988.
- Lessing, Gotthold Ephraim:** Briefe, die neueste Literatur betreffend, Leipzig 1987.
- Frühe Lustspiele. Werke 1743-1750, Frankfurt/Main 1989.
- Hamburgische Dramaturgie, Stuttgart 1986.
- Minna von Barnhelm oder das Soldatenglück. Ein Lustspiel in fünf Aufzügen. Verfertigt im Jahre 1763, Stuttgart 1962.
- Lytard, Francois:** Das postmoderne Wissen, Graz, Wien 1986.
- Marquard, Odo:** Exile der Heiterkeit, in: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (Hg.), Das Komische, München 1976, S. 133-151.
- Marivaux:** Le miroir, in: ders, Journaux et œuvres diverses, hg. v. Frédéric Deloffre/Michel Gilot, Paris 2001, S. 534-549.
- Théâtre complet, hg. v. Frédéric Deloffre, Paris 1981.
- Mauss, Marcel:** Essai sur le don, Paris 1951.
- Miething, Christoph:** Marivaux, Darmstadt 1979.
- Molière:** Dom Juan ou le festin de Pierre. Comédie, in: ders., œuvres complètes. Hg. v. Maurice Rat, Paris 1951, S. 767-822.
- Müller-Schöll, Nikolaus:** Nie Gesagtes hören. Zu einer Theorie der Aufmerksamkeit bei Celan, Brook, Wilson, in: Lettre International. Heft 54 (2001), S. 72-77.

- Theater der Potentialität, in: Joachim Fiebach (Hg.), Theater der Welt/Theater der Zeit, Berlin 1999, S. 69-74.
 - Das Theater des »konstruktiven Defaitismus«. Lektüren zur Theorie eines Theaters der A-Identität bei Walter Benjamin, Bertolt Brecht und Heiner Müller, Frankfurt/Main 2002.
 - Theatralische Epik. Theater als Darstellung der Modernitätserfahrung in einer Straßenszene Franz Kafkas. Erscheint in der Publikation des Kongresses »Theater als Paradigma der Moderne?«.
- Nagel, Ivan:** Marivaux oder: Die Chemie der Seelen, in: ders., Gedankengänge als Lebensläufe. Versuche über das 18. Jahrhundert, München, Wien 1987, S. 7-24.
- Niethammer, Lutz:** Posthistoire, Hamburg 1989.
- Preisendanz, Wolfgang/Warning, Rainer (Hg.):** Das Komische, München 1976.
- Profitlich, Ulrich (Hg.):** Komödientheorie. Texte und Kommentare. Vom Barock bis zur Gegenwart, Hamburg 1998.
- Promies, Wolfgang:** Der Bürger und der Narr oder das Risiko der Phantasie. Sechs Kapitel über das Irrationale in der Literatur des Rationalismus, Frankfurt/Main 1987.
- Ronzeaud, Pierre (Hg.):** Molière Dom Juan, Paris 1993.
- Serres, Michel:** Le don de Dom Juan de Molière ou la naissance de la comédie, in: Critique, 24 (1968), S. 251-263.
- Stollmann, Rainer:** Grotteske Aufklärung. Studien zu Natur und Kultur des Lachens, Stuttgart 1997.
- Weber, Samuel:** Upping the Ante: Deconstruction as Parodic Practice, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Deconstruction is/in America: a new sense of the political, New York, London 1995, S. 60-78.
- Vor-Ort. Eröffnungsvortrag beim Kongreß der Gesellschaft für Theaterwissenschaft in Gießen, 1996 (veröffentlicht: <http://www.hydra.umn.edu/weber/art1.html> vom 17. Juni 2003).
- Wetzel, Michael/Rabaté, Jean-Michel (Hg.):** Ethik der Gabe, Berlin 1993.
- White, Hayden:** Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt/Main 1994.
- Wirth, Uwe (Hg.):** Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt/Main 2002.

Theatereignis¹

JEAN-LUC NANCY

Bertolt Brecht hat folgendes geschrieben, und ich zitiere es aus dem Gedächtnis: »Wenn man sagt, daß die Tragödie ausgehend vom Kult entstand, dann vergißt man zu sagen, daß sie zur Tragödie wurde, indem sie [von ihm aus-]ging.«² Wenn mein Zitat ungenau ist, so ist sein Sinn doch mindestens gewiß. Und diesen Sinn möchte ich versuchen, auf meine Weise zu präzisieren: Denn in seiner Gewißheit läßt er offen und gibt noch näher zu bestimmen auf, was der »Ausgang« aus dem Kult sein kann und folglich, wodurch er die Tragödie – oder das Theater – in ihrer Besonderheit ins Leben ruft. Es ist gewissermaßen der Sonderfall einer allgemeinen Reflexion darüber, welche Bewandtnis es mit einer »Provenienz« – einem Hervorkommen oder einer Herkunft –, mit einem »hervorgegangen sein aus« oder »ausgegangen sein von« hat: Man findet dabei immer einen Schnitt und zugleich eine Übermittlung. Es ist diese doppelte Formulierung, die ich versuchen möchte, zwischen Kult und Theater, oder genauer: zwischen dem kulturellen Umstand und dem Ereignis des Theaters ausfindig und kenntlich zu machen.

Indem sie vom Kult ausgeht, geht die Tragödie von der Religion aus, sie verläßt sie. Von der Religion ausgehen heißt von einem sozialen Kultursystem ausgehen, in dem es Kommunikation mit den Göttern gibt. Dieses System setzt die Präsenz³ der Götter voraus und die Mög-

1. Der folgende Text wurde zunächst veröffentlicht in: schauspielFrankfurt. Zeitung 03, Spielzeit 2001/2002, 1f.

2. A.d.Ü.: Kursivierungen, runde Klammern und doppelte Anführungszeichen stammen im folgenden Text von Nancy, eckige Klammern und einfache Anführungszeichen von mir.

3. A.d.Ü.: Der hier zum ersten Mal gebrauchte Begriff der *présence* wird im Verlauf des Textes zentral werden. Da er im Deutschen sowohl »Präsenz«, »Gegenwart« und »Gegenwärtigkeit«, als auch »Anwesendes« und »Anwesenheit« bedeutet, wird er im folgenden je nach Kontext mit einer – oder zur Verdeutlichung in Form einer Kombination auch mit mehreren – der hier genannten Bedeutungen übersetzt.

lichkeit, Verbindungen mit ihnen herzustellen. Der Kult besteht darin, diese Verbindungen ins Werk zu setzen. Die Götter, mit denen die Teilnehmer des Kults in Beziehung treten, sind nicht nur präsent: Sie sind die *Präsenzen*, die gegenwärtigen Anwesenheiten par excellence, die aktiven Mächte, die Schutz gewähren oder bedrohlich sind, die *Unsterblichen*,⁴ denen die Sterblichen ihr bedrohtes Los anvertrauen, in der Sorge darum, daß ihre Kräfte ihnen wohlgesonnen sein mögen. Der Kult betreibt die Anrufung⁵ dieser Präsenzen, er ruft sie zusammen und herbei, ja er provoziert sie mitunter sogar in dem Moment, wo er sich zum Advokaten des Sterblichen macht, der durch den Kult in die Präsenz der Präsenzen eintritt. Der religiöse Akt ist Teilnahme an der An-rufung oder der An-betung: an die Präsenz gerichtetes Wort.

Dieses Wort ist ein teilnehmendes Wort: Es nimmt an der Präsenz teil, zu der es spricht. Es tut dies bis zu dem Punkt, an dem es sich selbst als Opfer vollendet: Ein lebendiges Sterbliches wird den Unsterblichen geweiht, und sein Blut nimmt ihre Kraft und ihren Schutz in sich auf. Im Opfer wird das Wort selbst zur Handlung, zum Akt: Es spricht die Formel, die die Geste des Opferpriesters heiligt, und alles in allem schlachtet es sich selbst hin, im Messer und im Blut. Denn – zum Schluß – vernichtet die Präsenz das Wort.

Indem sie vom Kult ausgeht, geht die Tragödie von der Präsenz aus, sie verläßt sie. Die Götter haben sich zurückge- oder entzogen, oder aber es sind die Menschen, die sie im Zuge des Übergangs vom ländlichen zum städtischen Leben, vom Gesang zur Rhetorik und vom Wort zur Schrift verlassen haben. Vielleicht müßte man sagen, daß der erste Unterschied zwischen dem Kult und dem Theater darin besteht, daß Ersterer nicht geschrieben ist.

Dieser Abschied von der Präsenz (jede Schrift adressiert ein *Adieu*⁶ an sie) begründet das Theater: Das Wort muß dort nicht mehr an die Götter gerichtet werden, und selbst wenn man ganz am Anfang auch nicht aufhört, sie zu nennen, ja sie anzurufen, so haben diese Spuren der Religion dennoch keine Opferrolle mehr inne. Das Wort im Theater wendet sich genau an die Abwesenheit der Götter, was ebenso

4. A.d.Ü.: Kursivierte Anfangsbuchstaben weisen hier und im folgenden darauf hin, daß das Wort im Original mit – sonst im Französischen nicht gebrauchtem – Großbuchstaben am Anfang geschrieben ist, um die Dimension eines Überweltlichen, Höheren anzuzeigen.

5. A.d.Ü.: Hier wird das Wortfeld dessen in Anschlag gebracht, was das Französische aus dem lateinischen *vox* (»Stimme«) und dem dazugehörigen Verb *vocare* (»rufen«) übernommen hat. Das Deutsche erlaubt den Widerklang dieser »rufenden Stimme« nur selten: etwa im Verb »provizieren« (wörtlich: hervorrufen) oder im »Advokat« (wörtlich: der Herbeigerufene).

6. A.d.Ü.: Wörtlich: »zu Gott«.

gut heißt, daß es sich überhaupt nicht mehr an sie wendet, sondern unter den Sterblichen gewechselt wird, die von da an alleine unter sich sind.

Im Theater, im ersten griechischen Theater, in der *Antigone* von Sophokles, erhebt sich die Stimme, die den Menschen als *schrecklich fremd* und als *furchtbaren Techniker* verkündet, ebenso wie es sich im *Ödipus* um denjenigen handelt, der auf die Frage nach dem Menschen geantwortet hat. Zwischen dem Eroberer der Welt und dem Tier, das alt wird und stirbt, verdichtet die Tragödie den ganzen Einsatz: nicht menschliche Geschichten, die tragisch sind, sondern der Mensch selbst als Tragödie – oder Komödie. Nun schmieden sich Tragödie wie Komödie aber um Ereignisse herum: Es geschieht, es stellt sich das her, was den Menschen bedauernswert macht und was dieses Bedauernswerte entweder dem Mitleid oder dem Spott präsentiert.

Die Götter, mit ihnen geschieht nichts: Sie sind die Träger oder die Wortführer dessen, was man das Schicksal nennt, das *Moirai*, die Notwendigkeit, das heißt das allgemeine Geschehen⁷ aller Dinge. Aber von da an ist das, was geschieht, ein Schicksal, das jedes Mal ein singuläres Schicksal ist und in dem das allgemeine Geschehen versinkt, zusammen mit dem Kult, den man ihm erweisen konnte.

Dennoch sind Tragödie und Komödie noch zu den Göttern hin gewendet, und wie ihre Namen schon sagen, sind sie beide kultischer Herkunft (»Tragödie« heißt Bocksgesang und »Komödie« ist ein dionysischer Festzug). Sobald sich dieser Zusammenhang auflöst, bleibt nur das *Drama*, das »Handlung« bedeutet. Die Handlung ist genau das, was weit entfernt vom Kult geschieht. In diesem Letzteren vollzieht man Gesten, man befolgt Verhaltensweisen, aber man handelt nicht. Die kultischen Gesten führen Wirkungen herbei, von denen man sich Heilbringung erwünscht: Aber die Handlungen des Dramas ziehen Konsequenzen nach sich, die man aufeinander folgen und auf ihren Autor einstürzen sieht. Was geschieht, geschieht durch einen, der handelt, und es geschieht einem, der leidet, einem anderen oder demselben. Dies wird gezeigt, und dieses Zeigen ist das *Theater*, dessen Name bedeutet: in Sicht gebracht, *spectaculum*, *Schau-Spiel**.⁸

Was gezeigt wird, ist nicht so sehr das Ergebnis des Ereignisses, als vielmehr die Verkettung der Konsequenzen, die es herbeiführen. Das Ereignis besteht gerade in dieser Produktion, in dem *e-venire**⁹,

7. A.d.Ü.: Wörtlich: die Ankunft – *l'Arrivée* – (eines Überweltlichen).

8. A.d.Ü.: Begriffe, Ausdrücke und Sätze, auf die ein Asterisk folgt, sind im Original auf Deutsch. Auch mit Bindestrich versehene Wörter folgen dem Original.

9. A.d.Ü.: Im Original lateinisch: *evenire* – wörtlich: »herauskommen« – hat zur französischen Wortbildung von *événement*, »Ereignis«, geführt. Um die Verbindung

dem (Her)vor-kommen und Herbei- oder An-kommen dessen, was, als Ergebnis, kaum noch von Wichtigkeit ist, weil es genau nicht mehr die Gunst ist, die im Gegensatz dazu von einem Kult erwartet wird. Und jedes Mal ist das Hervorkommen der Mensch, und das Ergebnis ist immer noch der Mensch, seine Größe und sein Elend.

Die Verkettung der Konsequenzen gibt sich im Wort: in dem Wort, das von den einen zu den anderen – unter den Menschen – geht. Die An-rufung, die Herbei-rufung, die Zusammen-rufung und die Pro-vokation gehen von den einen zu den anderen: von einer Figur zu einer anderen und vom Ensemble der Figuren zu einem Publikum. Das Theater gibt zu sehen, weil es zu hören gibt und nicht umgekehrt. Was es zeigt, ist das verkörperte Wort oder das Wort ›aus‹ Körper (direkt, in Echtzeit, wie man heute sagen würde: Das Theater ist eine Kunst der Schnelligkeit der Verbreitung des Klangs, eine Kunst des gegenwärtigen Augenblicks als Durchgang der Stimme). Das Publikum ist offensichtlich der Adressat der Worte, ebenso wie die Figuren es sind. Das Publikum ist die Relais- oder Schaltfigur der Worte (wie es der Chor einst war, der dem Kult noch Tribut zollte). (Im Kino ist es ganz anders: Es gibt nur Blick, und das Wort pflöpft sich manchmal darauf auf. Das Publikum spielt dort überhaupt keine Rolle, es ist ein Zuschauer, kein Akteur. Die Größe des Kinos besteht darin, mich in ein Bild eintreten zu lassen, die des Theaters darin, mich ein Wort verschalten zu lassen).

Das Dispositiv des Schauspiels ist somit das eines »unter uns«. Es ist in keinsten Weise ein »repräsentatives« Dispositiv im gewöhnlichen Wort-sinn (imitierend und künstlich, »spektakulär« im kritischen Sinn). Es ist das Dispositiv des In-Gegenwart-Setzens – des Präsentmachens, der Vergegenwärtigung – dessen, was sich an der Stelle befindet, wo die Götter gegangen sind, wo sie weg sind: Mit anderen Worten, es ist das *Zwischen* des *Zwischen-* oder *Unter-uns*. Es ist also das Präsentmachen (das heißt zu sichtbarem Sprechen werden lassen) des *Zwischen* als solchem, mit seinen zwei Bedeutungswerten: »unter/zwischen uns« wie die einen *mit* den anderen, und »unter/zwischen uns« wie die einen und die anderen *ohne* andere Präsenz – und also auch gewissermaßen die einen *ohne* die anderen. Das Wort trägt und durchläuft, völlig gleichzeitig, dieses *mit-ohne* in all seinen Konfigurierungen: Mit *und* ohne, ohne *aber* mit, mit einem unüberwindbaren *ohne*, ohne ein *mit*, das reine Präsenz wäre, und in Anwesenheit/Gegenwart dieser Abwesenheit ... Das ist unsere Gegenwart als sterbliche Gegenwart (und nicht mehr Gegenwart der Sterblichen gegenüber den Unsterblichen), als endliche, fragile Anwesenheit, die einer Wahrheit von Abziehung,

zum ›Kommen‹ aufrecht zu erhalten, wird die sinngemäße Übersetzung mit »entstehen« nach Möglichkeit vermieden.

von Verschwinden, von Vollendung im Schwund ausgesetzt ist – aber dieser Schwund [besteht] selbst als Wort und Wortkörper.

Es gibt kein Opfer mehr, denn es gibt keine Präsenz mehr, mit der man eine lebendige Verbindung weihen («zusammen heiligen»)¹⁰ könnte. Sondern es gibt exakt die Kehrseite des Opfers: Das gebrochene, unterbrochene, schwindende Leben, dessen heiliger Gehalt genau diese Unterbrechung ist. Die *Unterbrechung* ist im eigentlichen Sinn das, was das *Unter-*uns präsentiert und was es sich präsentiert, vorstellt. Das *Spiel* des Theaters wird nicht »gespielt« in dem Sinn, daß es nachahmen würde und aus diesem Grund ohne Ernsthaftigkeit wäre. Es ist ein Spiel in dem Sinn, daß es die Mechanismen der Unterbrechung spielen läßt, ins Spiel bringt, durchspielt: Und zwar die Arten und Weisen, in denen wir die vielfältigen Bedeutungen dessen gegenseitig an uns richten, was unser gemeinsames Ausgesetztsein betrifft – das einer Vollendung in der Unterbrechung Ausgesetztsein.

Wir sind uns gegenseitig aus-gesetzt und aus-gestellt – ex-poniert – und nicht Göttern vorgestellt, präsentiert. Es ist dieses Exponiertsein, das das Theater zu sehen gibt, da eine Ex-position sich wesentlichweise zu sehen gibt. Weit entfernt davon, eine Entfremdung zu sein, ist das *Spektakel* hier die Offensichtlichmachung eben dessen, daß *wir spektakulär sind*: Wir sind zu sehen, denn wir exponieren uns, wir präsentieren uns, wir stellen uns einander vor und dar, in einer Welt ohne Präsenz.

Auf diese Weise gibt es Theaterereignis. Der Kult wirkt nicht ereignisauslösend oder -stiftend, er ›macht‹ kein Ereignis: Er interpunktiert einen Bezug zu den Göttern, der in seinem tiefen Gehalt nicht aufhört. Selbst wenn er neu belebt und wiederaufgenommen werden muß, selbst wenn immer wieder von neuem geweiht und angerufen werden muß, ist die Sakralität immer auch präsent und wirksam. Diese Wirkungen sind meßbar, wohingegen das Drama immer dann beginnt, wenn die Konsequenzen einer Handlung unkalkulierbar werden, und eben diese Unkalkulierbarkeit ist es, an der sich, ohne irgendetwas messen zu können, der Mensch, der handelt und der die Verantwortung für eine Handlung übernimmt, exponiert.

In der Welt des Opfers ist die Kehrseite der Welt mit Präsenzen bevölkert, während es im Gegensatz dazu für die Theaterwelt keine Kehrseite gibt. Das »hinter der Bühne« oder die »Kulissen« sind nicht zufällig Begriffe, die oft metaphorisch bemüht werden: Sie rufen einen Raum von Täuschung auf, von armer und rauher Wahrheit, von höhni-

10. A.d.Ü.: Mit »weihen« wird das Französische *consacrer* übersetzt, das sich, wie Nancy in der Klammer hervorhebt, aus *con-* («zusammen») und *sacrer* («heiligen») zusammensetzt: («*sacrer ensemble*»).

scher Manipulation, von Maschinierung und Unruhe. Was vom Heiligen bleibt, ist tatsächlich der Terror, das Erbarmen und die Fröhlichkeit, die vor einer entvölkerten Kehrseite steht, vor der Unterbrechung, die uns ›punktiert‹: die uns versammelt und uns *mit* uns selbst auseinanderbringt.

Generell gehört das Ereignis immer dem Register der Unterbrechung an. Was Ereignis ›macht‹, ist das, was den Verlauf eines Prozesses oder einer Geschichte unterbricht. Die Unterbrechung des Verlaufs eröffnet die Möglichkeit eines neuen Verlaufs. Das Theater in seiner Gesamtheit geht aus dem Ereignis des Rück- oder Entzugs der Götter hervor. Es kommt von dem Ereignis her, mit dem – in dem und durch das – sich die Präsenz absentiert hat. Von dorther kommt es als ein neuer Verlauf (es gibt eine außergewöhnlich große Geschichte des Theaters, seiner Anknüpfungen und Verschiebungen, seiner eigener Unterbrechungen und Wiederaufnahmen) und zugleich als das erneute Aufs-Spiel-Setzen des Ereignisses: Jedes Mal gibt das Theater es zu sehen. Jedes Theater, jeder Theatertext und jede Inszenierung gibt dies zu sehen: Wie die Präsenz sich absentiert und wie wir uns diesem Ereignis präsentieren und aussetzen, in ihm und durch es.

Präsentieren und re-präsentieren – vor- und darstellen –, das heißt alles in allem den Entzug von Präsenz über-präsentieren: Das menschliche und übermenschliche und allzu menschliche Ereignis überpräsentieren, und eben dies ist der Einsatz, das, was auf dem Spiel steht. Auf Deutsch: *Vor-stellen und dar-stellen, das heißt stellen, eine Anwesenheit oder eine Gegenwärtigkeit stellen, wo es kein Anwesendes und keine Gegenwart gibt.** Aber die Abwesenheit ist keine negative Eigenschaft, sie ist kein schlichtes Abschaffen der Anwesenheit. Sie ist ein Ab-Sein, das heißt ein Ausgehend-von-Sein, ein Sein im Abgang.¹¹ Mit anderen Worten: ein Sein, das noch zu sein hat, das eher auf sein Sein zugeht, als daß es darauf beruht – und vielleicht aus diesem Grund ein freies Sein.

Was die Stelle des Opfers einnimmt und was auf diese Weise das »Heilige« umkehrt, ist die Adressierung eines Wortes, durch die ein Mann oder eine Frau handelt, das heißt *sich handelt, sich aus sich selbst*

11. A.d.Ü.: Die den von Nancy nachgebildeten Wortkonstruktionen »Ab-Sein« (*être-ab*), »Ausgehend-von-Sein« (*être-à-partir-de*) und »Sein im Abgang« (*être en partance*) bringen hier zum einen den Zusammenhang zwischen »ab-« (im Sinn von »weg«, »weg von«) und »(weg-)gehen« – *partir* – in Anschlag. – Zum anderen macht *partir* (im Sinn von »sich von einem Ort trennen, »aufbrechen«) seinerseits wiederum hörbar, was das Wort impliziert: »Teil« (*part*) – und daher »teilen« (*partager*), »ver- und zuteilen« (*répartir*), sowie die insbes. am Anfang des Textes (2. u. 3. Abschnitt) zentralen Begriffe »teilnehmen« (*participer*) und »Teilnahme« (*participation*).

handelt, im zweifachen Wortsinn dieses »aus sich«. * Ein »Schicksal« als Engagement im Risiko und in der Chance der Konsequenzen.

Wo das Opferblut einst Kontinuität stiftete, ein zwischen Göttern und Sterblichen geteiltes Getränk, Lebensfluß durch den Tod hindurch, dort situiert sich von da an das Wort, das im intensivsten Wortsinn adressierte und kommunizierte Wort: als Geteiltes¹² – das heißt, auch es ist ein wie mit einem geheiligten Messer Geschnittenes – und Verteiltes,¹³ unter verschiedenen Rollen, zwischen Rollen und Publikum, unter uns und uns. Aber gleichzeitig spielt eben dieses gebrochene und adressierte Wort den Einsatz, das Auf-dem-Spiel-Stehen des Heiligen erneut durch: die Nähe des absolut Entfernten, den Zugang zum Unzugänglichen, der ohne Zugang bleibt, das Fieber und den glühenden Eifer des Unmöglichen, des allzu Möglichen, des Sicherem, des Realen. Das Wort des Sinns, das sich emporschwingt und das sich verliert in dieser Entfernung, in der sein Verlust die Wahrheit seines Sinns ist: die Wahrheit eines unendlichen Übermaßes an Präsenz in der Ab-senz.¹⁴ In einer Welt ohne Götter gibt es mehr Wahrheit, unendlich viel mehr, denn es ist eine Welt, in der die Wahrheit nie gegeben ist, sondern immer Ereignis ›macht‹. Und das Ereignis ist das, was Datum ›macht‹, da kein Datum schon gegeben¹⁵ ist (wenn das Ereignis schon datiert ist, kommt es nicht mehr dazu, Ereignis zu sein, es denkt schon seiner selbst; so sind der 17. Juni 1789 in Paris [Nationalversammlung] oder der 17. Juni 1953 in Berlin [Arbeiteraufstand] in dem Moment, in dem sie stattfinden, noch nicht der »17. Juni«: Sie erfinden ihr Datum.

Auf diese Weise entsteht die den Präsenzen entflohene Präsenz aus dem Innersten ihrer Flucht – die Präsenz wird daraus oder sie kommt von dort zurück¹⁶ –, von wo die Götter jedoch nicht zurückkehren. Sie wird Gegenwartereignis oder Gegenwart, die Ereignis ›macht‹: Präsentation, Exposition, und damit auch Sendung, Bestimmungsort, Adresse. Das Deutsche spricht von *schicken**, *Schickung**, *Geschick**: Das heißt zunächst absenden, losschicken, ins Weite befördern – was *geschickt** wird, ist ein Im-Aufbruch-(begriffen)-Sein, ein Expediert-Sein, manchmal auch ein Testament – sodann ist es das In-Überein-

12. A.d.Ü.: Siehe 2. Teil der Anmerkung 10.

13. A.d.Ü.: Siehe 2. Teil der Anmerkung 10.

14. A.d.Ü.: »Sinn« (*sens*), »(Prä-)senz« (*(pré-)sence*) und »(Ab-)senz« (*(ab-)sence*): Sie alle verbindet im Französischen eine annähernde Homophonie.

15. A.d.Ü.: »datum« ist im Lateinischen das »Gegebene«.

16. A.d.Ü.: Die beiden Verben »entstehen« und »werden« übersetzen *devenir* (lat. ankommen, kommen von), das hier im Echo mit *revenir* (»wiederkommen«, »zurückkommen«) zu hören ist.

stimmung-Bringen mit dem Ort der Adresse oder dem Adressaten: *geschickt**, stimmig gemacht, harmonisch, geeignet und angeeignet.

Das Ereignis löst ein Wort der Aneignung aus und schickt es ab. Im Deutschen Wort *Ereignis** ist die Etymologie (*eräugen**: vor Augen führen, offensichtlich machen, darstellen [*manifest**] – und von dort her läßt sich im Französischen ebenso die *Offenbarung** wie der *Krawall** hören) und zugleich die Sinnaufladung hörbar, mit der Heidegger es – entsprechend einer falschen Etymologie, nämlich mithilfe von *eigenen**, aneignen, eigentlich machen – versieht. In einer Welt von Göttern und Opfern sind alle Eigenschaften und Eigentümer gegeben. In einer Welt ohne Götter ist das Eigene anzueignen: Der Mensch muß sich die Menschheit aneignen, die nicht gegeben ist, niemals. Er ist nicht mehr »das Sterbliche«, ebenso wenig wie er »das Unsterbliche« vor sich hat. Er ist das Ereignis einer Aneignung. Das heißt, das Ereignis einer ›Kunft‹, eines Kommens [d'une venue] in die Gegenwart. *Wer bist Du, wie bist Du, wo bist Du eigentlich? Wer bin ich, wer sind wir eigentlich?**

*Vielleicht nur die Mitteleiler eines Wortes: Aber so sind wir eigentlich, wer wir sind. Das heißt zugleich: Das ist keine Eigenschaft, noch ist es Eigentum von irgendjemandem. Im Gegenteil geht es um eine Ent-eignung des schon gegebenen »eigen«, und um eine Zu-eignung an den Adressaten unseres Aussagens.**

Die Theaterszene ist ein Ort, an dem sich jedes Mal die Kehrseite des Kults abspielt, an dem sie sich exponiert, sich inszeniert, das heißt ihre [angeeignete und] *geschickte Offenbarung und Darstellung** sucht: nicht die Anrufung der Präsenzen, sondern der Appell an die Abwesenheit unter uns, als dasjenige, was nicht erfüllt werden soll, sondern entflammt oder elektrisiert werden muß; der Appell an die Intensität unter uns; der Appell, sich in geeigneter Weise zu adressieren; und schließlich ein Appell, *ein Ausrufen nach Ausrufen: daß wir hier und jetzt sind, unter uns, nur unter uns**.

*Unter uns: Das ist sowohl inmitten und miteinander, als auch tiefer als wir selber, immer tiefer und unsichtbarer hinter dem Schauspiel, der Schaulust und dem Schauerbild, hinter dem Schaum des Anwesenden weit im Ereignis eines Ausrufs in das freie Abwesende hinein, oder hinaus.**

Dazu kann man vielleicht, zum Schluß, und noch einmal Brecht aufgreifend, diese letzten Worte des *Kaukasischen Kreidekreises* wirken lassen:

Ihr aber, ihr Zuhörer der Geschichte [...]

Nehmt zur Kenntnis die Meinung der Alten:

Daß da gehören soll, was da ist, denen, die für es gut sind [...]

Einem geeigneten Gehören zuhören: Das wäre »Theatereignis.

Aus dem Französischen von Ulrike Oudée Dünkelsbühler

Die Autoren

Alexander Demandt ist Professor für Geschichte an der FU Berlin. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: *Geschichte der Geschichte. Wissenschaftshistorische Essays* (1997); *Die Kelten* (1998); *Stätten des Geistes. Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart* (1999); *Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte* (1999); *Sternstunden der Geschichte* (2000); *Über allen Wipfeln: der Baum in der Kulturgeschichte* (2002).

Daniel Heller-Roazen ist Assistant Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft an der Princeton University. Veröffentlichungen zur klassischen, mittelalterlichen und modernen Literatur und Philosophie. Veröffentlichungen: *Fortune's Faces: The Roman de la Rose and the Poetics of Contingency* (2003). Übersetzung und Herausgabe mehrerer Werke und Essay-Sammlungen von Giorgio Agamben.

Herbert Holl ist Maître de Conférence am Germanistischen Institut der Universität Nantes. Habilitation mit der Arbeit »La violence de la con-texture: autour de G.W.F. Hegel, F. Hölderlin, A. Kluge« (Universität Paris XII). Er leitete von 1999-2003 das CERC (Centre de recherche sur les conflits d'interprétation). Veröffentlichungen, u.a.: *La Fuite du Temps. »Zeitenzug«* chez Alexander Kluge. *Récit. Image. Concept* (1999); *Le Fardeau de la joie. F. Hölderlin* (Übersetzungen und Kommentare, mit Kza Han, 2002).

Judith Kasper arbeitet als Lektorin an der Universität Bologna. 1999-2002 Lektorin an der Universität Paris X-Nanterre. Sie studierte Germanistik und Romanistik in Göttingen und Freiburg, wo sie mit einer Arbeit über »Sprachen des Vergessens. Proust, Perec und Barthes zwischen Verlust und Eingedenken« (2003) promoviert wurde. Weitere Arbeiten zu Derrida, Proust, Kafka, Canetti, Bachmann.

Friedrich Kittler ist Professor für Ästhetik und Geschichte der Medien an der Humboldt-Universität, Berlin. Zahlreiche Buchveröffentlichungen, u.a.: *Aufschreibesysteme 1800/1900* (1985); *Grammophon Film Typewriter* (1986); *Die Nacht der Substanz* (1990); *Dichter Mutter Kind*

(1991); Draculas Vermächtnis. Technische Schriften (1993); Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft (2001); Optische Medien (2002).

Heinz Dieter Kittsteiner ist Professor für Vergleichende Europäische Geschichte der Neuzeit an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder). Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Die Entstehung des modernen Gewissens (1992); Gewissen und Geschichte: Zum Begriff der ästhetischen Rationalität (1997); Listen der Vernunft: Motive geschichtsphilosophischen Denkens (1998); (Hg.), Geschichtszeichen (1999); Das Komma von SANS, SOUCI: ein Forschungsbericht mit Fußnoten (2001).

Burkhardt Lindner ist Professor für Geschichte und Ästhetik der Medien an der Johann Wolfgang Goethe-Universität und einer der beiden Sprecher des Graduiertenkollegs »Zeiterfahrung und ästhetische Wahrnehmung«. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Literaturwissenschaft und Medientheorie, u.a.: Jean Paul, Scheiternde Aufklärung und Autorrolle (1976); Walter Benjamin im Kontext (1978/1985); Bertolt Brecht: Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui (1982); Im Inferno. Die Ermittlung von Peter Weiss (1988).

André Michels arbeitet als Psychiater und Psychoanalytiker in Luxemburg und Paris. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Psychoanalyse, Literatur und Kulturkritik – auf deutsch erschienen u.a.: (Hg.) Eine Technik für die Psychoanalyse? (1993); (Hg.), Psychoanalyse nach 100 Jahren: zehn Versuche, eine kritische Bilanz zu ziehen. (1997); (Hg.), Perversion (1998); (Hg.), Das Symptom (2000); (Hg.), Angst (2001); (Hg.), Übertragung (2002).

Nikolaus Müller-Schöll arbeitet an einem Habilitationsprojekt zum »Komi-schen als Paradigma der Modernitätserfahrung«. 2002-2003 Stipendiat der Maison des Sciences de l'Homme, Paris; 2000-2002 Wissenschaftlicher Koordinator des Graduiertenkollegs »Zeiterfahrung und ästhetische Wahrnehmung«. 1996-2000 Lektor, Ecole Normale Supérieure, Paris. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Das Theater des »konstruktiven Defaitismus«. Lektüren zur Theorie eines Theaters der A-Identität bei Walter Benjamin, Bertolt Brecht und Heiner Müller (2002).

Jean-Luc Nancy ist Professor emeritus für Philosophie an der Universität Straßburg. Zahlreiche Publikationen zu Fragen im Spannungsfeld zwischen Philosophie, Ästhetik und Politik. Auf deutsch erschienen u.a.: Die undarstellbare Gemeinschaft (1988); Das Gewicht eines Denkens (1995); Kalkül des Dichters: nach Hölderlins Maß (1997); Die Musen (1999); Der Eindringling (2000); Corpus (2002); Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung (2003).

Sergej Romaschko arbeitet als Germanist an der Akademie der Wissenschaften Rußlands in Moskau und gehört der Moskauer Künstlergruppe *Kollektive Aktionen* an, die sich seit 1976 in Theorie und Praxis mit Performancekunst auseinandersetzt und dabei unter anderem zu den Themen Ereignis, Kollektiv, Sprechen, Rhythmus, Zuschauer, Nichtstun und Wahrnehmungsfelder arbeitete. 1998 erschien eine 800-seitige Dokumentation über die Tätigkeit der Gruppe unter dem Titel »Poezdki za gorod« (Reisen vor die Stadt).

Christian Schlüter arbeitet als Redakteur im Feuilleton der »Frankfurter Rundschau«. Er studierte Philosophie, Literaturwissenschaft und Kunstgeschichte in Hamburg und an der HU Berlin, wo er mit einer Arbeit zu Foucault und Lévinas unter dem Titel »Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit« promoviert wurde. Zahlreiche Artikel und Aufsätze zu Themen der praktischen Philosophie, Politik und Ästhetik.

Martin Seel ist Professor für Philosophie an der Justus-Liebig-Universität, Gießen. Buchveröffentlichungen u.a.: *Die Kunst der Entzweiung: Zum Begriff der ästhetischen Rationalität* (1985); *Eine Ästhetik der Natur* (1991); *Versuch über die Form des Glücks* (1995); *Ethisch-ästhetische Studien* (1996); *Ästhetik des Erscheinens* (2000); *Vom Handwerk der Philosophie* (2001); *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie* (2002).

Gianluca Solla arbeitet an der philosophischen Fakultät der Universität Verona und an der Europa-Universität Viadrina, Frankfurt/Oder. Derzeitiger Forschungsschwerpunkt ist eine »Theorie der Gerechtigkeit für die «Namenlosen». Zur Frage des Lumpenproletariats bei Marx.« Veröffentlichung: »L'ombra della libertà. Schelling e la teologia politica del nome proprio« (Liguori, Napoli 2003).

transcript Kultur- und Medientheorie

Annette Keck,
Nicolas Pethes (Hg.)
Mediale Anatomien
Menschenbilder als
Medienprojektionen

2001, 456 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-933127-76-9

Georg Christoph Tholen,
Gerhard Schmitz,
Manfred Riepe (Hg.)
**Übertragung – Übersetzung –
Überlieferung**

Episteme und Sprache in der
Psychoanalyse Lacans
2001, 442 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-933127-74-2

Hans-Joachim Lenger
Vom Abschied
Ein Essay zur Differenz
2001, 242 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-933127-75-0

Susanne Gottlob
Stimme und Blick
Zwischen Aufschub des Todes
und Zeichen der Hingabe:
Hölderlin – Carpaccio – Heiner
Müller – Fra Angelico
2002, 252 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-933127-97-1

Manfred Riepe
Bildgeschwüre
Körper und Fremdkörper im
Kino David Cronenbergs.
Psychoanalytische Filmlektüren
nach Freud und Lacan
2002, 224 Seiten,
kart., zahlr. SW-Abb., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-104-3

Torsten Meyer
Interfaces, Medien, Bildung
Paradigmen einer pädagogi-
schen Medientheorie
2002, 266 Seiten,
kart., zahlr. SW-Abb., inkl.
Begleit-CD-ROM, 26,80 €,
ISBN: 3-89942-110-8

Christian Bielefeldt
**Hans Werner Henze und
Ingeborg Bachmann: Die
gemeinsamen Werke**
Beobachtungen zur Inter-
medialität von Musik und
Dichtung
April 2003, 308 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-136-1

Georg Jongmanns
Bildkommunikation
Ansichten der Systemtheorie
August 2003, 268 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-162-0

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

transcript Kultur- und Medientheorie

Marianne Schuller,
Gunnar Schmidt

Mikrologien

Literarische und philosophische
Figuren des Kleinen

September 2003, 182 Seiten,
kart., 24,80 €,

ISBN: 3-89942-168-X

Jörn Rüsen (Hg.)

Zeit deuten

Perspektiven – Epochen –
Paradigmen

September 2003, 402 Seiten,
kart., 27,80 €,

ISBN: 3-89942-149-3

Tanja Nusser,

Elisabeth Strowick (Hg.)

Rasterfahndungen

Darstellungstechniken –
Normierungsverfahren –
Wahrnehmungskonstitution

September 2003, 322 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 26,80 €,

ISBN: 3-89942-154-X

Timo Skrandies

Echtzeit – Text – Archiv – Simulation

Die Matrix der Medien und ihre
philosophische Herkunft

September 2003, 416 Seiten,
kart., 27,80 €,

ISBN: 3-89942-151-5

Nikolaus Müller-Schöll,
Marianne Schuller (Hg.)

Kleist lesen

Oktober 2003, 272 Seiten,
kart., 25,80 €,

ISBN: 3-89942-105-1

Eva Erdmann (Hg.)

Der komische Körper

Szenen – Figuren – Formen

Oktober 2003, 326 Seiten,
kart., zahlr. SW-Abb., 25,80 €,

ISBN: 3-89942-164-7

Christoph Ernst,

Petra Gropp,

Karl Anton Sprengard (Hg.)

Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie

Oktober 2003, 334 Seiten,
kart., 25,80 €,

ISBN: 3-89942-159-0

Saskia Reither

Computerpoesie

Studien zur Modifikation
poetischer Texte durch den
Computer

September 2003, 302 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 26,80 €,

ISBN: 3-89942-160-4

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de